

Negociación e hibrismo cultural no espaço missioneiro do Guairá pelos escritos de Antonio Ruiz de Montoya (1609-1632)

*Washington Roberto Almeida Soares**

*Ernelo Schallenberger***

Resumo

O artigo tem por objetivo analisar o processo civilizador empregado pelos jesuítas nas missões do Guairá entre os anos de 1609 e 1632, tendo como referência teórica central o conceito de negociação cultural, assim como concebido por Homi Bhabha (2010). De acordo com a nossa hipótese, a introdução da cultura eurocristã entre os Guarani se deu mediante intensa negociação cultural entre as partes envolvidas. As fontes que alimentam a nossa abordagem contemplam, sobretudo, os escritos do padre jesuíta Antonio Ruiz de Montoya.

Palavras Chave: Missões jesuíticas, Negociação cultural, Hibridismo Cultural.

Abstract

The work aims to analyze the civilizing process employed by the Jesuits in the missions of Guairá between the years 1609 and 1632, with reference to the central theoretical concept of cultural negotiation, as conceived by Homi Bhabha. According to our hypothesis, the introduction of the euro Christian culture among the Guarani took place through intense cultural negotiation between the parties involved. The sources that feed our approach include, in particular, the writings of Father Antonio Ruiz de Montoya, one of the pioneers of reductional experience in the region.

Key words: Jesuit Missions, Cultural Negotiation, Cultural Hybridism.

Recibido: 10 de julio de 2013

Evaluated: 31 de julio de 2013

* Mestre em Sociedade, Cultura e Fronteiras – UNIOESTE – PR.

** Doutor em História, com Pós-Doutorado em História Cultura e Poder; Docente permanente dos Programas de Pós-Graduação em Sociedade, Cultura e Fronteiras; Desenvolvimento Regional e Agronegócio; e Ciências Sociais – UNIOESTE – PR. Membro do Comitê de Ciências Humanas, Sociais e Jurídicas da Fundação Araucária – PR. Líder do Grupo de Pesquisa UNIOESTE/CNPq Cultura, Fronteiras e Desenvolvimento Regional.

Introdução

Para melhor situar a nossa proposta de análise, aceitamos a complexidade¹ do fenômeno missionário. Tomamos como referência o processo de negociação cultural que permeou o contato entre nativos e jesuítas, entre culturas díspares, que promoveram o início de um processo de hibridação cultural, num universo específico onde o “(...) *local que favorece a troca e a hibridação é a fronteira*”² e onde “*o trabalho fronteiriço da cultura exige um encontro com ‘o novo’ que não seja parte de um continuum de passado e presente. Ele cria uma idéia do novo como ato insurgente de tradução cultural*”³.

É possível perceber nos escritos de Montoya que, no caso das reduções do Guairá⁴, a troca cultural obedeceu a uma lógica que tinha no seu horizonte a transformação das práticas culturais Guarani e a imposição das práticas culturais eurocristãs.

Vivi todo o tempo indicado na Província do Paraguai e por assim dizer no deserto, em busca de feras, de índios bárbaros, atravessando campos e transpondo selvas ou montes em sua busca para *agregá-los ao aprisco da Santa Igreja e ao serviço de Sua Majestade*. [...] já foram reduzidos por nosso esforço ou indústria a povoações grandes e transformados de *gente rústica em cristãos civilizados com a contínua pregação do Evangelho*⁵.

Eis a meta do projeto jesuítico. É tendo em mente este projeto que devemos direcionar o olhar sobre o processo de negociação cultural que se desenrolou nas missões do Guairá.

Analisar o processo de construção de pontes de comunicação intercultural nos ajudará a compreender o cotidiano missionário no Guairá, porque os contatos culturais entre os personagens envolvidos na realidade guairenha foram conflitivos e exigiram uma negociação cultural que levasse em consideração símbolos, vivências e práticas culturais distintas. Posto isto, negamos a eficácia completa do processo aculturador jesuítico. Afirmamos que houve um processo de negociação que resultou em uma incipiente hibridação cultural. Este hibridismo pode ser detectado nos escritos de Montoya que expressam certa apropriação e representação das práticas culturais Guarani, e, logo, do reconhecimento de sua identidade.

A representação da diferença não deve ser lida apressadamente como reflexo de traços culturais ou étnicos preestabelecidos, inscritos na lápide fixa da tradição. A articulação social da diferença da minoria é uma negociação complexa, em andamento, que procura conferir autoridade aos hibridismos culturais que emergem em momentos de transformação histórica⁶.

¹ Por complexidade seguimos o conceito tecido por Morin (1999/2000:38 apud Vasconcelos, 2009:62), que afirma a interdependência de todos os campos da esfera social.

² Burke, 2010: 72.

³ Bhabha, 2010: 27.

⁴ Schallenger, 2006.

⁵ Montoya, 1997: 18. Grifos nossos.

⁶ Bhabha, 2001: 21.

Missões do Guairá: fronteiras culturais e pontes de comunicação intercultural

Entendendo que as missões foram experimentos na região e que não se consolidaram ali enquanto projeto de mudança social, o Guairá foi um grande laboratório de organização societária na bacia do Prata. As identidades pré-estabelecidas, tanto pelos colonos quanto pelos nativos, foram postas em cheque; o mundo como era concebido, pelos personagens envolvidos, foi posto à prova; logo, percebemos que a situação de contato que caracterizou o Guairá foi experiência para uma nova formação sociocultural, característica da bacia platina.

A primeira estratégia européia para a efetiva inserção das populações indígenas da bacia do Prata no sistema colonial ibérico se deu por meio da *encomienda*. A situação de contato suscitou conflitos quando o tratamento dispensado pelos colonos reduziu os nativos às condições degradantes de existência, sobretudo pela destruição de seus espaços de vivência.

O segundo passo foi o projeto reducional, com objetivos de transformação sociocultural das populações e a sua posterior inserção no circuito de exploração colonial. Nesse estágio se impôs um processo de negociação cultural entre os atores sociais em contato (jesuítas e nativos). O estereótipo de gentio, imposto, não levou em consideração identidade autoatribuída das populações da região, logo não promoveu uma integração pacífica⁷.

Enquanto gentio, o nativo esteve à mercê do projeto civilizador cristão⁸. Posto que a identidade seja sempre relacional e se firma na alteridade “A *diferença é sustentada pela exclusão [...]*”⁹. A tipificação dos nativos como “gentio da terra” os exclui, inicialmente, da comunidade civil cristã católica. E para a Companhia de Jesus não se concebe a existência do gentio sem a sua conversão. Eis a sua missão no Guairá.

Tomando a situação guairenha como conflituosa e que comportou um projeto de transformação social exterior às populações nativas, com todas as suas implicações socioculturais, entendemos que as identificações fixas foram postas à prova, posto que tentassem enquadrar nos velhos esquemas de organização social da realidade uma situação absolutamente nova. A situação exigiu um esforço de tradução cultural de ambas as partes envolvidas. O Guairá se tornou um lugar intersticial entre a concepção de mundo guarani e a ibérica. Concebido assim, é possível concordar, parcialmente, com Homi Bhabha quando afirma que: “*Essa passagem intersticial entre identificações fixas abre a possibilidade de um hibridismo cultural [...]*”¹⁰.

A essa idéia somamos a afirmação de que as identidades não são fixas e o pressuposto de que as fronteiras étnicas¹¹ se movem de acordo com as estratégias desenvolvidas pelos atores sociais para cada situação.

⁷ Analisando o discurso colonial, Homi Bhabha afirma que “[...] o estereótipo, que é a sua principal estratégia discursiva, é uma forma de conhecimento e identificação que vacila entre o ‘no lugar’, já conhecido, e algo que deve ser ansiosamente repetido [...]”. (Bhabha, 2010:73).

