

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ
CENTRO DE EDUCAÇÃO E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM SOCIEDADE,
CULTURA E FRONTEIRAS - NÍVEL DE MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: SOCIEDADE, CULTURA E FRONTEIRAS

WASHINGTON ROBERTO ALMEIDA SOARES

NEGOCIAÇÃO E HIBRIDISMO CULTURAL NO ESPAÇO MISSIONEIRO DO GUAIRÁ
PELOS ESCRITOS DE ANTONIO RUIZ DE MONTOYA (1609-1632)

FOZ DO IGUAÇU – PR

2012

WASHINGTON ROBERTO ALMEIDA SOARES

NEGOCIAÇÃO E HIBRIDISMO CULTURAL NO ESPAÇO MISSIONEIRO DO GUAIRÁ
PELOS ESCRITOS DE ANTONIO RUIZ DE MONTROYA (1609-1632)

Dissertação apresentada à Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE – para obtenção do título de Mestre em Sociedade, Cultura e Fronteiras, junto ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Sociedade, Cultura e Fronteiras, área de concentração: Sociedade, Cultura e Fronteiras.

Linha de pesquisa: Território, História e Memória.

Orientador: Prof. Dr. Ernelo Schallenberger

FOZ DO IGUAÇU – PR

2012

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Biblioteca do Campus de Foz do Iguaçu – Unioeste
Ficha catalográfica elaborada por Miriam Fenner R. Lucas CRB-9/268

S676 Soares, Washington Roberto Almeida
Negociação e hibridismo cultural no espaço missionário do Guai-
rá pelos escritos de Antonio Ruiz de Montoya (1609 - 1632) /
Washington Roberto Almeida Soares. – Foz do Iguaçu, 2012.
149 f.

Orientador: Prof. Dr. Erneldo Schallenberger.
Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em
Sociedade, Cultura e Fronteiras - Universidade Estadual do Oeste
do Paraná.

1. Região Platina – Missões jesuíticas - História. 2. Povos indíge-
nas sul-americanos – Hibridismo cultural. 3. Ruiz de Montoya, Anto-
nio, 1585-1652 – Obras – Interpretação. I. Título.

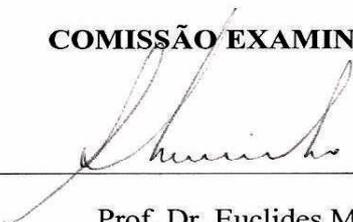
CDU 989.2
316.732(=98)

WASHINGTON ROBERTO ALMEIDA SOARES

**NEGOCIAÇÃO, TRADUÇÃO E HIBRIDISMO CULTURAL NAS MISSÕES
JESUÍTICAS ASSIM COMO REPRESENTADOS POR ANTÔNIO RUIZ DE
MONTROYA(1609-1632)**

Esta Dissertação foi julgada adequada para a obtenção do Título de Mestre em Sociedade, Cultura e Fronteiras e Aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Sociedade, Cultura e Fronteiras – Nível de Mestrado -, área de Concentração em Sociedade Cultura, e Fronteiras, da Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE.

COMISSÃO EXAMINADORA



Prof. Dr. Euclides Marchi
Universidade Federal do Paraná - UFPR
Membro Efetivo



Prof. Dr. Samuel Klauck
Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE
Membro Efetivo



Prof. Dr. Erneldo Schallenberg
Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE/Toledo
Orientador

Foz do Iguaçu, 03 de abril de 2012

Dedico esta dissertação à Renata Silva Ferro Soares, por partilhar comigo a vida e as dúvidas do viver; por ter sido aquela que mais acreditou na realização deste trabalho e que, mesmo sem saber, tem uma parcela grande na existência deste. Seu companheirismo e suas palavras tranquilizadoras nas horas mais turbulentas foram como o mastro e a vela do meu navio. E como bem disse o poeta uruguaio Mario Benedetti “[...] sé que voy a quererte sin preguntas / sé que vas a quererme sin respuestas.”.

AGRADECIMENTOS

Ao professor Dr. Erneldo Schallenberger, pela paciente e atenciosa orientação. Pela ajuda nas horas em que a dúvida científica se confundiu com a angústia do pesquisador.

Aos professores do programa do mestrado, por terem confiado em meu projeto, pelas suas aulas brilhantes e enriquecedoras, pelas discussões que geraram mais dúvidas do que certezas. Nossas aulas ajudaram a todos os alunos a darem um passo adiante no caminho rumo à maturidade científica e humana.

Aos colegas, pela enriquecedora companhia durante as aulas, pelas tantas discussões que permearam os nossos encontros, pela troca de experiências e pela ajuda que, cada qual ao seu jeito, trouxe para mim e para este trabalho contribuições imensuráveis. A vocês devo muito mais do que está escrito aqui. Vocês compartilharam comigo estudo, dúvidas e angústias.

À família e aos amigos, próximos e distantes, em especial à Beatriz Godoy, que me brindaram com incentivo, ajuda, paciência e colaboração.

RESUMO

O trabalho 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 Hommi Bhabha. De acordo com a nossa hipótese, a introdução da cultura eurocristã entre os Guarani se deu mediante intensa negociação cultural entre as partes envolvidas. Esse movimento inaugurou a construção de pontes intersubjetivas entre indígenas e religiosos, o que resultou, por consequência, na origem de uma cultura híbrida, que mesclou aspectos da cultura Guarani e Cristã, ressignificando-os em um espaço missionário, que será tratado como um entre-lugar. Analisaremos a interpretação das práticas culturais dos Guarani, a sua apropriação e a posterior representação da identidade do índio gentio e do índio reduzido. As fontes que alimentam a nossa abordagem contemplam, sobretudo, os escritos do Padre Antonio Ruiz de Montoya, um dos pioneiros da experiência reducional na região.

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 Hommi Bhabha. According to our hypothesis, the introduction of the eurochristian culture among the Guarani took place through intense cultural negotiation between the parties involved. This movement inaugurated the construction of intersubjective bridges between the Indians and the religious, which therefore resulted in a hybrid culture, with aspects of both the Guarani and the Christian cultures, redefined in the missionary area, that will be treated as an in-between place. We will discuss the interpretation of the cultural practices of the Guarani, their appropriation and further representation of the Gentile Indian and the Reduced Indian. 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.

KEYWORDS: Jesuit Missions, Cultural Negotiation, Cultural Hybridity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1. A COMPLEXIDADE DO FENÔMENO MISSIONEIRO NO GUAIRÁ	26
1.1 DOS PRESSUPOSTOS TEÓRICOS E METODOLÓGICOS: EXPONDO A COMPLEXIDADE	26
1.2 A CRÍTICA DAS FONTES	28
1.3 A REDUÇÃO DA ESCALA DE OBSERVAÇÃO	33
1.4 AS MISSÕES ENQUANTO FRONTEIRAS	36
1.5 O CONCEITO DE ETNICIDADE	38
1.6 AS FRONTEIRAS DO HUMANO	42
1.7 O CONCEITO DE RECONHECIMENTO	46
2. O GUAIRÁ: PALCO E PERSONAGENS	51
2.1 O GUAIRÁ E A OCUPAÇÃO HUMANA	51
2.2 A OCUPAÇÃO GUARANI	51
2.3 A OCUPAÇÃO ESPANHOLA	54
2.4 A OCUPAÇÃO PORTUGUESA	59
2.5 A OCUPAÇÃO JESUÍTA	64
2.6 A COMPANHIA DE JESUS: UMA BREVE ANÁLISE HISTÓRICA	67
2.7 ANTONIO RUIZ DE MONTOYA: UMA BREVE BIOGRAFIA	70
2.8 A CONTRADIÇÃO CIVILIZATÓRIA: PROJETO COLONIZADOR X PROJETO EVANGELIZADOR	73
3. NEGOCIAÇÃO E HIBRIDISMO CULTURAL NO ESPAÇO MISSIONEIRO DO GUAIRÁ PELOS ESCRITOS DE ANTONIO RUIZ DE MONTOYA	77
3.1 O GUAIRÁ COMO PALCO DE NEGOCIAÇÃO, TRADUÇÃO E HIBRIDAÇÃO CULTURAL	77
3.2 A NEGOCIAÇÃO CULTURAL NA PRÁTICA: O PROCESSO DE HIBRIDAÇÃO CULTURAL	80
3.3 A DESCONSTRUÇÃO DO GUARANI. O PROJETO CIVILIZADOR E SEUS EFEITOS NA SOCIEDADE AMERÍNDIA: A DESESTRUTURAÇÃO E O PROCESSO DE IMPOSIÇÃO DE UMA NOVA ESTRUTURA SOCIAL	86

3.4 EFEITOS E IMPACTOS DA REESTRUTURAÇÃO SOCIAL	90
3.4.1 Demográfico	90
3.4.2 Espacial	91
3.4.3 Político e social	99
3.4.4 No trabalho	106
3.4.5 Religioso	115
CONSIDERAÇÕES FINAIS	133
BIBLIOGRAFIA	141

INTRODUÇÃO

O trabalho 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 Hommi 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. Esse movimento inaugurou a construção de pontes intersubjetivas entre indígenas e religiosos, o que resultou, por consequência, em um processo de hibridação cultural, que mesclou aspectos da cultura Guarani e Cristã, ressignificando-os em um espaço missionário, que será tratado como um entre-lugar (BHAHA, 2010). Analisaremos a interpretação das práticas culturais dos Guarani, a sua apropriação e a posterior representação da identidade do índio gentio e do índio reduzido. As fontes que alimentam a nossa abordagem contemplam, sobretudo, os escritos do Padre Antonio Ruiz de Montoya, um dos pioneiros da experiência reducional na região. Dentre estas fontes serão privilegiadas a obra *Conquista Espiritual. Feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguay, Paraná, Uruguay e Tape* e as *Cartas Anuas* trocadas entre o religioso e outros companheiros dentro da ordem inaciana. As cartas analisadas produzidas por Montoya e por outros jesuítas correspondem ao período entre os anos de 1609 e 1632 e o livro escrito em Madri no ano de 1639.

O recorte espacial do tema se impõe porque a Província Jesuítica do Guairá, criada em 1607, enquanto espaço de missionação, representou um caso de ruptura estrutural do sistema colonial ibérico. Lá a contradição civilizatória se mostrou evidente por conta da disputa entre os colonos europeus e os religiosos da Companhia de Jesus em relação ao destino das populações ameríndias. Fracasso enquanto empreendimento colonial (posto que não gerasse os lucros estimados para a Coroa), o Guairá se transformou em fronteira interna entre os interesses do colonialismo luso-espanhol e palco da atuação dos jesuítas na conversão dos nativos ao cristianismo.

O recorte temporal abarca a experiência de Antonio Ruiz de Montoya na evangelização das populações guaranis situadas no Guairá. Entre a imposição do projeto reducional aos nativos (1609) e a destruição completa das missões pelos bandeirantes paulistas (1632), a sua atividade no campo missional foi profícua e ainda hoje é fundamental

para entendermos o encontro entre a cultura europeia e cristã com a cultura guarani. Os escritos do período mencionado se mostram ricos em possibilidades interpretativas, haja vista que o religioso não somente desempenhou o seu papel na conversão dos indígenas ao cristianismo, mas também os defendeu perante o rei da Espanha.

O recorte temático aqui proposto e das fontes proporciona grande oportunidade para análise do projeto jesuítico mediante a ótica da negociação cultural, uma vez que Antonio Montoya deixou uma vasta correspondência com colegas e superiores dentro da Companhia de Jesus. Seus escritos, ricos em descrições dos métodos utilizados na redução dos guaranis, proporcionam, dentro dos limites propostos, a oportunidade de uma leitura do seu trabalho apostólico e quais foram os fatores internos e externos que afetaram tal empreitada. Para além das suas correspondências internas com outros jesuítas, Montoya compôs outras obras relacionadas à cultura guarani, tais como o *Tesouro da língua guarani*, a *Arte e vocabulário da língua guarani* e também um *Catecismo da língua guarani* (REBES, 2001, p.36). Conquanto sejam importantes para um estudo mais aprofundado da obra do religioso, não cabe, dentro dos limites aqui propostos, a introdução dessas leituras no escopo do trabalho.

O padre Antonio Ruiz de Montoya foi um dos religiosos que esteve na vanguarda da evangelização das populações nativas, no início do século XVII. Seu trabalho foi iniciado nas reduções do Guairá, região estrategicamente muito importante tanto para Portugal quanto para Espanha. As missões “[...] passaram a ser instituições de fronteira, integradas espacialmente por uma rede de complementaridades [...]” (FLORES, 1979 apud SCHALLENBERGER, s/d, p. 33 e BOXER, 2007, p. 91-97) e os resultados do seu esforço missionário extrapolaram, em muito, aquela região, uma vez que, levado à Europa para defender os interesses dos nativos e da Companhia de Jesus, compôs obras que até hoje são fundamentais para a pesquisa em diversas áreas das Ciências Sociais e para o entendimento da experiência que foi o encontro cultural entre europeus e ameríndios.

A história pessoal do padre Antonio Ruiz de Montoya o levou à Companhia de Jesus, como relatado em sua *Relación de las gracias recibidas de nuestro señor*. Sua autobiografia revela a trajetória de uma pessoa que, na infância, estava ligada à fé e que, quando desta se apartou, muitas desgraças sucederam. Sua volta ao grêmio da Igreja representou, também, sua entrada para a ordem inaciana. Esta informação é relevante, pois o movimento “circular” que envolve inocência, perversão dos costumes cristãos e redenção através da fé, está presente em

muitos dos seus escritos pessoais e burocráticos, entre eles os que se referem ao comportamento e à natureza dos nativos.

O estudo da história pessoal de Antonio Ruiz de Montoya se faz necessário quando relacionado ao estudo da instituição que era a Companhia de Jesus. Elucidados estes dois pontos, discutiremos a importância do trabalho missionário dessa ordem para a propagação do cristianismo romano e do projeto colonizador espanhol no Guairá. Partindo da contextualização e análise dos escritos de Montoya, poderemos analisar o discurso ideológico embutido em seus textos e como o religioso apropriou e representou a identidade étnica guarani que, na maioria das vezes, não encontrava base sólida a não ser nos estereótipos cristãos. A evangelização, aqui, justificará a imposição de uma nova cultura e de um novo sistema de relações culturais, econômicas, sociais e políticas e cumprirá, segundo Pierre Bourdieu, “[...] uma função ideológica, função prática e política de absolutização do relativo e legitimação do arbitrário.” (BOURDIEU, 2005, p. 46). A sua posição enquanto religioso defensor dos gentios da brutalidade e da exploração dos colonos espanhóis e portugueses está em evidente contradição com a sua posição de agente civilizador, que é, ao mesmo tempo, súdito espanhol e membro de uma organização apostólica subordinada à Igreja Católica. Essa contradição, exposta em seus escritos, será analisada ao longo deste estudo.

Ao optar por um corte temático em função das fontes disponíveis não queremos privilegiar a produção textual de Montoya em detrimento de outras existentes. O estudo proposto objetiva descrever e analisar o ponto de vista do jesuíta exposto em seus textos. Agindo desta forma, privilegamos a visão deste último, seu imaginário cristão, sua concepção e impressão acerca da identidade guarani e cristã, de acordo com o modelo interpretativo dos jesuítas do século XVII. Contudo, advertimos, quando for necessário, traremos à tona escritos de outros jesuítas para corroborar ou contradizer Montoya, desde que seja pertinente ao escopo do trabalho. Como indivíduo, o religioso estava em consonância com o papel de membro de uma ordem religiosa cuja missão era evangelizar os povos gentios espalhados pelo mundo. Suas obras tentaram sistematizar uma realidade que em grande parte era ignorada por muitos dos seus leitores, tanto na América quanto na Europa. Com isso, é possível não só perceber recorrências de padrões de representação identitária e cultural, mas também as singularidades e variações existentes por trás destes. Para tanto,

É necessário um ataque simultaneamente teórico e empírico: precisamos investigar detalhadamente os fatos empíricos em diversos casos e adequar nossos conceitos a esses fatos, de forma a elucidá-los de maneira mais

simples e pertinentes possível e permitir explorar as suas implicações. (BARTH, 2000, p. 26 e 27).

É justamente por meio desses testemunhos, contidos em seus escritos e em seu discurso evangelizador, que analisaremos como o padre Antonio Ruiz de Montoya pensava a sua missão entre os nativos e como construiu as fronteiras étnicas entre cristãos e guaranis.

A correspondência dos jesuítas há muito é utilizada como uma das fontes mais ricas em detalhes relacionados à história do período colonial das Américas e da expansão europeia e do cristianismo romano. Do Novo Mundo ao Japão elas cumpriam um papel administrativo muito importante dentro da ordem. No caso específico aqui tratado, procuraremos expor as especificidades do pensamento do padre Montoya, contidas nos seus escritos, pois em muitos deles transparecem aspectos que entram em acordo com a afirmação de Charles Boxer, quando afirmou que “[...] os emissários europeus se consideravam emissários não só de uma religião superior como também de uma cultura superior, ambas inseparavelmente ligadas.” (2007, p. 55).

A relevância social do trabalho se coaduna à linha de pesquisa Território, História e Memória, na medida em que pretende recriar o imaginário e analisar o processo de construção de identidades dos povos ameríndios e, principalmente, como se deu a implementação da cultura eurocristã entre os Guarani. Privilegiaremos o ponto de vista de um dos primeiros responsáveis pelo processo de imposição dos modelos culturais europeus na América, especificamente na região onde hoje se encontram os países do Cone Sul. O resultado da análise dos escritos do padre Antonio Ruiz de Montoya oferece possibilidades interpretativas acerca do fenômeno contemporâneo de massificação cultural, por meio da globalização de um modo de vida padronizado e que se baseia, na maioria das vezes, em uma imposição e não numa troca de informações culturais em pé de igualdade que possam enriquecer as partes envolvidas. Porém, munidos do conceito de negociação, tradução e hibridismo cultural, é possível compreender melhor as migrações globais – que se intensificaram no período estudado – que proporcionaram contatos interétnicos e interculturais, criando culturas híbridas ao longo dos continentes. A experiência missionária na propagação da fé cristã foi muito além da conversão do nativo a um novo credo e à adoção de uma nova cultura – ela reorganizou tribos inteiras e não se restringiu ao aspecto geográfico, mas também envolveu o aspecto cultural, mental, político e social. O choque entre essas visões de mundo pode revelar aspectos que até hoje contribuem para a marginalização de grupos humanos inteiros,

descendentes dos primeiros habitantes do nosso continente, e que contribuem para a manutenção de estereótipos e estigmas sociais.

A viabilidade da pesquisa se sustenta porquanto utilizaremos a *Conquista Espiritual. Feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguay, Paraná, Uruguay e Tape* e as *Cartas Ânua*s produzidas pelo Padre Antonio Ruiz de Montoya entre os anos de 1609 e 1632. Estes textos, todos publicados e revistos em linguagem atual prestam-se como fontes históricas – o primeiro pela Martins Livreiro, em 1997 (em português), e a documentação utilizada na dissertação de mestrado de Maria Isabel Artigas de Rebes, intitulada *Antonio Ruiz de Montoya: testemunha do seu tempo*, defendida em 2001, na Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Unisinos, em que a autora transcreve a correspondência do jesuíta para o espanhol contemporâneo. Outro recurso para apoio em fontes da época é a publicação de Jaime Cortesão, intitulada *Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549-1640)*, editada no ano de 1951.

A originalidade do tema reside na abordagem teórica, pois aqui demonstraremos como o processo de conquista espiritual se deu mediante intensa negociação cultural e não sobre uma pura e simples imposição de modelos socioculturais europeus. As práticas culturais dos Guarani; a reação dos nativos diante da introdução de uma nova estrutura social; as suas resistências; a negociação e tradução cultural; e por fim o hibridismo cultural emergente de tal situação, foram apropriados e, posteriormente, representados por Antonio Ruiz de Montoya em seus textos, criando dessa forma uma representação do que seriam esses novos personagens no sistema colonial ibérico: o índio reduzido e o índio gentio. Elucidaremos as contradições embutidas no discurso do religioso e como elas aparecem nos escritos do jesuíta quando se refere à identidade indígena e ao comportamento dos nativos mediante a introdução da cultura eurocristã. Aqui propomos a ampliação do conhecimento e a celebração da complexidade do fenômeno missioneiro.

A pertinência do tema se evidencia porque estes escritos, após a primeira leitura, se mostram férteis e cheios de informações que se prestam à análise do discurso civilizador, das práticas culturais Guarani, da representação da identidade para o guarani cristão ou gentio que se coadune ao modelo interpretativo cristão, e da intensa negociação cultural. Segundo Erneldo Schallenberger,

A perspectiva apologética cristã e a abordagem histórica a partir do imaginário indicam para o discurso missionário, onde a presença do diabo se faz dialeticamente necessária para justificar o árduo e ininterrupto esforço

missionário e como substrato ideológico para toda a sorte de medidas repressivas [e de caráter civilizatório]. (1997, p. 39).

Tendo esta premissa em mente, pensamos em como a representação da identidade do guarani reduzido passou por um processo de adequação ao modelo interpretativo cristão da época, e como as reações/resistências dos nativos à imposição do novo modelo sociocultural foram apropriadas e representadas por Antonio Montoya.

Para um melhor entendimento do contexto da nossa pesquisa, primeiramente se faz necessário apresentar o “paradigma de complexidade”, assim como proposto por Edgar Morin e apresentado por Eduardo Mourão Vasconcelos (2009). Por complexidade Morin entende

[...] o que foi tecido junto; de fato, há complexidade quando elementos diferentes são inseparáveis constitutivos do todo (como o econômico, o político, o sociológico, o psicológico, o afetivo, o mitológico), e há um tecido interdependente, interativo e inter-retroativo entre o objeto do conhecimento e seu contexto, as partes e o todo, as partes entre si. Por isso, a complexidade é a união entre a unidade e a multiplicidade. (MORIN, 1999/2000, p. 38 apud VASCONCELOS, 2009, p. 62).

Levando em consideração os conhecimentos apresentados pelas diversas correntes de interpretação historiográfica é possível “classificar” a experiência missioneira como um fenômeno complexo, se esta for associada às afirmações acima.

A experiência do encontro dos povos europeus com estes novos outros que formavam os contingentes populacionais do novo mundo, escapa à capacidade analítica de uma única ciência social. Para a reconstrução da experiência missioneira à luz do conhecimento histórico se faz necessária a introdução de outras áreas do conhecimento científico.

Considerando a distância temporal, as práticas interdisciplinares têm muito a oferecer à ciência histórica. Em relação a este ponto, concordamos com Peter Burke quando fala sobre o projeto de “história total” de Fernand Braudel, ou seja, construir uma análise do passado “[...] que ressalte as relações entre campos distintos da empresa humana.” (BURKE, 2002, p. 08). Para tanto, é necessário fazer uso do que Burke chamou de

[...] “teoria social (que deve ser interpretada como uma expressão que inclui “teoria cultural”). [...] essa opção não implica a premissa de que teorias genéricas são tudo o que os historiadores provavelmente encontram de interessante na sociologia e em outras disciplinas. Alguns dos conceitos, modelos e métodos empregados nessas disciplinas também têm suas aplicações no estudo do passado, embora estudos de caso de sociedades contemporâneas possam sugerir comparações e contrastes bastante produtivos com relação a séculos anteriores.” (BURKE, 2002, p. 09).

Munidos dessas premissas, assumimos que a experiência missioneira foi muito mais do que uma empresa de introdução de um novo modelo social entre as populações guarani na região do Guairá. Esta experiência escapou ao entendimento contemporâneo tanto quanto escapa ao entendimento completo por parte dos estudiosos do assunto. Quando afirmamos isso não queremos dizer que o conhecimento produzido até hoje sobre o que foi o projeto jesuítico para a América Meridional é de pouca valia. Queremos, antes, concordar com as afirmações das premissas filosóficas de que todo conhecimento é parcial, posto que a experiência humana também é parcial.

Se o projeto reducional não conseguiu remodelar por completo o comportamento do guarani, nem por isso os jesuítas abandonaram tal intento. Na redução, o guarani, que tem o seu modo de ser alterado e passa a ser o índio reduzido, teve de conviver com o processo de desconstrução da sua cultura e a subsequente implantação de uma cultura nova. Teve de negociar uma nova relação com o espaço, que afetou diretamente a sua cultura – posto que essa tivesse na relação homem-natureza um elemento forte. Como consequência dessa nova relação com o espaço vem em seguida uma série de novas relações sociais e psicológicas entre os indivíduos. A erradicação da poligamia e da antropofagia também teve as suas consequências socioculturais, rearranjando os laços de solidariedade familiar. A introdução de novas relações de trabalho também afetou as relações sociais e socioeconômicas. A introdução de uma nova religião alterou, também, as relações sociais em todos os seus aspectos e não só no campo da própria religião. E os exemplos poderiam ser multiplicados, caso sejam assumidas ainda as especificidades de cada redução, em cada região da bacia do Prata e em cada época diferente. Portanto, para melhor entendermos a situação guairenha, os conceitos de negociação cultural e de hibridismo cultural são essenciais, pois estes tentam explicar não só *como* se deu a implantação de novas práticas culturais, mas também *o que* elas passaram a significar para os personagens envolvidos.

Colocadas essas definições é necessário apontar os novos rumos do fazer-ciência advindos das críticas aos saberes especializados, que muitas vezes provocam a hiperespecialização científica e profissional. Não é nossa intenção fazer aqui uma contextualização histórica e sociológica do desenvolvimento da noção e das práticas interdisciplinares, pois, como é sabido, todo o conhecimento produzido pelo homem tem a sua historicidade e somente pela análise social e histórica é possível situar as práticas científicas.

A discussão teórica acerca do fenômeno da interdisciplinaridade é ainda recente na história da ciência ocidental. As mudanças sociais ocorridas ao longo do tempo (mais especificamente no século XX) que levaram à emergência de práticas científicas híbridas, bem como à crítica social desse contexto histórico, foram analisadas por Pablo Gonzalez Casanova (2006).

Para nossa discussão apresentamos uma advertência não muito nova para os historiadores, mas que em muitos casos queda esquecida. Em seu ensaio hoje clássico *A história e as ciências sociais* (1970), Fernand Braudel apontou a necessidade do diálogo entre a História e outras ciências sociais, posto que essas podem e devem servir de complemento para a prática do historiador. Seguindo ainda as indicações de F. Braudel, o ideal é tecer um diálogo com outras ciências tendo como base o tempo conjuntural, pois estender a análise histórica em um corte cronológico muito extenso e utilizar os conceitos sem o devido rigor com a esfera do tempo, pode gerar mais prejuízos que benefícios à pesquisa histórica e redundar no tão temido anacronismo. No que toca à tradição dos *Annales* em propor e estimular diálogos entre as ciências humanas, Fernand Braudel foi um continuador das ideias de Marc Bloch e Lucien Febvre (BURKE, 1997).

Portanto, os conceitos aqui utilizados que não “pertencem” originalmente ao repertório dos historiadores (cabe aqui a pergunta irônica: quais são os conceitos exclusivamente historiográficos a não ser o de tempo?), são incorporados tendo em mente as proposições interdisciplinares, na medida em que estas pretendem abolir as fronteiras disciplinares (que também são políticas) e apresentar uma análise mais aprofundada dos fenômenos sociais. Todos os conceitos serão adaptados de acordo com as necessidades da pesquisa, levando em conta, portanto, as especificidades da experiência missionária e sendo, em última instância, historicizados.

Assim, a proposta do trabalho se insere na perspectiva da pesquisa interdisciplinar, pois, conforme afirmam Pablo Gonzáles Casanova (2006, p. 31) e Eduardo Mourão Vasconcelos (2009, p. 111) a interdisciplinaridade busca construir interfaces entre os domínios de cada disciplina e entre as diversas disciplinas do conhecimento humano, dilatando, dessa maneira, as fronteiras do conhecimento.

Gaudêncio Frigotto afirma que:

Tratada a interdisciplinaridade no plano do movimento do real e não do movimento da razão [...] percebemos que não há contradição entre a

necessidade de delimitação das ciências sociais na construção dos seus objetos e problemáticas e o caráter unitário do conhecimento. (2008, p. 29).

A discussão sobre a unidade do conhecimento ou da necessidade da “separação” da pesquisa científica em diversas áreas disciplinares extrapola os objetivos aqui propostos. Portanto, seguindo a indicação dos autores citados, concordamos com a necessidade de ampliar a base teórica do trabalho, incorporando conceitos de outras ciências sociais. Aqui os conceitos serão incorporados na tentativa de analisar o fenômeno missioneiro com maior profundidade e propriedade. O diálogo entre as ciências se faz necessário na tentativa de elucidar as relações sociais, culturais, históricas que envolvem o objeto de estudo sem, contudo, ficar limitado às fronteiras disciplinares do fazer-ciência.

A utilização dos conceitos segue a orientação de Uwe Flick (2009, p. 24), quando expõe as premissas da pesquisa qualitativa, de que “[...] o objeto em estudo é o fator determinante para a escolha de um método, e não o contrário”. A complexidade dos objetos de estudo das ciências sociais exige a análise multifacetada, interdisciplinar e interparadigmática.

