

ETNICIDADE E REPRESENTAÇÃO INDENTITÁRIA NAS MISSÕES DO GUAIRÁ NA OBRA ANTONIO RUIZ DE MONTOYA

Washington Roberto Almeida Soares ¹

RESUMO

O artigo problematiza, por meio da articulação entre os conceitos de etnicidade, reconhecimento e identidade, a representação da experiência missionária e do encontro entre europeus e nativos na região da Província Jesuítica do Guairá entre os anos de 1609 e 1639. Do encontro entre culturas tão distintas e a posterior implementação da colonização na região do Guairá emerge uma configuração social conflitiva. Nessa organização social, os papéis sociais, as identidades religiosas e étnicas se definiram de acordo com as negociações culturais. A articulação entre os três conceitos propostos pode oferecer novas perspectivas e discussões para a pesquisa das reduções jesuítico-guaranis na medida em que estes oferecem parâmetros de julgamento de pertencimento a grupos sociais e quais são as fronteiras a serem ultrapassadas pelos atores e em que situações específicas.

Palavras-chave: etnicidade, identidade, negociação cultural, missões, reconhecimento.

Área: História

PALAVRAS INICIAIS: AS MISSÕES ENQUANTO FRONTEIRAS

A seguinte frase escrita pelo historiador Charles Ralph Boxer (2007, p. 55) “[...] os emissários europeus se consideravam emissários não só de uma religião superior como também de uma cultura superior, ambas inseparavelmente ligadas.” explica de forma concisa e objetiva a intenção dos missionários católicos durante a Idade Moderna. Os religiosos, empenhados na evangelização dos povos não cristãos, foram uma das estratégias utilizadas pela Igreja Militante quando da expansão da fé cristã católica para fora da Europa, na esteira da expansão ultramarina e, posteriormente, em reação à Reforma Protestante.

Entre os missionários que desempenharam um papel fundamental da pacificação e evangelização dos ameríndios estavam os da Companhia de Jesus. Essa ordem religiosa, fundada por Inácio de Loyola em 1534 e confirmada por Roma em 1540, tinha objetivo de “[...] persuadir cristãos, hereges e pagãos a viverem uma vida reta, guiada pela moral cristã e pela luz divina” (EISENBERG, 2000, p. 49).

¹ Coordenador e Professore do Curso de História da Faculdade União das Américas – UNIAMÉRICA/PR. E-mail: wraoares@gmail.com.

O padre Antônio Ruiz de Montoya, um dos religiosos da missão, esteve na vanguarda da evangelização das populações nativas no início do século XVII. Seu trabalho missionário foi desenvolvido nas reduções da bacia do Prata, região estrategicamente muito importante tanto para Portugal quanto para Espanha.

O texto tem objetivo de analisar como o padre Antônio Ruiz de Montoya argumentou junto ao rei de Espanha e aos seus companheiros da ordem inaciana sobre o processo de conversão dos Guarani sob sua tutela e como o religioso enquadrou o nativo sob a ótica conceitual cristã e, durante o processo, construiu arquétipos para os índios das nações guarani. Devemos, portanto, olhar como o jesuíta enquadrou este nativo na ótica cristã católica, haja vista que a sua principal obra *Conquista Espiritual* feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape², escrita da corte madrilena em 1639, tinha como objetivo explícito a defesa dos ameríndios ante a sanha do colonialismo luso-espanhol.

Para identificar e analisar processos culturais de imposição da fé católica e da construção da identidade do guarani, por meio de um jogo de palavras que enquadrava o nativo na lógica cristã, devemos fixar nosso olhar no conjunto de comportamentos dos indígenas destacados pelo jesuíta e sua posterior anotação na sua obra.

A afirmativa acima citada somada às indicações do processo metodológico da descrição etnográfica induz-nos a fixarmos o olhar pesquisador nos pequenos detalhes das descrições do jesuíta. Atentaremos, sobretudo, para como o jesuíta interpretou a cultura nativa e como a sistematizou em seus escritos, construindo um protótipo de um Eu cristão católico e um Outro, o guarani gentio e o guarani reduzido.

Para entendermos a posição fronteiriça das missões jesuíticas, precisamos analisar o qual era o significado da época para a palavra, portanto entendemos que “Não se trata de ‘reduzir’ os índios, de aprisioná-los, mas de ‘reconduzir’. Eles são ‘devolvidos’ (em latim, *reducti*) à fé cristã e à vida policiada” (HAUBERT, 1990, p. 15). Aqui a proposta evangelizadora se une à civilizatória e as esferas privilegiadas para esta transformação sociocultural são as esferas do trabalho e da religião, posto que aquela se desse no antigo espaço historicamente produzido e vivido pelos guaranis, o *tekoha*³.

Segundo a historiografia corrente, as missões eram instituições de fronteira (BOXER, 2007; KERN, 1982;

² Doravante chamada de *Conquista Espiritual*.