⁸ “Inicialmente, a noção de *gentio* era uma explicação a respeito do Outro — o Índio — segundo paradigmas de origem judaico-cristã consagrados pela Cristandade ocidental. [...] O conceito de gentio implica no conceito de conversão, pois na ótica do jesuíta é impossível conceber o gentio sem a conversão.” (Quevedo, 2002:51-52).

⁹ Woodward, 2005: 09.

¹⁰ Bhabha, 2001: 22.

¹¹ Barth, 1998: 188.

Levando em conta que o encontro entre essas culturas/formações sociais envolveu um projeto de transformação sociocultural por parte dos europeus, podemos deduzir que para as populações nativas restaram em grande parte as opções de resistência ou de acomodação. Mesmo que a imposição cultural desse a tônica no processo colonizador, não é conveniente minimizar a contribuição cultural dos nativos, expressa, de certa forma, através de um fenômeno de “*aculturação inversa*”¹².

Como demonstração do que Burke chamou de “*aculturação inversa*” e Bhabha de negociação cultural, a língua guarani se impõe como exemplo máximo, na medida em que a penetração no universo cultural dos nativos se fez necessária, no entendimento dos religiosos.

As diferenças culturais devem ser analisadas não como um conteúdo em si, mas sim num processo de negociação. É possível estabelecer, assim, um elo com Poutignat e Streiff-Fenart (1998:82) quando afirmam que na pesquisa científica direcionada para as questões da etnicidade, “[...] a análise se desloca do conteúdo cultural do grupo étnico para a análise da emergência e da manutenção das categorias étnicas tais como elas se constroem nas relações intergrupos.”

A primeira fronteira a ser ultrapassada pelos jesuítas foi o idioma. Aqui é oportuno apontar o processo de interação entre as partes envolvidas: foi o jesuíta que tomou o primeiro passo no que diz respeito ao estabelecimento de formas de intercomunicação cultural. O religioso traduziu não só a cultura cristã para o guarani, mas também interpretou a cultura guarani sob a ótica sociocultural cristã.

Mais uma vez é necessário chamar a atenção ao papel de tradutores culturais desempenhado pelos religiosos – e por Montoya em particular. Ignorar este fato pode levar a uma falta de atenção no que toca ao processo de composição das fontes históricas (Burke, 2010:97). Entre as dificuldades enfrentadas pelos evangelizadores, estão “[...] as ‘formas’ em que deveriam ser traduzidos os conceitos filosóficos e religiosos do cristianismo.”¹³. Neste ponto é possível apontar o processo de tradução cultural desenvolvidos por ambas as partes.

Os jesuítas enfrentaram muitos problemas na conversão dos nativos ao cristianismo,

Os índios ofereciam uma dupla resistência ao trabalho missionário: por um lado, desconfiavam tratar-se de uma nova estratégia de dominação dos brancos e, por outro, através da ação de seus líderes messiânicos, contestavam a liderança dos padres¹⁴.

A relação entre os nativos e o espaço era o pilar material mais importante da cultura guarani¹⁵. Partindo dessa premissa, apontamos para a importância da análise da reorganização sociocultural e espacial à qual foram submetidos os indígenas nas reduções.

O projeto reducional surgiu como solução para a situação em que se encontravam os indígenas do Guairá, pois o contato com a população européia se mostrou desastroso. Se num primeiro momento havia a predisposição religiosa de preparar o indígena para a sua integração ao sistema colonial, o que fazia dos inácianos

¹² Burke, 2010: 66.

¹³ Magalhães, 1989: 49.

¹⁴ Schallenberger, 1997: 179.

¹⁵ Schallenberger, 2006: 42.

intermediários no processo de inserção dos Guarani na nova configuração social, com o passar do tempo as relações entre jesuítas e colonos se deterioraram.

Em um informe sobre a fundação de reduções no Guairá, o padre Joseph Cataldino aponta para a necessidade da conversão dos nativos à Fé católica e do trabalho de introdução dos costumes europeus entre eles, para que sejam integrados à sociedade cristã colonial e protegidos dos interesses dos colonos¹⁶.

Durante o processo de expansão das fronteiras coloniais para o Guairá, os indígenas tiveram as suas antigas estruturas sociais desrespeitadas e a sua força de trabalho foi direcionada para os interesses dos colonizadores (assuncenhos e vicentinos). Como resultado vê-se a diminuição da população por conta dos contatos biológicos e socioculturais entre nativos e colonos.

Contra essa situação de super-exploração da mão de obra, que degradava os índios (batizados ou não), surgiu a solução cristã para a região. A situação de contato entre colonos e nativos, desfavorável a estes, pode ser percebida nos escritos do padre Montoya¹⁷ “*Esta vem a ser a peste que segue o Evangelho, pois, atrás da liberdade que os índios alcançam pelo batismo, logo entra a servidão e o cativo, que já não é invenção diabólica, mas humana.*”. Esta frase exemplifica bem o que foi a situação de fricção interétnica entre europeus e indígenas, e como ela foi interpretada de acordo com a ótica religiosa¹⁸.

A redução, enquanto projeto, objetivava trazer o nativo para o grêmio da Igreja Católica e tirá-lo do estado de selvageria, tornando-o um súdito pleno da Coroa espanhola e membro da sociedade civil cristã e protegendo-o da sanha do colonialismo luso-espanhol. Essa afirmação é facilmente detectada nos escritos do jesuíta Antônio Ruiz de Montoya, principalmente na sua obra *Conquista Espiritual*.

A batalha dos jesuítas se deu contra os colonos e contra as lideranças nativas (que lutaram contra o desaparecimento do modo de ser indígena). De acordo com a estratégia jesuíta, era necessário cooptar as lideranças indígenas e fazer delas instrumentos de penetração na sociedade guarani e, a partir daí, por meio da sua influência e argumentação, trazer para si o centro de gravidade das mudanças sociais que intentavam implantar. Missão atribulada e que custou a vida de alguns padres.

No que diz respeito à eficácia do evangelho, percebe-se certa resistência em relação à introdução do catolicismo. Montoya sentia dificuldade não só para o anúncio da palavra cristã, mas, também, para legitimá-la perante o indígena; segundo o religioso, não tanto pela dificuldade do nativo, mas, sobretudo, pelo mau comportamento de espanhóis e portugueses¹⁹.

Para que a evangelização pudesse ser feita de forma mais eficaz, do ponto de vista jesuítico, o projeto reducional e a segregação étnica se impunha. A construção social desse novo personagem – o índio reduzido – exigia, no palco da atuação das forças divinas, a sua separação do mundo deturpado que os maus cristãos ofereciam como exemplo, na perspectiva da moral cristã.

¹⁶ Cortesão, 1951: 150.

¹⁷ Montoya, 1997: 40.

¹⁸ “[...] as relações entre índios e não índios seriam estudadas em termos de conflito nas relações sociais observáveis e de dissenso em suas representações, ao contrário dos estudos aculturativos [...] conduzidos para a observação dos sistemas em equilíbrio e de consenso.” (Oliveira, 2006: 60).

¹⁹ Montoya, 1997: 46.

Na “*Instrução para o Guairá*” o padre Diego de Torres define as estratégias a serem seguidas pelos jesuítas no processo de instalação das missões. Nela há especificações que definem não só as táticas de evangelização, como também aspectos práticos da organização espacial das reduções e por fim as relações que jesuítas deveriam ter com os colonos. Apesar da opção preferencial pelos índios, o provincial não dispensava atenção ao projeto colonizador e nem negava a necessidade da presença espanhola para controle social dos nativos²⁰.