Entre as premissas da pesquisa qualitativa destacamos a não preocupação com a quantificação (seja de qual tipo for) dos objetos e de sua realidade circundante. O estudo da apropriação das práticas culturais e da representação da identidade étnica guarani nos escritos de Antonio Montoya deve ser analisado tendo em mente as diversas “camadas da realidade” sobrepostas ao jesuíta. O mesmo deve ser feito com a análise da negociação, tradução cultural e do hibridismo emergente da situação missioneira. Manteremos em mente, sempre, o contexto histórico em que os escritos foram produzidos, para quem foram direcionados e sob que condições. Situar historicamente o objeto de estudo é um fundamento básico da pesquisa interdisciplinar e do método qualitativo. Partindo deste ponto, a análise dos objetos e das ações sociais se tornará mais eficaz.

Seguindo ainda as afirmações de G. Frigotto (2009, p. 32), “Os desafios no plano da realidade que se quer conhecer não são menores, sobretudo, quando o objeto do conhecimento é a própria práxis humana.”. As ações humanas, historicamente situadas, são complexas e o esgotamento da proposta da pesquisa não coincide com o esgotamento do objeto.

O trabalho tem por base teórica a História Cultural, que, seguindo as indicações de José D’Assunção Barros, pode apontar como “[...] toda historiografia que se tem voltado para o estudo da dimensão cultural de uma determinada sociedade historicamente localizada”, que seria mais bem definida, ainda segundo o autor, como História Social da Cultura (2004, p.

56). Segundo Roger Chartier, a História Cultural “[...] tem por principal objeto identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade cultural é construída, pensada, dada a ler.” (CHARTIER apud BARROS, 2004, p. 87)

A cultura enquanto campo simbólico e processo comunicativo é um local fértil para a análise da identidade dos homens, provenientes de quaisquer estratos sociais. É justamente esta fertilidade que possibilitou a um homem como Antonio Ruiz de Montoya elaborar um discurso e um universo repleto de imagens e representações que mostram o quão rico foi o encontro entre a cultura cristã católica europeia e a guarani.

A proposta de inserção do estudo como pertencente ao campo da História Cultural se justifica na medida em que faremos uma leitura da interpretação de Antonio Ruiz de Montoya sobre os eventos ocorridos durante a sua experiência missioneira no Guairá, como este religioso se apropriou e representou as práticas culturais guarani; como se deu a negociação e a tradução cultural entre as partes; e, por fim, como representou a cultura híbrida que emergiu de tal contato.

Se aqui apontamos o início de um processo de troca e tradução de elementos culturais (hibridismo), nem por isso é possível afirmar que a troca se deu em pé de igualdade; pelo contrário, a introdução do novo credo vinha junto com a tentativa de imposição de novas estruturas sociais e de novas práticas culturais. Portanto, é lícito apontar que durante a experiência missioneira no Guairá, que também foi experiência pioneira na região do Prata, houve um processo de negociação cultural, de permuta de sentidos e entendimentos de mundo. Se o jesuíta quis impor uma nova organização sociocultural, nem por isso ele deixou de ser influenciado pela cultura guarani. O melhor exemplo que pode ser dado neste campo é a adoção da língua guarani no cotidiano das reduções.

Para um melhor entendimento do objeto de estudo, utilizaremos os conceitos de prática cultural, apropriação e representação, assim como desenvolvidos por Jacques Le Goff e Roger Chartier e sintetizados por José D’Assunção Barros (2004, p. 77):

São práticas culturais não apenas a feitura de um livro, uma técnica artística ou uma modalidade de ensino, mas também os modos como, em uma dada sociedade, os homens falam e se calam, solidarizam-se ou hostilizam-se, morrem ou adoecem, tratam seus loucos ou recebem os estrangeiros.

Para o conceito de representação seguiremos Jacques Le Goff, assim como sistematizado por Barros, quando afirma que o campo das representações “[...] engloba todas e quaisquer traduções mentais de uma realidade exterior percebida.” (LE GOFF apud

BARROS, 2004, p. 82), e como quer R. Chartier (2002, p. 17), elas “São estes esquemas intelectuais incorporados que criam as figuras graças as quais o presente pode adquirir sentido, o outro torna-se inteligível e o espaço ser decifrado.”, e também,

As representações do mundo social assim construídas, embora aspirem a universalidade de um diagnóstico fundado na razão, são sempre determinadas pelos interesses de grupo que as forjam. Daí, para cada caso, o necessário relacionamento dos discursos proferidos com a posição de quem os utiliza. (Idem, 2002, p. 17)

Se as práticas culturais são promotoras de um entendimento acerca da realidade em que se vive e as representações são interiorizações dessa mesma realidade, não é menos necessário atentar para o lugar social e as personagens que forjam essas representações. No caso deste estudo, observaremos não só o lugar de Antonio Montoya enquanto produtor de representações do índio reduzido, mas também observaremos quais eram as intencionalidades embutidas em seu discurso (seja como membro de uma ordem religiosa ou como indivíduo interessado na defesa do nativo), como essas mesmas intencionalidades servem à análise da negociação cultural no Guairá e como o hibridismo cultural foi representado pelo jesuíta.

As percepções do social não são de forma alguma discursos neutros: produzem estratégias e práticas (sociais, escolares, políticas) que tendem a impor uma autoridade à custa de outros, por elas menosprezados, a legitimar um projecto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas. Por isso esta investigação sobre as representações supõe-nas como estando sempre colocadas num campo de concorrências e de competições cujos desafios se enunciam em termos de poder e de dominação. (CHARTIER, 2002, p. 17).

Se as percepções do social não são atitudes neutras, devemos focar a atenção, também, ao processo de apropriação dessas mesmas práticas. Para tanto, utilizaremos o conceito como:

A apropriação, tal como a entendemos, tem por objectivo uma história social das interpretações, remetidas para as suas determinações fundamentais (que são sociais, institucionais, culturais) e inscritas nas práticas específicas que as produzem. (CHARTIER, 2002, p. 26).

Aceitando que todos os homens são produtores de cultura e que a cultura é uma forma de comunicação, entendemos que todos são capazes de produzir, reproduzir e perpetuar visões de mundo. Aqui estudaremos os escritos de um homem especificamente, mas este estudo permitirá, guardando, claro, os devidos cuidados, extrapolar e analisar o choque entre a cultura cristã católica e a cultura guarani: como a primeira (através de Montoya) se apropriou da segunda, e por fim, quais foram as práticas culturais destacadas e como estas foram representadas por Montoya dentro da visão de mundo católica.

Neste ponto faz-se necessário estender as fronteiras teóricas e incorporar, também, a história das religiões e das religiosidades, assim como definida por Jacqueline Hermann, que tem como objetivo analisar “[...] a origem das religiões, de um lado, e a essência da vida e do homem religioso, do outro.” Segundo a autora, somando-se a essa definição a noção de “sistema mítico-religioso” de Carlo Ginzburg, se torna possível entender o fenômeno religioso e as suas conexões com as esferas sociais, culturais, econômicas e políticas, ou seja, situá-lo historicamente (1997, p. 329-352). Entender o campo religioso jesuíta proporciona acesso mínimo, porém necessário, ao imaginário de Antonio Ruiz de Montoya.

Se por um lado privilegiamos as práticas culturais ligadas à esfera da religião, por outro propomos um estudo conectado com a esfera de trabalho, este binômio foi um importante motor para a conversão dos nativos. Para tanto é necessário focar a esfera econômica da vida do guarani quando do encontro com os europeus e, principalmente, as alterações introduzidas pelos jesuítas e as suas consequências para uma sociedade cuja organização econômica em muito diferia da organização econômica dos moldes europeus. O mesmo princípio pode ser aplicado ao campo da religião.

Devido à complexidade do fenômeno e as suas variações de acordo com o ponto de vista de cada ciência e, em muitos casos, de paradigmas, utilizaremos uma definição mais estreita do conceito de religião, posto que não estamos estudando a natureza da religião guarani ou cristã, mas sim os choques advindos das suas diferenças e como esses abalos foram interpretados e representados nos escritos de Montoya.

Os sistemas religiosos cristão e guarani, quando do seu encontro no Guairá do século XVII, promoveram um choque na concepção de mundo não só nos nativos, mas também nos europeus. Dois sistemas religiosos que em muito se diferenciavam, aprofundaram a distância que existia entre as duas culturas. Para que não fiquemos aqui em uma descrição pormenorizada do papel da religião para os jesuítas e para os Guarani, estabeleceremos a moral cristã enquanto balizadora dos comportamentos dos personagens envolvidos. Afirmamos ainda que a opção pelo ponto de vista da moral cristã é uma opção teórico-metodológica e não diz respeito à importância desta sobre a moral guarani.

Para tanto, seguiremos a afirmação de Egon Shaden quando analisa as diferenças irreduzíveis entre a religião guarani e o cristianismo. O autor afirma que “Dentre elas a mais importante talvez seja a da ligação entre o destino da alma e a responsabilidade moral do indivíduo.” (1974, p. 105). Enquanto para os cristãos o comportamento moral adequado era

indispensável para o merecimento de uma recompensa na vida após a morte, os indígenas vivam no comportamento inadequado à moral guarani como um desvio ligado à natureza do indivíduo, e não como uma decisão ligada à esfera do livre arbítrio (SCHADEN, 1974, p. 104 e 105).

A estas afirmações devemos somar o caráter hierárquico da religião católica, em que o deus supremo era uma criatura transcendental, portanto objeto de adoração e centro de todas as práticas sociais. Já o guarani via na natureza a manifestação do divino, a sua religião tinha um caráter individualista, em que o sujeito se via ligado ao sobrenatural sem a necessidade da mediação de terceiros (SCHADEN, 1974, p. 106-107).

Outro campo de análise que incorporaremos se dará com os conceitos de identidade, etnia e fronteiras culturais, que terão como base os estudos de Frederik Barth (2000), que nos fornecem conceitos sólidos sobre grupo étnico e as suas fronteiras, já que pensaremos as missões do Guairá como fronteira entre a identidade étnica e cultural, tanto cristã católica e quanto guarani.

Como ponto de apoio utilizaremos o artigo de Carlo Ginzburg *Sinais: Raízes de um paradigma indiciários*, do livro *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. Nele C. Ginzburg remete o historiador à importância dos pequenos indícios deixados pelos homens ao longo da sua vivência no tempo e no espaço e como eles servem de pontos de apoio para a pesquisa histórica, logo para as demais ciências do homem. Servindo-se do que chamou de paradigma indiciário, ou seja, aquele que privilegia a “[...] atitude que leva a apreciar os pormenores, de preferência a obra em seu conjunto.” (GINZBURG, 1989, p. 145), o autor entra em sintonia com as tendências mais modernas de pesquisa científica. A pesquisa em nível microscópico tem se revelado enriquecedora, na medida em que pode dar margem às extrapolações para outras escalas de observação, ou, ao contrário, negar a validade de uma extrapolação feita sem critério para diferentes escalas de observação.

Este artigo é útil ao estudo proposto uma vez que nos fornece base para a pesquisa de cunho indiciário nos textos do jesuíta Antonio Ruiz de Montoya; sua farta produção literária presta-se a tal método. Pelas sutilezas das palavras podemos entender como o discurso era produzido e como o religioso representa a identidade étnica daquele *outro* que era o guarani, e como aconteceu o processo de negociação e tradução cultural que deu início à formação de uma cultura híbrida guarani-cristã.

O padre Montoya apresenta a vida do índio em contraposição à vida civilizada cristã católica. Quando chama o nativo de bárbaro, selvagem, não deixa de expor também uma visão de mundo que é da sua época. O choque da descoberta desse *outro* que residia fora da esfera do pensamento cristão está presente nos textos do jesuíta, pois ainda era forte na sua época.

A sua empreitada tanto de missionário e como de defensor dos índios perante o rei da Espanha exigia do religioso um esforço de enquadramento da identidade do guarani aos moldes europeus. Portanto, os mesmos conceitos utilizados para qualificar outros povos não cristãos foram utilizados para enquadrar os nativos.

No primeiro capítulo, far-se-á uma introdução teórica apresentando os conceitos que serão utilizados para auxiliar a compreensão da dimensão de estudo proposta, sendo que estes provêm de outros campos das ciências sociais. Aqui entramos em consonância com a proposta interdisciplinar do programa de mestrado. A partir daí encaro as missões como instituições de fronteira do colonialismo interno e das identidades/culturas cristã e guarani. Aqui as disparidades entre os projetos de exploração entre espanhóis e portugueses deram o caráter economicamente fronteiriço do Guairá, enquanto as fronteiras culturais ficaram a cargo das diferenças entre o modo de ser guarani e o modo de ser eurocristão.

No segundo capítulo, faremos uma exposição do cenário social do Guairá. Para tanto, descreveremos o processo de ocupação física da região pelos personagens envolvidos, os Guarani e suas parcialidades, os colonos espanhóis e portugueses, e os religiosos, como tentativa de solução humana e cristã para os conflitos advindos da relação entre colonos e guaranis. Exporemos também – e de forma breve – a história da Companhia de Jesus e de Antonio Ruiz de Montoya. Por fim, analisaremos a contradição civilizatória no Guairá, ou seja, como Espada e Cruz, que deveriam andar juntas na conquista do Novo Mundo, se opuseram em relação ao destino das populações ameríndias da região.

No terceiro capítulo analisaremos o processo de negociação e tradução cultural que se desenvolveu durante a experiência missionária no Guairá, entre os anos de 1609 e 1632, e que proporcionou o surgimento de um hibridismo cultural que envolveu as práticas culturais guarani e cristã. Exporemos nesta parte como as missões guairenhas necessitaram da anuência dos nativos para que o projeto se desenvolvesse naquela região. Não trataremos o projeto civilizador jesuítico como uma mera imposição de modelos culturais europeus que suprimiram totalmente a cultura Guarani. Ao contrário, o objetivo é discutir os limites dessa imposição e quais práticas culturais guaranis foram toleradas, quais foram negociadas e quais

foram erradicadas. Para tanto, focamos em alguns aspectos importantes para tal processo. Analisaremos os efeitos e impactos causados pela implantação das missões no campo demográfico, na organização espacial, na organização política e social, na organização do trabalho e na vida religiosa dos nativos.

É importante que fique claro que não é o objetivo do trabalho comparar resultados ou quantificá-los. Não compararemos e quantificaremos os resultados da introdução do modelo social eurocristão por entendermos que a experiência guairenha foi um “laboratório” para o modelo reducional que se consolidaria mais ao sul da região da bacia do Prata. A experiência missioneira não se concretizou na região por conta das invasões dos bandeirantes entre os anos de 1628 e 1632. Se levarmos em consideração que o projeto jesuítico começou em 1609 e se intensificou a partir da década de 1620, entenderemos o porquê de não ser possível medir os efeitos da introdução do novo modelo de organização social. O período escolhido como corte temporal, 1609-1632, aponta para uma fase de acomodação à situação colonial e ao projeto reducional.

CAPÍTULO 1: A COMPLEXIDADE DO FENÔMENO MISSIONEIRO NO GUAIRÁ

1.1 DOS PRESSUPOSTOS TEÓRICOS E METODOLÓGICOS: EXPONDO A COMPLEXIDADE

O objetivo deste capítulo é discutir a complexidade do fenômeno missioneiro na região do Guairá. O projeto evangelizador jesuítico consistia na conversão dos povos Guarani ao modo de ser cristão católico. Por isto entendemos, olhando com a distância temporal que nos é permitida, que os missionários desenvolveram as mais variadas estratégias para alcançar o seu objetivo, que era a erradicação das práticas culturais tidas como selvagens e a introdução do indígena na fé católica, muito embora muitas das ações não se traduzissem em resultados concretos.

O projeto humano e cristão embutido na proposta missionária objetivava a inserção dos povos nativos no modelo de sociedade civil e cristã europeia, mas diante da sanha do colonialismo luso-espanhol, que promoveu atritos territoriais e interétnicos, adotou a estratégia política da segregação étnica dos Guarani (SCHALLENBERGER, 1997). O contato entre europeus e nativos promoveu uma desestruturação – seguiremos aqui a definição de Burke baseada em Wachtel (WACHTEL apud BURKE, 2002, p. 216) – da organização social dos nativos.

Mas para que possamos compreender a situação de contato entre colonos, jesuítas e nativos devemos atentar para a complexidade do fenômeno missioneiro. Como objeto de análise, privilegiaremos, primeiramente, as práticas culturais ligadas às esferas da religião e do trabalho assim como foram apropriadas por Antonio Ruiz de Montoya e a posterior representação da identidade étnica do índio reduzido em seus escritos. Para tanto, manteremos em mente o caráter holístico da sociedade guarani (SOUZA, 2002, p. 220). Dessa forma é possível analisar de forma mais abrangente o fenômeno do hibridismo cultural nas missões guairenhas.

Partindo do paradigma da complexidade e tendo em mente o caráter holístico da sociedade guarani, se faz necessário recorrer a um conjunto de conceitos que ajudem a compreender as diversas facetas do encontro entre colonos, jesuítas e indígenas no Guairá.

Como apresentaremos mais à frente, o Guairá não foi apenas fronteira geográfica entre os colonialismos de Espanha e Portugal, foi também fronteira do humano. Posto que por definição de humano, os europeus da época entendiam serem somente aqueles que pertenciam à sociedade civil cristã. O encontro com estes novos outros, as relações entre colonos e nativos, entre religiosos e nativos, destes entre si, criaram uma realidade que é impossível de ser reduzida a uma única esfera da vida social.

Posto isso, entendemos que as práticas culturais, quando da sua apropriação por Montoya e a posterior representação da identidade étnica do índio reduzido, sofreram forte influência não só do seu olhar enquanto religioso católico, mas também sofreram influência do contexto histórico da sua produção. O processo de desestruturação social foi um fenômeno complexo que influenciou diretamente o jesuíta no processo de apropriação e compreensão da realidade vivida, bem como os escritos do jesuíta que visavam públicos diferentes nas cartas ânuas, nos memoriais e na *Conquista Espiritual*. Portanto, não devemos olhar para Montoya como um mero classificador católico dos “maus” costumes indígenas, nem como um interpretador limitado da realidade. Antes, temos que manter em mente que muitos fatores influenciaram o religioso na composição dos seus escritos, e que muitos deles talvez nunca cheguemos a perceber.

Por tudo isso, é necessário analisar não só o processo de apropriação e representação que Montoya fez das práticas culturais guarani, mas principalmente como se deu o processo de negociação e tradução cultural que deu origem a uma cultura híbrida nas missões guairenhas. Posto que a sociedade guarani era de caráter holístico, em contrapartida reconhecemos que os referenciais utilizados pelos religiosos tinham como parâmetro a organização social europeia, que, no imaginário religioso jesuíta, estava muito mais ligada ao mundo feudal do que ao mundo moderno.

Para estudarmos o processo de desestruturação devemos focar o olhar numa série de fatores que influenciaram o fenômeno missioneiro no Guairá. Primeiramente, devemos apontar o recorte temático e analítico, que está centrado nos escritos produzidos por Antonio Montoya. Analisaremos nestas fontes não só as informações escritas, mas antes como, porque e para quem elas foram direcionadas. Devemos descortinar as intencionalidades do discurso de Montoya, esmiuçando quais eram as particularidades dos discursos religiosos da época e as especificidades dos episódios narrados pelo religioso.

Em seguida analisaremos a situação de contato em que se encontravam nativos e europeus que, conseqüentemente, gerou uma situação de fricção interétnica (OLIVEIRA, 2006). Em uma circunstância como esta não é correto apontar a pura e simples imposição cultural, o conceito de aculturação não cabe nesta situação, pois não é possível afirmar que houve uma total conversão do modo de ser guarani ao modo de ser cristão. Ao contrário, houve, sim, um processo de negociação e tradução, que deu origem a um processo de hibridismo cultural, em que práticas culturais cristãs ibéricas foram apropriadas pelos nativos. Em contrapartida, percebemos que a negociação cultural promoveu a mescla de elementos da cultura cristã com a cultura guarani, e que essas mudanças promoveram uma reorganização do significado social das práticas culturais guaranis. Partindo daí, chegaremos à conclusão de que a apropriação das práticas culturais dos nativos e a sua posterior representação nos escritos de Montoya não foi só um processo de tradução cultural empregada pelo religioso, mas também uma apropriação dessas práticas culturais híbridas, representando-as nos seus textos.

Uma situação como a descrita acima, além de escapar à apreensão dos sujeitos, certamente era nova para todos os personagens envolvidos. Analisar, portanto, os escritos de Montoya é analisá-lo também. Os conceitos oriundos de diversas áreas da Teoria Social (BURKE, 2002) serão historicizados e adaptados de acordo com a proposta do trabalho. Com isso não praticaremos nenhum tipo de ecletismo científico; ao contrário, a pesquisa interdisciplinar, quando prega a comunicação entre as ciências, exige maior rigor com a extrapolação dos conceitos científicos.

1.2 A CRÍTICA DAS FONTES

Antes de ser iniciado o estudo sistemático do assunto é preciso fazer a crítica das fontes, pois estas também têm as suas especificidades e historicidades que não devem escapar à crítica rígida por parte dos historiadores.

O primeiro ponto a ser esclarecido é a opção pelas fontes. Na opção pelo conjunto de cartas ânuas e do livro *Conquista Espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*¹ do jesuíta Antonio Ruiz Montoya, o

¹ Doravante a obra será chamada de *Conquista Espiritual*.

critério adotado foi o da redução da escala de observação para que, mediante o escrutínio do conjunto documental, fosse possível detectar o processo de apropriação das práticas culturais dos nativos e como o religioso as representou em seus textos. O privilégio dado aos escritos de Montoya aponta, necessariamente, para o ponto de vista de um único sujeito, que, devido a sua importância no contexto da organização das reduções, desempenhou um papel importante no desenrolar dos acontecimentos e na posterior construção do sentido desses eventos, posto que os seus escritos circulavam fora da região guairena. A análise dos escritos de Montoya entra em consonância com a afirmação de que

Por isso, uma das práticas possíveis da história global se apega às passagens entre mundos muito distantes uns dos outros (DAVIS, 1995; 2006) ou mesmo reconhece nas situações mais locais as interdependências que as ligam ao longo, sem que necessariamente os atores tenham clara percepção disso. (CHARTIER, 2009, p. 57).

O exame dos escritos de Montoya fornece algumas possibilidades de extrapolação entre as escalas de análise em níveis macroscópicos e microscópicos. Assim, ligaremos o Guairá ao império espanhol, estabelecendo laços de comunicação entre os espaços dentro do império colonial ibérico. Mesmo porque Montoya atravessou o Atlântico em 1638 para defender a causa guarani perante a corte espanhola.

A opção pelas fontes é parte fundamental no ofício do historiador e toda vez que optamos por um conjunto documental descartamos outros, já aí se dá a primeira seleção/recorte do pesquisador. Para que fique mais claro aplicaremos os direcionamentos hermenêuticos de Arno Kern, pois quando este aponta para o conjunto documental das missões jesuíticas adverte sobre o fato de que as fontes não são neutras. Sendo que o mesmo se dá entre Montoya e os seus interlocutores.

[Os] Documentos produzidos pelos jesuítas e dirigidos às autoridades em Madri tendem a salientar a necessidade de manutenção do exército guarani face à expansão luso-brasileira na fronteira em guerra, enquanto que em documentos enviados a Roma preocupam-se muito mais em descrever o avanço do cristianismo na missão que se realiza entre pagãos. A documentação administrativa, religiosa ou civil reage igualmente face às mudanças ocorridas ao longo do processo histórico missionário. (KERN, 1985, p.30).

É possível enquadrar as cartas ânuas (apesar de não estarem todas completas) de Montoya no conjunto de documentos religiosos citados por Arno Kern, se percebido for que o miraculoso está presente (BERTO, 2009) ²; que nelas há a descrição das vicissitudes do

² A versão eletrônica do artigo não oferece paginação. Portanto ofereçemos uma contagem própria das páginas do artigo, começando a contar do número um.

processo de evangelização dos nativos; que estão contidas as representações das suas práticas culturais; que são apontados as virtudes que devem ser mantidas e vícios que devem ser erradicados. Em suma, os textos do jesuíta fornecem base sólida para o uso dos conceitos adiante propostos. Dirigidas às autoridades religiosas da Companhia de Jesus, estes documentos fornecem muitas vezes relatórios ricos em possibilidades interpretativas, que revelam não só o ponto de vista de um sujeito, mas também o imaginário de uma época e o registro de uma experiência humana riquíssima.

Sobre a importância das cartas para a Companhia de Jesus, concordamos com Adriana Cerello quando afirma:

As *Constituições*, documento que regula o funcionamento da Companhia de Jesus, preveem funções bem definidas para a epistolografia. Apesar de sua primeira edição datar apenas de 1558, já em 1547 Inácio de Loyola e Juan Alfonso Polanco, seu secretário em Roma, determinaram que as missões passassem a enviar relatórios minuciosos para Roma. Além de obedecer às várias exigências da Ordem – difusão dos resultados da catequese, incentivo de vocações, controle do governo central sobre os membros dispersos e reconfirmação da sua identidade comunitária –, as cartas eram reguladas por prescrições rígidas, que distinguiam gêneros epistolares conforme matérias tratadas e os destinatários. (CERELLO, 2007, p. 31).

Já a obra *Conquista Espiritual* foi composta na corte espanhola em 1639 e tinha como objetivo explícito a defesa dos ameríndios ante a sanha do colonialismo luso-espanhol. Obra de caráter analítico e expositivo, descreve com detalhes o trabalho apostólico desenvolvido entre os Guarani, dando informações relevantes sobre a organização social pré-espanhola e analisando-a sob a ótica do processo civilizador empregado pelos inacianos. Nela é apresentado o palco e os atores da experiência missioneira, tudo sob a ótica cristã católica. Neste livro, apoiado nos preceitos cristãos, destaca-se a defesa humanista e fervorosa que o seu autor faz dos indígenas e o apelo da necessidade da intervenção da coroa. Portanto, entendemos que a obra presta-se à análise historiográfica da representação das identidades dos personagens envolvidos e de como se deu o processo de hibridismo cultural.

Por tudo o que foi exposto acima, é possível afirmar que a posição do jesuíta está historicamente situada, Montoya é filho do seu tempo, e nos seus escritos transparecem a transição cultural que a sociedade colonial enfrentava. Época de transição não somente da mentalidade medieval para a mentalidade moderna, mas de transição entre o antigo modo de ser guarani e a nova organização sociocultural almejada pelos religiosos, tudo isso em meio ao tumultuado processo de imposição do sistema colonial ibérico. É necessário situar a personagem estudada tanto quanto historicizar os seus escritos, pois assim saberemos quais

são os limites impostos pelas fontes e, também, quais são os limites para a análise científica dos escritos, pois

Partindo do pressuposto que a percepção daquele que narra é oriunda do lugar que ele ocupa na sociedade convém observar que a convenção que preside a análise é a verossimilhança em movimento entre o passado e o presente. Abandona-se, portanto, uma empreitada inútil em busca da verdade. (BERTO, 2007, p. 03).

Situar a produção da escrita no tempo exige, portanto, não somente a análise sociológica da produção discursiva e dos seus objetivos, mas também a análise do imaginário de quem as produziu. Se a religiosidade do guarani é atestada por muitas e variadas fontes históricas, não é menos lícito afirmar que Montoya representa a experiência missioneira sob a ótica do imaginário cristão. Para tanto, entenda-se que:

O domínio do imaginário é constituído pelo conjunto das representações que exorbitam do limite colocado pelas constatações da experiência e pelos encadeamentos dedutivos que estas autorizam. Isto é, cada cultura, portanto cada sociedade, e até mesmo cada nível de uma sociedade complexa, tem seu imaginário. Em outras palavras, o limite entre o real e o imaginário revela-se variável, enquanto o território atravessado por esse limite permanece, ao contrário, sempre e por toda parte idêntico, já que nada mais é senão o campo inteiro da experiência humana. (PATLAGEAN, 2005, p. 391).

A atuação combativa dos jesuítas no contexto da Contrarreforma e na atuação Igreja Militante é assunto assaz debatido na historiografia, portanto será apresentado de forma complementar à atuação de Montoya. Aqui basta analisar como a atuação dos religiosos nas missões do Guairá pode ser lida nos documentos produzidos por Montoya e como, por meio deles, é possível detectar vestígios do processo de representação do índio reduzido, desse *outro* guarani descrito pelo religioso. Para tanto, utilizaremos como base as teorias da etnicidade. Para tanto, as cartas ânuas e a *Conquista Espiritual* são muito úteis; justamente por se tratarem de escritos de cunho religioso e político os relatos do processo missioneiro tomam outros contornos, cheios de especificidades a serem exploradas. Se comparados os dois conjuntos documentais citados é possível perceber que o processo de representação da identidade desse novo *outro*, o índio reduzido, variou qualitativamente e não representou fielmente o modo de ser guarani.

A exploração do material escrito por Antonio Montoya deve ser feita de acordo com as advertências de Michel Foucault quando afirma que

[...] em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar

seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade. (FOUCAULT, 2004, p. 8 e 9).