³ “[...] significa o lugar onde se davam as condições de se viver humanamente. A terra, enquanto lugar onde se está e onde se é constituía-se no centro do sistema socioeconômico da maior parte dos povos guaranis. Era o lugar onde era possível viver a economia da reciprocidade. A relação com a terra encontra seu sentido maior quando entendida como espaço habitado. ‘Lugar do seu ser e do seu estar’, a terra está unida à identidade guarani, às suas tradições tribais, culturais e religiosas” (MELLÁ apud SCHALLENBERGER, 2006, p. 28).

SCHALLENBERGER, 2010). Enquanto experimento, as missões foram instituições de fronteira não somente no sentido geográfico, mas também elas se situaram no limiar entre a sociedade europeia cristã católica e as tribais nativas não cristãs. Posicionamento este que se coaduna com a posição de Martins (2009, p.11) acerca do fenômeno fronteiriço.

Portanto, trabalharemos tendo como enfoque a natureza conflitiva das fronteiras e do encontro entre cristãos e os ameríndios. “Na fronteira o homem não se encontra – se desencontra” (MARTINS, 2009, p. 10).

O estranhamento mútuo entre europeus e nativos foi um dos fatores que contribuíram para os conflitos na região guairenha; a estes podemos somar os interesses do colonialismo luso-espanhol que, cada qual a sua maneira, via nas populações indígenas fonte farta para exploração econômica em confronto com a posição defendida pelos jesuítas.

As relações entre os colonos, os religiosos e os nativos se deram em uma situação de contato em que primeiramente houve a entrada e depois a fixação dos colonos encomenderos, que tiveram o intuito de explorar o trabalho nativo nas atividades agrícolas de exploração da erva-mate.

A meio caminho entre Assunção e a vila portuguesa de São Paulo, na região do planalto paulista, o Guairá serviria de encontro entre o colonialismo interno de espanhóis e portugueses. Os interesses comerciais que ali se encontraram estavam ligados ao contrabando de produtos do interior do continente e da fuga do pagamento de impostos, posto que fosse rota econômica oposta àquela desenvolvida ao entorno da exploração no Peru (FLORES, 1998, p. 151)

Posto a importância política, geográfica e econômica da região guairenha entramos em consonância com o que o historiador Peter Burke chamou de “zona de contato”, quando escreve sobre as visões acerca do fenômeno fronteiriço. Fixamos, portanto, o olhar nos desdobramentos dessa situação, pois, “O conflito é uma forma de interação e não com infreqüência acaba levando ao intercâmbio cultural.” (BURKE, 2006, p. 154 e 155). Certamente o projeto colonizador europeu na região não levou em consideração a cultura dos nativos e a sua visão de mundo; por isso os atritos advindos dessa situação podem ser interpretados como frutos do processo colonizador/civilizador.

Apesar da natureza conflitiva desses contatos, pontos de encontro entre as culturas foram se criando com o passar do tempo. Foram os colonos que utilizavam índios como tradutores ou os religiosos que aprenderam a língua nativa (SCHALLENBERGER, 2010, p. 32).

Ao utilizar a indicação de J. S. Martins para a situação de fronteira, direcionamos o estudo tendo em mente a descrição de que a fronteira também é a fronteira do humano. A fronteira

do humano, sob a ótica católica da época, também é fronteira da religião e da civilização europeia.

1. A EMERGÊNCIA DA ETNICIDADE NAS MISSÕES GUAIRENHAS

A introdução da dimensão étnica no estudo proposto nos permite vislumbrar uma questão bastante delicada, não só pela dimensão do estranhamento entre os envolvidos nos episódios ocorridos no Guairá, mas principalmente como fonte mesma do estranhamento, como barreira para a construção de formas de comunicação intersubjetiva plenas. O desconhecimento e ignorância em relação à especificidade deste novo outro dá uma direção a ser seguida no estudo da interação entre jesuítas e indígenas e de como Antonio Ruiz de Montoya se apropriou das práticas culturais dos Guarani e como posteriormente as representou em seus textos. Para tanto, citamos a definição de Fredrik Barth (1998, p. 141):

[...] etnicidade é uma forma de organização social, baseada na atribuição categorial que classifica as pessoas em função de sua origem suposta, que se acha validada na interação social pela ativação de signos culturais socialmente diferenciadores.

À definição de etnicidade proposta, adicionamos as conclusões de Roberto de Oliveira, sobre as ideias de Abner Cohen, quando afirma que: “Etnicidade é essencialmente a forma de interação entre grupos culturais operando dentro de contextos sociais comuns.” (COHEN apud OLIVEIRA, 2006, p. 23). Sobre o local de encontro desses personagens, “A ênfase no termo território explica sua importância na configuração da etnicidade e, por via de consequência, a fecundidade do uso analítico do conceito” (OLIVEIRA, 2006, p. 26).

A partir do momento em que grupos tão diferentes (culturalmente) entre si passam a conviver e disputar o mesmo território instaura-se não só uma situação conflituosa como emerge, conseqüentemente, a questão da etnicidade. Marcar a diferença em uma situação como esta é antes de tudo, definir um lugar na sociedade que se forma e, a partir dele, posicionar-se para a ação social. É sabido, por meio dos estudos históricos, que a situação para os nativos se mostrou desvantajosa e arrasadora. Porém, para o estudo aqui proposto, o posicionar-se etnicamente perante o outro desconhecido e – por que não – estereotipar⁴ esse outro propicia uma margem de ação às personagens envolvidas.