Como afirmou Peter Burke²¹ “[...] *o hibridismo é muitas vezes, senão sempre, um processo e não um estado [...]*”. Partindo dessa premissa, apontamos para o caráter analítico e não comparativo do nosso estudo. Não acreditamos ser possível comparar os efeitos da introdução de novas práticas culturais e nem medir, com eficácia, os resultados obtidos nas reduções do Guairá. A curta duração (1609-1632) da empreitada jesuítica não nos permite extrapolar qualquer afirmação sobre o processo de acomodação dos Guarani em relação à cultura eurocristã. O que é possível analisar aqui é de como a introdução de novos padrões culturais e de uma nova estrutura social repercutiu na vida da população reduzida.

A ação missionária dos jesuítas na América, e de modo especial no Guairá, desencadeou, de modo geral, um processo histórico de remodelação das territorialidades dos povos nativos e de suas práticas culturais, promovendo uma organização territorial que combinava elementos da cultura eurocristã com a guarani. A região do Guairá, enquanto unidade de referência, que expressa elementos constitutivos de uma possível identidade, passou a ser uma fronteira de missão. Seguindo as indicações de Wachtel, é possível dizer que, apesar das diferentes formas de conquista e de colonização, o que houve na América foi uma desestruturação social²².

A desestruturação social das tribos indígenas que habitavam o Guairá foi o efeito mais visível do projeto civilizador europeu na região. O desrespeito ao modo de ser dos Guarani e a sua desestabilização espacial foram, sem dúvida, ações que abalaram irremediavelmente suas bases societárias e culturais.

A discussão aqui proposta não pensa o processo civilizador cristão como via de mão única. O conhecimento dos Guarani pode não ter representado para os jesuítas nada além de informações necessárias para a sobrevivência em um ambiente desconhecido, mas nem por isso, deve ser minimizado em termos de importância. Da língua à alimentação, os conhecimentos acerca do meio ambiente, necessários à acomodação humana, e outras práticas culturais foram apropriadas por parte dos colonos e dos religiosos, ainda que, em nível discursivo, fossem rebaixadas à categorias de mera selvageria, aproximaram as fronteiras da barbárie com as da civilização. Deste modo, o exemplo de como Montoya se apropria daquilo que é nativo e de como utiliza, muitas vezes, as práticas culturais (a exemplo da alimentação), representa um reconhecimento de uma alteridade que se situava ora nas fronteiras da barbárie e ora da civilização, de acordo com as conveniências derivadas do destino dos seus escritos. Esta ambigüidade de sentido refletida nos escritos do religioso reforça nosso argumento de que a negociação cultural foi importante não só no cotidiano missionário, mas se impôs como necessária para superar limites e tornar possível a intervenção religiosa.

²⁰ Rabuske, 1975.

²¹ Burke, 2010: 50.

²² [...]‘desestruturação’, [...] Wachtel entende o rompimento dos vínculos entre diferentes partes do sistema social tradicional. Instituições e costumes tradicionais sobreviveram à conquista; a antiga estrutura, entretanto, desintegrou-se. (Wachtel apud Burke, 2002:216).

Tirados do seu estado natural, os nativos foram levados, pela redução, a produzir um novo espaço de convivência e de recriação de práticas e representações socioculturais, onde o antigo espaço envolto em símbolos e crenças mitológicas deu lugar ao espaço sagrado e racionalizado, do que resultou um conjunto de relações sócio-ambientais e culturais que instituíram um [novo] sistema social²³.

A afirmação da necessidade do improvisado e da flexibilidade quando dos tratos com os Guaraní demonstra a negociação cultural entre as partes envolvidas no projeto reducional, pois como afirma Montoya (1997:184) “[...] *em cristandade nova usa Deus métodos novos, se bem que antigos, e ainda de águas de irrigação necessárias, para que plantas tenras, como as dos índios, cresçam em virtude e aumentem em graça.*”

A tentativa dos jesuítas de trazer para a sua órbita de influência as lideranças indígenas pode ser apontada como primeira tática de negociação cultural, posto que, na época dos primeiros contatos, seria necessário estabelecer, também, o primeiro elo intersubjetivo entre as partes envolvidas. Cooptadas as lideranças, o projeto missionário seria guiado espiritualmente pelos religiosos; a manutenção da importância social do cacique se daria como ponto de encontro entre os interesses dos nativos e dos inácianos. Com esse arranjo feito, as medidas tomadas pelos jesuítas teriam que ser aprovadas socialmente. O projeto de transformação cultural, no fundo, dependia mais da aceitação dos nativos dos benefícios propostos pelos religiosos em relação à conversão do que do poder de coerção religiosa, pelo menos no primeiro momento.

A manutenção da importância social dos caciques representa um processo de negociação cultural e política. Surgiu, assim, uma nova distribuição do poder político nas missões, pois “*A organização política das Missões americanas [...] foi sempre um amálgama de elementos transicionais, pois as tribos cristianizadas iniciaram um fenômeno irreversível de aculturação*”²⁴. Concordamos que a organização política é feita de elementos amalgamados *transicionais*; entendemos, no entanto, que o resultado final foi uma aculturação completa; antes, afirmamos que a mescla desses elementos fez surgir uma organização política e social híbrida.

Outro efeito sociocultural do processo civilizador foi a desconstrução do espaço simbólico guarani. A nova modelação espacial da redução dos nativos em povoados missionários deveria obedecer, primeiramente, à fixação dos povos em um local que proovesse a sobrevivência humana. De acordo com as “Instruções do Guairá”, redigidas pelo padre Diego de Torres em 1609 e em 1610, as reduções deveriam ser fundadas em locais que garantissem a subsistência dos nativos e que tornassem essas reduções auto-suficientes²⁵.

Para que a evangelização criasse raízes na sociedade guarani, o cotidiano dos indígenas deveria ser reorganizado conforme o modelo europeu. No primeiro momento a sedentarização tornou-se um imperativo e, depois, a reorganização do cotidiano guarani de acordo com a concepção jesuíta também se fez necessária. Quando estas duas etapas foram vencidas, o projeto jesuíta tomou mais solidez na região.

A reorganização da relação homem-espaço dos índios ressignificou o espaço vivido²⁶, que aos poucos deixou de ser guarani e passou a ser um espaço híbrido, um

²³ Schallenberger, 1997: 137.

²⁴ Kern, 1982: 37.

²⁵ Rabuske, 1975: 174 e 181.

²⁶ Schallenberger, 2006: 66.

entre-lugar²⁷, não só cristão e não só guarani.

O modo de vida guarani, baseado na circulação em seu território simbólico²⁸, deveria ser erradicado. O caráter errante da cultura guarani chamou a atenção de Montoya, que via nesse traço um exemplo de barbárie “[...] gente bestial e [que] não conhece morada fixa”²⁹. A própria definição de redução de Montoya aponta para a necessidade de fixar os nativos em um local apropriado para, a partir daí, iniciar o processo de conversão religiosa. E essa mesma definição já aponta a negociação e o hibridismo do espaço social³⁰.

Os religiosos, após a redução dos indígenas, atuaram não só na conversão, mas também na busca para o alívio da crise surgida da desestruturação social. Essa atuação buscou a reconstrução do espaço do guarani, permeando-o com hábitos e práticas da moral cristã católica. É nesse contexto que podemos perceber como se deu a negociação cultural entre as partes envolvidas no processo. Como afirmou Schallenger³¹. “O espaço missionário resultou de um jogo de alianças em constante negociação entre índios, missionários, encomendeiros e coroa.”

A fundação das reduções obedeceu não somente à lógica da sobrevivência, que estimulava a fixação em locais propícios ao novo estilo de vida, mas, antes disso, a fundação dependeu da relação de forças entre os caciques (e suas parcialidades) cooptadas, que mantiveram na medida do possível a territorialidade anterior à redução.

As territorialidades primitivas representaram ponto importante para a redução dos nativos. Montoya afirma que:

Llegué a un pueblo donde raramente ha entrado español por ser apartado y los indios algo fieros, guerreros y valientes. Cuadróme el sitio y mucho más el Cacique principal el cual tiene cinco hijos todos Caciques con pueblo aparte cada uno, el cual como supo que yo había puesto al Tayaoba en paz con sus enemigos y que habían hecho pueblo grande me rogó que si venía a hacer pueblo, me quedase allí que le juntaría mucha gente porque deseaba tener paz con Tayaoba cuyo enemigo había sido mucho tiempo hacía³².