A experiência missioneira foi um dos grandes encontros de civilizações testemunhado pela humanidade, o estranhamento mútuo deu a tônica dessa situação de contato (OLIVEIRA, 2006; MARTINS, 2009 e SCHALENBERGER, 2010). Este mesmo estranhamento está presente nos escritos do jesuíta, sendo detectado na medida em que há críticas às práticas culturais guarani, que são classificadas, de acordo com o conceito de civilização cristã, entre a selvageria total e a capacidade inata para a salvação. Por civilização seguiremos Norbert Elias quando afirma que “A antítese fundamental que expressa a autoimagem do Ocidente na Idade Média opõe [...] o Cristianismo correto, romano-latino, por um lado, e o paganismo e a heresia [...] por outro” (WALLACH apud ELIAS, 1994, p. 67).

A afirmativa de Norbert Elias pode ser detectada nos escritos do padre Montoya

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*. (Montoya, 1997, p. 18 – Grifos nossos).

As afirmações do jesuíta devem ser contrastadas com o seu contexto de produção. O excerto acima foi retirado do livro *Conquista Espiritual* escrito com o intuito de defender a causa indígena em Espanha. Bem antes disso, a solução cristã para o Guairá se impôs. Os contatos entre colonos portugueses e espanhóis se mostraram desfavoráveis para os índios, não só do ponto de vista cultural, mas acima de tudo pelo ponto de vista humano.

A frase de Antonio Montoya somada às indicações do processo metodológico da descrição etnográfica proposta por C. Geertz (1989) destaca a importância da atenção que devemos dar aos pequenos detalhes das descrições das práticas culturais feitas pelo jesuíta. Como os textos antropológicos são, necessariamente, interpretações de segunda ou terceira mão (GEERTZ, 1989, p. 31), destacamos a frase de Egdar Ferreira Neto:

Mas como *‘todo e qualquer anotado’*, como disse Luis Felipe Barreto *‘remete obrigatoriamente a um notado’*, é evidente que mesmo em documentos tão estreitos podem ser encontrados elementos que permitam a reconstrução das dinâmicas históricas da aculturação. (1997, p. 327).

Primeiramente apontamos a nossa discordância em relação ao conceito de aculturação, posto que o que houve no Guairá foi processo negociação e tradução cultural que deu origem a uma cultural híbrida. Dito isso, afirmamos que Montoya habilmente constrói narrativas que introduzem a experiência missioneira no universo evangelizador da cristandade. Os demônios

impunham os mais ardilosos obstáculos para a empresa jesuíta, aqueles enganavam os índios e os seduziam com mil promessas falsas, incitando-os contra os padres; os povos se voltavam contra a Palavra e Deus os punia com severidade; os maus-cristãos eram sumariamente identificados com o pecado e a corrupção; os feiticeiros, com o auxílio do Demônio, levantavam os pobres guaranis contra os religiosos; estes eram os anjos e os pastores enviados pelo Senhor para guiar as Suas ovelhas rumo ao Paraíso. Montoya se apropria da realidade de acordo com a ótica jesuítica, pois, como sublinha Erneldo Schallenger (2006, pp. 134-135), “[...] a presença do diabo se fez dialeticamente necessária para justificar o árduo e ininterrupto esforço missionário e como substrato ideológico para toda a sorte de medidas repressivas.”.

Porém, apesar de privilegiar os escritos do padre Antonio Ruiz de Montoya, quando necessário, serão adicionados os pontos de vista de outros jesuítas que escreveram sobre o Guairá. Mas, asseveramos, faremos isso com o intuito de enriquecer a discussão e deixar portas abertas para novas interpretações, pois apesar das disparidades idiossincráticas dos religiosos é possível afirmar que estes tenderam a interpretar o guarani de um modo razoavelmente parecido.

1.3 A REDUÇÃO DA ESCALA DE OBSERVAÇÃO

Para que fique clara a importância da escala de observação nos estudos históricos:

A micro-história como uma prática é essencialmente baseada na redução da escala da observação, em uma análise microscópica e em um estudo intensivo do material documental. Essa definição já suscita possíveis ambiguidades: não é simplesmente uma questão de chamar a atenção para as causas e os efeitos do fato, de dimensões diferentes coexistirem em cada sistema social; em outras palavras, o problema de descrever vastas estruturas sociais complexas, sem perder a visão da escala do espaço social de cada indivíduo, e a partir daí, do povo e de sua situação na vida. (LEVI, 1992, p. 136-137).

E ainda com as orientações de Jacques Revel:

[...] a escolha do individual não é considerada contraditória com o social: torna possível uma abordagem diferente deste último. Sobretudo, permite destacar, ao longo de um destino específico – o destino de um homem, de uma comunidade, de uma obra –, a complexa rede de relações, a multiplicidade dos espaços e dos tempos nos quais se inscreve. (REVEL, 2000, p. 17).

E citando Ginzburg e Poni:

A análise micro-histórica tem portanto duas faces. Usada em pequena escala, torna muitas vezes possível uma reconstrução do vivido inacessível às outras abordagens historiográficas. Propõe-se por outro lado a identificar as estruturas invisíveis segundo as quais esse vivido se articula. (GINZBURG e PONI apud REVEL, 2000, p. 17).

As indicações supracitadas são úteis para o trabalho na medida em que fornece base para a pesquisa de cunho indiciário nos textos do jesuíta Antonio Ruiz de Montoya, a sua farta produção literária presta-se a tal método.

Quando analisarmos a argumentação de Antonio Montoya, manteremos em mente outro alerta de Geertz (1989, p. 25): “Começamos com as nossas próprias interpretações do que pretendem nossos informantes, ou o que achamos que eles pretendem, e depois passamos a sistematizá-las”, pois o trabalho tomará por base de pesquisa os textos do jesuíta.

O padre Montoya apresenta a vida do índio gentio em contraposição à vida civilizada, portanto cristã católica. Quando chama o nativo de bárbaro, selvagem, não deixa de expor também uma visão de mundo que é da sua época e da sua cultura. O choque da descoberta desse outro que residia fora da esfera do pensamento cristão está presente nos textos do jesuíta, posto que atuasse na vanguarda do processo evangelizador na região do Guairá.

A empreitada de missionário e de defensor dos índios perante o rei da Espanha exigiu do religioso um esforço de enquadramento da identidade do guarani aos moldes europeus. Portanto, os mesmos conceitos utilizados para qualificar outros povos não cristãos foram utilizados para enquadrar os nativos. Se o conceito de gentio foi utilizado para qualificar o guarani, este mesmo conceito construiu um equívoco interpretativo por parte dos religiosos cristãos que mantiveram contato com os nativos ameríndios.

Munidos do conceito de estereótipo de Homi Bhabha (2010, p.73), trataremos o conceito de gentio, utilizado por Montoya como tal. Os conceitos de gentio e estereótipo serão trabalhados mais adiante, quando formos analisar o processo de apropriação e representação das práticas culturais Guaranis empregados pelo jesuíta e como este representou o hibridismo cultural guaireño.

Se a cultura,

Denota um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida. (GEERTZ, 1989, p. 103).

Ela enquanto veículo para interpretação da realidade segue um processo de comunicação específico; este processo comunicativo é um campo fértil para a análise da identidade dos homens provenientes das mais diversas sociedades. É campo fértil, também, para a construção de pontes intersubjetivas entre povos diferentes, e no nosso caso, foi objeto de intensa negociação entre as partes envolvidas. É justamente esta fertilidade que possibilitou um homem como Antonio Ruiz de Montoya a elaborar um discurso e um universo repleto de imagens que mostram o quão rico e conturbado foi o encontro entre a cultura eurocristã e a cultura guarani.

Portanto, a pesquisa em uma escala reduzida pode desvendar as contradições do sistema colonial e os mecanismos que proporcionaram o surgimento dessas contradições. Se a cruz e a espada deveriam trabalhar em parceria, estas, por conta do tumultuado processo de ocupação do Guairá e da redução dos nativos, se puseram em lados opostos e, em último caso, inconciliáveis. A redução de escala também pode revelar o processo de negociação cultural e até mesmo mostrar quem foram aqueles que, no caso referente aos Guarani, criaram uma identidade rotulada com conceitos alienígenas à sociedade nativa.

E sobre o método microscópico, seguimos a afirmação:

Neste tipo de investigação, o historiador não está simplesmente preocupado com a interpretação dos significados, mas antes em definir as ambiguidades do mundo simbólico, a pluralidade das possíveis interpretações desse mundo e a luta que ocorre em torno dos recursos simbólicos e também dos recursos materiais. (LEVI, 1992, p. 136).

A conquista e a imposição do trabalho forçado e da nova cultura se mostraram difíceis em muitas regiões, e com o Guairá não foi diferente.

Dito isso é possível afirmar que o Guairá também foi palco da contradição do projeto colonizador. Talvez, se pensado como experiência, o encontro entre a população guaiarenha e os europeus (colonos e religiosos) foi um dos grandes choques culturais ocorridos na Idade Moderna. O continente europeu – acerca de um século – estava se abrindo para os novos *mundos*, os novos *outros*; os contatos entre europeus cristãos (católicos ou protestantes) e os nativos de outras regiões do mundo imprimiam uma nova configuração à realidade europeia. O Guairá foi palco do embate entre as antigas concepções europeias de realidade e de imaginário, sendo confrontadas com uma realidade ignorada por séculos. Existia vida do outro lado do oceano Atlântico, bastava agora – para os europeus – enquadrá-la ao seu mundo conhecido. Aqui se funda um aspecto importante da pesquisa, ou seja, a diferença existente entre a identidade guarani e a representação que o jesuíta faz dela, pois

O imaginário faz necessariamente parte do funcionamento da linguagem [e] A imagem [do indígena produzida por Montoya] se constitui nesse confronto do simbólico com o político, em processos que ligam discursos e instituições. (ORLANDI, 2005, p. 42).

É lícito afirmar, portanto, que a redução da escala espacial, definindo um local enquanto objeto de pesquisa, permite um melhor entendimento da conjuntura histórica em diversos níveis e das suas vicissitudes, logo das estruturas sociais que estão se formando no Guairá e por sua vez na região da bacia do Prata, pois “fatos precisos possuem dimensão espacial, bem como dimensão temporal.” (GOUBERT, 1988, p. 70). Definindo a importância das pesquisas em história regional, o mesmo autor aponta a possibilidade destas oferecerem “[...] certas evidências; suas estatísticas, compiladas com certa margem de segurança, contestavam algumas ideias ‘gerais’, preconceitos e aproximações que na falta de investigações mais precisas tinham se perpetuado.” (GOUBERT, 1988, p. 74).

1.4 AS MISSÕES ENQUANTO FRONTEIRAS

Por reduções, seguiremos Maxine Haubert quando afirma 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 deu no antigo espaço historicamente produzido e vivido pelos guaranis, o *tekoha*.

Segundo a historiografia corrente, as missões eram instituições de fronteira (BOXER, 2007; FLORES, 1983, KERN, 1982 e 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.

As fronteiras da experiência missioneira são dos mais variados tipos e não são unicamente geográficas. Seguimos aqui as indicações de José de Souza Martins sobre as fronteiras

Ela é fronteira de muitas e diferentes coisas: fronteira da civilização (demarcada pela barbárie que nela se oculta), fronteira espacial, fronteira de culturas e visões de mundo, fronteiras de etnias, fronteira da história e da

historicidade do homem. E, sobretudo, *fronteira do humano* (MARTINS, 2009, p. 11 – grifo do autor).

Esta afirmação, que a princípio trata de temas atuais no Brasil, pode ser extrapolada para o período estudado, sem, contudo perder a sua validade científica e nem incorrer em anacronismo.

Com esse apontamento trabalharemos, tendo como enfoque, a natureza conflitiva das fronteiras e do encontro entre cristãos e os ameríndios. Para isso utilizaremos o seguinte entendimento de fronteira:

Tomo a fronteira como lugar privilegiado da observação sociológica e do conhecimento sobre os conflitos e dificuldades próprios da constituição do humano no encontro de sociedades que vivem no seu limite e no limiar da história. É na fronteira que se pode observar melhor como as sociedades se formam, se desorganizam ou se reproduzem. É lá que melhor se veem quais são as concepções que asseguram esses processos e lhes dão sentido. *Na fronteira o homem não se encontra – se desencontra.* (MARTINS, 2009, p. 10 – grifo nosso).

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. Segundo o antropólogo Bartolomeu Meliá:

La reducción de los indios a pueblos y la libertad ofrecida frente a la encomienda era la negación misma de la razón de ser de los colonos encomenderos. Es el conflicto entre dos tipos de colonia en el seno mismo de la colonia española. (MELIÁ, 2010, p. 22).

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. Fundadas as cidades de Cidade Real do Guairá e Vila Rica do Espírito Santo,

O Guairá se constituiu numa dessas fronteiras internas, uma vez que reservava um grande potencial humano e era uma região de abundantes recursos naturais, cortada por rios e caminhos pré-ibéricos que colocavam os povos do interior do continente em contato com os da orla atlântica (SCHALENBERGER, 2010, p. 36).

Posto a importância política, geográfica e econômica da região guairenha, a afirmação anterior entra 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.

[As] Trocas simbólicas e relações de mestiçagem caracterizaram a entrada primeira no território do Guairá, o que representou tanto para os índios contatados quanto para os espanhóis um impacto e a necessidade da criação ou assimilação de novos referentes socioculturais para a articulação e conduta no novo contexto socioambiental. (SCHALENBERGER, 2010, p. 32).

Aqui será necessário esclarecer o contato entre religiosos e ameríndios para que seja possível situar o objeto de estudo no tempo e no espaço. Quando estes personagens se encontraram, a Europa era sacudida pelas reformas religiosas e o catolicismo perdia espaço significativo no Velho Mundo. Como proposta compensatória para tamanha perda, as conquistas ultramarinas surgem como cenários ideais para a conquista de novas almas para a cristandade católica. É nesse contexto que surge e atua a Companhia de Jesus. Por isso na atuação do padre Montoya e de seus companheiros

Era de mister reconstituir o inconsciente étnico para a reconstrução de conjuntos culturais que permitissem transformar a memória dos índios, levando à assimilação de novas formas de vida. Ter-se-ia que mudar a percepção indígena do real e o seu imaginário. (SIQUEIRA, 1998, p. 155).

Outro ponto importante a ser considerado é o projeto colonizador para a região, pois:

A ideação do exercício do “dominium” e do “imperium” sobre o espaço colonial do Guairá, facultaria aos colonos espanhóis a posse da terra e o poder sobre os homens. Isto representava, todavia, a transgressão dos limites pela imposição de referenciais que se contrapunham a visão de mundo guarani. (SCHALENBERGER, 1998, p. 259).

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.

Para que a questão da fronteira da humanidade do outro possa ser analisada de maneira mais eficaz adicionaremos o conceito de etnicidade.

1.5 O CONCEITO DE ETNICIDADE

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:

[...] 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. (1998, p. 141).

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). Território este que passou a ser ocupado e explorado economicamente por colonos espanhóis (via *encomienda*) e assediado por colonos luso-brasileiros (como reservatório de mão de obra escrava).

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 – estereotipar esse outro propicia uma margem de ação às personagens envolvidas.

A literatura nas diversas áreas da ciência social afirma que 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 e 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 entre indígenas, religiosos e colonos, “[...] 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 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. (2006, p. 35).

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 interétnica. Estas diferenças utilizadas como marcadores simbólicos de identidade (WOODWARD, 2005, p. 14 e BARTH, 1998, p. 196) tornam possível o trabalho de apropriação da identidade étnica empregado por Montoya e pelos inacianos de sua 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).

Por marcadores simbólicos, seguimos Kathryn Woodward, quando afirma que:

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)

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 que variou nas cartas anuais e na *Conquista Espiritual*. Por isso entendemos que existe um espaço vazio entre a apropriação que Montoya faz das práticas culturais guaranis e sua posterior representação discursiva, e o valor simbólico daqueles adereços para os Guarani, assim como quer Homi Bhabha quando fala dos interstícios (BHABHA, 2001, 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 gentio. Mas, 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 paulistas e espanhóis foram descritos/representados de formas diferentes em diferentes situações, e os espanhóis entre si ainda variavam de identidade e comportamento (bom ou mau cristão) de acordo com a situação; os religiosos são representados de forma unitária, como se as suas idiosincrasias 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).

1.6 AS FRONTEIRAS DO HUMANO

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 ideias, 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: será mesmo que os cronistas e missionários elevaram os nativos à categoria de homens plenos? Alguns cronistas certamente que não. 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: “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.

Entendemos que, talvez, a afirmação do historiador Edgar Ferreira Neto se encaixe melhor se direcionada aos nativos pertencentes a sociedades mais complexas que a guarani e nas quais o estranhamento inicial tenha sido minimizado pela construção de mecanismos de comunicação intercultural. A questão aqui é que 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 criaturas que precisavam desesperadamente da Palavra Cristã, logo todo o seu comportamento 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 (nesse 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. A região do Guairá, habitada por parcialidades indígenas que guerreavam entre si e com os colonos e que resistiam às investidas apostólicas, se mostrou um palco tenso e instável para uma empresa de tamanha escala. E para piorar a situação, o desejo dos bandeirantes em apresar o indígena e dos colonos espanhóis com a *encomienda* dificultou ainda mais a empreitada. Quando falamos em impossibilidade, temos em mente os fatores que se acumularam pesando sobre a intenção missionária.

Se o projeto de transformação sociocultural e religiosa jesuíta falhou no que diz respeito à total conversão do índio ao modo de ser europeu, não devemos ignorar o peso das

trocas culturais envolvidas nesse projeto. O encontro entre as práticas culturais guaranis e cristãs deu origem a um processo de hibridização cultural. “(...) os missionários do século XVI (...) falavam da ‘acomodação’ do cristianismo a novos ambientes” (BURKE, 2010, p. 46). Sobre a utilização deste conceito, seguimos com Burke

Recentemente, o termo “acomodação” foi ressuscitado, notadamente por historiadores e “sincretismo” (porque ele sugere uma mistura deliberada). No entanto, o termo está alterando seu significado de modo a incluir os dois parceiros do encontro, o “convertido” assim como os missionários. Na medida em que os *scholars* tentam com mais afinco ver os dois lados dos encontros religiosos, estão ficando cada vez mais convencidos de que o resultado não foi tanto conversão quanto uma forma de hibridização. (BURKE, 2010, p. 47).

Continuando com o ponto de vista de Peter Burke, utilizaremos o conceito de negociação, pois “[...] termos alternativos à “acomodação” são “diálogo” e “negociação”, ambos enfatizando uma visão de baixo para cima e as iniciativas dos convertidos assim como as dos missionários” (BURKE, 2010, p. 48). Sobre a utilização do conceito de negociação o autor continua afirmando que

É frequentemente empregado em análises de etnicidade porque expressa consciência da multiplicidade e da fluidez da identidade e o modo como ela pode ser modificada ou pelo menos apresentada de diferentes modos em diferentes situações. (BURKE, 2010, p. 48).

Nossa análise apresenta o início do processo de hibridação cultural ocorrido no Guairá. Esta mesma hibridação cultural deu a tônica da situação de contato no Guairá. Gerou também fricção interétnica, na medida em que houve uma tentativa de erradicação das práticas culturais guarani por parte dos jesuítas. Com isto em mente, entraremos em consonância com a advertência de Peter Burke, quando afirma que

[Os] historiadores das missões europeias à Ásia, África e América agora reconhecem que os “convertidos” não tanto abandonaram suas religiões tradicionais pelo cristianismo quanto fizeram uma espécie de síntese das duas religiões. (BURKE, 2010, p. 20).

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.

“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). Essa frase descreve o processo de objetivação da realidade por parte dos seres humanos, pois, na medida em que a realidade é enquadrada em um sistema de sinais, essa se torna compreensível e

passiva de transmissão 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 concernente à atribuição categorial é deveras 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 autorreconhecimento, 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 auto-atribuída 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).

1.7 O CONCEITO DE RECONHECIMENTO

Outro ponto a ser esclarecido é o conceito de reconhecimento que utilizaremos ao longo do estudo, pois este pode ajudar na elucidação do processo de representação da identidade étnica dos indígenas reduzidos feita por Montoya e de quais foram os “limites” do seu reconhecimento. Para o estudo de uma situação de contato entre cristãos e nativos e dos seus conflitos adotaremos o ponto de vista de Axel Honneth e a sua teoria da luta por reconhecimento enquanto motor da evolução moral das sociedades. Juntando os escritos de G. Hegel e G. Mead, Honneth desenvolve uma

[...] teoria social de teor normativo; seu propósito é esclarecer os processos de mudança social reportando-se às pretensões normativas estruturalmente inscritas na relação de reconhecimento recíproco. (HONNETH, 2009, p. 155).

A luta por reconhecimento se dá em três padrões de relações sociais de reconhecimento intersubjetivo entre indivíduos e segue um processo de individuação dos sujeitos ao longo da vida. Esses três tipos da relação são:

I - O amor (dedicação emotiva): quando suprido, gera uma capacidade de autoconfiança e serve de base para as futuras relações dos indivíduos na esfera pública. Esta relação está pautada nas experiências de relações primárias dos sujeitos. Suas formas de desrespeito são os maus-tratos e a violação e tem como componente de ameaça da personalidade a integridade física dos indivíduos, pois fere duradouramente a sua confiança. Confiança esta no relacionamento com outros sujeitos e atrelada a uma forma de segurança social (HONNETH, 2009, p. 156-224);

II – O direito (respeito cognitivo): o reconhecimento do outro enquanto portador de direitos iguais e inalienáveis possibilita o indivíduo se reconhecer enquanto portador dos mesmos direitos e participar de uma comunidade jurídica ampliada. Esta forma de reconhecimento propicia o autorrespeito. A sua ausência acarreta o não-reconhecimento do indivíduo no convívio comunitário pleno, sendo socialmente rebaixado e intersubjetivamente lesado em seu autorrespeito moral. As formas de desrespeito e os seus desdobramentos variam historicamente, de acordo com as especificidades de cada situação e das culturas particulares (HONNETH, 2009, p. 156-224);

III – A solidariedade (estima social): permite ao indivíduo se referir positivamente as suas propriedades e capacidades concretas, desenvolvendo a sua auto-estima. Variam historicamente em cada sociedade e o seu desrespeito tem como consequência a degradação e a ofensa ao indivíduo e a sua individualidade, e acarreta a referência negativa ao seu valor social (HONNETH, 2009, p. 156-224).

Para os três padrões de relações sociais inseridos na luta por reconhecimento há formas de desrespeito ao ser humano. De acordo com o grau de lesão da personalidade dos sujeitos envolvidos e das ofensas sofridas por estes é que se potencializam os conflitos sociais.

Para o objetivo proposto, a esfera de investigação referente ao amor será deixada de lado, posto que não está inserida no recorte temático e nem teria como ser aqui reconstruída. Já as outras formas serão utilizadas, pois, seguindo o modelo supracitado, se apresentam como palco social da luta por reconhecimento.

O reconhecimento dos nativos enquanto seres portadores do mesmo valor social, no recorte temático proposto, passa por uma aceitação da sua conversão aos valores sociais cristãos, que eram diferentes dos valores da sociedade guarani da época em que se deram os contatos entre europeus e ameríndios. Adotamos, portanto, o conceito de Reconhecimento de forma mais limitada, na medida em que ele nos permite a verificação de uma "incorporação" desse novo outro na sociedade civil cristã, mesmo que de forma inferior aos outros cristãos. O reconhecimento por parte dos jesuítas, no que diz respeito aos indígenas, foi limitado.

Enquanto o reconhecimento dos religiosos em relação aos nativos tem como limite a conversão ao cristianismo, este mesmo reconhecimento admite e estabelece uma relação comunicativa, o que faz com que a fronteira cultural entre um e outro perca o sentido de limite e passa a ser um lugar de comunicação e interação. Se este mesmo limite é ultrapassado

pelo guarani quando se converte ao catolicismo, ele não é ultrapassado no que diz respeito a aceitação plena do índio reduzido enquanto membro pleno da sociedade civil cristã. Então aqui nasce uma hierarquia social étnica: o índio é cristão, mas não de forma plena, pois apesar de já ter atravessado a fronteira da religião ainda não ultrapassou a fronteira da civilização. Este é o índio reduzido. Este é o cristão-novo surgido da colonização americana.

Para que fiquem claros os conceitos utilizados, entende-se que:

[...] direitos são de certa maneira as pretensões individuais das quais posso estar seguro que o outro generalizado as satisfará. [...] ‘solidariedade’ pode se entender, numa primeira aproximação, uma espécie de relação interativa em que os sujeitos tomam interesse reciprocamente por seus modos distintos de vida, já que eles se estimam entre si de maneira simétrica. (HONNETH, 2009, p. 137 e p. 209).

O quadro brevemente apresentado se enquadra numa sociedade pós-tradicional, assim como definida pelas ciências sociais europeias, em que os sujeitos já agregaram um conjunto de direitos que permitem que se diferenciem individualmente uns dos outros. Porém, para o estudo proposto, continuamos com as orientações de Axel Honneth para a pesquisa de conflitos sociais gerados na luta por reconhecimento em sociedades tradicionais, sendo que nestas o direito e a estima social estavam fundidos e eram privilégios de uma camada pequena da sociedade. Esta perspectiva dá uma nova dimensão para a análise proposta, pois com ela podemos enxergar o confronto entre o mundo ibérico e as sociedades indígenas, que, apesar de também serem consideradas tradicionais, eram em muito diferentes da sociedade europeia do século XVII. Esse confronto de mundos tão diferenciados influenciou diretamente no processo de apropriação das práticas culturais guaranis e da representação da identidade étnica guarani feita por Antonio Montoya.

Conquanto esteja claro que falo de eventos ocorridos na América, é importante destacar o modelo de sociedade que Montoya tinha como referência. A sociedade europeia no geral – e a ibérica em específico – era uma sociedade estratificada. A distinção social era obtida de acordo com o grupo de origem dos indivíduos, cada grupo era dotado com um conjunto de atributos sociais e, no caso da nobreza, com um conjunto de privilégios alicerçados no período medieval e de justificativa religiosa. Este modelo simplificado de sociedade do Antigo Regime permite apontar as referências culturais e sociais do jesuíta. Outro ponto que se deve salientar era o caráter excludente da sociedade ibérica, que supunha a sua nobreza também enquanto portadora de sangue cristão-velho em oposição aos cristãos-novos existentes tanto na metrópole quanto nas colônias. Deve-se adicionar, ainda, a este

modelo as complicações da situação colonial em que estavam os personagens, ou seja, missionários e indígenas.

“O Guairá tornou-se um espaço de convergência de dois colonialismos [espanhol e português] e uma fronteira de transgressão, de evangelização e de conquista.” (SCHALENBERGER, 2008, p. 02). Esta definição é interessante para pensarmos a situação de Montoya na perspectiva de um recorte microscópico, pois a conquista do espaço também é a conquista intersubjetiva do outro.

O projeto civilizador pretendia apagar o modo de ser guarani e cambiá-lo para o modo de ser cristão. A desorganização e a desestabilização demográfica e sociocultural advindas do contato com o europeu afetaram o guarani. Relatos de insurreições são feitos não só por Montoya, mas também por muitos outros jesuítas. Para analisar as relações sociais entre indígenas e jesuítas tomamos emprestado o conceito de fricção interétnica do antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira quando afirma que

[...] 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.

Devido à situação de contato em que se encontravam os grupos apontados e todos os fatores complicadores acima descritos, o estudo da interação social entre os jesuítas e os índios no Guairá pode ser analisado sob a ótica da luta por reconhecimento. E se os conflitos podem ser analisados sob a ótica da luta por reconhecimento, é possível que esse mesmo reconhecimento tenha sido o limite da aceitação do guarani na sociedade colonial, posto que a aceitação tivesse o limite étnico, independentemente do reconhecimento religioso. Levando em consideração este raciocínio é também possível apontar o reconhecimento como limite prático para a questão da etnicidade e as suas complicações sociais no Guairá.

Admitindo que o projeto civilizador dos religiosos não houvesse considerado as especificidades dos grupos de índios guaranis e guaranizados, é lícito apontar aqui não só a

fricção interétnica, como também que essa situação gerou um estranhamento mútuo entre os envolvidos. Esse estranhamento mútuo resultou por sua vez em uma representação não fiel à realidade do contato entre europeus e guaranis no Guairá. Logo a representação desse mesmo guarani nos textos de Montoya também não correspondeu à realidade social da época, desembocando, portanto, em um processo de atribuição identitária exterior aos nativos, e por isso mesmo, equivocada. Daí a necessidade de utilizarmos o conceito de estereótipo de Homi Bhabha para tentarmos compreender o papel dos nativos nos escritos do religioso.

Na medida em que os cristãos negam ao índio uma natureza específica e atribuem a ele o rótulo de gentio, cria-se também um estranhamento estrutural. O não reconhecimento do outro, a negação da sua identidade étnica e cultural, foram fatores que potencializaram os conflitos entre nativos e europeus. Esses conflitos foram apropriados pelos jesuítas como resistências ao cristianismo e como sinal de selvageria e barbárie.

Como propusemos uma aproximação teórica entre os conceitos de reconhecimento e fricção interétnica é necessário atentar, também, para a situação de fronteira vivida pelos personagens envolvidos. A fronteira da humanidade foi erguida pelos europeus. A própria negação da humanidade do outro gera uma situação de conflito por reconhecimento.