A literatura nas diversas áreas da ciência social afirma que

⁴ Analisando o discurso do colonialismo, Homi Bhabha (2010, p. 73) afirma que “[...] o estereótipo, que é a sua principal estratégia discursiva, é uma forma de conhecimento e identificação que vacila entre o que está sempre ‘no lugar’, já conhecido, e algo que deve ser ansiosamente repetido [...]”.

os Guarani desenvolveram uma cultura espacial. A sua relação com o meio circundante fazia deste um local místico em que a harmonia do universo se manifestava tanto quanto o modo de ser guarani. (SCHADEN, 1974; SCHALLENBERGER, 2006; SOARES, 1997). É necessário analisar, por isso, a identidade étnica guarani enquanto manifestação no espaço, pois a partir daí é possível elucidar parte dos conflitos étnicos que se deram no Guairá e o modo que foram interpretadas por Montoya.

É possível afirmar que, independentemente do grau de transformação advindo do contato cultural “[...] uma etnia pode manter sua identidade étnica mesmo quando o processo de aculturação em que está inserida tenha alcançado graus altíssimos de mudança cultural” (OLIVEIRA, 2006, p. 36). Se o processo civilizador cristão falhou – visto retrospectivamente e julgado pelo critério da conversão completa do nativo ao cristianismo e a adoção do novo modo de ser cristão católico – nem por isso as mudanças sociais impostas devem ser negadas e muito menos as suas reminiscências.

Sendo a identidade étnica diferente da identidade cultural, as duas nem por isso andam separadas, ao contrário, estão imbricadas. Podendo ser estudadas em separado, não devem ser confundidas. Falando sobre a relação entre identidade cultural e reconhecimento, Roberto Cardoso de Oliveira (2006, p. 35) afirma que:

A variável cultural no seio das relações identitárias não pode, assim, deixar de ser considerada, especialmente quando nela estiverem expressos os valores tanto quanto os horizontes nativos de percepção dos agentes sociais inseridos na situação de contato interétnico e intercultural. [e] Em tais sociedades [multiculturais e, nesse caso, em situação de contato], a dimensão da identidade étnica relacionada com a da cultura tende a gerar crises individuais ou coletivas.

Esta posição entra em consonância com a afirmação de que:

[...] o grupo étnico não é mais definido per se, mas como uma entidade que emerge da diferenciação cultural entre grupos que interagem em um contexto dado de relações interétnicas (estrutura de relações entre centro e periferia, situações migratórias, fenômenos de colonização e descolonização, sociedades pluralistas etc.) [e que] [...] as teorias da etnicidade afirmam que o grupo étnico não pode se tornar uma categoria pertinente de agrupamento humano senão nas situações plurais. Em consequência, 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 (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 82).

Se considerado que a identidade étnica e o conteúdo cultural são instâncias diferentes, afirmamos que é na eleição de traços culturais que se marca a diferença e se apresenta a alteridade entre os grupos envolvidos em uma situação de contato e de fricção interétnica¹. Estas diferenças utilizadas como marcadores simbólicos² de identidade e “[...] critérios e sinais de identificação [...]” (BARTH, 1998, p. 196) tornam possível o trabalho de apropriação da identidade étnica empregado pelos inacianos da época. Pois, “[...] sistemas poliétnicos complexos implicam claramente a existência de diferenças valorativas amplas e múltiplas restrições de combinação de estatutos de participação social” (BARTH, 1998, p. 200).

Tendo como corretas as afirmativas de Fredrik Barth e Kathryn Woodward, o processo de apropriação da identidade étnica guarani por meio de suas práticas culturais e a eleição das fronteiras étnicas, além de ter se dado em um momento e espaço específicos, foi marcado por uma situação de contato em um contexto de fricção interétnica. Dito isto a representação do índio reduzido se deu de acordo com a lógica cristã e esta está inserida num contexto narrativo da Conquista Espiritual. Por isso entendemos que existe um espaço vazio entre a apropriação que Montoya faz das práticas culturais guaranis, o valor simbólico dessas práticas e sua posterior representação discursiva, assim como afirma Homi Bhabha quando fala dos interstícios (BHABHA, 2010, p. 22). Porém, se há esse espaço vazio entre os marcadores simbólicos e a correta apropriação do seu uso dentro da sociedade guarani, nem por isso a eleição de traços culturais específicos, feita pelo padre Montoya, deixa de exemplificar como a etnicidade se manifestou neste caso e quais eram os traços preferencialmente eleitos para o estabelecimento das fronteiras étnicas.

Este espaço vazio, intersticial, se encontra justamente entre o binarismo que diferencia/define o cristão e o gentio³. Mas,

1 “[...] a 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, p. 60). O conceito proposto por Oliveira contempla situações mais recentes da história brasileira e designa a situação de contato entre “brancos” e índios no século XX. Sem negar a historicidade do conceito, entendemos que uma situação de fricção étnica, assim como descrita acima, pode ser detectada nas reduções do Guairá, pois os conflitos advindos do contato entre as populações nativas e os colonizadores (religiosos e encomenderos) foram frequentes.