Outro exemplo de manutenção de instituições sociais anteriores à conquista que permaneceram presentes foi o *Tekoha* guarani, espaço sagrado onde relações sociais e as práticas culturais encontraram expressão coletiva. A manutenção deste espaço ou a sua recriação nas reduções se fez acompanhar de um intenso processo de negociação cultural, e o *Tekoha* agora, não é mais aquele do pré-contato, uma vez que passou a se configurar a partir de uma combinação de elementos simbólicos guaranis e cristãos, e representa um entre-lugar.

A separação das famílias extensas em famílias nucleares atingiu diretamente a organização social dos Guarani. Com a reestruturação da organização familiar, organizou-se, também, o espaço onde essas famílias morariam e, por isso,

Nas missões, a casa da família-extensa da tradição guarani foi adaptada aos novos padrões de moral estabelecidos pelos padres, sendo subdividida em

²⁷ Bhabha, 2010: 27.

²⁸ Schmitz, 2007; Schallenger, 2006.

²⁹ Montoya, 1997: 211.

³⁰ Idem: 19.

³¹ Schallenger, 2006: 51.

³² Rebes, 2001: 231.

cômodos, que passaram a ser utilizados, cada um, para apenas uma família, evitando a poligamia³³.

Para garantir o sustento dos Guarani reduzidos foi necessária a sedentarização do nativo e a introdução de novas relações de trabalho, baseadas nos moldes europeus e a divisão do espaço agrícola em unidades de produção familiar e coletiva, esta para a produção de excedentes. As relações dos nativos com o meio-ambiente, que viam a natureza como grande provedora, foram substituídas por relações de trabalho sistemáticas e disciplinadas, de acordo com o modelo eurocristão. A “imprevidência indígena”, detectada pelos jesuítas e associada à dispersão territorial guarani, levou os inacianos a construírem um espaço preferencialmente autossuficiente.

A esfera do trabalho entre os nativos não se via separada das outras esferas da vida social. O trabalho entre os Guarani reproduzia o dom e estreitava os laços de reciprocidade entre os indivíduos. “*Surge, então, a dificuldade de se delimitarem fronteiras definitivas e impermeáveis entre o econômico e o social, o político e o simbólico*”³⁴.

Analisando as relações de produção na sociedade guarani, é possível perceber seguindo ainda as indicações do autor que “*Em relação aos Guarani, não existem dúvidas de que a família-grande constituía, originalmente, a comunidade de produção, de consumo e de vida religiosa.*”³⁵. Sendo a família grande o núcleo produtor, o destino e a quantidade da produção objetivavam suprir as necessidades daquele núcleo. A não produção de excedentes agrícolas entre os nativos fez com que se disseminasse a ideia, entre os religiosos e depois foi vulgarmente aceita, de que os Guarani eram “imprevidentes” e que por isso não possuíam organização econômica³⁶.

No que diz respeito à garantia da sobrevivência dos índios, os jesuítas reorganizaram as relações de trabalho, aproveitando as antigas práticas dos Guarani e introduzindo novas práticas reguladas pela racionalidade europeia. Ora rotulados como imprevidentes, ora tendo as suas qualidades ressaltadas, os nativos reduzidos no Guairá foram expostos a um processo de reorganização do significado social do trabalho. O trabalho era um aspecto importante na sociedade guarani, posto que reproduzisse o dom e a economia da reciprocidade^{37 38}. Porém, com a introdução do modelo de trabalho que obedecia à lógica jesuítica, a evangelização do guarani objetivava inseri-lo na sociedade civil enquanto produtor e reproduzidor da economia colonial, mesmo que pautasse a sua atividade no comunitarismo cristão³⁹.

Na esfera do trabalho, a violência simbólica⁴⁰ e a negociação entre jesuítas e nativos, andaram juntas, assim analisaremos a reorganização do trabalho e a sua ressignificação social. Antes da colonização, o trabalho na sociedade guarani não

³³ Custódio, s/d: 17.

³⁴ Souza, 2002: 220.

³⁵ Ibid:224; Schallenger, 1989: 12.

³⁶ Colaço, 2005; Souza, 2002.

³⁷ “Na reciprocidade estão embutidas três obrigações: a de dar, a de receber e a de retribuir. Este sistema de prestações e contraprestações é uma forma de contrato em que não só o indivíduo, mas todos se obrigam mutuamente, caracterizando a responsabilidade coletiva.” (Colaço, 2005:27).

³⁸ Meliá, 1996; Souza, 2002; Colaço, 2005; Martins, 2010; Schallenger, 2006.

³⁹ Schallenger, 1989: 16.

⁴⁰ “Violência simbólica [...] refere-se à imposição da cultura da classe dominante aos grupos dominados e, em particular, ao processo pela qual esses grupos subordinados são forçados a reconhecer a cultura dominante como legítima e a própria cultura como ilegítima.” (Bourdieu Apud Burke, 2002:122).

obedecia ao ritmo produtivo dos moldes europeus, pois as necessidades das tribos nativas eram outras. Se comparado ao trabalho da sociedade europeia não havia um ritmo disciplinado (devido à ausência de rotina), uma vez que não havia, tampouco, as mesmas necessidades da Espanha.

A divisão do trabalho se dava pelo sexo e pela idade e não tinha como objetivo a produção de excedentes para comercialização. Havia, também, o trabalho em grupo, comunitário, chamado de *potirõ*; estas atividades estreitavam os laços de parentesco e de amizade⁴¹.

Rompido o ritmo e a lógica simbólica da produção guarani, classificou-se de forma negativa a organização econômica dos nativos. Outro ponto que os religiosos não se deram conta foi o de que, com o avanço do colonialismo, o território para o sustento dos Guarani diminuiu consideravelmente.

Escrevendo diretamente ao rei de Espanha, Montoya defende a regularização das *encomiendas*, para que estas sejam justas com os nativos, para que eles trabalhem de forma digna e recebam pagamentos de forma adequada, mesmo porque, o religioso afirma que isso seria bom para o arrecadamento dos tributos reais. Para o jesuíta regular, o trabalho entre os nativos é uma questão ligada não só à economia, mas também à edificação moral⁴².

Podemos detectar, assim, a representação que Montoya faz do ritmo de trabalho dos indígenas, que podem tender à preguiça. Porém o religioso ignorou o fato de que “[...] *não existe uma divisão social entre classe ociosa e classe trabalhadora; também não existe uma divisão temporal entre tempo produtivo (trabalho) e tempo recreativo (lazer)*.”⁴³.

O excedente produtivo e econômico do sistema guarani permitia a “[...] *hospitalidade generosa, a ajuda solidária e a organização de grandes festas*.” (Martins Apud Colaço, 2005:69). Esse fato é comprovado pelo próprio jesuíta: “*Al presente tienen mucha comida ayudados de su natural que son dados a tener chácaras y nada perezosos en cultivarlas. Quedé maravillado de ver tantas chácaras y tan llenas, con lo cual luce el pueblo y asisten en él*.”⁴⁴.

Assim como já apontamos anteriormente, a representação do indígena feita por Montoya obedece à ocasião em que é exposta e a quem se destina a mensagem. Pois, de acordo com a concepção europeia de trabalho, os religiosos,

Influenciados pelo discurso da glorificação do trabalho como condição para a salvação espiritual e da condenação da preguiça e do ócio, os jesuítas implantaram nas missões nova dimensão do trabalho, utilizada como estratégia para a modificação da cultura guarani⁴⁵.