CAPÍTULO 2: O GUAIRÁ: PALCO E PERSONAGENS

2.1 O GUAIRÁ E A OCUPAÇÃO HUMANA

A ocupação humana do Guairá tem de levar em consideração os seguintes personagens: os indígenas, os colonos espanhóis e portugueses e os jesuítas. A ocupação de cada uma dessas personagens obedeceu a uma lógica própria, inserida em diferentes processos históricos: o nativo, ocupando o espaço e transformando-o em fonte de sustento e base cultural; o colono, ocupando o espaço e transformando-o em fonte de exploração, junto com seus habitantes; e o jesuíta, ocupando o espaço vazio de Deus e transformando-o em espaço de salvação. Nenhum dos três caminhos levava ao mesmo fim, e como ironia histórica (para europeus) e tragédia histórica (para os nativos), nenhuma das personagens logrou conseguir o seu intento, pelo menos não por muito tempo.

2.2 A OCUPAÇÃO GUARANI

O processo de ocupação da região do Guairá começou bem antes da chegada dos espanhóis; foram os indígenas que se fixaram na área e fizeram dela seu território, com todas as implicações socioculturais, as datas da ocupação da região platina ainda não são exatas, porém “[...] a presença [dos guarani], nas matas do Sul do Brasil, é registrada apenas nos primeiros séculos depois de Cristo.” (SCHIMITZ, 2007, p. 130).

O estudo dos ajuntamentos humanos nas diferentes regiões platinas permite evidenciar que o território Guarani não era homogêneo em termos demográficos. A demografia revela que o movimento da população era fortemente vinculado à fertilidade dos solos, sendo esta uma das explicações para a densidade demográfica encontrada ali.

No Guairá a população guarani pode ser analisada em face de três ciclos: o encomendeiro, o missionário e o bandeirante. No primeiro ciclo, onde eram nítidos os interesses da colonização pela integração da força do trabalho, a documentação aponta para cifras que indicam a existência de 300.000 índios na região. A demografia do ciclo jesuítico, intimamente relacionada com o

processo reducional e ao espaço missioneiro, aponta para um contingente de aproximadamente 50.000 índios. A ação bandeirante no Guairá teria absorvido, entre índios reduzidos, encomendados e independentes, 60.000 indivíduos, contribuindo substancialmente com o seu despovoamento. (MELIÁ, 1983, 77-104 apud SCHALLENBERGER, s/d, p. 30).

O espaço natural em que se situava a região do Guairá, que por sua vez está inserida na rede hidrográfica da Bacia do Prata, foi ocupado por povos ameríndios, vindos em ondas migratórias provenientes de diversas partes da América, que confluíram para o local e nele se estabeleceram séculos antes da chegada dos europeus. Estes grupos, com suas especificidades étnicas, ocuparam o espaço natural da bacia do Rio da Prata. No que diz respeito à maior parcialidade indígena encontrada na região quando dos contatos entre europeus e nativos

As populações tupi-guarani foram, progressivamente, conquistando ou se infiltrando entre os povos de tradição caçadora/coletora, promovendo, assim, um amplo processo de “guaranização”. (SCHALLENBERGER, 2006, p. 22).

Seguindo essas orientações é possível apontar a existência de “[...] duas correntes de tradição cultural marcadas pelas condições espaço-ambientais.” (Idem, 2006, p. 21). Na primeira, originária da região amazônica, vieram povos de práticas agricultoras, coletoras e horticultoras, enquanto na segunda, que veio do litoral, os povos tinham práticas de coleta, pesca e caça. “Os [grupos] do sudeste eram os identificados como sendo do tronco linguístico Tupi-Guarani.” (Ibidem, 2006, p. 21)

O guarani desenvolveu uma relação peculiar com o meio-ambiente circundante, pois “A cosmo-ecologia guarani mantinha estreitamente unida a dimensão espiritual e a da natureza.” (Ibidem, 2006, p. 24). A não dissociação entre o espaço e o mítico marcou a cultura Guarani.

Outra característica da ocupação da área era a ausência de formas de organização política centralizada entre as populações. Sobre a relação entre espaço, cultura e organização política, Pedro Ignacio Schmitz afirma que:

As populações indígenas costumavam ter o domínio de um território, cujos limites frequentemente coincidem com um determinado ambiente natural; elas têm uma unidade baseada na língua, na cultura e numa longa convivência, mas sem uma estrutura política que mantenha a unidade, controle o movimento das partes, defenda os limites e organize as relações com outras unidades indígenas, coloniais ou nacionais. Interna e externamente, nessas sociedades tudo é mais fluido, menos organizado e controlado. (SCHMITZ, 2007, p. 129)

Sendo os guaranis donos de uma cultura seminômade, não desenvolveram centros urbanos ou algo parecido em que reuniam um grande número de pessoas. Ao contrário, as suas aldeias eram esparsas. Sobre a ocupação do espaço pelos indígenas, “Desde o começo,

ela tinha sido e, no século XVI, ela continuava a ser uma fronteira em expansão, que implicava guerra e sacrifício de prisioneiros.” (Idem, 2007, p. 132).

Assim como a ausência de uma instituição sobreposta à população que exercesse o controle político em seu território, a inexistência com preocupações produtivas de larga escala, ou algo parecido com o comércio, deu contornos de desorganização social às práticas dos guaranis, do ponto de vista dos jesuítas. “Apesar de contar com uma população numerosa, semissedentária, o Guarani não chegou a formar um estado, nem mesmo chefias que concentrassem algum poder decisório.” (CLASTRES apud SCHMITZ, 2007, p. 132).

O trabalho entre os guaranis era exercido de forma coletiva e a plantação comunal, cujos frutos seriam repartidos entre todos, era chamada de *tupambaé*. Os povos habitantes do Guairá, devido à influência da cultura guarani, estavam sempre em movimento dentro do território simbólico do Prata. O espaço comunitário era chamado de *tekoha*, que

[...] 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. (MELIÁ apud SCHALLENBERGER, 2006, p. 28).

A relação entre o guarani e o espaço, como já apontado, era muito estreita. O espaço enquanto manifestação do sobrenatural regulava, dava o tom da vida dessas populações, pois

[...] o território guarani constituiu-se uma unidade de referência não homogênea, mas que, mesmo sendo concebido a partir de fronteiras simbólicas, permite a apreensão de elementos identificadores como usos, costumes, língua e religiosidade que expressam uma certa organização e sugerem a definição de região em termos reais e potenciais. (Idem, 2006, p. 10).

Quando da chegada dos europeus na região, as populações viviam, de acordo com o ponto de vista do invasor, em estado de selvageria e barbárie. Seus costumes eram em muito diferentes dos costumes europeus, e somados ao não conhecimento da Palavra de Deus, punham os Guarani fora da cristandade, ou seja, da civilização, no entendimento europeu da época. Receberam o rótulo de gentios e tiveram por parte dos colonos guairenses e bandeirantes paulistas o desrespeito e a negação para com o seu território, sua cultura, sua identidade étnica e, em último caso, para com a sua integridade física. Dos jesuítas, os nativos receberam um tratamento paternalista e tutelar, sendo expostos a um processo de erradicação das suas práticas culturais, o que implicou na reorganização sociocultural e por consequência

na perda do seu modo de ser original, mediante a adoção negociada de práticas culturais cristãs ibéricas.

Com a chegada dos europeus à região do Guairá, a relação entre meio ambiente e grupos humanos se encontrava favorável à concepção guarani. A partir do processo de incorporação da região do Prata ao sistema colonial deu-se o início da destruição da relação original dos nativos com a terra, pelo apropriação do território pelos colonos, pela exploração do nativo na *encomienda* e pela redução empregada pelos jesuítas.

O contato entre colonos, jesuítas e nativos foi o primeiro passo dado em direção à desestruturação social das populações guarani e do seu território simbólico. Dos colonos vinham as ameaças da servidão na *encomienda*, dos bandeirantes, o apresamento e a escravização, e dos jesuítas a conversão à fé católica e à adoção dos costumes europeus.

Quando os interesses dos bandeirantes paulistas se voltam para os índios, vendo nessa região um manancial de mão de obra minimamente organizada aos moldes europeus, se deu o processo de transmigração de milhares de indígenas para a Província do Uruguai e, para uma maioria pouco menos afortunada, a escravização e o posterior deslocamento para atender aos interesses econômicos do litoral brasileiro.

As bandeiras paulistas, que assolaram a região entre 1628 e 1632, marcaram definitivamente a ruptura entre os guaranis do Guairá e o seu território simbólico. À desestruturação social trazida por colonos e jesuítas soma-se agora a destruição física das reduções, a morte de centenas de indígenas, a escravização de outros milhares e a fuga de uma minoria.

A destruição da província do Guairá, vista na perspectiva de um tempo histórico de longa duração (BRAUDEL, 1970, p. 71, *passim*), põe fim a uma relação social milenar entre os nativos e o seu modo de ser, sua territorialidade e, em última instância, sua própria identidade étnica. A destruição do Guairá exemplificou de forma objetiva a violência contida no projeto colonial e os seus desdobramentos civilizatório, evangélico e sociocultural.

2.3 A OCUPAÇÃO ESPANHOLA

O Guairá, assim como as outras áreas que pertenciam à Coroa espanhola pela divisão do Tratado de Tordesilhas, foi aos poucos sendo incorporada pelos interesses mercantilistas que regiam a exploração colonial. A cruz e a espada, que animavam o espírito conquistador espanhol, forjadas a partir das Cruzadas e das Guerras de Reconquista, fizeram se sentir de forma marcante na América.

A fusão de interesses entre as coroas ibéricas e a Igreja Romana se mostrou forte nos territórios do Novo Mundo. Do norte ao sul das Américas, religiosos e burocratas andaram juntos na imposição da nova estrutura social de modelo europeu, e juntos lutaram (cada um ao seu modo) para a incorporação das populações ameríndias ao projeto colonizador, cujos resultados foram os mais diversos e nem sempre corresponderam às pretensões da metrópole.

A presença do indígena no Guairá desempenhou um papel importante no processo colonizador espanhol, posto que os nativos fossem tidos como elementos necessários para a extração de riquezas da terra. De acordo com a lógica europeia, este espaço não tinha sentido sem a presença do índio, pois conquistar o espaço significava, ao mesmo tempo, submeter o índio, que como componente deste espaço era o elemento fundamental do qual os colonos não poderiam abrir mão, sob pena de não conseguirem sobreviver, suprir as suas necessidades e satisfazer as suas ganâncias.

No processo de colonização da América, os espanhóis se valeram de estratégias que combinaram a cruz, a espada e a fome. O primeiro se refere ao papel da religião na conquista da América, pois a imposição do catolicismo às massas indígenas pode ser vista como um aspecto decisivo da dominação espanhola, pois levou à desestruturação do universo sociocultural pré-existente entre os nativos. O segundo se refere à desproporção dos armamentos empregados pelos europeus e também à sua superioridade tecnológica. Ainda sobre este quesito, Ruggiero Romano (1973) afirma que as vitórias mais significativas se deram contra os Estados indígenas mais sólidos e que a dificuldade de dominação foi maior em relação às tribos esparsas. Por último, a fome significava a alteração dos valores socioculturais das populações nativas, a modificação da sua cultura material, desregulando os ritmos de trabalho, tipos de cultura, modos de vida, entre outras dimensões. A desorganização das sociedades ameríndias levou a uma diminuição brutal da população indígena.

A região do Guairá era povoada por povos Guarani e parcialidades guaranizadas que tiveram contato com viajantes europeus, como Aleixo Garcia em 1524 e Cabeza de Vaca em 1542, que comandaram expedições que saíam do litoral Atlântico rumo ao Paraguai e ao Peru.

A intensificação da presença europeia na região do Prata e a interiorização da conquista do continente se deu muito por conta da difusão do mito da “Serra da Prata”, que, segundo a crença espanhola, proferia a Coroa e os seus súditos fiéis com um afortunado manancial argentino. Após muitas e fracassadas tentativas, o intento espanhol em achar a “Serra da Prata” foi esmorecendo. Ao se confirmar que as tão sonhadas minas de prata se encontravam sob jurisdição do governo do Peru, a bacia do rio da Prata deixou de ser atrativa aos olhos da metrópole. A partir deste momento

O núcleo colonial de Assunção defrontou-se com os seus próprios limites e a única possibilidade que se apresentava para os colonos foi a mão de obra indígena, como garantia de sobrevivência e de manutenção de privilégios sociais nesta nova configuração social. Em função disto, a conquista que os colonizadores operariam tomou uma nítida feição de conquista humana. (SCHALLENBERGER, 1997, p.85)

A região do Prata foi incorporada ao sistema colonial de acordo com as pretensões das potências ibéricas. A primeira projeção política da Espanha sobre a região do Guairá se deu em 1542, com a criação do vice-reinado do Peru, que em 1593, ficou subordinado ao Governo Geral do Rio de La Plata. Em 1607 surge a Província do Paraguai ou Guairá, com sede em Assunção.

A região conhecida como Guairá se localizava entre o rio Paraná e a linha do Tratado de Tordesilhas, limitada ao norte pelo Paranapanema e ao sul pelo Iguazu, onde os padres fundaram diversas reduções para catequizar os indígenas, nos séculos XVI e XVII. Era departamento do Paraguai e sua capital era Vila Rica do Espírito Santo.

A ocupação do espaço guaireño pelos colonos espanhóis se deu em uma conjuntura de expansão do colonialismo espanhol, que buscava enquadrar a região da bacia do Rio da Prata nos interesses mercantilistas da coroa espanhola. A descoberta de um novo espaço econômico exigia também medidas que visavam integrá-lo ao todo do sistema colonial.

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)

Tendo em vista o nascimento de uma sociedade em muito diferente da metropolitana e por vezes antagônica, a coroa espanhola intensificou a penetração na região do Prata. A sociedade mestiça que ali foi se constituindo ao longo do processo de descoberta e ocupação

da região pelos europeus, representava uma ameaça aos interesses metropolitanos de domínio territorial e subordinação social (SCHALLENBERGER, 1997, p. 82). A fixação da presença espanhola e a criação da vila de Nossa Senhora da Assunção em 1537 foi possível não só pelo projeto colonizador espanhol, mas, sobretudo, pela aliança hispano-guarani, resultante de relações interétnicas amistosas a partir do acolhimento guarani e do parentesco que se estabeleceu, pela proximidade e mestiçagem, entre as duas culturas em contato. Assunção se tornou um ponto estratégico para desencadear o processo de colonização agrícola, deitar domínio sobre os territórios do Prata e subsidiar os núcleos emergentes em torno das atividades comerciais, bem como as incursões ao interior do continente (Idem, 1997, p. 78-83).

Vilas como Ontiveros, fundada em 1556, Cidade Real do Guairá em 1557 e por fim Vila Rica do Espírito Santo, fundada em 1576, tinham como objetivo enquadrar a região dentro do projeto colonizador. No que se refere especificamente à Cidade Real do Guairá, Carlos E. R. Jensen (2009, p. 13) afirma que “Era la llave de entrada al Paraguay y desde allí al Perú, región anhelada por los portugueses.”. Apesar de não terem encontrado metais preciosos na região, a sua função de defesa e ponto comercial foi muito importante. Na defesa serviria para frear a sanha dos colonos luso-brasileiros, interessados no apresamento do índio; e no comércio, porque seria ponto de passagem para quem saía do Paraguai e se dirigia ao Atlântico e vice-versa.

A relação que as populações nativas estabeleceram com a natureza em muito se diferenciava da relação dos colonos. Enquanto os europeus viam as terras americanas como manancial para a exploração econômica dos recursos naturais, os nativos a tinham como uma mãe provedora. A separação homem-natureza, cultura-natureza, história-natureza é uma característica da civilização ocidental, que, posta em frente à concepção guarani, permitiu a leitura dos nativos por parte dos colonos como seres selvagens, ainda em estado natural. A concepção do nativo como sendo um gentio legitimava socialmente a exploração da mão de obra indígena por parte dos colonos espanhóis.

Segundo Flávio Costa e Sezinando Menezes,

Acompanhando a chegada dos jesuítas [no Guairá], podemos observar, também, que as relações entre espanhóis e índios modificam-se. As relações informais, antes favorecidas pelos laços de parentesco, pelo cunhadio, começam a perder espaço para as relações institucionalizadas que têm o apoio da coroa espanhola. (COSTA e MENEZES, 2002, p. 227)

E seguem afirmando que “A *encomienda* passa a ser a base econômica da região platina” (Idem, 2002, p. 227). Esta instituição jurídica já existia na sociedade espanhola anterior à ocupação “[...] a encomenda conservava um ethos medieval onde as relações estiveram, ainda, fundamentadas num sistema de prestação e contraprestação de favores. [...] entre o Rei e os colonizadores” (SCHALLENBERGER, 1997, p.87). Assim a *encomienda* não implicava a propriedade da terra, mas só a sua posse e o direito a receber tributo em espécie e o trabalho dos índios, que, em compensação, deveriam ser doutrinados na fé cristã (ZAVALA, 1935). No Paraguai, a política do estabelecimento das encomiendas foi instaurada a partir de 1556, nas imediações de Assunção e no Guairá

(...) no Paraguai, a instituição da ‘encomienda’ assumiu uma forma peculiar. A reciprocidade se estabeleceu entre os guarani e os espanhóis. Os índios que resistiam à dominação eram reduzidos a uma completa servidão. (SCHALLENBERGER, 1997, pp.87-88).

A fronteira étnica e cultural já havia sido rompida entre os guaranis e os espanhóis quando da fixação destes em Assunção; bastava agora a inserção das parcialidades indígenas da região no sistema de colonial.

Segundo Schallenger (1997), o cruzamento dos interesses do colonialismo espanhol e português na região, fez do Guairá um ponto de convergência do colonialismo interno e uma fronteira territorial para os domínios dos impérios coloniais. Enquanto região de fronteira o Guairá era palco de uma grande mobilidade de atores sociais da vertente portuguesa, espanhola e indígena. A consolidação de uma base colonial estável fugia do controle das autoridades, que passaram a reclamar uma força de coerção moral, buscando na religião cristã o fundamento ético da conduta humana. É nesse sentido que se apresenta a estratégia evangelizadora como forma de contemporizar interesses e solucionar os atritos entre colonos encomendeiros, bandeirantes e nativos. Aos franciscanos e jesuítas coube o papel de estabelecer “o marco da civilização” no Guairá.

A história do Guairá deve ser analisada contemplando as diversas personagens envolvidas, pois “Será justamente la lucha entre los vecinos encomenderos y los padres jesuítas lo que marcará la región.” (JENSEN, 2009, p. 15). É neste cenário e numa perspectiva mais ampla que “A construção, a desconstrução, a fragmentação e a reconstrução de territorialidades tornam-se expressão das diferentes faces do processo da formação social platina.” (SCHALLENBERGER, 2006, p. 22).

O território guarani, do ponto de vista do projeto colonizador, era vazio, pois os nativos desconheciam a Palavra Cristã. A legitimação para a apropriação se dava em nível

político e religioso, pois esse espaço estava ocupado pelo diabo, que manipulava a vida do índio e por isso deveria ser conquistado pelo rei e pelos religiosos (FLORES, 1997, p. 95-96). A cruz e a espada andaram juntas na colonização sul-americana e marcaram definitivamente a configuração social da região. Porém, logo cedo os desencontros entre a fé e a exploração mercantilista dariam a tônica do processo histórico platino.

A ocupação do espaço no Guairá obedeceu à lógica dos personagens envolvidos nos acontecimentos derivados do contato entre a cultura europeia cristã ibérica e as culturas nativas. O Guairá era fronteira dos interesses do colonialismo interno, espanhol e português; era fronteira da territorialidade e território guarani (ainda em expansão), expressa numa comunhão entre espaço-homem; e era também fronteira religiosa, que marcou a situação de contato que se configurou na região.

O Guairá, em todo o tempo que se viu ocupado por *encomenderos* e jesuítas, foi disputado por interesses que se mostraram antagônicos com o tempo. Em nenhum momento a opinião do nativo foi levada em conta. O guarani, enquanto ser e modo de ser, não era humano aos olhos dos europeus cristãos e civilizados. Para os colonos era um animal a ser utilizado e descartado como uma besta de carga; para os religiosos era uma ovelha desgarrada do rebanho do Senhor, e que, por isso mesmo, deveria ser guiada ao grêmio da Igreja Católica Romana; a sua caminhada rumo à Graça Divina e à Salvação seria responsabilidade dos jesuítas.

O nativo guaireño, agora transformado em índio reduzido e etiquetado socialmente como gentio, teve o seu modo de ser e de viver mudado radicalmente em um curto espaço de tempo. Desde o encontro com os primeiros europeus até a destruição das reduções, o guarani se viu alvo de disputa de interesses que lhe escapavam ao entendimento e, mais que tudo, à vontade e à capacidade de organizar uma resistência efetiva que expulsasse os invasores.

2.4 A OCUPAÇÃO PORTUGUESA

A projeção dos interesses lusitanos na região guaireña deve ser analisada levando em consideração os núcleos urbanos criados na capitania de São Vicente a partir de 1532, com a

fundação da vila de São Vicente e em 1554, com a fundação do colégio jesuíta no Planalto de Piratininga, que depois daria origem à cidade de São Paulo.

Ademais, podemos observar que São Vicente está localizada em uma região estratégica, próxima à linha que divide os territórios espanhóis e portugueses. Assim, São Vicente constituía-se, ao mesmo tempo, em um ponto de contato com as áreas de domínio espanhol e em um instrumento de defesa dos territórios portugueses. (COSTA E MENEZES, 2002, p. 225).

O processo de colonização portuguesa na região de São Vicente, assim como em outros lugares da América, dependeu bastante do relacionamento estabelecido com os habitantes nativos. Assim, podemos apontar ao fator comunicação uma parte importante do processo colonizador. Significante foi o caso do português João Ramalho, que foi um dos primeiros europeus na região a estabelecer contatos intersubjetivos com os nativos (MONTEIRO, 1994, p. 30)

Os relacionamentos interétnicos entre portugueses e nativos, assim como na região do Prata, concorreram para a formação de uma sociedade mestiça. Assim como os colonos espanhóis, os portugueses também tomaram por esposas as índias das tribos locais, estabelecendo não somente contatos sexuais, mas, acima de tudo e principalmente para os nativos, alianças e pontes de contato entre os dois grupos. Aqui, seguindo as orientações de John Monteiro (1994, p. 34), é possível apontar uma prática bastante parecida com o cunhadio anteriormente mencionado (COSTA e MENEZES, 2002, p. 227; SCHALLENBERGER, 1997, p. 78-83). A miscigenação desempenhou um papel importante na formação da sociedade vicentina e paulista.

Os primeiros moradores de São Vicente, no intuito de conseguirem mão de obra para as empreitadas econômicas, logo perceberam a importância que a guerra tinha entre as parcialidades indígenas da região e rapidamente tiraram proveito desse conhecimento para reverter à situação colonização ao seu favor, posto que estiveram em desvantagem numérica. Dessa situação os colonos procuraram tirar vantagem na medida em os prisioneiros do lado vencido serviriam como mão de obra para os empreendimentos coloniais. Mesmo que os índios estabelecessem alianças com os portugueses, devido aos seus interesses imediatos, certamente aqueles “[...] logo descobriram os efeitos nocivos de semelhantes alianças.” (MONTEIRO, 1994, p. 29).

Conquanto a guerra entre as parcialidades tupis encontradas na região tinha como função ser um dos pilares da memória coletiva e girava em torno do sacrifício do inimigo (MONTOEIRO, 1994), os portugueses não a entendiam da mesma forma. Os colonos

européus logo tomaram proveito delas, estimulando-as, aliando-se a grupos de acordo com os seus interesses, promovendo assim guerras constantes entre as parcialidades. Se num primeiro momento os paulistas promoveram relações de escambo com os nativos, logo elas se mostravam insuficientes para a formação de um contingente suficientemente grande para a estruturação da exploração econômica na região. A partir daí assistimos episódios cada vez mais violentos ligados às relações desenvolvidas na região, pois

Se, no início, a guerra estava arraigada à lógica das relações e rivalidades pré-coloniais, agora fica claro que as ações bélicas passavam a ser subordinadas às pressões e demandas do colonialismo nascente. (MONTEIRO, 1994, p. 35).

Aqui devemos notar que, assim como no Guairá, os jesuítas entraram na região como mediadores das relações sociais e dos conflitos entre colonos e nativos. Como afirma John Monteiro (1994, p. 55) “O contato, porém, ao desencadear um processo de desintegração entre as sociedades indígenas, acabou, inexoravelmente, desequilibrando as relações iniciais a favor da dominação portuguesa.”. A situação de desestruturação social, somada ao estado de crise que se instalou como consequência da nova dinâmica social, em muito afetou as parcialidades indígenas da região. E é nesse contexto que entra a atuação do jesuíta como mediador das tensões sociais e da transformação sociocultural desejada pela coroa portuguesa, no sentido de conduzir o índio ao ingresso na sociedade colonial como força de trabalho. Por isso “[...] a criação da vila de Santo André da Borda do Campo e a fundação do colégio de São Paulo representavam o embrião do conflito entre colonos e jesuítas em torno dos índios.” (Idem, 1994, p. 37).

A fundação do colégio jesuíta no planalto paulista serviria não somente como base para a evangelização dos nativos das imediações e para a normatização das relações sociais entre colonos e indígenas, mas também serviria como porta de entrada para a ambição do projeto civilizador de um grande contingente populacional nos sertões da capitania de São Vicente.

A fundação do colégio trouxe consigo uma nova dinâmica para as relações sociais da região, pois os inicianos tinham como objetivo a inserção do nativo na sociedade colonial, tendo como modelo a sociedade cristã ibérica. Esse projeto de transformação sociocultural, complexo que foi, esbarrava nas intenções do colonialismo paulista. Não tardaram a surgir conflitos entre os colonos e os religiosos em torno do papel do nativo nessa nova configuração social; enquanto aqueles viam nos nativos instrumentos para extração de riquezas da terra, estes defendiam a importância da cristianização das populações. O que

vemos aqui são as disputas de interesses inerentes ao projeto colonizador e o papel que cada grupo social deveria desempenhar nesse processo (MONTEIRO, 1994, p. 40 e SCHALLENBERGER, 1997, p. 118).

Na medida em que o projeto jesuíta de integração dos nativos na sociedade colonial mostrou os limites da sua eficácia, ele enfrentou resistência por parte do índio em razão do seu antigo modo de ser, resistência representada pelas diversas revoltas lideradas pelos pajés e pelos profetas chamados de caraíbas. Outro problema foi a pressão dos colonos em relação à exploração da mão de obra. Sem alcançar os resultados civilizatórios previstos, os inacianos se encontravam em uma situação difícil de ser equacionada.

As revoltas dos nativos no século XVI, não só contra os inacianos, mas principalmente contra os colonos, serviram de motivo para a inflexão da postura dos colonos diante dos indígenas, “A partir da década de 1580, a despeito das restrições impostas pela legislação portuguesa, os colonos começaram a favorecer a apropriação direta do trabalhador indígena através de expedições predatórias ao sertão.” (MONTEIRO, 1994, p. 51 e 52).

Escondidos sob a capa da legalidade, haja vista que a principal justificativa para as incursões era a Guerra Justa (para que esses índios bárbaros fossem posteriormente convertidos) ou as expedições para procura de metais preciosos, os colonos dirigiram sua energia para a apropriação das populações do sertão vicentino. Tinham como preferência as parcialidades tupi e guarani, por questões comunicativas, posto que estas falavam a “língua geral”, e também porque poderiam aproveitar o sistema de alianças militares já desenvolvido entre paulistas e alguns grupos nativos da região vicentina.

As diversas revoltas indígenas contra o apresamento promovido pelos colonos paulistas legitimaram uma série de investidas contra as populações nativas do planalto, ocorridas entre 1590 e 1595. Com essas expedições os nativos da região ou morreram ou foram escravizados e,

Com o final do século XVI, o primeiro ciclo de relações luso-indígenas chegou ao seu término. No curto espaço de duas gerações, os principais habitantes da região de São Paulo tinham vivido a destruição de suas aldeias e a desintegração de suas sociedades. E os poucos que haviam conseguido sobreviver a estas calamidades achavam-se completamente subordinados aos colonos ou aos jesuítas. Já para os portugueses, o significado da conquista era duplo. Se, por um lado, havia liberado terras para a ocupação futura pelos invasores, por outro, ao diminuir e destruir as reservas locais de mão de obra, havia imposto a necessidade da introdução de trabalhadores de outras regiões, fato que implicaria a redefinição do papel e da identidade do índio na sociedade colonial. [...] Com o intuito de expandir a base produtiva da Colônia, os paulistas passaram a introduzir na esfera colonial índios em

números crescentes, e provenientes de terras cada vez mais remotas. (Idem, 1994, p. 55 - 56).

É nesse contexto que:

Esse movimento, conhecido como bandeirantismo, buscou, pois, um produto de valor mercantil, configurado em torno da mão de obra indígena, que passou a apresar para vender no litoral ou trocar por mercadorias que tivessem valor comercial no interior da colônia. (SCHALLENBERGER, 1997, p. 122).

Para a captura desses nativos os interesses das bandeiras se projetaram sobre as reduções jesuíticas no Guairá, posto que estas não só aglutinavam uma grande quantidade de nativos como estes já se mostravam mão de obra minimamente pacificada e organizada, o que facilitava a empreitada paulista.