2 “A marcação simbólica é o meio pelo qual damos sentido a práticas e a relações sociais, definindo, por exemplo, quem é excluído e quem é incluído. É por meio da diferenciação social que essas classificações da diferença são “vivas” nas relações sociais.” (WOODWARD, 2005, p. 14).

3 “[...] os jesuítas defenderam que o índio era o gentio: um princípio anterior às próprias Missões, que colaborou para seu aprimoramento. 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 jesuíta não procurava conhecer ou reconhecer o Ser índio;

analisando esse mesmo binarismo, é possível afirmar que ele só existe se houver uma redução grosseira da realidade vivida. Os colonos não se comportavam da mesma maneira entre si, pois portugueses e espanhóis foram representados de formas diferentes em diferentes situações, e os espanhóis entre si ainda variavam de comportamento (bom ou mau cristão) de acordo com a situação; os religiosos são representados de forma unitária, como se as suas idiossincrasias não existissem ou servissem para a maior glória da obra de Deus; os indígenas foram divididos entre aqueles que eram reconhecidos como cristãos, mas que ainda conservaram a identidade étnica indígena – o índio reduzido –, e aqueles que não foram reconhecidos como cristãos (logo como seres humanos plenos), pois não tinham se convertido ou retornaram aos antigos hábitos.

A superação dos binarismos possibilita a compreensão de novas identidades, novas posições de sujeitos, que não sejam nem um, nem outro. Nem senhor, nem escravo. Nem pré-moderno, moderno ou pós-moderno. Simplesmente o outro, o indefinível, o incompreensível. Ainda que incompreensível, negocia com todos, gerando sujeitos híbridos [...] (BACKES, s/d, p. 03).

A determinação das fronteiras étnicas se dá da seguinte forma:

Uma vez selecionados e dotados de valor emblemático, determinados traços culturais são vistos como propriedade do grupo no duplo sentido de atributo substancial e de posse (Schwartz, 1975) e funcionam como sinais sobre os quais se funda o contraste entre Nós e Eles (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 130).

Certamente a eleição dos traços culturais marcadores das diferenças étnicas não dispensa o pesquisador do exame dos significados dos mesmos, pois,

[...] é precisamente na identificação de determinados traços culturais como marca de sentido de um grupo que reside o trabalho de manutenção das fronteiras sobre o qual repousa a organização social dos grupos étnicos. (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1998, p. 132).

procurava apenas seguir à risca a definição loyolista do Ser cristão. [...] O conceito de gentio implica no conceito de conversão, pois na ótica do jesuíta é impossível conceber o gentio sem a conversão. [...] A conversão se constituiu no ato de trazer os gentios para o redil da verdadeira fé, a cristã. Os índios eram vistos como ovelhas desgarradas de um grande rebanho, que foram um dia criados pelo mesmo Deus dos cristãos” (QUEVEDO, 2000, p. 51-52).

2. A FRONTEIRA DA RELIGIÃO É A FRONTEIRA DA HUMANIDADE

O contato entre cristãos e indígenas criou, por parte dos cristãos, tentativas de enquadramento desses novos outros. Assim afirma o historiador Edgar Ferreira Neto:

A necessidade, portanto, de preservar o caráter especial da Europa cristã, os seus desígnios sagrados, os seus mecanismos de controle social arraigados em séculos, levou, no processo de descoberta do outro, a tentativas de encontrar elementos concretos [aqui marcadores simbólicos e práticas culturais que estabelecem as fronteiras étnicas] que permitissem distinguir o europeu cristão dos povos descobertos. O fato de os “outros” não apenas falarem, mas articularem idéias, de reconhecerem o papel e a força que os unem à comunidade, retirou-os imediatamente daquela categoria de sylvestres homines, animais, mas não foram imediatamente guinados às categorias plenas nem de animais sociais nem de animais sociáveis, ou seja, de iguais (NETO, 1997, p. 317. Grifo nosso).

Aqui cabe a indagação: como se deu a representação da selvageria e da “civilização” entre os cronistas? Será mesmos que os nativos deixaram de ser selvagens aos olhos dos europeus? Indagações instigantes, porém a impressão dessas personagens não cabe no escopo do trabalho. Aqui interessa o ponto de vista dos religiosos, mais especificamente de Antonio Ruiz de Montoya.

Primeiro apresentamos os seguintes testemunhos: o do jesuíta José de Acosta, proferido em 1589, que afirma que “Primero hay que cuidar que los bárbaros aprendan a ser hombres y después a ser cristianos” (ACOSTA apud RABUSKE, 1981, p. 58) e depois com Montoya, na Conquista Espiritual, que afirma: “Esforçam-se os governadores no sentido de que os padres da Companhia domesticassem essa gente bárbara através do Evangelho” (MONTROYA, 1997, p. 47). As afirmações em relação à selvageria guarani se multiplicam quando da leitura dos documentos compostos pelos inicianos que atuaram na região guairenha. Aqui podemos perceber que o selvagem é aquele que não conhece o Evangelho. A identidade do selvagem é representada negativamente, ou seja, pela ausência de atributos aplicáveis aos cristãos. Selvagem não é, tão somente, aquele que se comporta de determinado jeito; selvagem é aquele que não se comporta como cristão, no entendimento dos religiosos.