Dessa maneira, os inicianos passaram a adaptar a forma como se organizava o trabalho na sociedade guarani, condenando tudo aquilo que não se assemelhava ao modelo europeu. De acordo com esta premissa, o trabalho nas missões foi um grande veículo de mudança cultural, não só porque possibilitou a inserção do nativo no sistema de produção colonial, mas acima de tudo, porque o trabalho era socialmente importante para os Guarani.

⁴¹ Meliá, 1996; Schaden, 1974:38; Soares, 1997.

⁴² Montoya, 1997: 195.

⁴³ Ramos Apud Colaço, 2005: 68.

⁴⁴ Rebes, 2001: 215.

⁴⁵ Colaço, 2005: 176.

Quando os jesuítas introduzem uma divisão racional do trabalho, juntamente com um novo ritmo de produção, não alteram apenas a quantidade de bens produzidos, mas, também, as relações sociais que giravam em torno do trabalho na sociedade guarani, ou seja, introduzem um novo significado sociocultural para o trabalho. Criam novas necessidades a serem supridas; estas por sua vez advindas da reorganização social dos Guarani. Apesar de remodelarem algumas relações sociais ligadas ao trabalho, os religiosos mantêm elementos das práticas guaranis, principalmente no tocante ao trabalho coletivo exercido no *Tupambaé* e nas edificações da redução.

É importante termos em mente, quando da análise da esfera do trabalho nas fontes históricas, que *“Para os jesuítas, o trabalho é uma forma de manter a disciplina, ou seja, a utilização da mão de obra indígena é uma necessidade para que o índio se insira nas concepções cristãs.”*⁴⁶.

No momento em que se dá a introdução deste novo modelo de trabalho, há, também, resistência por parte dos nativos. Resistência essa que não pode ser medida com algum tipo de escala, mas que pode ser percebida através das constantes queixas dos religiosos em relação à preguiça e à incapacidade do indígena de se adaptar ao ritmo de trabalho do europeu. Este tipo de entendimento por parte dos religiosos reforça ainda mais o discurso da incapacidade indígena de autogoverno.

Cria-se, assim, um novo sistema de produção, *“hierárquico, autoritário e coercitivo”*, totalmente diverso do Guarani⁴⁷ [...] Aquele indivíduo que não se enquadrasse no padrão de comportamento de trabalhador disciplinado era rechaçado, vindo a receber sanção moral e física [Para tanto] [...] desenvolveu-se um aparato de vigilância e de coação a fim de desestimular e repreender qualquer atitude de *“vadiagem”* ou indisciplina⁴⁸.

A introdução do gado nas reduções ajudou na manutenção de uma dieta minimamente adequada às novas proporções da empreitada missioneira. Outra mudança estratégica implementada na relação entre os Guarani e o meio-ambiente foi a introdução da agricultura extensiva. Se as práticas horticuloras não estavam presentes em todas as parciais indígenas da região, agora elas seriam indispensáveis para a manutenção da vida dos povos reduzidos e para o projeto de mudança cultural⁴⁹.

Tendo sido curta, a experiência no Guairá sugere uma fase de acomodação e não de estruturação econômica. Portanto, *“O trabalho missionário foi uma das primeiras formas de tutela indígena na América [...] A tutela laica ou religiosa fundamentou-se no discurso de humanizar o índio para integrá-lo à civilização [...]”*⁵⁰.

Com a redução dos nativos e o surgimento de novas necessidades sociais, surgiu o trabalhador especializado. A reorganização do trabalho afetou diretamente a relação que os Guarani tinham com o seu espaço, que foi revestido de uma nova simbologia. O sagrado guarani foi substituído pelo sagrado cristão e pela racionalidade do tempo cristão. Certamente esse processo de mudança de postura em relação ao espaço afetou diretamente a identidade sociocultural do nativo, que estava diretamente ligada ao *Tekoha*, ao espaço de vivência e convivência. O guarani anterior à redução deu origem a

⁴⁶ Costa e Menezes, 2002: 228.

⁴⁷ Martins Apud Colaço, 2005: 136.

⁴⁸ Colaço, 2005: 136-137.

⁴⁹ Schallenberger, 1997: 132.

⁵⁰ Lima Apud Colaço, 2005: 96-97.

um guarani híbrido, que não é o mesmo de antes do contato e que também não é mais um “gentio” (aos olhos dos jesuítas), mas é agora um guarani reduzido.

A introdução de um novo modelo de trabalho implicou na reorganização da divisão social do trabalho entre os Guarani e, por conseqüência, na introdução de novas relações sociais. O trabalho disciplinado teve a sua parcela de responsabilidade na constituição de uma nova configuração social, pois,

A manutenção do conceito de propriedade familiar, *abambaé*, para promover a subsistência da família, e a definição da propriedade comum, *tupambaé*, para suprir os encargos tributários, manter o culto, assegurar a vida e o desenvolvimento da redução e atender os pobres, órfãos e viúvas, implicou na remodelação do antigo modo de ser dos índios⁵¹.

O trabalho que antes era comunitário, o *potirõ*, e ligado à esfera mítica passa agora para a esfera de uma nova sacralidade. As novas relações homem-natureza mudam de lógica e passam a ser desvinculadas do universo mítico guarani; a mãe-terra que antes era a bondosa provedora, agora se torna cativa do trabalho humano, assim como os índios se tornaram cativos da nova estrutura socioeconômica. O trabalho seria agora sistemático e dedicado a suprir as necessidades da missão e a cumprir o papel moralizador e catalisador da vida cristã.

O trabalho coletivo foi importante para os índios e para as reduções. Para os índios, manteve o sentido da coesão social do grupo que continuou se identificando, em outro contexto, a partir dos elementos inerentes à produção da vida material, embora com sentido diverso. Para as reduções significava a produção de excedentes para manter todas as funções e o aparato reducional. Nele se imprimiram relações de cooperação que não eram comuns à vida anterior, pois passaram a ser concebidas a partir de uma nova racionalidade, sendo que antes o trabalho era desenvolvido a partir das necessidades que emanavam das demandas do grupo.

A nova configuração social e simbólica do *Tekoha*, ainda em fase de acomodação, pode ser percebida na seguinte afirmação de Montoya em sua carta ânuia de 1616, endereçada ao provincial da Companhia de Jesus,

Aquí [em Loreto] tengo una escuela de cuatrocientos muchachos y es juicio de Dios, el acudirlos. Cargado de todo el pueblo esta cuaresma a confesarse, trabajar, hasta caer todo va bueno, ¡Gloria al Señor!. Mucho fervor y deseo del bien eterno que tienen estos naturales, acuden a misa todos los días y me han pedido, diga misa muy de mañana, para oírlo antes de ir a las chacaras y así lo hago⁵².

Nesta afirmação é possível detectar como religião e trabalho estiveram imbricados no processo de introdução de novas práticas socioculturais. O rito cristão, praticado antes da faina do dia, não só reforça o seu papel moralizador como também demonstra como o hibridismo cultural se configurou na rotina reducional.

Analisando a afirmação de Montoya podemos perceber que a reciprocidade guarani pré-contato ganhou novos contornos, que foram modelados com elementos do comunitarismo cristão. A sacralidade do trabalho manteve-se, porém trajando novas roupas, que não são nem guaranis e nem cristãs, são algo híbrido. A produção em grande escala nas reduções estava ligada às novas necessidades da vida sedentária, mas nem por isso o trabalho perdeu a sua sacralidade. O que parece, é que o trabalho

⁵¹ Schallenger, 2006: 70-71.

⁵² Rebes, 2001: 170-171.

coletivo continuou com a função de prover as necessidades do grupo, mas, gerenciado pelos jesuítas, agrega-se a ele o suporte das novas funções emanadas da redução e a geração de excedentes para o comércio. Em relação ao trabalho coletivo, podemos afirmar que a mudança estrutural se deu no modo de produção e no seu objetivo final, porém as relações de produção mantiveram práticas anteriores a redução, apesar da introdução de novas tecnologias. É inovadora a definição de novas funções sociais a serem desempenhadas por cada parcela da comunidade.