Com o fracasso da empresa açucareira na região, “[...] ao contrário da sua contrapartida senhorial do litoral, os paulistas deram as costas para o circuito comercial do Atlântico.” (MONTEIRO, 1994, p. 57).

Contando com o apoio da câmara de São Paulo e toda uma teia de interesses econômicos e políticos, os colonos paulistas investiram sobre as populações do planalto paulista e em 1611 conseguiram escravizar índios guaranis no Guairá.

[...] longe de exibirem sinais de uma rivalidade luso-espanhola, os paulistas e paraguaios compartilharam interesses comuns, reforçados pela perspectiva de relações comerciais, os paulistas fornecendo artigos de procedência europeia e até escravos africanos em troca de escravos índios e prata. No período da União Ibérica (1580-1640), apesar da proibição do comércio entre as Américas espanhola e portuguesa, os membros da Câmara Municipal de São Paulo aprovaram a abertura de um caminho para o Paraguai. (MONTEIRO, 1994, p. 69).

A evidente convergência de interesses dos colonos paulistas e paraguaios quando da projeção do bandeirantismo na região pode ser exposta por meio da afirmação dos padres Justo Mancilla e Simão Masseta, quando estes escreveram uma relação endereçada ao provincial Francisco Vazques Trujillo no ano de 1628-1629, época das invasões na região das reduções que iriam destruir a empreitada inaciana

[...] de Guayra, que los dichos vezinos de ciudade real suelen vender a los Portugueses, y ultimamente algunos meses a festejaron en su çiudad y regalaron a Andres fernández Portuguez de san Pablo y uno de los mayores ladrones de indios en el çerton, y le vendieron algunos indios. (CORTESÃO, 1950, p.382).

Os interesses do colonialismo luso-espanhol na região guairena giravam em torno do indígena, seria este o principal produto a ser explorado na região, seria o nativo o elemento maximizador dos lucros exigidos pelo processo de acumulação de riquezas comum às economias mercantilistas. Foi nesse contexto que “O primeiro dos empreendimentos em larga

escala, [foi] conduzido por Antonio Raposo Tavares, [e] partiu de São Paulo em 1628.” (MONTEIRO, 1994, p. 71). Esta iniciativa paulista contou com respaldo da Câmara de São Paulo e “Até 1632, as sucessivas invasões haviam destruído boa parte das aldeias guarani e virtualmente todas as reduções do Guairá.” (Idem, 1994, p. 73)

2.5 A OCUPAÇÃO JESUÍTA

Bartolomeu Meliá (2010, p. 20-22), referindo-se aos contatos entre os Guarani situados nos arredores da Cidade Real e os jesuítas, aponta duas fases da atuação jesuíta. A primeira, liderada por Manuel Ortega e Tomás Fields, em 1589, baseou-se em missões itinerantes entre espanhóis e indígenas. Este primeiro contato não firmou as bases do projeto reducional, pois o contato entre índios e espanhóis se mostrou deveras caótico. O impacto social desse contato se mostrou negativo para os guaranis, pois além de verem seu contingente demográfico diminuído, as suas relações sociais corrompidas pelo contato com os colonos, interpretaram a nova religião das mais diversas formas, dando origem a diversas heresias. (Monumenta Peruana V, 1970: 589-90 apud MELIÁ, 2010, p. 21).

Nesta primeira projeção jesuíta no Guairá, o trabalho dos religiosos se deu pelo apalavramento.

A prática do apalavrar os índios era uma estratégia pastoral, pela qual os jesuítas convenciam os índios dos benefícios da graça divina e lhes prometiam uma vida nova pela redução em povoados mediante a sua proteção. Revela, portanto, o caráter profético do anúncio da boa nova. (SCHALLENBERGER, 1997, p. 148).

Os alvos preferidos dos jesuítas para o apalavramento eram os caciques. Estes, por conta da sua ascendência em relação às populações, foram alvos de cooptação religiosa e política, desempenhando papel fundamental no processo reducional (KERN, 1982).

A redução dos indígenas da região serviria não só para livrá-los da sua exploração pelos colonos guairenhos como também traria este mesmo indígena para a sociedade civil cristã. Para todos os efeitos teóricos, a atuação dos jesuítas nada mais era do que uma extensão do projeto colonizador espanhol. Na prática é sabido que a disputa pelo índio punha em lados opostos colonos e religiosos.

Em 1594, foram doadas terras para a Companhia de Jesus nos arredores da Vila Rica (GUSMÁN In: CORTESÃO, 1951, p. 117). Burocraticamente falando, a Província Jesuítica do Paraguai, que tinha como jurisdição as regiões do Rio do Prata e Tucumã, foi criada em 1607, e o seu primeiro provincial foi o padre Diogo de Torres.

Mas se o projeto religioso para a região tinha por um lado a preservação do contingente humano da sanha do colonialismo interno, havia por outro a necessidade da pacificação das parcialidades indígenas que se mantinham arredias ao projeto colonizador. A integração completa da região ao sistema colonial se daria quando colonos e índios estivessem sob domínio da coroa espanhola. Como esta integração se deu de forma conflituosa, a segregação étnica para fins religiosos se mostrou imperiosa no ponto de vista dos jesuítas.

Dado o fracasso das missões itinerantes, os inicianos retornaram em 1609, dando início à segunda fase de atuação o Guairá, agora

[...] vienen con ánimo de hacer no misiones itinerantes sino reducciones y pueblos de indios libres, no sujetos a la encomienda, la reacción agresiva de los colonos de Ciudad Real, como los de Villarrica, no se hará esperar. (MELIÁ, 2010, p. 22).

Os conflitos entre colonos, índios e jesuítas modelaram a região do Guairá. Porém, apesar da disparidade de objetivos, jesuítas e colonos dependeram uns dos outros para poder se fixar na região. Forças centrípetas e centrífugas atuaram de forma simétrica no processo evangelizador guairenho, pois “[...] em 1609 llegan los padres Joseph Cataldino y Símon Mazeta, quienes con la ayuda de los vecinos de Ciudad Real inician las primeras reducciones em el Pirapó.” (JENSEN, 2009, p. 19). E apesar da necessidade da colaboração dos vizinhos espanhóis, os jesuítas não deixaram de reconhecer que a ajuda dos colonos deveria ser restrita e, se possível, minimizada. Sobre a participação dos espanhóis na pacificação das parcialidades em guerra na área da redução de Los Angeles, Montoya em carta para o padre Nicolas Duran escreve que

Muestran [os colonos espanhóis] buenos deseos y descubren malos efectos, dicen buenas palabras y hacen malas obras, y mostrándose amigos de la Compañía impiden nuestros ministerios y así me acuerdo muchas veces de lo que V.R. me dijo que con ellos buenas palabras a su modo y alejarnos de ellos poniendo las Reducciones lejos. (REBES, 2001, p. 225).

Dado o fracasso da estratégia do apalavramento, os jesuítas, numa segunda fase da incursão no Guairá, começaram o processo de fundação das missões na região. Os trabalhos – para a maior glória de Deus – deveriam se dar em um espaço diferenciado do espaço de exploração da mão de obra nativa. A *encomienda* que tanto consumiu os nativos deveria ser

regulada pelos inacianos. Dado o fracasso dessa mediação, a segregação étnica, do ponto de vista jesuítico, se impôs como única opção para a salvação dos nativos.

As guerras entre as parcialidades indígenas se deram como resultado das pressões paulistas e assucenhas sobre o espaço natural dos nativos. A adesão ao projeto missionário quebrou antigas alianças políticas entre os guaranis e formou novas alianças, agora temperadas pela situação de contato entre europeus e nativos. Estas guerras representavam um empecilho tanto para colonos quanto para religiosos. Caberia aos inacianos promover no Guairá a pacificação das parcialidades indígenas. A segregação étnica se mostrou solução contra a violência dos colonos e para as disputas intertribais. Na redução os nativos deixariam de ser parcialidades étnicas e se tornariam índios reduzidos, “simplificados” culturalmente por conta da projeção jesuíta sobre esse gentio, que, apesar das diferenças étnicas, eram todos selvagens e bárbaros aos olhos dos religiosos e deveriam ser igualmente transformados em cristãos.

A ação missionária dos jesuítas representou [...] uma nova possibilidade de construção de sentido entre os guaranis diante da negação do seu modo-de-ser decorrente dos conflitos entre espanhóis e índios. [...] [pois] o avanço do colonialismo refletiu sobre as populações tribais a ameaça sobre o seu espaço existencial e imprimiu, através das relações de conflito e dominação, um estado generalizado de crise. (SCHALLENBERGER, 2006, p. 61).

A solução para essa situação, do ponto de vista político oficial e cristão, seria a redução dos índios.

Para livrar os nativos da exploração dos colonos foi necessário construir um espaço em que as novas relações sociais, baseadas no modo de ser cristão, fossem introduzidas na vida dos nativos. Para tanto, era necessário garantir um espaço em que a manutenção da vida fosse possível, por isso a construção da redução em locais em que fossem propícios para a autossuficiência dessa empreitada e, posteriormente, que gerassem excedentes para a comercialização. Os locais onde foram fundadas as reduções obedeciam criteriosamente a este preceito.

A segregação étnica, que representou – ainda que de forma não intencional – uma forma de violência simbólica em relação à cultura guarani, foi, ao mesmo tempo, uma saída para arrancar o índio do serviço degradante da *encomienda* e de todos os resultados daí decorrentes e, também, a criação de um espaço específico para a evangelização.

A fundação das primeiras reduções, na região do rio Paranapanema, seguiu as orientações do provincial Diego de Torres e foram organizadas em um período de crise da sociedade guarani (SCHALLENBERGER, 2006, p.64 e RABUSKE, 1977). A degradação

dos índios promovida pelas relações estabelecidas com os colonos, estas baseadas na exploração indiscriminada da mão de obra, despertaram reações igualmente violentas por parte das parcialidades indígenas. Outra característica da reação dos indígenas foi o chamado messiânico (HAUBERT, 1978, p. 468-494 apud SCHALLENBERGER, 2006, p. 64).

Entre 1610 e 1628 foram criadas 15 missões jesuíticas no Guairá: em 1610: Nuestra Señora de Loreto e San Ignacio Mini, em 1624: San Francisco Javier, em 1625: San Joseph e Nuestra Señora de Encarnación, em 1626: Santa Maria, em 1627: San Pablo Del Inaiaí, Santo Antônio, Los Angeles, San Miguel e San Pedro, entre 1627-1628: Concepción de Nuestra Señora de Guañños, em 1628: San Thomas e Ermida de Nuestra Señora de Copacabana, e em 1630: Jesus-Maria (PARELLADA, 2011, p. 6).

A manutenção do projeto jesuítico de conversão do nativo se revelou impossível devido aos interesses dos colonos luso-espanhóis. A partir de 1628 os bandeirantes paulistas passaram a assaltar a região com objetivo de apresamento dos índios reduzidos. A essa época as missões ainda passavam por um processo de estruturação sociocultural e econômica, posto que o projeto ainda estava no seu começo.

Em 1628, à época da principal invasão do Guairá pelos paulistas, as missões do Guairá em sua maioria eram comunidades recém-formadas, precárias e isoladas, debatendo-se em busca de uma base econômica viável para a sua sobrevivência. (MONTEIRO, 1994, P. 70-71).

2.6 A COMPANHIA DE JESUS: UMA BREVE ANÁLISE HISTÓRICA

O contexto social de formação da Companhia foi o da Reforma Católica, marcada por um processo de reordenamento das práticas religiosas católicas. A realidade europeia no início da Idade Moderna era extremamente complexa, pois o continente viu surgir o movimento intelectual conhecido como Renascimento, que ficou marcado por uma inclinação rumo ao humanismo. Além disso, a formação dos Estados Nacionais afirmava o poder dos reis diante da autoridade do papa. A descoberta da América e de um novo *outro* também foram fatores que adicionaram ainda mais questionamentos à já abalada fé cristã. O nascimento de um novo grupo social, a burguesia, ligado aos interesses mercantis aquém e além mar; a crescente urbanização dos países e as suas consequências sociais é também um novo fator de contestação religiosa. Como prova das transformações sociais, políticas e

religiosas da época nasceram também as chamadas Reformas Protestantes (SEBE, 1984, p. 14-24).

Conquanto esses acontecimentos concorriam para uma série de mudanças em nível de organização social, vemos nascer também uma nova psicologia social, ligada ao autocontrole por meio de comportamento tido, agora, como civilizado (ELIAS, 1994); vemos também a valorização da experimentação, do homem enquanto fundamento da organização social. Essas mudanças afetaram diretamente a religiosidade do homem moderno, que buscou uma nova ordem no meio dessas profundas mudanças sociais (SEBE, 1984, p. 22-32).

A Reforma Católica procurou expurgar os comportamentos condenados pelos protestantes, tomando uma série de medidas com o objetivo de melhorar a formação do clero católico e de moralização do comportamento dos religiosos. É nesse contexto de profundas transformações sociais e nos fundamentos do catolicismo que surge a Companhia de Jesus, ordem religiosa fundada por Inácio de Loyola.

A ordem regular, ou seja, “[...] os filiados pertencem a uma comunidade com propósitos estruturados, de ação comum.” (Idem, 1984, p. 08). A oficialização da Companhia de Jesus se deu em 1540, por autorização do papa Paulo III neste mesmo ano:

Inácio de Loyola compreendeu que não bastava mais cuidar apenas da própria salvação, era necessário ir bem mais além: elaborar uma concepção militar do labor apostólico, ao mesmo tempo permitindo certa flexibilidade na vida conventual, presa a horários rígidos e fechados. [Para tanto] A estrutura da Companhia de Jesus era militar, tendo como primeiro apoio a obediência ao Superior Geral, o chefe supremo da ordem. (Ibidem, 1984, p. 34).

Ordem sintonizada com a sua época, a Companhia de Jesus surgiu com objetivos bem específicos, como a propagação da fé católica e o combate às heresias. Não esquecendo que nesta época o continente europeu estava enfrentando as consequências religiosas, políticas e sociais das Reformas Protestantes, os jesuítas foram os soldados de Cristo que combateram ferozmente em favor da Igreja Romana. Espalhados por todo o continente, os inicianos passaram a fundar colégios e a tomar posições importantes em algumas universidades (Ibidem, 1984, p. 40 e 41).

Com isso podemos concluir que a batalha travada pelos jesuítas contra os hereges europeus se deu de uma forma diferenciada daquela que empregariam fora do continente. Enquanto na Europa os focos de ataque traduziam a ignorância quanto ao conhecimento correto do Evangelho, imprimindo, portanto, uma leitura específica deste, a ênfase na criação e no domínio dos aparelhos educacionais demonstra a intenção de se apropriar socialmente do

discurso religioso contrarreformista. Para corroborar esta afirmação seguimos aqui as orientações de Michel Foucault (2004, p. 13-21) quando fala dos processos de controle social do discurso. “Assim infiltrados, os loiolanos estavam à testa das direções culturais, aliados aos chefes de governo ou pelo menos relacionados fortemente com eles.” (SEBE, 1984, p. 43).

Quando falamos de Companhia de Jesus devemos ter em mente que esta ordem atuou como propagadora do catolicismo no mundo inteiro, da América ao Japão. A atuação inaciana e de outras ordens religiosas se confunde com a expansão ultramarina dos Estados Ibéricos. Cruz e coroa andaram juntas na conquista de novos mundos. Se os jesuítas se lançaram ao mar para a maior glória de Deus, os exploradores se lançaram ao mar para a maior glória do reino. Religião e política não abriram mão do apoio mútuo quando da necessidade de lidar com os problemas advindos das descobertas do século XVI. Por isso concordamos com José Carlos Sebe, no tocante à atuação dos jesuítas na expansão marítima portuguesa, quando afirma que estes foram “[...] ‘aparelhos de Estado’.” (1984, p. 45).

A afirmação acima deve ser entendida no contexto colonial, não só no caso português, mas também no espanhol. As coras ibéricas tinham as relações com a Santa Sé reguladas pela instituição do Padroado – *Patronazgo* em espanhol. Charles Boxer (2007, p. 100) afirma que “[...] a Igreja colonial estava sob o controle direto e imediato da Coroa, exceto nas questões de doutrina e dogma.”. E, ainda, como afirma Arno Kern sobre o entrelaçamento entre Igreja e as coroas ibéricas, “[...] [o] Real Padroado, foi tal que a Igreja terminou se transformando num verdadeiro segmento da complexa burocracia administrativa hispânica, bem como numa nova de controle político sobre as terras colonizadas.” (1982, p. 83).

No entanto, devemos nos ater às especificidades da ordem jesuítica, já que estava sob comando direto do Papa. Sem entrar nos pormenores da jurisdição civil e eclesiástica, o que queremos pontuar aqui é a importância da religião no processo colonizador da América, mais especificamente no Guairá.

Seguimos concordando com Sebe (1984, p. 55) que “Dilatadas as fronteiras do mundo pelos descobrimentos, no desafio colonial, distinguia-se algo muito importante: a conquista espiritual.”. Apesar dessa afirmação se referir a atuação jesuítica no Brasil, entendemos que ela também pode ser utilizada para o caso espanhol.

Se no caso do Guairá percebemos uma ruptura do projeto colonizador, não devemos minimizar a importância da aliança entre a Cruz e a Espada, pois

Do ponto de vista político, a Igreja foi útil à monarquia espanhola de duas maneiras distintas. Auxiliava o controle da população branca espanhola ou mestiça, através da Inquisição, e da população indígena através das Missões. (KERN, 1982, p. 88)

2.7 ANTONIO RUIZ DE MONTOYA: UMA BREVE BIOGRAFIA

Neste tópico apresentaremos, de forma sucinta, a história pessoal de Antonio Ruiz de Montoya, pois mediante o estudo da sua trajetória social e histórica, poderemos “historicizar” a sua produção bibliográfica e elucidar quais foram os momentos de produção do corpo documental eleito para este estudo. Para tanto, utilizaremos a sua autobiografia relatada em seu escrito intitulado *Relación de las gracias recibidas de nuestro señor* e publicado na dissertação de mestrado de Maria Isabel de Artigas Rebes (2001). Utilizaremos também os escritos de outros autores (MOURA, 2008; RABUSKE, 1985; REBES, 2001) para complementar o nosso ponto de vista em relação à pessoa do religioso e o posicionamento deste diante dos fatos ocorridos, principalmente, no Guairá, entre os anos de 1609 e 1639. Este último recorte é estabelecido por conta da publicação do seu livro *Conquista Espiritual*.

Aqui devemos abrir um parêntese explicativo em relação ao material utilizado para reconstruir a biografia de Montoya. Na sua *Relación...*, Montoya descreve a sua história dando a ela contornos místicos, assim como apontado por Rebes, este material é como uma “[...] síntese profética do futuro missionário dos índios.” (2001, p. 55). Neste documento, o jesuíta frequentemente recorre a figuras religiosas para fundamentar a sua trajetória enquanto ser humano e membro da Companhia de Jesus. Nele, a sua história pessoal assemelha-se à história de Ignácio de Loyola, na medida em que deixa para trás uma vida mundana e perigosa para se dedicar à Igreja. Já os outros textos citados têm um modelo de análise científica, com exceção de Rabuske, que, independentemente da sua competência científica, deixa transparecer a sua face de apólogo do trabalho inaciano.

Estes alertas são feitos na medida em que contribuem não só para um melhor entendimento da nossa exposição factual sobre a vida de Montoya, como também servem de parâmetro para uma leitura mais atenta não só dos escritos referentes e das cartas ânuas, mas, principalmente, para uma leitura da obra *Conquista Espiritual*.

Antonio Ruiz de Montoya, filho de Crisóbal Ruiz de Montoya (nobre espanhol) com Ana Vargas (originária da cidade de Lima), teve, desde cedo, uma vida atribulada. Órfão, ainda pequeno ficou sob responsabilidade de tutores durante a infância, ingressou ainda criança, em 1593, no Real Colégio de San Martin, que os jesuítas dirigiam em Lima. As datas da sua orfandade divergem em Moura (2008) e Rabuske (1985), mas essa divergência não fará diferença no estudo proposto.

Antonio Montoya quando da chegada da sua juventude abandonou os seus estudos e se dedicou a uma vida libertina, para os padrões da época, “[...] cogióme un pensamiento de que la justicia de Dios estaba conmigo muy enojada.” (REBES, 2001, p. 68), ou seja, dedicou-se a atividades que punham em risco não só a sua vida, mas também dos seus companheiros. Reparemos aqui o seu posicionamento enquanto ser não merecedor da misericórdia divina, posto que se desviava do caminho cristão.

Segundo o seu relato, Montoya estava sem rumo e preferiu se dedicar à vida militar, mas foi Deus que o guiou para uma vida de retidão e

Al fin me papreció conveniente irme ao Chile [lutar contra índios]. Compré armas y, estando ya em vísperas de ir y yo com buen deseo, quiso el Señor, por médio de um amigo mio, (...) disuadirme la ida. (Idem, 2001, p. 68).

Na sua autobiografia, o religioso atribui a sua salvação à intervenção divina, logo após confessar, ato acontecido na Quaresma, ou seja, época de penitência religiosa. Os pontos de apoio da sua memória são todos religiosos. É por meio da religião que Montoya interpreta e reescreve o seu passado e é por meio daquela que descreve a situação guairena na *Conquista Espiritual*.

Depois da revelação Montoya se entregou à vida religiosa, entrando para a Companhia de Jesus em 1606. Pouco tempo após iniciar os estudos, onze meses, se ordenou jesuíta em 1611, partindo logo em seguida para Assunção. Lá estudou o idioma guarani, para que a sua atuação entre os indígenas fosse mais eficaz. É neste ponto que vemos a primeira fronteira entre os nativos e o religioso sendo ultrapassada.

Diego de Torres Bollo, primeiro provincial da Companhia no Peru, em face à necessidade de padres para o imenso território que se abria para o trabalho dos padres, aceitou o oferecimento do Irmão Antônio Ruiz de Montoya, autorizando a sua ordenação sem grau acadêmico. (REBES, 2001, p. 24).

Chegando ao Guairá entrou em contato não só com os nativos, como também com o tratamento dispensado a estes pelos colonos das cidades espanholas da região e pelos bandeirantes de São Paulo. Tão logo chega à região já começa os seus trabalhos apostólicos,

visando a cooptação de caciques para a montagem de novas reduções. Pouco depois volta a Assunção, em 1612, onde presta testemunho da situação humana na região guairenha.

Entre 1612 e 1615, Antonio Montoya e os jesuítas, além da criação de algumas reduções, travaram uma série de embates não só com os colonos guairenhos como também com as autoridades de Assunção. As disputas pelo destino dos nativos se intensificaram nesta época e o projeto reducional tirava os braços que trabalhavam nos ervais de Maracaju. A situação guairenha era tão desfavorável que uma solução foi aventada pelas autoridades coloniais, que em 1611 editaram as Ordenações de Alfaro (SCHELLENBERGER, 1997). Este conjunto de leis regulava o uso da mão de obra nativa. Independentemente dessas leis, a relação entre colonos e jesuítas continuaram tensas.

Entre 1615 e 1628 se deu a fundação de novas missões entre os Guarani do Guairá. É neste período que vemos Montoya advogando a sua preferência pelos nativos e dignificando a obra jesuítica de levar o Evangelho aos gentios, principalmente perante as autoridades coloniais.

Na carta ao seu superior, dá conta dos eventos entre 1618 e 1619, onde expressa o seu ânimo de religioso: “Deseo sumamente llevar a Jesucristo Nuestro Señor por toda esta gentilidad y esse crucificado y crucificándome yo em su cruz” (REBES, 2001, p. 175). Da passagem citada é possível extrair uma série de conclusões que nos põe em consonância com as afirmações de José Eisenberg (2000, p. 49), quando diz que os membros da Companhia de Jesus tinham como uma de suas metas “[...] persuadir cristãos, hereges e pagãos a viverem uma vida reta, guiada pela moral cristã e pela luz divina.” e, no que concerne o indivíduo, “Do ponto de vista moral, os jesuítas buscavam a santificação pessoal através do método disciplinar prescrito por Inácio de Loyola em seus *Exercícios Espirituais*.” A redenção através do Evangelho, nesta frase, é recompensa não só para os nativos como também para o jesuíta.

Já proclamado Superior das Missões do Guairá, o período entre 1622 e 1625 foi florescente para Montoya e para os missionários do Guairá. A fundação de novas reduções “[...] foram dando aos missionários, e ao padre Montoya em especial, uma ideia da necessidade dos aldeamentos e da estratégia para as comunicações entre cada povo.” (REBES, 2001, p. 33 e 34). Juntamente com a ajuda de outros padres, “O trabalho demandou a participação de Montoya em uma ação contundente de busca de alianças e apoio a partir dos caciques e o concomitante isolamento e rechaço dos xamãs.” (Idem, 2001, p. 34).

Definido o palco e as estratégias de atuação, cabia a Montoya, juntamente com os outros religiosos, empregar as suas energias na conversão do gentio, tudo para a maior glória de Deus. Mas se a essa altura os conflitos com os colonos espanhóis já tinham arrefecido, começaram os ataques bandeirantes às missões do Guairá. A partir do ano de 1628 as malocas paulistas se tornaram mais frequentes na região.

Apesar da destruição das reduções do Guairá terem se dado entre 1628 e 1632, as bandeiras continuaram se projetando sobre outras missões, tanto sobre as do Itatim quanto sobre as da região do Tape. Por conta disso, Montoya foi designado para defender a causa indígena perante a corte espanhola, e em 1637 foi mandado para a Espanha. Tendo parado no meio do caminho no Rio de Janeiro, o jesuíta seguiu para a Europa, chegando lá no ano de 1638.

Entre as atividades de Montoya na Espanha, estava a defesa dos Guarani perante uma Junta composta por portugueses e espanhóis. Dalí saíram as determinações que aprovariam o armamento indígena para a sua defesa perante os interesses do colonialismo luso-espanhol. Tendo ficado ao todo cinco anos na Espanha, o jesuíta aproveitou sua estadia na metrópole, para imprimir os seus livros referentes à experiência missioneira, sejam eles a *Conquista Espiritual*, *Tesouro da língua guarani*, a *Arte e vocabulário da língua guarani* e também o *Catecismo da língua guarani*.

Em seu retorno à América, Montoya assistiu às dificuldades do projeto missional. Ainda ativo em relação aos seus ideais evangélicos, morreu no ano de 1652, sem, contudo, ver a almejada paz entre nativos e colonos europeus.

2.8 A CONTRADIÇÃO CIVILIZATÓRIA: PROJETO COLONIZADOR X PROJETO EVANGELIZADOR

Pela lógica civilizatória o trabalho apostólico está diretamente ligado à conquista colonial do espaço indígena tanto quanto à sua organização para exploração econômica. Essa suposta complementaridade, que em teoria norteou o processo colonizador espanhol no Guairá, na prática revelou-se uma contradição. A solução cristã para a região se mostrou

importante na medida em que os efeitos da exploração econômica foram nefastos para as populações indígenas.

Os efeitos prolongados do contato com o homem europeu afetaram diretamente a estrutura social guarani. Enquanto esta estava baseada em laços de reciprocidade, logo, de cooperação entre os nativos, a lógica mercantilista previa a redução dos nativos aos interesses europeus. A colonização espanhola desestruturou a sociedade guarani na região guairenha e os efeitos negativos para o modo de ser dessa sociedade se manifestaram rapidamente.

Nos escritos do padre Antônio Ruiz de Montoya (1997, p. 18) notamos o projeto evangelizador/civilizador empregado pelos jesuítas, assim como descrito por Charles 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.”

O processo colonizador se mostrou incapaz de inserir pacificamente o indígena na sociedade civil cristã e colonial. Na Província do Paraguai a própria sobrevivência do sistema colonial dependia da capacidade de redução dos índios à lógica do trabalho e da exploração mercantilista. Essa solução mostrou-se ruim para os nativos, e então os religiosos entraram em cena como solução cristã, pois “A intervenção missionária, ‘civilizadora’ e cristã, constitui-se, pois, na utopia do sistema colonial e o móvel da organização do espaço humano e produtivo da colônia.” (SCHALLENBERGER, 1997, p. 158).

A entrada dos religiosos em cena como opção para a preservação física dos índios e a sua conseqüente inserção da sociedade civil cristã, desagradou em muito os *encomenderos* da região do Guairá. Porém, apesar de ter desagradado os colonos, os jesuítas em muito dependeram deles para o próprio processo de redução, e os próprios colonos dependiam dos religiosos para a pacificação das parciais indígenas no Guairá.