Os religiosos e colonos não reconheciam a identidade étnica guarani, não viam no índio um ser “plenamente” igual. Os colonos os viam como bestas a serem utilizadas, e os jesuítas como ovelhas que precisavam desesperadamente da Palavra Cristã, pois

o comportamento dos nativos estava baseado numa série de erros induzidos pelo Demônio. Para os religiosos a superação desses comportamentos negativos através da Palavra alçaria o guarani à situação de índio reduzido, logo índio convertido. O índio reduzido, dentro do sistema colonial, deveria ser uma criatura já encaixada na sociedade colonial, mas ainda assim mantinha a atribuição étnica (neste caso) guarani. Mesmo que essa atribuição desconhecesse plenamente o que era ser um guarani.

Para que a mudança em direção a uma vida humana e civilizada fosse possível seria necessário “[...] arrancá-los [os indígenas] de seus costumes bestiais e implantá-los no Cristianismo” (MONTROYA, 1997, p. 47). Para tal empreendimento, a mudança sociocultural deveria ser coordenada pelos jesuítas. Se olhado de forma retrospectiva, o intuito dos religiosos se mostrou impraticável e gerador de um estado de crise na sociedade guarani. Um projeto de transformação cultural plena – desejo dos jesuítas – se mostrou impraticável na região guairenha do início do século XVII. Quando falamos em impossibilidade, temos em mente os fatores que se acumularam pesando sobre a intenção missionária.

Para melhor entendimento da visão de mundo do jesuíta Antonio Montoya e como ele classificava/representava os nativos, objetivando assim a sua realidade, é preciso recorrer ao conceito de gentio, assim como utilizado pelos cristãos católicos da época, pois

A realidade social da vida cotidiana é, portanto, apreendida num contínuo de tipificações, que se vão tornando progressivamente anônimas à medida que se distanciam do ‘aqui e agora’ da situação face a face (BERGER; LUCKMAN, 2008, p. 52).

E “Além de serem interdependentes, identidade e diferença partilham uma importante característica: elas são o resultado de atos de criação lingüística.” (SILVA, 2005, p. 76). Recorrendo ao conceito/estereótipo de gentio, os jesuítas deram “vida” aos nativos, pois estes passaram a figurar no hall de coisas existentes na cultura cristã europeia.

Portanto, não constitui nenhuma novidade, hoje, dizer que o indígena descrito nos relatos dos viajantes e missionários é a alteridade radical que a Europa já conhece bem de toda uma literatura clássica, medieval e renascentista. As observações dos cronistas não surgem a partir da realidade indígena, mas, ajudadas pela peculiaridade das culturas nativas, contam algo sobre seu próprio sistema de crenças e valores. [Isso porque] Mesmo quando as imagens oníricas e fantásticas se apagam, a “observação” da realidade continua ocorrendo através da mediação dos esquemas culturais familiares ao observador, mediação esta

necessária para organizar e até mesmo para perceber os “fatos”, pois a comparação analógica é o único instrumento epistemológico de compreensão cultural (POMPA, 2001, p. 179).

A questão da atribuição categorial é significativamente importante neste caso, pois o estereótipo gentio foi imposto pelos cristãos para dar conta de enquadrar este novo Outro. Como a identidade étnica não se define apenas de maneira endógena, devemos dar atenção ao processo de atribuição categorial sofrido pelos ameríndios, pois [...] a pertença a um grupo étnico [é questão] de definição social, de interação entre a autodefinição dos membros e a definição de outros grupos. (WALLERSTEIN, 1960 apud POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 142).

Os conflitos por reconhecimento étnico podem ser lidos na documentação proposta na medida em que colonos e alguns religiosos negam a humanidade dos índios, pelo fato de serem gentios aos olhos cristãos católicos.

Se por “conhecimento” de uma pessoa entendemos exprimir sua identificação enquanto indivíduo (identificação que pode ser gradualmente melhorada), por “reconhecimento” entendemos um ato expressivo pelo qual este conhecimento está confirmado pelo sentido positivo de uma afirmação. Contrariamente ao conhecimento, que é um ato cognitivo não público, o reconhecimento depende de meios de comunicação que exprimem o fato de que outra pessoa é considerada como detentora de um “valor” social (HONNETH apud OLIVEIRA, 2006, p. 31).

Se relacionarmos o conhecimento e a apropriação cristã da “natureza gentílica” dos nativos à da realidade sociocultural dessas mesmas populações, encontraremos uma discrepância entre realidade imaginada e realidade vivida, entre práticas e representações. Essa mesma discrepância afetou o reconhecimento intersubjetivo entre jesuítas e nativos e se mostrou como uma das fontes de conflito na luta por reconhecimento, pois “[...] o preconceito sempre mostrou ser uma barreira ao pleno reconhecimento de identidade étnica, seja como auto-reconhecimento, seja como reconhecimento pelos outros” (OLIVEIRA, 2006, p. 46).