Como a religião permeava todas as atividades, Schaden⁵³ adverte que: “[...] o principal obstáculo à aculturação Guaraní é o extraordinário apego ao sistema religioso tribal.” No nosso raciocínio seguimos a perspectiva de Moacyr Flores (1981:40) que afirma que o sobrenatural acompanha o guarani por toda a sua vida.

Para promover o seu intento de conversão, os jesuítas introduziram no seio das comunidades recém-formadas práticas religiosas cristãs católicas. A primeira prática catequética empregada pelos jesuítas na província do Guairá fora o batismo do gentio. Instituição importante para o cristianismo, o batizado, assim como muitos ritos de passagem em diversas religiões, tem a função simbólica de garantir “[...] o acesso à vida espiritual [e] implica sempre a morte para condição profana, seguida de um novo nascimento.”⁵⁴. “[Sobre as almas dos nativos] A estas, embora entenebrecidas pela gentildade e pelos pecados, eu trazia algo que as houvesse de tomar brancas. Era a água do batismo e neste a verdadeira crença em um só Deus, Criador Universal.”⁵⁵. Assim, a primeira fronteira a ser ultrapassada pelo indígena rumo ao “estado de civilização”, segundo a concepção jesuíta, era a da religião.

Depois de ministrado o batismo, Montoya e os outros jesuítas creram que a primeira barreira contra a gentildade dos índios fora destruída; porém, como nos aponta a documentação produzida pelo jesuíta, as dificuldades para a conversão dos Guaraní foram muito maiores e contaram com fatores internos e externos ao processo evangelizador cristão. Neste caso, o batismo não suprimiu a necessidade de negociação para a fixação dos nativos junto às missões.

A imposição de uma nova religião, inseparável de uma nova cultura, não se mostrou uma tarefa simples. O abandono forçado de um modo de ser milenar desenvolvido pelos povos Guaraní ao longo da sua experiência histórica e da sua relação religiosa com o meio ambiente não se deu sem resistência. O processo de mudança cultural se viu contestado por movimentos messiânicos, liderados pelos chamados feiticeiros – verdadeiros porta-vozes do estado de crise em que se encontravam os povos nativos –, que conclamavam a insurreição contra o inimigo europeu⁵⁶ e mobilizava parcelas da população nativa. A leitura mais lúcida da situação de contato e de fricção interétnica foi feita pelos chamados feiticeiros. A violência simbólica praticada pelos jesuítas pode ser facilmente detectada quando analisamos a introdução da nova religião entre os índios reduzidos.

A presença de lideranças nativas em muito perturbaram o processo civilizador jesuítico. Os chamados feiticeiros se mostraram obstáculos no processo reducional e sempre que descritos por Montoya ganham contornos demoníacos. Sigamos com o exemplo de um cacique e mago chamado Taubici, “[...] que quer dizer diabos em fila

⁵³ Schaden, 1974: 136.

⁵⁴ Eliade, 1992: 96.

⁵⁵ Montoya, 1997: 124.

⁵⁶ Montoya, 1997: 53.

ou fileira de demônios”⁵⁷. Descrito na *Conquista Espiritual*, na parte em que os jesuítas estavam travando os primeiros contatos com os nativos, Taubici é representado como um aliado do demônio. Ao descrever suas práticas religiosas, Montoya⁵⁸ registra que:

Quando ele queria falar com o demônio, mandava que todos saíssem da sua casa e não ficassem em volta [...] Ficavam, no entanto, em sua companhia quatro mancebas mais queridas. Ordenava descobrir alguma parte do telhado de sua casa, e era lá por onde houvesse de entrar o mau espírito. Sobrevinham então a esse miserável determinados desmaios, e as mulheres o ajudavam, segurando-lhe os braços e a cabeça, ao passo que ele fazia trejeitos e meneios ferozes. Com tais ações e embustes feitos, publicava ele depois não poucas mentiras relativas a coisas futuras, de que às vezes se seguiam efeitos, sendo que as tirava do demônio por suas conjeturas.

No excerto anterior podemos perceber que Montoya descreve um ritual – que toma por divinatório – e atribui a ele uma valoração negativa, desqualificando-o enquanto ritual religioso. Até o nome do feiticeiro é demoníaco. O não reconhecimento das práticas religiosas dos Guarani – suas crenças e rituais –, que tinham outros significados, abriu espaço para a qualificação deste feiticeiro como *feroz*, que nos remete ao mundo da selvageria e da barbárie, oposto ao civilizado cristão. A representação do ritual guarani é feita como um espelho negativo do culto cristão, pois enquanto este vai à direção de Deus, aquele se dirige diretamente ao Diabo.

A crença guarani não adotava o demônio enquanto entidade religiosa, logo, não o inseria em sua ritualística. Montoya, ignorando este fato, julga os rituais guaranis de acordo com a lógica cristã. Neste ponto devemos nos deter novamente para melhor compreender o conflito descrito pelo jesuíta. Primeiramente, Taubici é representado como um amigo do demônio, o que não excluiu a ajuda que prestou aos jesuítas contra alguns índios que queriam matar os religiosos. Segundo, o mesmo feiticeiro previu e acertou – segundo Montoya – a morte de alguns ladrões que rondavam a redução de Loreto. Por último, e somente depois de Taubici ignorar a admoestação do P. Simão Maceta, abandonando a redução de Loreto durante a festa de Corpus Christi levando consigo alguns indígenas (inclusive cristãos), é que chega a punição. Esta veio pouco tempo depois, pois o feiticeiro foi morto por rivais, e, de acordo com o entendimento do jesuíta, a punição estava diretamente ligada ao descaso com a festa cristã⁵⁹.

A situação exposta no parágrafo anterior pode ser lida como mais um conflito em que lideranças são disputadas e entendimentos acerca do sagrado são confrontados. Eliminando o religioso do discurso de Montoya é possível interpretar a arenga entre Taubici e os religiosos como uma disputa pela liderança da população, pois se o feiticeiro não conseguiu pôr fim à redução, tão pouco deixou de levar consigo alguns seguidores. Como a liderança religiosa entre os Guarani era conquistada pelo carisma pessoal⁶⁰, vemos neste particular que a disputa girava em torno deste ponto. Por outro lado, é importante destacar o confronto entre duas religiosidades diferentes. Enquanto Montoya toma o ritual praticado por Taubici como diabólico, cabe a nós enquanto historiadores, questionar essa apropriação. Como já dito, o Diabo não faz parte do imaginário guarani. O ponto central dessa apropriação de Montoya é a reza tal qual era

⁵⁷ Montoya, 1997: 51.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibidem*: 52.

⁶⁰ Schaden, 1974:105.

praticada pelos nativos. Egon Schaden⁶¹ aponta para uma prática chamada de *porahêi* entre os Guarani do século XX que em muito se assemelha ao ritual descrito por Montoya.

Descontando a distância espaço-temporal que separa as duas práticas, acreditamos que seja possível traçar um paralelo entre ambas sem prejuízos impostos pelo anacronismo. Portanto, o que emerge do confronto entre a representação feita por Montoya pela descrição do ritual ligado ao *porahêi* é uma situação de conflito que envolve dois entendimentos e duas práticas ligadas à religião.

Eliminando o fantástico da narrativa é possível detectar algumas das estratégias de negociação cultural na tentativa erradicar antigas práticas culturais e introduzir novas. Estas se direcionavam – preferencialmente – às crianças⁶².

Durante o processo de introdução de novas práticas culturais foi necessária a imposição de uma nova rotina, em que a religião desempenharia o papel de protagonista no controle social sobre os mais velhos e sobre o comportamento das crianças. E foram estas mesmas crianças que, muitas vezes, atuaram diretamente como agentes do aparato de controle social desenvolvido pelos jesuítas⁶³.