A relação contraditória entre colonos e jesuítas pode ser detectada na carta ânua do padre Nicolas Durán, quando escreve sobre a fundação da residência dos jesuítas em Vila Rica:

[...] Pero la razón mas eficaz que me obliga a fundar aquella residencia es ver que los padres de las misiones están em médio de muchísimos indios, los mas de ellos infieles com evidente riesgo de vida, por que de su natural son noveleros y mudables y si no tienem algún temor de los españoles com facilidad podrán matar a todos los padres, como es ordinario lenguaje de los hechiceros que los gobiernan, y sabiendo que los padres tienen las espaldas seguras, habiendo em la Villa quien los comunique, y a los españoles, y tengan ganados no se atreverán los indios a desmandarse (CORTESÃO apud JENSEN, 2009, p. 15 e 16)

O governo espanhol na região percebeu a necessidade de interação com os religiosos para a manutenção das condições de exploração do Guairá e de seus habitantes. Na carta de 5 de agosto de 1609, o então governador do Paraguai Hernandarias escreve:

Asimismo me manda VM y advierte que cuando em las Provincias Del guayrá hubiera fuerzas bastantes para conquistar los indios no se há de hacer si no com sola la doctrina y predicación del Evangelio y que por ningún caso me valga para reducirlos de mas médios. Estaré advertido de ello y lo guardaré y haré guardar y cumplir como V. M. Manda (Archivo General de Indias, CHARCAS, 27, R. 8, N. 6 apud JENSEN, 2009, p. 19-20)

Apesar do intento e predisposição inicial para a colaboração entre colonos e religiosos, na realidade a relação entre as partes se mostrou contraditória. Os colonos guairenhos acusam os jesuítas de lhes roubarem os braços que trabalham nas plantações, e, para piorar, ainda tornam os índios presas fáceis para os portugueses que os caçavam.

Os jesuítas, por sua vez, apontam a brutalidade que a *encomienda* se tornou para o nativo, culpando assim, os espanhóis. Como aponta um jesuíta anônimo em 1620

[...] en muchos años no oyen la palabra de Dios y así son sus constumbres poco menos que de idolatras, holgazanes, deshonestos, borrachos (...) En mas de cien leguas de una e otra vanda del Parana no tienen un indio que todos estan ya consumidos. (CORTESÃO, 1951, p. 173).

Os inicianos também apontaram para a brutalidade das expedições conhecidas como malocas que eram organizadas pelos bandeirantes paulistas, afirmando que eram uma “[...] invasion atroz”, permeada por “[...] violência, homicídios, rapina o robo de personas y de cosas y truçidação sangrienta que es imposible satisfacerla.” (CORTESÃO, 1951, p. 138).

A situação dos índios se mostrou complexa quando do encontro e da posterior fixação dos espanhóis na região do Guairá. Forçados a escolher entre a cruz e a espada, muitos foram aqueles que escolheram entre uma e outra, outros tantos resistiram e muitos fugiram. Dessa situação de contato, marcada pela fricção interétnica, o que pode ser afirmado é que o modo de vida guarani foi afetado de forma violenta e nunca mais voltou a ser o mesmo.

Independentemente dos resultados práticos terem se mostrado contraditórios, o projeto civilizador na região previa uma empreitada conjunta. Para a pacificação do nativo e a sua incorporação ao sistema colonial, a Coroa e a Igreja teriam que trabalhar conjuntamente

O Estado estaria incorporando mais cidadãos, sedimentando suas fronteiras coloniais e implementando novas estruturas de produção. A Igreja garantiria o seu domínio sobre as populações nativas pelo instituto do evangelho e da fé (SCHALLENBERGER, 1997, p. 153).

Para que essa empreitada se efetivasse seria necessária a imposição da cultura cristã católica sobre as culturas nativas. A esperança dos colonos era a exploração econômica da região e a dos jesuítas era aumentar o rebanho cristão. O primeiro passo nessa direção seria a

introdução do índio na vida civilizada, aos moldes cristãos. Surgiram aqui muitas questões: como fazer isso de forma eficaz? Como manter os nativos sujeitos ao rei de Espanha?

As respostas para essas questões dependiam de onde vinham as opiniões. Os colonos buscavam a exploração da mão de obra, sem aparente intenção cristã (CORTESÃO, 1951, p. 123-135); os religiosos viam no Evangelho a palavra transformadora (MONTROYA, 1997).

O impasse no Guairá chegou ao fim com as incursões dos paulistas na região, com o apresamento de milhares de indígenas e a posterior fuga de outros tantos para terras da região do Tape. O relato da fuga dos guaranis das missões ganha contornos bíblicos nas palavras de Antônio Ruiz de Montoya “Ao sair esse povo israelítico, imitador de Jacó, fugindo de gente bárbara.” (1997, p. 157). Nesta frase o oprimido povo guarani torna-se o oprimido povo hebreu e os bárbaros passam a ser os paulistas. A complexidade da frase se mostra evidente quando contrastada com a realidade do projeto colonizador. O gentio é incorporado à comunidade da salvação eleita pelo Senhor e o colono cristão torna-se o opressor gentio. As fronteiras do humano confundem-se com as fronteiras da salvação, cruz e espada rompem definitivamente, no Guairá, a sua aliança para a expansão da fé e dos preceitos cristãos.

CAPÍTULO 3: NEGOCIAÇÃO E HIBRIDISMO CULTURAL NO ESPAÇO MISSIONEIRO DO GUAIRÁ PELOS ESCRITOS DE ANTONIO RUIZ DE MONTROYA

3.1 O GUAIRÁ COMO PALCO DE NEGOCIAÇÃO, TRADUÇÃO E HIBRIDAÇÃO CULTURAL

Postos os conceitos no primeiro capítulo e apresentados o palco e os personagens envolvidos no estudo no segundo capítulo, agora é necessário analisar de forma mais detalhada o cenário e as relações sociais desenvolvidas no encontro entre colonos, indígenas e jesuítas. Continuando com a afirmação da complexidade do fenômeno missioneiro, faz-se necessário analisar o processo de negociação cultural que permeou o contato entre nativos e colonizadores, entre culturas tão díspares e que, no nosso ponto de vista, promoveu o início de processo de hibridação cultural, pois “Outro local que favorece a troca e a hibridação é a fronteira.” (BURKE, 2010, p. 72) e também porque

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 ideia do novo como ato insurgente de tradução cultural. (BHABHA, 2010, p. 27. Grifo nosso).

Posto isto, negamos a eficácia completa do processo aculturador jesuítico. Antes, afirmamos que houve um processo de negociação que resultou em uma hibridação cultural, e que este mesmo hibridismo não só pode ser detectado nos escritos de Montoya, como influenciou no processo de apropriação e representação das práticas culturais guarani, e, logo, da sua identidade étnica.

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 histórica. (BHABHA, 2001, p. 21).

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 do projeto jesuítico na bacia do Prata. Adicionemos a esta situação o conflituoso processo de formação social. 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 social, ainda que precária e de curta duração.

A primeira estratégia europeia para a inserção das populações indígenas da Bacia do Prata no sistema colonial ibérico se deu por meio da *encomienda*. A situação de contato ocorreu de forma violenta, principalmente porque o tratamento dispensado pelos colonos reduziu o nativo a condições degradantes de existência.

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 momento um processo de negociação cultural se impôs entre as partes envolvidas. O estereótipo do gentio, imposto ao nativo, não levou em consideração identidade atribuída pelas próprias populações da região, logo não promoveu uma integração pacífica. E se a integração dos Guarani foi conflituosa, entendemos que o conceito de negociação cultural de Homi Bhabha oferece-nos uma rica possibilidade de análise do encontro entre europeus e nativos, além de nos oferecer também uma base de análise do processo de hibridação cultural e como este se deu durante o período estudado. Mais a frente trabalharemos como esse negociação se deu na prática.

Ora, tomando a situação guairenha como conflituosa, que comportou um projeto de transformação social exterior às populações nativas, com todas as suas implicações culturais, econômicas, religiosas, entendemos que as identificações fixas – de ambos os lados envolvidos no contato – foram postas à prova, posto que tentavam 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 ibérica. Portanto, concordamos, parcialmente, com Hommi Bhabha quando afirma que: “Essa passagem intersticial entre identificações fixas abre a possibilidade de um hibridismo cultural que acolhe a diferença sem uma hierarquia suposta ou imposta.” (BHABHA, 2001, p. 22).

A afirmação de Hommi Bhabha se dirige à situação contemporânea, em que as migrações mundiais põem em cheque identidades supostamente fixas que os teóricos sociais de outras épocas acreditavam existir. Se somarmos a afirmação de que as identidades não são fixas e o pressuposto de que as fronteiras étnicas (BARTH, 1998, p. 141) se movem de acordo

com as estratégias desenvolvidas pelos atores sociais para cada situação, entendemos que a extrapolação da afirmação de Hommi Bhabha deve ser problematizada.

A concordância parcial tem como base a premissa de que o hibridismo cultural pertinente à formação missioneira privilegiou a *imposição* do modelo cultural ibérico. Os resultados dessa imposição não satisfizeram as ambições jesuítas, como demonstraremos adiante nas fontes analisadas que foram produzidas por Antonio Montoya.

Portanto, se concordamos com a premissa de que “Essa passagem intersticial entre identificações fixas abre a possibilidade de um hibridismo cultural [...]”, no caso estudado, discordamos do fato de que ela não “[...] acolhe a diferença sem uma hierarquia suposta ou imposta.” (BHABHA, 2001, p.22). Como a situação analisada se desenrolou em um curto e tumultuado espaço de tempo, verificar os limites da imposição dos parâmetros culturais europeus torna-se bastante arriscado; o que propomos é analisar algumas situações descritas por Montoya.

A situação fronteiriça, cultural e socialmente falando, em que se encontravam os personagens analisados torna complexa a situação guairenha. Se levarmos em conta que o encontro entre essas culturas/formações sociais envolveu um projeto de transformação sociocultural por parte dos colonos ibéricos, o que foi deixado para as populações nativas foram as opções de resistência ou de acomodação. Portanto, no que diz respeito à situação estudada, concordamos com Peter Burke quando afirma que:

A troca cultural nas colônias espanholas e na colônia portuguesa na América não se deu em pé de igualdade. A iniciativa esteve geralmente com os emprestadores, mesmo que seja possível perceber exemplos do que tem sido descrito como ‘aculturação inversa’ em alguns domínios, já que os colonizadores gradualmente adotaram elementos da cultura nativa. (BURKE, 2010, p. 66).

Com esta afirmação de Peter Burke, embasamos a nossa concordância parcial em relação à afirmação de Homi Bhabha, adaptando-a ao contexto deste estudo.

Tomemos outra afirmação de Montoya (1997, p. 41) contando sobre o início do seu trabalho apostólico: “Naquele povoado fiquei por alguns dias, administrando aos índios os sacramentos, e, com o curso ininterrompido de falar e ouvir a língua deles.”. O domínio do idioma guarani, estratégia utilizada pelos inicianos para melhor conduzir o processo de cristianização das populações, pode ser lido, também, como uma forma de negociação cultural, na medida em que a penetração no universo cultural dos nativos se fez necessária, no entendimento dos religiosos.

É possível perceber nos escritos de Montoya que no caso das reduções guairenhas 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*. (MONTROYA, 1997, p. 18 – Grifos nossos)

Eis a meta do projeto jesuítico.

Mais do que isso, sabemos que, quando queremos estudar a diferença cultural, entramos implicitamente num processo de negociação. Somos afetados e perturbados pelos outros, pois a “[...] diferença de culturas já não pode ser identificada como objeto de contemplação epistemológica ou moral: as diferenças culturais não estão simplesmente *lá* para serem vistas ou apropriadas.”. (BHABHA apud BACKES, S/D. Grifo do autor).

As diferenças culturais devem ser analisadas não como um conteúdo em si, ao contrário, concordamos com José Backes e estabelecemos um elo com Poutignat e Streiff-Fenart 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.” (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1998, p. 82.).

3.2 A NEGOCIAÇÃO CULTURAL NA PRÁTICA: O PROCESSO DE HIBRIDAÇÃO CULTURAL

A primeira fronteira a ser ultrapassada pelos jesuítas foi o idioma. A comunicação verbal é parte importante da interação humana e, neste caso, possui papel decisivo, pois, por meio do idioma guarani, os religiosos pretendiam abrir aos nativos as portas do Reino de Deus. 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 desempenhado pelos religiosos – e Montoya em particular – no papel de tradutores culturais ³. Ignorar este fato incorre numa falta de atenção no que toca ao processo de composição das fontes históricas, e também, como afirma Peter Burke (2010, p. 97) “As discussões sobre hibridação cultural frequentemente falam das tendências gerais e ignoram os indivíduos.”.

Por isso, seguimos as indicações de Erasmo D’Almeida Magalhães (1989, p. 49), quando afirma que:

O evangelizador, sempre trabalhando em estrito contato com o colonizador, teve a enfrentar dois problemas quando da atuação nas terras “descobertas” e ocupadas pelos europeus a partir do século XV:

- a) plurilinguismo linguístico nas terras conquistadas,
- b) “formas” em que deveriam ser traduzidos os conceitos filosóficos e religiosos do cristianismo.

Entre as dificuldades iniciais encontradas pelos jesuítas na conversão do nativo 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 padres. (SCHALLENBERGER, 1997, p. 179).

Uma das práticas utilizadas pelos jesuítas para atrair a simpatia dos nativos era a distribuição de pequenos presentes, porém não foi a principal. A visita aos povoados guarani no entorno das cidades espanholas de Vila Rica e Cidade Real com o intuito de pregar a palavra cristã consistiu em uma estratégia amplamente utilizada. Nessas visitas alguns presentes eram distribuídos.

De acordo com a posição de Erneldo Schallenger, a relação entre os nativos e o espaço era o pilar material mais importante da cultura guarani (SCHALLENBERGER, 2006, p. 42). Partindo dessa premissa, apontamos para a importância da análise da reorganização sociocultural e espacial à qual foram submetidos os indígenas nas reduções.

Aqui analisaremos a negociação cultural presente no processo reducional guaireno, na definição dos papéis sociais e políticos, na reconstrução do *Tekoha*, nas práticas de trabalho e de religião. Para tanto, utilizaremos a afirmação de Antonio Carlos Robert Moraes (2008, p. 44) e tomaremos “A espacialidade como elemento particularizador dos fenômenos históricos.”. Partindo desse princípio é necessário apontar quais são as intenções para a

³ De acordo com Peter Burke, os tradutores são sujeitos responsáveis pelo processo de comunicação/mediação linguística e cultural entre um ou mais povos/culturas diferentes. As implicações e resultados dos trabalhos desses sujeitos variaram ao longo da experiência histórica humana. (BURKE, 2010, p. 97-99).

utilização do espaço pelos grupos envolvidos e quais relações sociais se desenvolveram a partir disso, quais foram as estratégias e táticas empregadas.

O território guarani, do ponto de vista dos colonizadores, era vazio – uma vez que os nativos desconheciam a Palavra Cristã (FLORES, 1997, p. 95-96). Portanto, aqui percebemos que a ocupação do Guairá teve seus componentes religiosos e políticos. Do ponto de vista econômico e político era necessário incorporar a região dentro do sistema colonial mercantilista, e do ponto de vista religioso, trazer os indígenas para o rebanho do Senhor.

Já para os nativos “A cosmo-ecologia guarani mantinha estreitamente unida a dimensão espiritual e a da natureza [...] [e] No universo da vida social, as forças da natureza interagem com os homens.” (SCHALLENBERGER, 2006, p. 24-25). Enquanto os europeus acreditavam na dicotomia homem-natureza, para os Guarani essa separação inexistia. Portanto, os nativos desenvolveram ao longo da história uma relação com o espaço que era de complementaridade mágica.

A territorialidade simbólica guarani resultou de uma lógica linguística e cultural. Pode ser entendida, neste sentido, a partir das redes de relações intertribais que se costuraram através da circulação dos membros das tribos na busca dos seus parentes. [...] [Formando assim um território] a partir de um sistema de assentamento humano e de uma rede de relações que teve como autorreferência primeira o meio circulante natural no qual era possível identificar elementos culturais comuns, encontrados nas aldeias dispersas dos guaranis ou das tribos guaranizadas [...] A territorialidade guarani sugere o seu entendimento a partir da espacialidade vivenciada e simbolicamente representada. (SCHALLENBERGER, 2006, p. 32-33).

O processo histórico da formação do território colonial guaireño esteve submetido, primeiramente, à lógica espanhola, e, depois, portuguesa. Os habitantes da região foram classificados/estereotipados como seres menores, como gentios; sua relação com o meio ambiente foi menosprezada, porque este era desprovido de Deus (de acordo com a ótica católica); a terra era inóspita, um deserto como afirmava Montoya (1997). Conhecendo hoje a relação entre os Guarani e o seu território, não é de se estranhar que a conquista da região se transformou em conquista dos nativos e que esta tenha sido tão conflituosa.

Tendo sido a exploração de recursos naturais para extração de riquezas da terra o objetivo primeiro da fixação europeia na região platina, detecta-se, como consequência, o imperativo da pacificação dos nativos. Para que este se efetivasse, percebemos, por meio das fontes, emergirem as táticas e as estratégias de negociação cultural entre colonos e nativos, ainda que os envolvidos não tivessem plena consciência desse processo como inerente ao contexto de encontros culturais. Os colonos queriam a redução do nativo à mão de obra via

encomienda; os indígenas defendiam o seu antigo modo de ser. Por diversos motivos, os espanhóis conseguiram impor a sua presença na região, sem, contudo, pacificar definitivamente as parciais indígenas.

Fixados os espanhóis ao solo, o espaço colonial que compreendia a Província do Paraguai rapidamente assistiu ao processo de miscigenação entre colonos e nativos. Essa mistura étnica – via cunhadio – punha em perigo não só o projeto colonizador como a própria identidade cristã – que estava em oposição à identidade gentia. Surgiu desse fenômeno a dificuldade de inclusão dos mestiços na sociedade civil e cristã, aos moldes europeus, e o posterior descontrole sobre alguns colonos. Os europeus, naquela época, não estavam acostumados com os desdobramentos socioculturais do processo de miscigenação (SCHALLENBERGER, 1997). Outro problema era a degradação indígena promovida pela *encomienda* e pelas ações bandeirantes.

Se num primeiro momento havia a predisposição religiosa de preparar o indígena para a sua integração ao sistema colonial, o que faria dos inicianos intermediários no processo de inserção do guarani na nova configuração social, com o passar do tempo as relações entre jesuítas e colonos se deterioraram e a incompatibilidade entre os propósitos evangelizador e colonizador se mostraram evidentes.

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 os nativos, para que estes sejam integrados à sociedade cristã colonial e sejam protegidos dos interesses dos colonos. Sobre a conversão, o jesuíta segue afirmando que:

[...] a esta parte donde hacen grandísimo fruto. con su doctrina vida, y costumbres, y exemplo que tienen, y enseñan a los naturales de aquellas provincia y em ellas hacen gran servicio a dios nostro Senhor y a su magestad y a las almas. y bien provecho de los dichos naturales dotrinandoles y enseñandoles las cosas de nuestra Santa fee catholica y policia natural (...) y que los defienden de las malocas. (CORTESÃO, 1951, p. 150).

No trecho anterior vemos a acusação do mau comportamento dos paulistas, porém podemos ver, pela carta ânua enviada por Montoya ao provincial Diego de Torres Bollo, em 1612, que os colonos espanhóis também foram motivo de preocupação para os religiosos “Los indios, que [...] están escondidos por miedo de los españoles, son muchos.”. E defendendo a intensificação dos trabalhos,

[...] si pudiera hacerme muchos sacerdotes a cada poblaci3n de aquellas, me diera, dej3ndolas em sus mismo puestos, para poner freno al demonio em llevar almas al infierno, procurando ayudar a tantas como alli padecen por falta de sacerdotes, a alcanzar sus bienaventuranzas eternas. (REBES, 2001, p. 162-163).

Neste trecho 3 poss3vel ver uma ruptura na l3gica do processo civilizador europeu na Am3rica. De um lado vemos a defesa da introdu33o da religi3o cat3lica e do outro o argumento de que a redu33o tamb3m significa prote33o para os nativos, e nesse caso n3o 3 s3 a prote33o contra o Dem3nio, mas tamb3m contra o colono. Quando da descri33o da situa33o guairenha, vemos se multiplicarem em alto grau as queixas de Montoya e de outros jesu3tas contra os colonos. Os pap3is desempenhados no teatro da evangeliza33o n3o s3o fixos e, tamb3m em alto grau, vemos gentios e crist3os trocando de lado de acordo com as situa33es descritas.

Durante o processo de incorpora33o do Guair3 ao sistema colonial, os ind3genas tiveram as suas antigas estruturas sociais desrespeitadas e a sua for3a de trabalho foi direcionada para os interesses dos colonizadores (assucenhos e vicentinos). Como resultado v3-se a diminui33o da popula33o por conta dos contatos biol3gicos e socioculturais entre nativos e colonos.

A situa33o de contato entre colonos e nativos, desfavor3vel a estes, pode ser percebida nos escritos do padre Montoya (1997, p. 40) “Esta vem a ser a peste que segue o Evangelho, pois, atr3s da liberdade que os 3ndios alcan3am pelo batismo, logo entra a servid3o e o cativoiro, que j3 n3o 3 inven33o diab3lica, mas humana.”. Esta frase exemplifica o que foi a situa33o de fric33o inter3tnica entre europeus e ind3genas, e como ela foi interpretada de acordo com a 3tica religiosa.

Anteriormente 3 ocupa33o organizada dos jesu3tas, algumas parcialidades ind3genas j3 haviam travado contato com a Palavra Crist3, por meio da atua33o dos padres franciscanos. Por3m, o grande trabalho evangelizador no Guair3 caberia aos inacianos.

No livro *Conquista Espiritual* percebe-se que o padre Montoya tem a preocupa33o de resguardar o nativo do tratamento que este vinha recebendo dos colonos espanh3is e portugueses. O jesu3ta chama a aten33o para o estado lastim3vel em que se encontravam as rela33es entre os nativos e os europeus “Vem sendo minha pretens3o a de conseguir paz entre espanh3is e 3ndios: uma coisa t3o dif3cil.” (MONTROYA, 1997, p. 17).

A tentativa dos jesu3tas de trazer para a sua 3rbita de influ3ncia as lideran3as ind3genas pode ser apontada como primeira t3tica de negocia33o cultural, posto que, na 3poca 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 convergência entre os interesses dos nativos e dos inacianos. Com esse arranjo feito, as medidas tomadas pelos jesuítas teriam que ser aprovadas socialmente. O projeto de transformação cultural dependeu 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.

Apontamos, portanto, que a manutenção da importância social dos caciques é a primeira atitude a ser tomada na construção de pontos de encontro entre religiosos e nativos; logo, representa, também, um processo de negociação cultural e política. Apontando para as novas relações sociais surgidas com a nova distribuição de poder político nas missões, Arno Kern afirma que “A organização política das Missões americanas [...] foi sempre um amálgama de elementos transicionais, pois as tribos cristianizadas iniciaram um fenômeno irreversível de aculturação.” (KERN, 1982, p. 37. Grifos nossos). Concordamos com a afirmação de que a organização política é feita de elementos amalgamados *transicionais*, porém não concordamos que o resultado final foi uma aculturação completa.

No que diz respeito à eficácia do evangelho, pelos relatos do padre Montoya, percebe-se o conflito existente em relação à introdução do catolicismo. Montoya, em sua busca de afirmação para a palavra cristã, sentia grande dificuldade em legitimá-la perante o indígena; segundo o religioso, não tanto pela dificuldade do nativo, mas mais devido ao mau comportamento de espanhóis e portugueses. Entre as dificuldades expostas, o jesuíta assevera:

Seja um deles [agravos] o de os gentios não quererem aceitar o Evangelho. O segundo vem a ser o de os já cristãos detestá-lo, porque, se pelo ouvido captam a justificação da Lei Divina, pelos olhos veem a contradição humana, praticada em obras. Em muitas províncias temos escutado dos próprios gentios esse argumento e, da mesma forma, observamos como se retiram de nossa pregação, feita infame por maus cristãos. (MONTROYA, 1997, p. 46).

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

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 práticas de evangelização, como também aspectos práticos da organização

especial 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 nativos (RABUSKE, 1975).

3.3 A DESCONSTRUÇÃO DO GUARANI. O PROJETO CIVILIZADOR E SEUS EFEITOS NA SOCIEDADE AMERÍNDIA: A DESESTRUTURAÇÃO E O PROCESSO DE IMPOSIÇÃO DE UMA NOVA ESTRUTURA SOCIAL

Como afirmou Peter Burke (2010, p. 50) “[...] 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. Este aviso se torna necessário na medida em que o estudo se volta para a experiência guairenha, que, iniciada em 1609, e intensificada a partir de 1624, foi interrompida com as bandeiras paulistas entre 1628 e 1632. Arruinada a experiência missioneira no Guairá, a população ali fixada se move para outra região, fugindo dos paulistas. Portanto, não é 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 da empreitada jesuítica não nos permite extrapolar qualquer afirmação sobre o processo de acomodação dos guaranis em relação à cultura eurocristã. O que é possível analisar aqui é o processo de imposição de uma nova estrutura social e quais foram os efeitos imediatos na vida da população reduzida.

A ação jesuítica na América desencadeou um processo histórico de desestruturação de territorialidades e práticas culturais e de reorganização territorial. 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 Peter Burke, o que houve na América foi uma:

[...]‘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, p. 216).

A desestruturação social das tribos indígenas que habitavam o Guairá foi o efeito mais nefasto do projeto civilizador europeu na região. O ataque ao modo de ser dos Guarani foi um

procedimento sistematicamente desempenhado quando do contato entre as diferentes culturas. A incapacidade do europeu de ver no índio um *outro* digno de reconhecimento, o desprezo pelas suas práticas culturais, pela sua religião, pela sua organização política, social e econômica potencializaram os conflitos sociais advindos da ação colonizadora na região. Quando o outro não é reconhecido está aberta a porta para a exploração humana.

Enquanto gentio, o nativo esteve à mercê do projeto civilizador cristão. Para que melhor entendamos o conceito de gentio, seguimos a orientação de Júlio Quevedo:

Desde seus primeiros contatos com os índios, 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; procurava apenas seguir à risca a definição loyolista do Ser cristão. Daí sua consideração do indígena como “o gentio da terra” — aquele que precisava ser convertido ao catolicismo. (QUEVEDO, 2000, p. 51-52)

E ainda mais:

O conceito de gentio implica no conceito de conversão, pois na ótica do jesuíta é impossível conceber o gentio sem a conversão. É necessário que haja o gentio para ser convertido, mas a recíproca também é verdadeira, pois é fundamental a compreensão da necessidade da conversão para entender porque o índio era gentio. A conversão se constitui 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. E o ato de converter significava tirar os índios de suas crenças “errôneas”, para reconduzi-los à verdade cristã. (QUEVEDO, 2000, p. 52)

Inicialmente, o termo gentio foi utilizado pelos judeus como referência aos povos não monoteístas. Com o advento do cristianismo e o “alargamento” da comunidade eleita pelo Deus único, pautada na revelação do Reino de Cristo, o termo gentio, principalmente após a Idade Média, passou a ser empregado para os povos que não viviam sob a Lei Eterna (de Cristo) e nem sob a lei natural. E todo aquele fora da comunidade cristã era, necessariamente, um praticante do Mal, assim como definido no cristianismo (QUEVEDO, 2000, p. 52). Enquadrado, agora, na realidade cristã, o nativo foi alvo das práticas evangélicas jesuíticas.

Posto que a identidade seja sempre relacional e se firma na alteridade “A diferença é sustentada pela exclusão [...]” (WOODWARD, 2005, p. 09), a tipificação dos nativos como “gentio da terra” os exclui, inicialmente, da comunidade civil cristã católica. Portanto, a grande igualdade dessas populações, em muito diferentes entre si, residia no conceito de gentio e no olhar eurocêntrico do conquistador.

Privados da sua independência de escolha em relação ao seu próprio destino, os Guarani foram sistematicamente desconstituídos do seu antigo modo de ser. Tiveram seu passado negado pelos religiosos, na medida em que eram ovelhas desgarradas do rebanho do Senhor. Seu presente foi negado por colonos e religiosos e se viram surpreendidos pelas presilhas dos interesses que se projetavam sobre eles. Suas escolhas do dia a dia foram negadas e quando muito negociadas, pois o projeto civilizador impôs uma racionalidade que excluía, muitas vezes pelo próprio desconhecimento, os elementos constitutivos da cultura Guarani. O índio reduzido ao trabalho e à missão se tornou um ser incapaz aos olhos dos religiosos e da Espanha colonizadora (COLAÇO, 2005). Seu futuro passou a ser decidido, a partir deste contexto, de acordo com o caminho que lhe era dado: o primeiro, oferecido pelo colono, era o de reduzi-lo ao serviço pessoal para desenvolver atividades que o afastavam do seu natural modo de viver e o dizimavam pelo consumo descontrolado da sua força de trabalho; o segundo, oferecido pelo religioso, prometia a salvação eterna da alma, caso mantivesse a retidão do comportamento cristão. Desde o seu contato com o europeu o Guarani se viu sem muitas escolhas para o futuro e sua vida nunca mais foi a mesma.

A resistência contra o processo colonizador pode ser lida como uma tentativa de manutenção da cultura pré-contato, a insurreição foi convocada por líderes messiânicos, chamados pelos europeus de feiticeiros ou pajés; apesar dos levantes ocorridos, estes se mostraram muitas vezes ineficazes. Para tanto, utilizaremos aqui o conceito de messianismo como foi definido por Maria Isaura Pereira de Queiroz, pois este

[...] foi empregado para designar dois fatos sociais diferentes: 1º) a crença na vinda de um enviado divino, que trará aos homens justiça, paz e condições felizes de existência; 2º) a ação de um grupo obedecendo às ordens de um líder sagrado, que vem instalar na terra o reino da sonhada felicidade. (2003, p. 383).