A classificação dos nativos como gentios “[...] nega simultaneamente o direito de elas mesmas [populações nativas] se definirem” (WALLERSTEIN, 1988 apud POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 142). A rotulação que partiu dos religiosos e colonos europeus alterou a relação dialética entre identidade étnica autoatribuída e a identidade étnica atribuída por outros. Entendemos que o estado de crise em que se encontravam os nativos quando da intervenção jesuíta na região pode ser confirmado

pela negação, por parte dos europeus, da identidade étnica guarani (SCHALLENBERGER, 2006).

3. AS FRONTEIRAS DO HUMANO. IDENTIDADE E DIFERENÇA: ALGUNS EXEMPLOS

“A conceitualização da identidade envolve o exame dos sistemas classificatórios que mostram como as relações sociais são organizadas e divididas; por exemplo, ela é dividida em dois grupos de oposição – ‘nós e eles’” (WOODWARD, 2005, p. 14. Grifo da autora.).

Na descrição nos trabalhos apostólicos de Montoya, detectaremos uma série de tipificações do comportamento guarani os quais constroem identidades para os Guarani e como “As identidades não são unificadas. Pode haver contradições no seu interior que têm que ser negociadas [...] Pode haver discrepâncias entre o nível coletivo e o nível individual” (Idem, 2005, p. 14 -15), e essas contradições são facilmente observadas nos escritos de Montoya, pois são postas em oposição à identidade cristã.

Tomaremos como exemplo as descrições do jesuíta que apontam as diferenças e as fronteiras identitárias e étnicas entre os índios cristãos e os gentios. Relatando sobre o martírio do P. Pedro de Espinosa, detectamos como Montoya constrói a diferença entre os jesuítas e os gentios, e entre estes e os índios cristianizados, entre o “nós” cristão e o “eles” gentio.

Espinosa quando se dirigiu ao Guairá já sabia, pelo aviso do seu irmão de sangue, também jesuíta, que iria “[...] morrer nas mãos dos infieis.”, no cumprimento da sua função o “Pe. Pedro [...] trabalhou de maneira apostólica [...] [e] teve a seu encargo uma redução de gente bárbara, que conseguiu amansar com sofrimento e paciência.”, mais a frente quando fala da morte do padre Espinosa, chama seus agressores de “[...] grupo de índios bestiais [...]” (MONTTOYA, 1997, p. 187).

No parágrafo acima constatamos que Montoya constrói dois tipos de identidade que são bastante utilizadas na sua Conquista Espiritual: a primeira, em que o missionário é apresentado com contornos divinos e sempre como dedicado à missão evangelizadora, portanto, retratado como um santo mártir; e a segunda, a do gentio, como algo pouco diferente de um animal, logo menos humano que os outros seres humanos. Quando se refere a esses grupos de índios não cristianizados, Antonio Montoya não marca nem aponta nenhuma qualidade que possamos entender como cristã, porém, quando se refere aos nativos cristãos, o jesuíta aponta elementos facilmente identificáveis. As expressões infieis, gente bárbara, selvagens e grupo de índios bestiais são recorrentes e utilizadas com o intuito de balizar a diferença entre os jesuítas e gentios. Aqueles dedicados ao trabalho apostólico, baseados na caridade

cristã e civilizados, e estes a sua a oposição identitária e cultural, ou seja, bárbaros e selvagens. É no sistema de tipificação que se dá a exclusão dos gentios da comunidade católica.

Continuando com o exemplo do Pe. Pedro Espinosa, Montoya escreve “Sua morte foi sentida e chorada não pouco pelos índios, a quem ele através da sua pregação conferira a vida e havia posto em estado de civilização [...]” (Idem, 1997, p. 188). O Evangelho, nos escritos de Montoya desempenha o papel de abertura para o Reino de Cristo e, por consequência à condição humana e civilizada, como segue na frase “Pretendo explicar a força do Evangelho, cuja eficácia se vê em amansar leões, domesticar tigres e fazer de feras selváticas homens e até mesmo anjos.” (Idem, 1997, p. 190. Grifo nosso).

Esse jogo de oposição entre as identidades cristã e gentílica é repetido inúmeras vezes ao longo da narrativa do jesuíta, pois não podemos esquecer que esses textos estão diretamente ligados à causa missionária no Guairá. A reprodução desses estereótipos obedece à lógica missionária que via na ação catequizadora desempenhada pelos jesuítas um imperativo.

Entre os comportamentos que diferenciam e estabelecem fronteiras entre os índios gentios e cristianizados, citaremos a seguinte anotação de Montoya: Não ocorre neles [índios cristãos] a embriaguez (...), [nem] o abuso da castidade (...) [a aplicação da] justiça [é] exemplar (...) o amancebamento não se conhece e [após os padres ensinarem diversos ofícios aos nativos que os tornaram] uma república civilizada. (Idem, 1997, p. 192-193).