A educação das crianças foi importante porque, segundo Montoya, muitos religiosos se queixavam da dificuldade em conquistar os mais velhos e apontavam para a catequese dos mais novos como uma solução de longo prazo “[...] empregando sobre tudo atenção à juventude, para que ela não se criasse com os ranços paternos”⁶⁴.

Se a religiosidade guarani era essencialmente individual, não se podem negligenciar as práticas religiosas coletivas, igualmente combatidas pelos jesuítas. Neste ponto, o exemplo máximo se mostra com a antropofagia, ritual de um significado social e cultural importante, pelo qual os Guarani não devoram a carne do morto simplesmente e sim as suas qualidades⁶⁵. Os escritos de Montoya o classificam como abominável e as representações dele são seguidas de adjetivos ligados à selvageria, à gentildade e à barbárie. Portanto, além do seu significado religioso, a antropofagia tinha também importância enquanto ritual que assegurava a coesão social do grupo, fortalecendo os laços de reconhecimento e identidade, contrapondo-os às parcialidades rivais.

Sobre os ritos ligados à antropofagia, não conseguimos detectar em nenhum dos escritos do religioso qualquer sinal que indicasse uma negociação cultural. Baseados nisto, podemos afirmar que esse costume não foi tolerado nas reduções.

Outro ponto importante para a religiosidade coletiva dos Guarani eram as festas regadas a bebidas alcoólicas⁶⁶. Vejamos o exemplo dado por Montoya, em carta anual de 1628, quando fala sobre os costumes dos Gualachos de celebrar a guerra.

Es esta gente muy guerrera y ejercitada en matar principalmente en tiempo de borracheras a que son muy dados por haberles dado la naturaleza mucha miel por los montes y es sin duda cierto en habiendo bebidas haber muertes porque allí se refrescan las pasadas y sin borrachera también se matan

⁶¹ Schaden, 1974: 118-119.

⁶² Montoya, 1997: 59.

⁶³ Colaço, 2005: 148.

⁶⁴ Montoya, 1997: 212.

⁶⁵ Flores, 1981: 40; Ramos, 2001: 81.

⁶⁶ Ramos, 2001: 83.

matando tanto número de los contrarios cuantos fueron sus muertos y así nunca deja de haber muertes e inquietudes⁶⁷.

É possível perceber que, apesar da redução, a prática da bebida ritual teve de ser erradicada aos poucos, mediante negociação, tendo sido substituída pela erva-mate.

A distribuição de uma porção de erva-mate diariamente às famílias, além de diminuir o poder do xamã, pois o mate era anteriormente bebida tipicamente ritual, fomentava a reunião de pessoas sem a presença de bebidas alcoólicas, ressignificando, então, duplamente o costume anterior⁶⁸.

Seguindo as orientações de Carlo Ginzburg, não devemos deixar escapar os pequenos indícios que podem – se bem manuseados – compor um quadro, ainda que fragmentado, de como a prática do batismo foi apropriada pelos nativos. Para tanto, tomemos o exemplo do cacique Miguel Artiguaye. Este cacique se apropriou de parte da ritualística católica para conduzir um ritual religioso. Devemos nos ater ao fato de que este índio era batizado – segundo Montoya – e que, pensamos, poderia saber minimamente o significado desta prática. Porém, independente disso, o índio insistia na prática da idolatria e da poligamia, segundo o religioso. Montoya⁶⁹ afirmou que: “*Chegamos a batizar oito crianças, filhos seus e ‘safra’ daquele ano. Todos se tornaram não pouco felizes, porque morreram em seguida a seu batismo.*”. Na seqüência o religioso afirma que “*Não gostava ele de que aos enfermos e desejosos deveras de serem lavados pelas águas do batismo [...]*”⁷⁰.

Tomando em conta a afirmação de Egon Schaden⁷¹ de que entre os Guarani subexiste a crença que as doenças são advindas de práticas mágicas, acreditamos ser lícito apontar que Miguel Artiguaye estivesse se voltando contra o batismo por achar que este seria um ritual de indução de doenças, já que oito dos seus filhos batizados morreram. Para tentar compor um quadro que nos informe que alguns nativos entenderam que a prática batismal estava ligada às doenças que ceifavam milhares de vidas naquela época, avançaremos um pouco além do nosso corte temporal.

Antonio Montoya descreve na *Conquista Espiritual* um episódio ligado ao feiticeiro conhecido como Yeguacaporú, responsável pela morte do jesuíta Cristóvão de Mendoza em 1635, apontando que:

Não lhe faltaram herdeiros em seus embustes e magias. Construíram eles igrejas, nelas colocaram púlpitos, faziam as suas práticas e chegavam a batizar. Era esta a fórmula de seu batismo:

“*Eu te desbatizo!*”

E com isso lavavam todo o corpo dos “batizandos”.

As práticas endereçavam-se descrédito da fé e da religião cristã, ameaçando aos que a recebessem e aos que, tendo a recebido, não a detestassem, pois seriam devorados pelos tigres.

Nos casos descritos acima, vemos alguns conflitos advindos do processo reducional. No que diz respeito às práticas de cura, enquanto os indígenas depositavam nos pajés a confiança na cura das doenças, os jesuítas depositam essa confiança em

⁶⁷ Rebes, 2001: 233.

⁶⁸ Ramos, 2001: 84. Nota de rodapé.

⁶⁹ Montoya, 1997: 61.

⁷⁰ Idem.

⁷¹ Schaden, 1974: 124.

Deus. Quanto à importância dos pajés na sociedade guarani, seguiremos a análise de Moacyr Flores acerca do seu papel social.

Os pajés e os curandeiros tinham ascendência sobre os ameríndios, pois praticavam exorcismos sobre espíritos, controlavam as forças naturais, aliviavam as doenças e traziam a morte. Guardiões da tradição, os feiticeiros transmitiam os mitos e crenças que davam coesão ao grupo tribal, explicando as causas desconhecidas dos fenômenos naturais e educando a juventude⁷².

A diferença entre os pajés e os religiosos é que estes tinham conhecimentos mais aprofundados de práticas medicinais do que os nativos, portanto, “[...] os jesuítas só poderão triunfar sobre essa ‘vil canalha’ aparecendo como xamãs de uma categoria superior”⁷³, e como afirma Moacyr Flores⁷⁴: “Os inacianos, [foram] recebidos pelos índios como poderosos feiticeiros porque curavam, rezavam e falavam de Deus, tratavam os pajés como seguidores do espírito mal, proibindo magias e rituais indígenas.”.

No que diz respeito à sua imposição como centro de gravitação das mudanças socioculturais, os religiosos encontraram nos pajés adversários implacáveis. A aceitação da presença dos jesuítas esteve diretamente ligada aos interesses imediatos, ou não, dos nativos, pois estes buscavam alguém que lhes defendesse da sanha do colonialismo luso-espanhol.

Nota conclusiva

Os processos de negociação cultural e reconfiguração social fizeram do jesuíta o mediador das transformações culturais, isso não excluiu, porém, a possibilidade de que os nativos vissem nele um remédio para os seus males e não necessariamente o portador de uma religião verdadeira. Para tanto, o religioso era responsável pela liderança política e espiritual, e para que essa função fosse desempenhada com o máximo de eficiência possível era necessária a eliminação de lideranças rivais. Sendo assim, os caciques foram preferencialmente cooptados pelos religiosos, enquanto os pajés foram afastados do convívio social, através de mecanismos de negociação e, ao mesmo tempo, de imposição.