A situação de contato, assim como posta para os índios, era desvantajosa. Os mecanismos da conquista (ROMANO, 1973) se mostraram desfavoráveis à resistência indígena.

A discussão proposta, a de que houve um processo de negociação cultural entre as partes envolvidas no projeto missionário no Guairá, 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, tais como a alimentação “[...] alimentos ordinários de que os índios em geral se servem.” (MONTROYA, 1997, p. 19). Se hoje, com a distância do tempo, percebemos a

valoração/representação negativa que os europeus fizeram daquilo que vem dos nativos, não podemos nos permitir pensar que não houve uma “aculturação inversa” como afirmou Peter Burke (2010). 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 mera selvageria.

A frase destacada anteriormente foi escrita num contexto em que Montoya afirma que os indígenas são criaturas selvagens, porém os paulistas, apesar de cristãos, se comportam de forma deplorável, profanando igrejas e escravizando os índios. Logo adiante, na sua narrativa, quando descreve a Província do Paraguai e parte dos alimentos dali extraídos, o jesuíta afirma que “Colhe-se muito vinho e de bastante boa qualidade.” (MONTROYA, 1997, p. 21).

Os exemplos de como Montoya se apropria daquilo que é nativo e de como utiliza, muitas vezes, as mesmas práticas culturais (como o caso da alimentação acima referido) como fronteiras ora da barbárie e ora da civilização, reforça nosso argumento de que a negociação cultural foi importante não só no cotidiano missionário. Essa mesma negociação foi representada em seus escritos pelo religioso. E é justamente essa representação ambígua do Guairá e dos seus habitantes que reforça a necessidade da intervenção religiosa.

Tendo sido os jesuítas a face “humana” da conquista, nem por isso deixaram marcas menores nas tribos locais. Tirados do seu estado de comunhão com a natureza, os nativos estabeleceram consigo mesmos e com o meio ambiente um novo conjunto de relações socioambientais. Em conclusão “[...] as missões instituíram um [novo] sistema social.” (SCHALLENBERGER, 1997, p. 137).

Porém, seguindo nossa linha analítica, podemos afirmar que esse novo sistema social era um híbrido de práticas culturais eurocristãs e guaranis. Os atores sociais já não eram os mesmos de antes do contato, e certamente não permaneceram os mesmos depois dele. A missão era um campo de segregação étnica e laboratório para o processo civilizador, portanto, era espaço negociado, híbrido.

A afirmação da necessidade do imprevisto e da flexibilidade quando dos tratos com os Guarani é perceptível, pois como afirma Montoya (1997, p. 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 metáfora de que os nativos são um campo inculto a ser trabalhado é recorrente nos escritos do

jesuíta. Aqui é possível destacar a clareza de interpretação da situação em que estavam imersos os jesuítas e os Guarani. O religioso destaca não só a necessidade de trabalho constante para a conversão religiosa e para a introdução de novas práticas culturais, mas também a necessidade de improvisação no que diz respeito à introdução da nova estrutura social. Aqui é possível notar como o processo de negociação cultural entre as partes envolvidas foi percebido pelo próprio Montoya.

3.4 EFEITOS E IMPACTOS DA REESTRUTURAÇÃO SOCIAL

3.4.1 Demográfico

O primeiro grande efeito causado pela presença europeia no Guairá foi demográfico. “Cuando Asunción sentía ya los efectos de su colonización genocida, el Guairá se presentaba como um tierra de promisión em lo que se refería a mano de obra indígena.” (MORA MÉRIDA, 1973, p. 40-41 apud MELIÁ, 2010).

A escrita da demografia histórica, quando dirigida ao Guairá, apresenta muitas dificuldades devido à escassez de fontes, tornando o trabalho do historiador limitado às estimativas dos viajantes e dos cronistas da época. Analisando o caso do contato entre os moradores de Cidade Real, Díaz de Guzmán (1980) informa que a documentação histórica sugere que o Guairá era uma região densamente povoada. Porém, quando do fim das incursões bandeirantes na região “De los ciento sesenta a doscientos mil Guaraní de los principios habrían quedado apenas ‘indios cristianos de servicio mil o poco más.’” (MORA MÉRIDA, 1973, p. 31 apud MELIÁ, 2010, p. 19). Informações parecidas são encontradas nos escritos do padre Antônio Montoya (1997, p. 41-45), quando descreve o sofrimento dos índios nos ervais da serra do Maracajú.

O impacto demográfico teve diversas origens, que no seu conjunto contribuíram para a diminuição da população guarani. As doenças trazidas pelos europeus, a violência militar e simbólica, a instituição da *encomienda* e a exploração pelo serviço pessoal, as novas condições de trabalho, as transformações agrícolas e os seus impactos na dieta, as migrações

forçadas e os ataques dos bandeirantes influíram diretamente na diminuição populacional na região.

3.4.2 Espacial

A ocupação da região do Guairá pelos europeus desorganizou o espaço em que viviam os nativos anteriormente. A fixação europeia obedeceu à lógica do sistema colonial, e no caso guaireño, ficou a mercê dos interesses do colonialismo interno. O processo de apropriação desse espaço pelos colonos foi conflituoso, já que não considerou a relação entre o guarani e o seu território simbólico.

O segundo efeito sociocultural do processo civilizador foi a desconstrução do espaço simbólico guarani. A nova modelação espacial através da redução dos nativos em povoados missionários deveria obedecer, primeiramente, à fixação dos povos em um local que proovesse a sobrevivência humana.

Para que o processo civilizatório ocorresse de acordo com o planejado pelos jesuítas, seria necessário mudar o modo de ser do guarani. Para que a evangelização criasse raízes na sociedade guarani o cotidiano dos indígenas deveria ser reorganizado conforme o modelo europeu.

Primeiramente, para tanto, seria necessário manter o máximo de indígenas reduzidos em um mesmo local. Logo, a primeira medida a ser tomada pelos jesuítas foi a reunião desses mesmos nativos em uma redução, sendo que para a demarcação do novo espaço sagrado era fincada uma cruz no meio da praça. O modo de vida guarani, baseado na circulação em seu território simbólico (SCHMITZ, 2007 e SCHALLEMBERGER, 2006), 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.” (MONTROYA, 1997, p. 211). 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, sendo exemplo de do hibridismo do espaço social.

Porque, ainda que aqueles índios viviam de acordo com os seus costumes antigos em serras, campos, selvas e povoados dos quais cada contava de cinco a seis casas, 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. (MONTROYA, 1997, p.18 e 19).

Fixado a terra, o guarani iniciaria, simultaneamente, a sua jornada rumo à conversão à Fé Verdadeira e ao abandono da sua gentilidade. É com a sedentarização dos nativos que começa o processo de reestruturação social e de transformação identitária guarani. “Comenzamos el pueblo plantando una muy hermosa cruz de siete brazas de alto, hallándose a levantarla más de trescientos indios . Señaléles sitios y, con mucho fervor dieron principio a sus casas y yo a la iglesia [...]” (REBES, 2001, p. 193). O exemplo da redução de São Francisco Xavier mostra a introdução de um marco cristão para dar início ao processo evangelizador. A partir da sua redução, os nativos seriam classificados e socialmente rotulados/estereotipados enquanto índios reduzidos e cristãos e índios gentios, a serem convertidos à fé católica. O que não excluiu a necessidade de policiamento por parte dos jesuítas.

Se o primeiro passo é a sedentarização do nativo, o segundo é a regulação de um cotidiano missioneiro. O tempo nas reduções deveria obedecer ao tempo cristão europeu, os dias deveriam ser divididos em atividades laborais e atividades religiosas. Introduzir uma nova divisão do tempo na sociedade guarani era também enquadrá-la nas expectativas do que deveria ser uma sociedade colonial. “A repetição-imposição de certo comportamento cristão no cotidiano das Missões visava à doutrinação e ao enquadramento do guarani às necessidades advindas da modernidade.” (TORRES, 2007, p. 222). Aqui já é possível apontar a importância do binômio trabalho-religião. Porém, como apontaremos, a doutrinação e o enquadramento apontados acima, se deram de forma complexa, e não prescindiram da negociação.

De acordo com as “Instruções do Guairá”, redigidas pelo padre provincial 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 autossuficientes (RABUSKE, 1975, p. 174 e 181). Nesse documento é possível perceber a preocupação do jesuíta em relação não só ao sustento físico dos religiosos e dos índios, mas, principalmente, ao sustento espiritual. As recomendações do padre Diego de Torres vão ao encontro da necessidade de edificação das reduções em locais com boas condições naturais obedecendo aos padrões por ele indicados. Das dimensões espaciais das igrejas à disposição de relíquias e imagens de santos (Idem, 1975, p. 173 e 181), as instruções do jesuíta tinham como objetivo instituir um modelo reducional.

Nas instruções de Diego Torres é possível perceber a estratégia de cooptação das lideranças locais e de respeito às territorialidades anteriores à presença europeia. Sigamos com a sua indicação sobre a fundação de uma redução:

Antes da fundação do povoado, considere-se muito sua sede, por dever apresentar-se com capacidade para muitos índios, ser de bom clima, de boas águas, apta para o sustento a conseguir, com chácaras, pescas e caças. Nisso terão que informar-se muito detidamente com os próprios índios, principalmente os caciques, dando-se atenção para que estejam longe de outros com que se acharem em guerra. (Ibidem, 1975, p. 181)

Nesse trecho podemos perceber como a negociação cultural entre as partes envolvidas no contato deveria ser desenvolvida pelos jesuítas. O provincial deixa claro que é necessária a ajuda de caciques locais para a redução das populações nativas. Apontamos agora outro exemplo de negociação cultural no que toca à erradicação do antigo modo de ser guarani e na introdução da cultura eurocristã, “No tocante a doutrinar os índios, a tirar-lhes os pecados públicos e pô-los sob policiamento, terão que ir muito pouco a pouco, até tê-los ganho muito para si.” (Ibidem, 1975, p. 174).

Utilizando os conceitos de Henry Lefebvre (1991), Adriano Corrêa Maia (2008, p. 1224-1226) afirma que a análise dos fenômenos ocorridos no espaço não pode ser desvinculada da subjetividade humana, e para tanto, lança mão de três conceitos para analisar o espaço: *L'espace perçu*, *l'espace conçu* e *l'espace vécu*.

Utilizaremos aqui os conceitos de *l'espace perçu* e *l'espace vécu*, pois nos permitem compreender melhor a situação guairenha.

L'espace perçu (o espaço percebido de práticas espaciais materiais) nos é revelado através da decifração do espaço. É um espaço materialista e empírico, produzido socialmente e aberto a mediações exatas. Ele envolve uma apropriação contínua e uma reafirmação do mundo estruturado com arranjos socioespaciais existentes. (Idem, 2008, p. 1225).

E mais

L'espace vécu (o espaço vivido ou os espaços de representação), [...] Este espaço surge do lado clandestino ou subterrâneo da vida social, de forma a desafinar criativamente as práticas espaciais e espacialidades dominantes (Lefebvre, 1991). Este é ao mesmo tempo um espaço vivido, isto é, um espaço de habitantes e usuários, e um espaço que se “apresenta” através das imagens e dos símbolos que o acompanham. O espaço vivido pode ser compreendido como um *espaço dominado*. [...] Os espaços vividos sobrepõem-se aos espaços físicos, fazendo uso simbólico dos seus objetos e sinais. (Ibidem, 2008, p. 1225-1226. Grifo do autor).

No que toca à problemática guairenha, o que podemos analisar e apontar é que a experiência missionária surge como experiência de reconstrução do espaço percebido (*l'espace perçu*) e a ressignificação do espaço vivido (*l'espace vécu*), posto que o

colonialismo luso-espanhol afetou profundamente a relação homem-espaço das populações nativas. 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 a moral cristã católica. É nesse contexto que demonstraremos como se deu a negociação cultural entre as partes envolvidas no processo.

No caso que nos toca, pensemos, de um lado, a representação espacial construída coletivamente pelos Guarani, que tinha na relação sujeito-espaço algo mais que a relação de extração de recursos naturais necessários para a sobrevivência do grupo, pois o guarani entendia a relação simbólica com o seu território como uma relação sagrada. Por outro lado, pensemos como os jesuítas representaram o espaço do Guairá como vazio e propício à atuação demoníaca, posto que os nativos desconheciam a Palavra Cristã. E por fim havia a representação dos colonos, que viam o espaço como possibilidade de exploração econômica. Como afirmou Erneldo Shallenberger (2006, p. 51) “O espaço missionário resultou de um jogo de alianças em constante negociação entre índios, missionários, encomendeiros e coroa.”.

Dessas representações antagônicas do espaço, emerge o conflito que se desenvolveu no Guairá e que pôs de um lado colonos espanhóis e portugueses e do outro jesuítas e nativos. Quando do processo de redução houve a necessidade da reorganização da relação homem-espaço dos índios, resignificando o espaço vivido, que aos poucos deixou de ser guarani e passou a ser um espaço híbrido, um entre-lugar (BHABHA, 2010, p. 27), não só cristão e não só guarani.

O espaço vivido na redução tornou-se um híbrido de representações guaranis e cristãs, posto que fosse a reorganização do Tekoha. Este que antes era o espaço de vivência dos nativos e que servia de suporte para o modo de ser guarani, após a redução passou por um processo de construção de um novo sentido, em que o trabalho e a religião – no molde eurocristão – desempenhariam papéis importantes na construção da nova territorialidade, do espaço vivido (RABUSKE, 1975, p. 177).

Para a fundação das reduções foi necessário mais do que o fervor apostólico dos religiosos. A situação de fricção interétnica encontrada no Guairá tornava a aproximação dos jesuítas algo complicado, uma vez que eram eles também estranhos aos nativos. Inicialmente as estratégias empregadas pelos religiosos foram o apalavramento (SCHALLENBERGER,

2006, p. 53) para o aldeamento, para a organização da mão de obra indígena e para a sua evangelização (Idem, 2006, p. 46).

Para que houvesse a sedentarização dos povos nativos foi necessária negociação entre as partes envolvidas no processo. 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 as parcialidades cooptadas, que mantiveram na medida do possível a territorialidade anterior à redução.

“A reorganização do espaço implicaria numa proposta concreta dos missionários no sentido de trazer aos índios o alívio diante do estado de crise em que viviam.” (Ibidem, 2006, p. 68). Na tentativa de solucionar essa situação, os jesuítas introduziram novas relações sociais, sem perceber que elas mesmas seriam potenciais fontes de crise, “Neste sentido, tratava-se de uma verdadeira revolução cultural que promoveu um rearranjo no ‘modo de ser’ dos Guarani, a partir de suas bases materiais de existência.” (Ibidem, 2006, p. 70).

Entre as preocupações dos jesuítas apontamos a organização do espaço missioneiro de acordo com a concepção cristã, em que a disposição das construções demonstraria a sua funcionalidade dentro do projeto de aproximação dos índios do modo de ser cristão. Vejamos quais foram as instruções do padre Diego Torres para a organização espacial nas reduções do Guairá: “O povoado se trace segundo o modelo dos do Peru ou como seja mais do agrado dos índios [...] com as ruas quadradas, dando uma quadra (!) a cada quatro índios, uma residência a cada um, e que cada casa tenha a sua hortazinha.” (RABUSKE, 1975, p. 174). Neste trecho percebemos, novamente, como se deu a estratégia de redução dos nativos e que princípios deveriam ser seguidos para a organização “urbanística” das missões e como deveriam ser separadas as famílias guaranis. A separação das famílias extensas em famílias nucleares atingiu diretamente a organização social do guarani. Com a reformulação 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 cômodos, que passaram a ser utilizados, cada um, para apenas uma família, evitando a poligamia. (CUSTÓDIO, s/d, p. 17).

Definido que a evangelização se daria num espaço diferente daquele da sociedade colonial, seguimos o nosso ponto de vista de que o urbanismo missioneiro fornece mais um exemplo de uma negociação cultural na esfera das relações socioculturais. De acordo com a nossa hipótese entendemos a redução como um hibridismo cultural, inclusive na disposição espacial.

Nesse novo espaço que buscava reduzir o indígena a uma racionalidade cristianizante, o antigo sistema guaraní de casas comunais patrilineares foi eliminado. A instituição da redução trouxe de novo para a cultura guarani a forma de organização racionalizada da sociedade que obedecia uma orientação do espaço sob as formas linear e quadrada, contrariamente a antiga maneira de viver em um ambiente estabelecido de maneira circular. O que ficou mantido, da organização espacial da cultura nativa, foi a praça, a qual constituía o espaço da vivência sagrada e profana dos indígenas onde as festas, os rituais antropofágicos e as tarefas cotidianas aconteciam. Fundada a redução, a praça vai receber um novo sentido e função, mas continuou a ser palco de festas e rituais, agora, sob a égide cristã. Conhecendo a importância desse espaço sacralizado para o índio, o jesuíta dava início ao seu trabalho assentando uma cruz na praça do *pueblo* para estabelecer o elo entre o gentio e o soldado de cristo. Para a transformação pretendida pelos jesuítas no ameríndio foi necessária a manutenção das formas celulares de reagrupamento e liderança política para o funcionamento da organização social na redução. (OLIVEIRA, 2003, p. 106-107)

E ainda

O espaço missioneiro se constituiu assimilando a experiência dos padres jesuítas, com diferentes formações e nacionalidades, com o conhecimento da natureza, costumes e o modo de ser guarani, num processo que moldou características próprias. (CUSTÓDIO, S/D, p. 07)

A fundação das reduções e o trabalho dos jesuítas dependeram da reorganização do espaço. O sedentarismo impôs uma nova gama de preocupações e de relações sociais que marcariam a configuração do espaço missioneiro. Portanto, seria necessário organizar as novas comunidades.

A redução foi uma tentativa de construção de um novo espaço social para os Guarani. Este ambiente foi moldado com o objetivo de manter os índios ali, a salvo de espanhóis e portugueses, tendo todos os recursos necessários para a manutenção da vida material e espiritual, baseada, agora, nos preceitos cristãos.

A redução passou a ser, de certo modo, a reconstrução do *tekoha*, isto é, do espaço onde os índios pudessem viver e produzir a sua vida, só que, agora, mediados pelos jesuítas. Por esta razão, a presença dos pajés e dos espanhóis era indesejada nas reduções. Os primeiros, para não contrapor a autoridade dos jesuítas e a apologética cristã. Os espanhóis, para não contradizer o testemunho cristão e legitimar os pecados públicos. (SCHALLENBERGER, 2006, p. 66).

Seguindo o ponto de vista de Erneldo Schallenger é possível apontar a redução como um entre-lugar, um espaço híbrido que já não é mais o antigo *Tekoha*, mas também não é o espaço de conversão à vida civilizada idealizado por Montoya (1997, p. 35).

Descrevendo o processo de encontro com as parcialidades indígenas e a fundação da redução de Encarnação, na sua carta ânua ao superior Nicolas Duran, no ano de 1628, Montoya fornece um bom exemplo de negociação cultural no que diz respeito à escolha do

local da fundação do povoado e o processo de organização política e social aos moldes europeus.

[...] tratamos de buscar un buen puesto y les dije que más seguros estaríamos debajo de la protección de Nuestro Señor que en de la palizada. Holgó mucho toda la gente de nuestra determinación y principalmente Pindoviyú [um importante cacique da região]. Hallamos un sitio muy a propósito en un campo al pie de una sierra, en las tierras bien nombradas del Tayati desde donde se descubre muchos campos cercados de pinares y, por un lado del pueblo, corre un río [...] Tratamos luego de hacer [os indígenas] republicanos y dí vara de capitán al buen Pindoviyú, hicimos alcaldes, regidores y sargentos que como siempre son mozos que nos ayudan muy bien. (REBES, 2001, p. 186).

Neste trecho nota-se que além de Montoya perceber a funcionalidade de construir uma redução em um lugar dotado de recursos naturais, ele costura uma aliança política com o cacique Pindoviyú, líder local. Por meio desta carta é possível ver que a fundação da missão de Encarnação obedeceu à territorialidade e à organização política anterior aos europeus, tanto quanto obedeceu às instruções do padre Diego Torres.

Nomeiem a seu tempo um sacristão e fiscais, ensinando-lhes as obrigações de seus ofícios. [...] Digam-se aos índios do respeito e obediência, que hão de ter para com os Padres Sacerdotes, a seus conaturais, aos caciques e fiscais [...] repartindo-os pelos seus quarteirões (cacicados). (RABUSKE, 1975, p. 176).

No documento de Antonio Montoya enxergamos como a negociação cultural entre as partes envolvidas se deu em um caso específico, e como o jesuíta representa o poder político do cacique e tenta, por meio da distribuição de símbolos de autoridade europeia, cooptar as lideranças locais. Se na carta o religioso descreve a distribuição de títulos da burocracia espanhola como ponto importante para a organização reducional, dando a entender que com isso inaugurava a vida política civilizada entre os nativos, hoje é possível ver como a anuência dos nativos foi ponto importante do processo reducional, e que estes, obviamente, possuíam organização política prévia.

Continuando com a análise da negociação cultural entre as partes envolvidas e como esta se desenvolveu quando da escolha dos lugares para fundação das missões, sigamos com a afirmação do padre Montoya ainda sobre a redução de Encarnação:

La reducción de la Encarnación está distante de esta de San Xavier dos días, ha estado siempre en ella el P. Cristóbal de Mendoza, sólo como al presente lo está. Púsose en su principio en un campo algo apartado de las chacaras aunque entonces había muy pocas por estar los indios de aquel partido muy divididos en sus puestos y muchos más en los nimos por las continuas guerras y muertes que entre si tenían, a cuya causa estuvo esta reducción con sólo el nombre algún tiempo por estarse la gente en sus chacaras y rehusarse de venir al pueblo, lo cual también causó la hambre que dije tratando de San

Xavier , que como allí murieron algunos de hambre, aquí murieron no pocos. Mudóse el pueblo por estas causas en una sierra que según dicen todos es muy fértil y la experiencia lo ha mostrado, y juntamente la utilidad de la mudanza porque se ha formado un muy buen pueblo en el cual asiste toda la gente porque tienen las chácaras muy cerca y tanto que de sus mismas casas las ven por aquellas sierras. (REBES, 2001, p. 215)

Seguindo com a exposição de Montoya sobre a redução de Encarnação, destacamos a sua explicação para a diminuição do número de habitantes “Tiene esta reducción seiscientos indios y tuviera hoy ochocientos si la reducción de San Pablo no se los hubiera quitado por tenerlos más cerca de si en sus tierras.” (Idem, 2001, p. 215-216).

Se confrontarmos as afirmações, podemos perceber que o importante para a redução dos nativos foi, primeiramente, a qualidade da terra e o apego dos nativos a ela, portanto, houve uma necessidade de adaptar os interesses religiosos à territorialidade dos nativos. Em segundo, mas não menos importante, que as guerras entre as parcialidades nativas da região foram importantes na definição do jogo de alianças que possibilitou a fundação da missão entre os nativos.

Seguindo com a descrição do processo de fundação da redução de N. S. da Conceição, percebemos que também aqui 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 hacía. (Ibidem, 2001, p. 231)

Neste trecho percebe-se que na aproximação de um povoado arisco à presença espanhola, Montoya visa à conquista do cacique principal, negociando, portanto, o processo de redução, contanto que fosse estabelecida a paz entre as parcialidades nativas. Seriam estes mesmos caciques os responsáveis pela mediação política entre os indígenas e os padres.

Além da distribuição de funções políticas de modelo europeu para os nativos, é possível apontar, de acordo com as instruções do padre Diego Torres, a construção de um espaço sagrado – preferencialmente – isolado da sociedade colonial “Admoestá-los-ão para que não se ausentem para longe sem licença do padre Superior.” (RABUSKE, 1975, p. 176), caso eles se ausentem que não fiquem assim por muito tempo, pois, como aponta Diego Torres “O melhor é que durante uns dois ou três anos não saiam do povoado, ou seja, até que estejam sabendo bem as coisas de sua salvação.” (Idem, 1975, p. 176. Grifo nosso). Neste

trecho não vemos apenas a advertência para que os índios não saiam das reduções e se deparem com a realidade colonial e que com isso sejam logrados, mas percebemos que, para o religioso, o espaço colonial se mostra como a antítese do espaço salvífico cristão. Pois, adverte o religioso:

Com toda energia, prudência e diligência possível se impeça que os espanhóis não entrem no povoado e, entretanto, não façam agravos aos índios e em breve tornem a sair. De maneira nenhuma os deixem tirar índios (“peças”) para escravos, defendendo-os a estes em tudo como verdadeiros pais e protetores. (Ibidem, 1975, p. 176).

Independentemente do não reconhecimento de Montoya sobre a organização política guarani e da representação do índio como o reflexo negativo do europeu, a fundação da missão não excluiu a concordância dos nativos, logo dependeu de negociação cultural. Assim como em outras instâncias, negociar o espaço e respeitar a territorialidade das parcialidades indígenas foi também negociar a permanência do nativo dentro do projeto civilizador jesuítico.

Negociado o espaço da evangelização, percebe-se que “O Guairá tornou-se, assim, terra de missão, a partir de um esforço concentrado de reconhecimento da alteridade indígena e da inclusão do seu espaço na cristandade.” (SCHALLENBERGER, 2006, p. 58). As reduções guairenses foram um espaço híbrido tanto nas duas disposições quanto nas suas representações.

3.4.3 Político e social

Se houve negociação cultural acerca do espaço a ser utilizado como local de construção das reduções, agora é necessário apontar quem são os responsáveis por essa negociação por parte dos Guarani. Portanto, o terceiro efeito da desestruturação social se deu na reorganização política entre os nativos. Sobre esta questão Arno Kern, ao referir ALMOND & POWELL (1972, p. 12-13, 19), afirma que:

Na análise da organização política interna às Missões, dois aspectos devem ser enfocados. Em primeiro lugar, o recrutamento dos indivíduos para o desempenho dos papéis políticos, necessários para a persistência da organização política e de seu funcionamento. E, em seguida, a diferenciação estrutural dos papéis, ou seja, o fenômeno de modificação e transformação dos papéis políticos, na medida em que estes se tornam mais especializados ou mais autônomos, ou mesmo cedem lugar à criação de *novos desempenhos*

políticos. No primeiro caso, a análise do processo de eleições do Cabildo e da persistência da hereditariedade dos Caciques são os fatos políticos mais importantes. No segundo caso, *a gradual mudança de significação política do Cacique e a emergência de uma nova elite administrativa são os fatos em destaque*. Não são, pois, apenas, novos papéis que nascem, mas, sim, *toda a constelação de relações políticas que se transforma*. (KERN, 1982, p. 37. Grifos nossos).

Arno Kern, citando Métraux, oferece mais um exemplo de hibridismo cultural nascido com as Missões e como este influenciou, inclusive, a cultura política colonial espanhola, pois,

As próprias *Leyes de Indias* e a legislação posterior, no caso das Missões religiosas implantadas na América, favoreceram esta situação [a fusão de elementos políticos nativos e metropolitanos], pois ao mesmo tempo em que afirmavam que a dignidade dos chefes nativos deveria ser mantida, também estipulavam que as aldeias nativas deveriam ser administradas o mais possível semelhante às cidades espanholas. (MÉTRAUX, 1949, p. 647 Apud KERN, 1982, p. 41).

Devemos somar a cooptação das lideranças políticas ao papel político desempenhado pelos religiosos no processo de negociação cultural que deu origem às reduções,

Assim, com a transformação do papel político do cacique e com a emergência de um novo poder político-religioso representado pelo Cura da Missão, percebe-se a gama de transformações por que passou a constelação de relações políticas, desde os primeiros contatos dos missionários com a aldeia guarani até a organização da Missão num sistema *misto hispânico-guarani*. (KERN, 1982, p. 43. Grifo nosso).

A redução trouxe consigo, também, uma nova estrutura política. As relações políticas tornaram-se mais verticais, posto que o cacicado tornou-se hereditário, o que, por sua vez, enrijeceu a distribuição das funções políticas e dificultou a ascensão de novas lideranças. Nesse contexto, devemos dar destaque ao papel do *Cabildo*, pois, por meio dele, é possível perceber como se instituiu a nova distribuição do poder político e como essa instituição deu margem para o processo de negociação cultural entre grupos envolvidos no contato.

Importante para o processo reducional foi a introdução de uma estrutura política assemelhada àquela espanhola, contando, porém, com a anuência dos nativos, que também teriam voz ativa no processo, pois “[...] tratamos luego de hacer [os caciques] republicanos y dí vara de capitán al buen Pindoviyú, hicimos alcaldes, regidores y sargentos que como siempre son mozos que nos ayudan muy bien.” (REBES, 2001, p. 186).

Não cabe ao escopo do trabalho analisar como se deu a negociação cultural entre os componentes do *Cabildo* e os jesuítas, aqui nos basta destacar como essa instituição espanhola pode ter sido usada como instrumento de negociação pelos nativos. À guisa de exemplo, citamos um episódio em que Montoya descreve que um vigário, na redução de Los

Angeles, bebe além da conta e perde o controle diante de todos e que um índio representante do *Cabildo* interfere na situação.