Esse conjunto de comportamentos destacados por Montoya exemplifica como a construção da identidade do nativo cristão se deu, quais foram as fronteiras culturais utilizadas para diferenciar os nativos entre si. Os comportamentos destacados são amplamente valorizados dentro da concepção cristã de sociedade. Para reforçar a nosso trabalho, aludimos um trecho em que Montoya passa a voz a uma índia cristã que, depois de tentada sexualmente por um índio responde “Olha que eu comungo, e não fica bem que lá, onde Deus entra, entre o pecado!” (Idem, 1997, p. 205). Aqui o que, mais uma vez, marcou a diferença entre os envolvidos foi a prática cristã, ainda que a voz da mulher esteja filtrada pelo jesuíta.

A marcação simbólica é o meio pelo qual damos sentido a práticas e a relações sociais, definindo, por exemplo, quem é excluído e quem é incluído. É por meio da diferenciação social que essas classificações da diferença são “vivas” nas relações sociais (WOODWARD, 2005, p. 14).

Dentro do sistema representacional (Idem, 2005, p. 14) cristão, existe uma série de artefatos que distinguem os cristãos dos pagãos, objetos e símbolos que estabelecem, também, pontos de fixação de identidades, pois “Existe uma associação entre a

identidade da pessoa e as coisas que uma pessoa usa (...) um significante importante da diferença e da identidade." (Idem, 2005, p. 10). Tomemos a seguinte descrição: "Fizeram eles [índios das nações guato, ibiriguaras e serranos] grande amizade com os padres, honrando-os com o nome de 'crucíferos', por causa das cruces que levamos nas mãos." (MONTROYA, 1997, p. 196). A cruz, o crucifixo, o rosário, etc., são referências simbólicas importantes para Montoya. O jesuíta narra, frequentemente, fatos que expressam atitudes cristãs desempenhadas por índios e as associa à presença de um desses símbolos.

Fiquemos com a história de um cacique muito fiel à fé cristã que adoeceu e foi visitado por "cinco vultos" que vinham com boas intenções, "Já gostoso de conversa tão boa, o índio, sem qualquer receio, tocou o rosário e uma cruz [...]" (Idem, 1997, p. 184). Essas marcações simbólicas garantem ao nativo a identidade cristã, de índio bem reduzido.

Quando Montoya quer destacar uma prática gentílica, apela também para marcadores simbólicos. Vejamos o exemplo de um dos muitos feiticeiros apontados pelo jesuíta em suas práticas de bruxaria. Este era um "ministro do demônio" que abandonara a sua esposa por uma manceba e que "Vestia-se ele, em seu retiro, duma alba e, adornando-se com uma capinha de plumas vistosas e de outros enfeites, simulava estar dizendo missa" (Idem, 1997, p. 61).

"O corpo é um dos locais envolvidos no estabelecimento das fronteiras que definem quem nós somos, servindo de fundamento para a identidade." (WOODWARD, 2005, p. 10). Essa afirmativa de Woodward pode ser comprovada quando apontamos nos escritos de Montoya as comparações corporais que este faz quando, por exemplo, compara o demônio a um "etíope desnudo" ou como um "negrinho" (MONTROYA, 1997, p. 52 e 182).

CONCLUSÕES

Conquanto nosso objetivo aqui tenha sido muito mais voltado para a discussão e a proposição de novos olhares e perspectivas com o intuito de problematizar a análise do fenômeno missionário, devemos, no entanto, propor algumas conclusões.

A primeira das conclusões que podemos apontar é a extensão do conceito de fronteira para o fenômeno missionário. Como apontado anteriormente, as missões foram instituições de fronteira, posto que, de regra geral, serviram como ponta de lança no projeto civilizador (aqui de caráter cultural e evangélico) europeu no Novo Mundo. Neste sentido os evangelizadores se depararam com situações que ultrapassavam, em muito, o "simples" caráter geográfico das reduções, haja vista que se viram diante de culturas muito diferentes da cultura eurocristã da Idade Moderna.

Portanto, é possível apontar que as missões jesuíticas se instalaram em regiões geograficamente fronteiriças e que esse

caráter fronteiriço pode ser estendido para o campo da cultura (aqui entendemos todos os aspectos da organização social).

Apontada a complexidade do conceito de fronteira a ser utilizado para as missões no Guairá, é preciso trabalhar com a emergência da etnicidade. Como esses grupos se enxergaram durante o contato? Quais eram as fronteiras étnicas erigidas para demarcar quem é quem nesse cenário caótico, marcado pela violência – física e simbólica – e, também, pela mestiçagem biológica? Aqui não nos propusemos a analisar a mestiçagem biológica, mas se fez mister apontar como os grupos se definiram, não apenas por uma questão identitária, mas também por uma questão de estratégia de ação.

A definição étnica opôs índios e europeus. Estes, que se tinham por civilizados, por serem cristãos, também se achavam superiores; aqueles, que foram estereotipados como gentios, foram tidos como selvagens e, portanto, fora do estado de civilização e da comunidade de salvação cristã.