Retornando ao caso de Miguel Artiguaye, Antonio Ruiz de Montoya relata um episódio em que o cacique se revolta contra a imposição da nova configuração cultural. Depois de descrever a ascendência social deste cacique em relação aos índios de Loreto, Montoya lhe confere atributos selvagens, referindo-se ao seu comportamento e às suas práticas demoníacas. Miguel Artiguaye se colocava como líder religioso dos nativos e protestava contra a proibição da poligamia, mas não conseguia arrebanhar a todos, pois muitos índios não o seguiram por temor a autoridade de outro grande cacique, chamado Roque Maracanã⁷⁵.

A distinção do duplo papel do cacique implica no reconhecimento de sua liderança social e na condenação de suas funções religiosas. O reconhecimento da liderança, o combate à feitiçaria, a imposição de conteúdos, símbolos e sinais do cristianismo, a ressignificação da linguagem guarani, a introdução de novas tecnologias de trabalho e produção, a reorganização da estrutura familiar e a organização do espaço

⁷² Flores, 1981: 39.

⁷³ Haubert, 1990: 138.

⁷⁴ Flores, 1981: 39.

⁷⁵ Montoya, 1997: 59-62.

reducional, entre outras dimensões, implicaram num amplo e complexo processo de negociação cultural, sem que isto tenha significado assimilação ou aculturação. No curto espaço de tempo que guaranis e jesuítas interagiram no Guairá se viu surgir, sem se consolidar territorialmente, a experiência reducional. Nesta experiência foram construídas as primeiras pontes de comunicação intersubjetiva entre os atores sociais das partes envolvidas, e nela também se mostra um incipiente hibridismo cultural (cultura missioneira).

A experiência reducional iniciada no Guairá certamente representou para os nativos a desestruturação do seu modo de ser; para os religiosos um incessante trabalho de negociação cultural para manter unida aquela multidão de índios sob a sua tutela.

Referências

- Bhabha, H. K. (2010), *O local da cultura*. Belo Horizonte, Ed. UFMG.
- Burke, P. (2010), *Hibridismo cultural*. São Leopoldo, RS, Editora UNISINOS.
- Burke, P. (2002), *História e teoria social*. São Paulo, Editora UNESP.
- Colaço, T. L. (2005), *Incapacidade indígena: tutela religiosa e violação do direito guarani pré-colonial nas missões jesuíticas*. Curitiba, Juruá.
- Cortesão, J. (1951), *Jesuítas e bandeirantes no Guairá. (1549-1640)*, Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional.
- Costa, F. L.; Menezes, S. L. (2002), “Algumas considerações sobre a ocupação europeia na região do Guairá nos séculos XVI e XVII”. *Acta Scientiarum*. 24, (1): 223-232.
- Custódio, L. A. B. *Missões jesuíticas: arquitetura e urbanismo*. Porto Alegre, *Memorial do Rio Grande do Sul Caderno de História*, nº 21. Disponível em: <http://www.memorial.rs.gov.br/cadernos/missoes.pdf>
- Eliade, M. (1992), *O sagrado e o profano*. São Paulo, Martins Fontes.
- Elias, N. (1994), *O processo civilizador*. (V 1). “Uma História dos Costumes”. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- Flores, M. (1981), “Magia indígena: conflito com a apologética dos jesuítas sobre o cristianismo”. *Anais do IV Simpósio Nacional de Estudos Missionários. A população missioneira: fatores adversos e favoráveis às reduções*. Santa Rosa, RS, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, pp. 38-44.
- Ginzburg, C. (1989), *Mitos, emblemas, sinais: Morfologia e história*. São Paulo, Companhia das Letras.
- Haubert, M. (1990), *Índios e Jesuítas no tempo das missões*. São Paulo: Companhia das Letras, Círculo do Livro.
- Kern, A. A. (1982), *Missões: uma utopia política*. Porto Alegre, Mercado Aberto.
- Magalhães, E. D’Almeida (1989), “Colonização, Evangelização e Língua”. *Anais de VIII Simpósio Nacional de Estudos Missionários*. Santa Rosa, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, pp. 48-59.
- Martins, J. de Souza (2009), *Fronteira: a degradação do Outro nos confins do humano*. São Paulo, Contexto.
- Martins, M. C. B. (2010), “As sociedades indígenas e a economia do dom: o caso dos Guaranis”. *Cadernos IHU Ideias*. 138 (8): 03-27.

- Meliá, B. (1996), “Potirõ: las formas del trabajo entre los Guaraní antiguos “reducidos” y modernos”, *Revista Complutense de História de América*. 22.
- Montoya, A. Ruiz de (1997), *Conquista Espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*, Porto Alegre, Martins Livreiro.
- Oliveira, R. C. de Oliveira (2006), *Caminhos da identidade: Ensaio sobre etnicidade e multiculturalismo*. São Paulo, Editora UNESP; Brasília, Paralelo 15.
- Pompa, C. (2001), “Religião como tradução: Missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil Colonial”. Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas.
- Poutignat, P.; Streiff-Fenart, J. (1998), *Teorias da etnicidade*. Seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo, Editora da UNESP.
- Quevedo, J. (2000), *Guerreiros e Jesuítas na Utopia do Prata*. Bauru, SP, EDUSC.
- Rabuske, A. “O modelo educacional das reduções jesuíticas guaranis”. *Anais do IV Simpósio Nacional de Estudos Missionários. A população missioneira: fatores adversos e favoráveis às reduções*. Santa Rosa, RS, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, IV: 58-79.
- Rabuske, A. “A carta-magna das reduções do Paraguai”. *Anais do I Simpósio Nacional de Estudos Missionários: A experiência reducional no Sul do Brasil*. Santa Rosa, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, pp. 171-187.
- Ramos, A. D. (2001), “Entre a graça e a ameaça – um estudo das representações de Deus nas Cartas Anuais da Província Jesuítica do Paraguai (1609-1637)”. Dissertação. UNISINOS.
- Rebes, M. I. A. (2001), “Antonio Ruiz de Montoya testemunha do seu tempo: Documentos para a História da América”. Dissertação, UNISINOS.
- Schaden, E. (1974), *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. São Paulo, EPU, Ed. da Universidade de São Paulo.
- Schaden, E. (1981), “A religião guarani e o cristianismo. Contribuição ao estudo de um processo histórico de comunicação intercultural”. *Anais do IV Simpósio Nacional de Estudos Missionários. A população missioneira: fatores adversos e favoráveis às reduções*. Santa Rosa, RS, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, pp. 13-37.
- Schallenberger, E. (1997), *A integração do Prata no sistema colonial: colonialismo interno e missões jesuíticas no Guairá*. Toledo: Editora Toledo.
- Schallenberger, E. (1989), “Missões: trabalho e evangelização”. *Anais de VIII Simpósio Nacional de Estudos Missionários*. Santa Rosa, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, pp. 09-19.
- Schallenberger, E. (2006), *O Guairá e o espaço missioneiro: índio e jesuítas no tempo das missões rio-platenses*. Cascavel, PR, Coluna do Saber.
- Schmitz, P. I. (2007), “Índios guaranis, kaingang e xokleng: territórios indígenas e fronteiras”. In: Moreira, L. F. V. (Coord.). *Instituições, Fronteiras e Política na História Sul-Americana*. Curitiba, Juruá.
- Soares, A. L. (1997), *Guarani: organização social e arqueologia*. Porto Alegre, EDIPUCRS.
- Souza, J. O. Catafesto de (2002), “O sistema econômico nas sociedades indígenas Guarani pré-coloniais”. *Horizontes Antropológicos*, 18(8):211-253.

- Torres, L. H. (2007), “Missões Jesuítico-Guaranis: Entre o tempo medieval e moderno”. *Biblos*, 21: 215-224.
- Vasconcelos, E. M. (2009), *Complexidade e pesquisa interdisciplinar: epistemologia e metodologia operativa*. Petrópolis, RJ, Vozes.
- Woodward, K. “Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual”. In: Silva, T. T. (org.). *Identidade e diferença*. Petrópolis, RJ Vozes, pp. 7-72.