É importante, aqui, atentarmos para o seguinte fato: a noção de civilização daquela época está contaminada pela ótica religiosa: bárbaro, selvagem, animalesco é o gentio. Aqui percebemos que, por mais violentos que fossem os europeus, eles eram representados, no máximo, como desvirtuados, mas ainda assim eram cristãos. Já os nativos, de origem gentílica, estavam propensos à selvageria, daí a necessidade da evangelização.

Neste ponto percebemos que a fronteira entre o humano e o não-humano era o cristianismo, era a conversão a este e a aceitação da Palavra e da nova Fé que dividia os grupos na região guairena. Mas, ainda assim, é importante destacar a seguinte variável social, o índio cristão, continuava etnicamente índio. Seu status social era algo novo, ex-gentio, agora índio reduzido, cristão.

Se a religião era a grande fronteira a ser atravessada pelo indígena, o reconhecimento do seu novo status social já foi algo mais complexo e menos perceptível dentro do texto de Antonio Montoya.

Por último se faz necessário apontar as diferentes identidades que emergiram desse contato sociocultural. Aqui vemos que a oposição cristão-gentio se dilui, o binarismo interpretativo cai por terra. Em diversas passagens do texto da Conquista Espiritual Antonio Montoya aponta quem são os gentios, os bons e os maus cristãos, os jesuítas. Este ponto é importante porque as representações de Montoya demonstram como as identidades e a etnicidade foram articuladas socialmente, ao sabor das situações particulares, deixando claro, portanto, que construção e reconstrução das fronteiras étnicas e culturais são um processo social inesgotável.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BHABHA, Homi K. O local da cultura. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.
- BACKES, José Licínio. A Diferença Cultural como Processo de Negociação. S/D. disponível em: <http://www.rizoma.ufsc.br/pdfs/240-of7a-st4.pdf>.
- BERGER, Peter L.; LUCKMAN, Thomas. A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento. Petrópolis-RJ: Vozes, 2008.
- BOXER, Charles Ralph. A Igreja Militante e a Expansão Ibérica 1440-1770. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- BURKE, Peter (Org.). Fronteiras culturais dos primórdios da Europa moderna. In: SCHÜLER, Fernando; BARCELLOS, Marília de Araújo (Orgs.). Fronteiras: arte e pensamento na época do multiculturalismo. Porto Alegre: Sulina, 2006.
- _____. Hibridismo cultural. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2010.
- EISENBERG, José. As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.
- FLORES, Moacyr. Guairá: rotas de contrabando entre São Paulo e Assunção. In: Anais da VI Jornada Internacional sobre as Missões Jesuíticas. Cascavel: EDUNIOESTE, PR, 1998, p. 151-171.
- HAUBERT, Maxine. Índios e Jesuítas no tempo das missões. São Paulo: Companhia das Letras: Círculo do Livro, 1990.
- HONNETH, Axel. Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Ed. 34, 2ª edição, 2009.
- MARTINS, José de Souza. Fronteira: a degradação do Outro nos confins do humano. São Paulo: Contexto, 2009.
- MONTROYA, Padre Antônio Ruiz de. Conquista Espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1997.
- NETO FERREIRA, Edgar. História e Etnia. In: CARDOS, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. Domínios da História: Ensaio de Teoria e Metodologia. Rio de Janeiro: Elsevier, 1997.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de Oliveira. Caminhos da identidade: Ensaio sobre etnicidade e multiculturalismo. Editora UNESP: Brasília: Paralelo 15, 2006.
- POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. Teorias da etnicidade. Seguindo de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.
- QUEVEDO, Julio. Guerreiros e Jesuítas na Utopia do Prata. Bauru, SP: EDUSC, 2000.
- RABUSKE, Arthur. O modelo educacional das reduções jesuíticas guaranis. In: Anais do IV Simpósio Nacional de Estudos Missionários. A população missionária: fatores adversos e favoráveis às reduções. Santa Rosa-RS, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco,

Etnicidade e Representação Indentitária nas Missões do Guairá na Obra
Antonio Ruiz de Montoya

1981, p. 58-79.

SCHADEN, Egon. Aspectos fundamentais da cultura Guarani. São Paulo, EPU, Ed. da Universidade de São Paulo, 1974.

SCHALLENBERGER, Erneldo. A integração do Prata no sistema colonial: colonialismo interno e missões jesuíticas no Guairá. Toledo: Editora Toledo, 1997.

_____. O Guairá e o espaço missionário: índio e jesuítas no tempo das missões rio-platenses. Cascavel, PR: Coluna do Saber, 2006.

_____. (Org.). Fronteiras culturais e desenvolvimento regional: novas visibilidades. Porto Alegre: Evangraf, 2010.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). Identidade e diferença. Petrópolis-RJ: Vozes, 2005.

SOARES, André Luiz. Guarani: organização social e arqueologia. Porto Alegre, EDIPUCRS, 1997.

SOUZA, José Octávio Catafesto de. O sistema econômico nas sociedades indígenas guarani pré-coloniais. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 8, n. 18, p. 211-253, dezembro de 2002.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual, p. 7-72. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). Identidade e diferença. Petrópolis-RJ: Vozes, 2005.