Adelantóse un principal vecino de los de voz y voto en cabildo para avisar al Padre e iba tan turbado que fue necesario que el Padre le detuviese para que no cayese en tierra echando por la boca tan crueles estocadas que las sentía tanto el Padre que fue necesario rogarlo que se fuese a dormir, el Señor vicario no acertó con la puerta de la calle, porque estaba absorto. (REBES, 2001, p. 229).

Antes do contato com o europeu a liderança política dos Guarani esteve relacionada com a dominação carismática do médico-feiticeiro, ou “pajé”, ou do cacique (KERN, 1982, SCHADEN, 1974), estes enquanto líderes guiavam o grupo que se punha sob o seu comando. Os pajés atuavam no exercício da cura e os caciques na liderança em época de guerra ou dirimindo litígios internos (KERN, 1982, p. 38).

Sendo lideranças grupais anteriores ao contato, caciques e pajés passaram a ter papéis sociais diferentes quando da implantação do projeto reducional. Enquanto os primeiros foram cooptados pelos jesuítas e passaram a dividir o seu poder político com os inacianos, os segundos foram sendo convertidos ou excluídos do grupo por influência dos religiosos, que não admitiam lideranças religiosas rivais à Palavra Cristã.

Outro ponto a ser elucidado diz respeito à negociação cultural estabelecida nas relações sociais e familiares. A organização sociocultural guarani era classificada de forma negativa no ponto de vista do religioso. Suas relações sexuais e a prática da poligamia foram mal vistas pelos religiosos e Montoya comentou sobre elas. Sobre a “licenciosidade” indígena, o jesuíta assevera:

[...] quanto ao sexto mandamento por ora guardamos, contudo, silêncio em público. Era para que não se murchassem aquelas plantas tenras e para que não se tornasse odioso o Evangelho, embora instruíssimos de maneira mais evidente possível aos que se achavam em perigo de vida. (MONTROYA, 1997, p. 59).

E segue afirmando que “Há muitas bases para dizer que a mulher ‘perpétua’ não a tiveram, porque como a gente sem contratos, passou-se-lhes por alto este, que é tão oneroso pela perpetuidade no matrimônio.” (MONTROYA, 1997, p. 54. Grifo nosso).

A negociação cultural aqui é mais delicada, sutil. A poligamia estava arraigada na cultura guarani, pois “Numa sociedade de guerreiros há maior quantidade de mulheres e a poligamia impedia que mulheres ficassem solteiras.” (FLORES, 1981, p. 41). Erradicá-la não foi tarefa fácil para os religiosos, como bem percebeu Montoya (1997, p. 60) “[...] eles faziam consistir a sua autoridade e honra em ter muitas mulheres e criadas: o que, aliás, vem a ser

uma falta não pouco comum aos gentios.”. Continuando com a posição de Moacyr Flores (1981, p. 41), “Poderoso era o índio que tivesse bastantes mulheres na família para ter maior número de cunhados.”.

Nesse ponto, descontando os pormenores e estratégias utilizadas em cada redução e com variações de caso para caso, percebemos que – no tocante às práticas sexuais – os jesuítas conseguiram impor o modelo de relacionamento europeu, mesmo que dependesse de constante vigilância.

Como exemplo de tentativa de regular a vida sexual guarani e “Objetivando eliminar a poligamia, os inacianos criaram na aldeia o cotiguaçu, destinado a abrigar as mulheres viúvas e solteiras.” (FLORES, 1918, p. 41). Outro exemplo é fornecido por Montoya quando conta como uma índia que, munida de espírito cristão, acabou com o relacionamento que um índio tinha com três de suas filhas (REBES, 2001, p. 209-210).

Outro ponto importante é que devemos manter em mente que o cerceamento dos impulsos sexuais foi um grande instrumento de controle social entre os nativos. O controle exercido sobre as práticas sexuais e sobre outras práticas culturais anteriores ao contato e à redução ganharam reforço na medida em que foi introduzido na sociedade missioneira “[...] outro mecanismo capaz de controlar não só atos e palavras, mas também o pensamento humano: a inserção da ideia de pecado na mentalidade indígena.” (COLAÇO, 2055, p. 149).

Enquanto a sexualidade europeia obedecia à moral cristã, a sexualidade guarani, principalmente a feminina, não se limitava e nem se impunha a insolubilidade do laço matrimonial. Como afirma Moacyr Flores (19971, p. 166):

A cultura europeia cerceava os impulsos sexuais, considerando-os como fonte de pecado e de vícios, enquanto as índias agindo de acordo com seus impulsos sexuais, revelavam-se mais naturais e sem o pudor que mascarava os desejos eróticos dos europeus.

Como exemplo do controle social exercido pela ideia de pecado e de como este atuou na modelação das práticas culturais dentro das reduções, citamos a descrição do padre Nicolas Duran:

Outro indio mozo e soltero salio com vitoria de semejante ocasion [recusar sexualmente uma mulher casada] repreniendo a la que laszivamente se le atrevia com el exemplo de los gentiles que se guarden los casados fidelidad pues nos dezia que os há llamado dios a su conocimiento. (CORTESÃO, 1951, p. 222).

A respeito do sistema de vigilância dentro das reduções, Thaís Colaço nos oferece um panorama interessante para pensarmos não só o policiamento da vida cristã, mas também de como a negociação cultural se deu na esfera política do controle social. A autora aponta que

“Cada redução estava dividida em seis, oito ou mais quartéis ou bairros, de acordo com a área de circunscrição de cada cacicado. Os respectivos caciques eram responsáveis pelos seus pares.” (COLAÇO, 2005, p. 147). A afirmação anterior nos oferece outro exemplo de como os jesuítas se aliaram aos caciques para a manutenção da ordem dentro das missões; dá margem, também, para a constatação do hibridismo cultural no que diz respeito ao controle social.

Outro mecanismo de controle social introduzido pelos jesuítas foi a confissão. Esta pôde ser utilizada para escrutinar o comportamento dos nativos no cotidiano. Vejamos o comentário do padre Nicolas Duran sobre a eficácia da confissão:

No son menos admirables los favores que reciben del Señor por mérito del S.º Sacram.º de la Confesion, que lo tienen tan acreditado, que em viendose en qualquiera necesidad o peligro se acojan a el como general remedio de todos. y es motivo de dar al Señor infinitas gracias ver las misericórdias, que com tanta largeza derrama sobre estas nuevas plantas en la reformation grande de sus costumbres, en el aumento de virtudes que se ve mayor cada dia, em la fortaleza en resistir a lãs tentaciones, y en darles gloriosas victorias contra el Demonio, que desaciendose de penas por todos caminos procura inquietarles. (CORTESÃO, 1951, p. 223).

No trecho acima vemos que a confissão não só era utilizada para controlar as práticas culturais dos nativos, mas que ela era tida como uma das fontes para espantar o demônio e a sua influência sobre as populações. O controle aqui não é tão somente cultural e social, mas também religioso. Confessar os pecados, na concepção jesuítica, é expulsar a influência diabólica que havia no antigo modo de ser guarani.

No que diz respeito às relações sociais primárias, o ataque à poligamia se reverte em uma destruição da família extensa e na imposição do modelo nuclear monogâmico segundo a moral cristã europeia. A introdução de um novo modelo familiar afetou o guarani. Primeiramente porque na “[...] base da estrutura social estava a família poligâmica que desencadeava suas relações a partir da casona; o trabalho entre os guarani era essencialmente familiar.” (KERN, 1984, p. 22 apud SCHALLENBERGER, 1989, p. 11). E depois porque rompeu os laços de solidariedade existentes antes da chegada do europeu, promovendo a cooperação entre as famílias baseadas numa solidariedade cristã e não mais nos moldes da economia da reciprocidade. Aqui é possível ver como uma nova relação social introduziu uma nova forma de reconhecimento, diferente nas relações sociais anteriores. Uma consequência desta ação é a quebra da identidade cultural guarani anterior ao contato e, portanto, este rompimento potencializa o conflito social, de acordo com a teoria da Luta por Reconhecimento de Axel Honneth (2009). Principalmente entre as famílias cristianizadas e

outras parcelas não convertidas. São muitos os exemplos em que caciques e pajés se levantam defendendo a poligamia como característica essencial da cultura guarani (MONTROYA, 1997, p. 64-65).

As práticas culturais da poligamia e da antropofagia foram dois componentes que ganharam especial atenção por parte dos jesuítas, pois eram vistos como o ápice da barbárie. Com relação à poligamia percebemos uma negociação, já em relação à antropofagia, percebemos que foi erradicada entre os índios reduzidos.

As mudanças acima analisadas contribuíram para a formação de uma nova estrutura social. As relações sociais, que antes eram baseadas na reciprocidade, com a introdução do modelo cristão, passaram a ser hierárquicas (dentro e fora da missão). As relações familiares foram remodeladas, pois as famílias deixaram de ser extensas e tornaram-se nucleares monogâmicas, a antropofagia enquanto ritual mágico para coesão social do grupo foi extinta e a vida política organizada esteve direcionada para o modelo espanhol.

A coesão de grupo dos Guarani era mantida por meio da consanguinidade ou afinidade (POPESCO apud KERN, 1982, p. 39) e se manifestava por meio do exercício da reciprocidade. Se antes as “[...] tribos Guaranis tinham nas suas relações sociais um sentido igualitário e comunitário, não havendo estratificação social em classes ou estamentos, mas uma separação por sexo e nível de idade.” (BAGU apud KERN, 1982, p. 39), com a redução, a unidade do grupo deveria ser a religião e a rotina de adoração ao Deus católico, a coesão grupal giraria em torno da religião cristã.

Os missionários buscavam estender a manifestação de Deus ao gentio, o que abria espaço para o conhecimento da realidade humana, que fora da trilha providencial deveria ser reduzida ao tempo e ao espaço da salvação. (SCHALLENBERGER, 2006, p. 57-58).

As relações sociais nas missões foram controladas pelos jesuítas, na medida em que o projeto civilizador visava arrancar o indígena do seu estado de gentilidade. Porém, quando falamos em controladas estamos refletindo sobre o projeto final de conversão do guarani.

Aqui o controle social exercido pelo jesuíta se deu no processo de introdução de uma rotina cristã, avessa ao modo de ser guarani. A negociação cultural se deu entre as partes, uma vez que:

O novo espaço em constituição e as vivências a serem introduzidas nele implicavam em reunir os índios em povoados para livrá-los da exploração dos encomendeiros e evitar que andassem dispersos a fim de que pudessem ser alcançados, sob a mediação dos missionários, pela graça da salvação. Isto implicava, naturalmente, numa mudança dos módulos sociais dos Guarani [...] (SCHALLENBERGER, 2006, p. 58).

Entre as estratégias utilizadas para a cooptação das lideranças indígenas vimos que a preservação da posição social dos caciques foi importante. Outra estratégia que foi bastante utilizada pelos religiosos foi a do batismo e a marginalização daqueles que não eram batizados (MONTROYA, 1997, p. 60). Se o batismo fora representado como solução para apagar os pecados da gentildade, não foram poucos os casos em que o ritual foi responsável pela cooptação dos nativos e pela exclusão de outros. Fiquemos com o exemplo de uma índia que, acossada pelo demônio, foi ter com os padres, e Montoya segue afirmando que:

Ella respondió que había oído decir al Padre que los pecados de la infidelidad se perdonaban por el bautismo porque el demonio le refería los pecados que en su infidelidad había hecho en lo cual insto muchos días molestándola. (REBES, 2001, p. 214-215)

Após receber os ensinamentos dos padres, esta índia e muitos outros, decidiram batizar-se. E, segundo Antonio de Montoya, deixaram de ser perseguidos pelo demônio.

Nessas novas relações sociais que surgem derivadas do processo civilizador jesuítico percebemos que o controle social dependeu muito do poder de negociação entre os jesuítas e os nativos; percebemos também que a nova estrutura social alterou as relações sociais e a distribuição de poder entre os atores sociais; as relações de reciprocidade transformaram-se em uma nova relação de cooperação, baseadas no cumprimento de metas estipuladas pelos religiosos para garantir o sustento da redução; a nova rotina, permeada pelo sagrado cristão, exigia o sacrifício diário do indígena no que toca a sua conversão ao cristianismo; como crianças imprevidentes, os guaranis foram tratados como seres incapazes, o que por sua vez exige maior exercício de vigilância por parte dos inicianos.

No processo de imposição de novas estruturas sociais é possível perceber, no caso que nos toca, que o conjunto da população nativa do Guairá respondeu a esse processo de formas distintas. Enquanto muitos se sujeitaram ao processo civilizador jesuíta, provavelmente vendo nele uma resposta mais satisfatória para a resolução dos problemas advindos do colonialismo luso-espanhol, muitos foram aqueles que resistiram ao projeto jesuítico.

Os indígenas que optaram pela incorporação de elementos do novo sistema sociocultural trazido pelos jesuítas se sujeitaram a um processo de adaptação cultural, sendo que “[...] esta pode ser analisada como um movimento duplo de des-contextualização e re-contextualização, retirando um item de seu local original e modificando-o de forma a que se encaixe em seu novo ambiente.” (BURKE, 2010, p. 91). Como exemplo de adaptação pode-se citar o caso dos caciques que negociaram as suas territorialidades e o local de fixação das reduções, e com isso ganharam postos importantes na nova configuração social. Outros

pormenores poderiam ser levantados, desde aqueles que procuravam os religiosos para o batismo até aqueles que eram direcionados às escolas para a catequese. O contra exemplo de adaptação fica por conta de caciques e pajés que resistiram ferozmente ao processo de imposição cultural eurocêntrico. Os exemplos nesse ponto se multiplicam. No que toca ao aspecto religioso, trataremos do assunto mais adiante.

Por tudo que foi exposto acima, e lembrando que o período analisado (1609-1632) foi marcado por instabilidades provocadas pela resistência de parte dos nativos e pelos interesses do colonialismo luso-espanhol. Dentro das reduções é possível detectar uma miríade de novas relações sociais, dependendo da posição em que estão observadores e observados, e da diferenciação entre aqueles que tiveram voz, os que foram calados e os que “falaram” pela pena dos jesuítas. O período relativo à experiência guairena foi marcado, majoritariamente, por um processo de acomodação, por ambas as partes, a nova figuração social trazida pela presença europeia e, principalmente, pelo projeto civilizador jesuítico.

3.4.4 No trabalho

O quarto efeito se deu na esfera do trabalho. Para garantir o sustento dos guaranis 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 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. O trabalho na *encomienda* consumiu milhares de indígenas, e é nesse contexto que se dá a atuação da Companhia de Jesus, com o objetivo de regular as relações entre colonos e nativos, evangelizando estes últimos. A “imprevidência indígena”, detectada pelos jesuítas, associada à dispersão territorial guarani, levou os inacianos a construir um espaço preferencialmente autossuficiente.

Para que seja possível entender o processo de inserção do guarani no mundo do trabalho, assim como entendido pelos europeus, é necessária uma breve análise da importância do trabalho na sociedade guarani. A esfera do trabalho, entre os nativos, não se via separada das outras esferas da vida social. O trabalho entre os guaranis 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.”. Desta forma, “A noção de sistema econômico é bem mais complexa e rica do que uma simples temática de relações econômicas.” (SOUZA, 2002, p. 220).

Classificando o sistema econômico guarani pré-colonial José O. C. de Souza afirma ser mais acertada a análise da economia guarani enquanto um sistema de produção ⁴.

Analisando as relações de produção na sociedade guarani, é possível perceber, seguindo ainda as indicações do autor que “Neste modelo, a família extensa aparece como unidade de produção e consumo e a circulação econômica entendida como sendo guiada pela lógica da reciprocidade.” (Idem, 2002, p. 213) e também:

Nessas sociedades [ditas primitivas], as relações de parentesco funcionam como relações de produção, relações políticas e esquema ideológico; esta é a “plurifuncionalidade do parentesco”, surgindo, ao mesmo tempo, como infraestrutura e superestrutura. Nas sociedades primitivas, as relações de parentesco têm papel dominante [...] (Ibidem, 2002, p. 222).

“Em relação ao Guarani, não existem dúvidas de que a família-grande constituía, originalmente, a comunidade de produção, de consumo e de vida religiosa.” (Ibidem, 2002, p. 224; SCHALLENBERGER, 1989, p. 12). Sendo a família o núcleo produtor, o destino e a quantidade da produção objetivava suprir as necessidades daquele núcleo. Somando-se a isso a não produção de excedentes agrícolas entre os nativos, surgiu a ideia, entre os religiosos e depois foi posteriormente sistematizada e vulgarizada (COLAÇO, 2005), de que os guaranis eram “imprevidentes” e que por isso não possuíam organização econômica. Monumento ao etnocentrismo europeu, esta afirmação é facilmente desmentida quando da observação das fontes tendo como marco teórico a antropologia econômica. Portanto, no que se refere ao imaginário jesuítico sobre o trabalho entre os Guarani

Esta incompreensão gerou uma falsa ideia – historicamente consolidada – de que os Guarani não possuíam qualquer organização econômica, avaliação que marcou profundamente todo o processo histórico das chamadas Missões Guarani-jesuíticas da região platina [...] (SOUZA, 2002, p. 213).

⁴ “O sistema produtivo é composto, de um lado, por forças produtivas e relações de produção que organizam o processo de produção e distribuição dos bens materiais numa sociedade; de outro, composto por relações sociais, políticas, jurídicas, ideológicas e simbólicas, que correspondem e são correspondidas pelas formas de produção. Essa interação permite a estabilidade ou a transformação histórica do sistema. Em relação às sociedades simples (sem classes e sem Estado), entretanto, a separação conceitual entre o que pode ser considerado como o conjunto das relações de produção e aquilo que não o é, é mais difícil e perigosa do que a equivalente nas sociedades complexas.” (SOUZA, 2002, p. 221-222).

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 reproduzia o dom e a economia da reciprocidade ⁵ (MELIÁ, 1996; SOUZA, 2002; COLAÇO, 2005; MARTINS, 2010; SCHALLENBERGER, 2006). 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 cristão que tinha como objetivo “[...] atender a demanda social básica do ser humano de viver em grupo.” (SCHALLENBERGER, 1989, p. 16).

Para exemplificar a violência simbólica ⁶ praticada pelos padres jesuítas, analisaremos a reorganização do trabalho e a sua ressignificação social. Antes, o trabalho na sociedade guarani não obedecia ao ritmo produtivo, nos 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 que aquelas do outro lado do Atlântico.

A divisão do trabalho se dava pelo sexo e pela idade e não tinha como objetivo a produção de excedentes para comercialização, pois “Toda produção tinha uma motivação fundamental que era ‘a possibilidade da redistribuição, que envolve um direito e um dever’.” (MARTINS apud COLAÇO, 2005, p. 68). Havia, também, o trabalho em grupo, comunitário; estas atividades estreitavam os laços de parentesco e de amizade (MELIÁ, 1996; SOARES, 1997).

Rompido o ritmo e a lógica simbólica da produção guarani, classificou-se de forma negativa a organização econômica dos nativos, principalmente àquelas ligadas ao sustento ordinário. O que os religiosos muitas vezes não se deram conta foi de que, com o avanço do colonialismo, o território para o sustento dos Guarani diminuiu consideravelmente. Montoya,

⁵ “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, p. 27).

⁶ “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, p. 122).

quando da sua chegada em Loreto afirma que o estado de vida dos missionários José Cataldino e Simão Masseta era miserável, pois viviam em “[...] extrema pobreza [...]”, em relação à comida “Pão, vinho e sal não se tinham apreciado por muitos anos. Carne de caça chegávamos a ver alguma vez, pois nô-la traziam de quando em quando na forma de um pedacinho de esmola.”, e essa situação:

Obrigou-nos a necessidade semear por nossas mãos o trigo preciso para as hóstias. [...] E, para não sermos incômodos aos índios, tínhamos em nossa pequena horta o indispensável quanto a raízes comuns e legumes para o nosso sustento. (MONTROYA, 1997, p. 50-51).

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 moral, pois afirma “Não que os índios sejam preguiçosos, porque isso seria uma veleidade não pouco culpável.” (Idem, 1997, p. 195).

Na frase acima podemos detectar 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).” (RAMOS apud COLAÇO, 2005, p. 68).

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, p. 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. (REBES, 2001, p. 215).

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 estavam

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 guarani. (COLAÇO, 2005, p. 176).

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 guaranis. Era no trabalho que a reciprocidade se manifestava; nele os laços da família extensa se reforçavam; nele se dava a interação entre as gerações guarani; nele se manifestava a solidariedade entre os membros da família e da tribo e até mesmo entre as diferentes parcialidades indígenas.

Quando os jesuítas introduzem uma divisão racional do trabalho, juntamente com um novo ritmo de produção, não alteram apenas a quantidade de bens produzidos, alteram 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 do 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 nas reduções.

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.” (COSTA e MENEZES, 2002, p. 228).

No momento em que se dá a introdução deste novo modelo de trabalho, há também a 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 Guarani (MARTINS apud COLAÇO, 2005, p. 136). Cada indivíduo tem definido o seu papel produtivo, bem como a sua parcela na distribuição dos bens produzidos (DECKMANN apud COLAÇO, 2005, p. 136). 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 indisciplina. (COLAÇO, 2005, p. 136-137).

O trabalho entre os Guarani à época do encontro com europeus, como já vimos, era baseado na economia da reciprocidade. Para que fique mais bem entendido, apresentaremos

as principais práticas culturais ligadas à esfera do trabalho entre os guaranis e depois veremos como elas foram aproveitadas ou não pelos jesuítas.

Pela divisão sexual do trabalho entre os guaranis a caça e a pesca cabiam aos homens. Segundo a hipótese de Bartolomeu Meliá (1996, p. 192):

Probablemente era la caza para los Guaraní históricos [...] um modo de estar em el monte, la ocasión de correias y de aventuras, mas que una actividad productiva que se midiera por la cantidad de lo cazado y su real dimensión como fuente alimenticia.

Aceitando esta hipótese, percebemos que a relação entre os nativos e a natureza ia além da extração de insumos necessários para a manutenção da vida, percebemos, aqui, a relação simbólica e religiosa entre homem e meio ambiente. A manutenção da roça era responsabilidade das mulheres (Idem, 1996, p. 194).

Outro aspecto importante da cultura laboral guarani era o trabalho coletivo,

[...] a ponto de as atividades econômicas aparecerem, não raro, como simples pretexto para a realização de cerimônias de contacto com o sobrenatural e controle dos poderes pessoais que se julgam ter influência no destino dos homens. (SCHADEN, 1974, p. 38).

Na preparação do terreno para a agricultura ou na construção de casas e canoas, o trabalho coletivo chamado de *potirõ* e a plantação estavam divididos entre homens e mulheres, dependendo do que plantariam. O *potirõ* está diretamente ligado ao convite que é feito para o trabalho em grupo e em seguida uma festa comemorando o evento, que se chama *pepy* (MELIÁ, 1996, p. 196 e SOARES, 1997, p. 140). Ainda para Meliá, (1996, p. 197) “El *potirõ* y el *pepy* por su vez se estructuran en una forma económica más amplia que determina el modo de ser guaraní, que es el *jopói*. Y *jopói* no es sino la reciprocidad.”, e continuando sua análise sobre o trabalho entre os guaranis,

El proceso de trabajo y de producción está, en el Guaraní, no solo condicionado, sino esencialmente determinado a reproducir el don; es decir, tiene en la reciprocidad, en el *jopói*, su razón práctica económica. De este modo el convite e la fiesta, el ‘convite festivo’, son el primero último ‘producto’ de esta economía de trabajo. Sin reciprocidad no se entiende el trabajo guaraní, ni siquiera el individual. *Potirõ*, *pepy* e *jopói*, son apenas momentos de um mismo movimiento en el ‘modo de ser guaraní’ se hace ideal e formalmente, pero no de un modo abstracto, sino en lo concreto de la producción de las condiciones materiales de su existencia que nunca son de mera subsistencia. (MELIÁ, 1996, p. 197-198)

Vejamos agora as inovações trazidas pelos jesuítas. A introdução do gado nas reduções em muito ajudou na manutenção de uma dieta minimamente adequada às novas proporções da empreitada missioneira. Se antes os índios viviam dispersos pelo seu território simbólico e praticavam a caça e a pesca de acordo com as suas necessidades imediatas, a

introdução da pecuária ajudou no fornecimento de comida para os índios reduzidos. Se antes as parcialidades guaranis viviam em constante movimento dentro do seu território simbólico, agora, com a fixação de um grande contingente humano no mesmo local, era necessário garantir o suprimento de alimentos. A criação de animais se mostrou medida eficaz.

Outra mudança estratégica implementada na relação entre os guaranis e o meio-ambiente foi a introdução da agricultura extensiva. Se as práticas hortícolas não estavam presentes em todas as parcialidades indígenas da região, agora elas seriam indispensáveis para a manutenção da vida dos povos reduzidos, pois na

[...] intenção missionária esteve implícita a estratégia de desenvolvimento agrícola. Através da agricultura poderiam ser criadas comunidades estáveis que seriam passíveis de um longo processo de mudança cultural. (SCHALLENBERGER, 1997, p. 132).

E, como confirma Bartolomeu Meliá (1996, p. 187):

Si la agricultura ha podido florecer en las Reducciones es gracias a la capacidad agrícola de los Guaraní, y una técnica muy adecuada al ambiente que las herramientas de hierro na hicieron sino potenciar y desarrollar.

Independentemente da intenção missionária, a estruturação de uma nova rotina de trabalho alterou o seu significado social. E, acima de tudo, essa mesma estruturação dependeu da perseverança dos padres. Apesar da experiência guairenha ter sido relativamente curta, o que sugere muito mais uma fase de acomodação do que uma estruturação econômica, concordamos, em parte, com a afirmação de Thais Colaço, quando cita Lima e afirma que:

O trabalho missionário foi uma das primeiras formas de tutela indígena na América, que, segundo Souza Lima, sublimou a “*violência necessariamente desempenhada pela organização administrativa conquistadora face aos povos nativos*”, transformando “*a violência aberta [...] em violência simbólica.*” [E mais] A tutela laica ou religiosa fundamentou-se no discurso de humanizar o índio para integrá-lo à civilização, denegando a sua autonomia política, inserindo-o na sociedade conquistadora através de ação violenta e de poder “*sob a gestão intencional de organizações administrativas criadas ou convertidas a esse fim*”, iniciando um processo de anulação cultural pela transmissão de outros valores, tornando-o cada vez mais dependente da nova ordem constituída. (LIMA apud COLAÇO, 2005, p. 96-97).

Antes de continuarmos, é necessário apontar a nossa posição de que houve uma negociação cultural dentro das missões e não uma “anulação cultural” como quer Thais Colaço. As fontes analisadas e as afirmações anteriores, produzidas por Montoya, nos permitem discordar da historiadora.

Com a redução dos nativos e o surgimento de novas necessidades sociais, originou-se, ainda, a figura do trabalhador especializado, que também era separado do resultado final do trabalho (SCHALLENBERGER, 1989, p. 17).

Como exemplo de manutenção de instituições sociais anteriores à conquista que permaneceram presentes citamos o *Tekoha* guarani, espaço sagrado em que se davam as relações sociais dos nativos. A manutenção deste espaço ou a sua nova modelação social, 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 por um processo de negociação que fez surgir um espaço novo, híbrido de elementos simbólicos guaranis e cristãos, um entre-lugar.

A reorganização do trabalho afetou diretamente a relação que o guarani tinha com o seu espaço, que também era sobrenatural. O espaço em que o guarani passou a viver com a redução foi revestido de uma nova simbologia (a cruz, a igreja, o cemitério, a ritualística cristã), com símbolos que substituíram o místico guarani pelo sagrado e pela racionalidade do tempo cristão. As implicações psicológicas dessa reorganização do espaço certamente foram muito grandes, porém difícil de serem analisadas com os instrumentos teóricos disponíveis na atualidade. Mas afirmamos que certamente esse processo de mudança de entendimento do espaço afetou diretamente a identidade étnica do nativo, que estava diretamente ligada ao *Tekoha*, ao espaço em que vivia. O guarani anterior à redução deu origem a 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.

O trabalho disciplinado teve a sua parcela de responsabilidade na instalação da nova configuração social, pois,

O trabalho original entre os guaranis compreendia a prática da colaboração, onde vários indivíduos se juntavam para a execução de tarefas em comum [...] O trabalho representou uma forma de reproduzir o dom, através do qual se produziam as condições materiais da existência. [Por conta disso] 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, implicaram na remodelação do antigo modo de ser dos índios. Toda esta remodelação foi feita mediante o poder coercitivo da religião, que, com sanções extra-sociais, anunciava a “terra sem males”, na medida em que as regras de conduta social e religiosa seriam condições para o gozo da felicidade eterna. (SCHALLENBERGER, 2006, p.70-71).

O trabalho que antes era comunitário *potirõ* e ligado ao sobrenatural passa agora para a esfera de uma nova sacralidade. As novas relações homem-natureza mudam de lógica e passam a ser desprovidas do divino 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 não seria mais motivo para exercício da reciprocidade –

ainda que mantenha o mesmo apreço social – 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 significou a produção de excedentes para manter todas as funções e o aparato reducional. Nele se imprimiram relações de cooperação que não necessariamente eram comuns na vida tribal anterior, uma vez que passaram a serem concebidas a partir de uma nova racionalidade do trabalho, que antes era desenvolvido a partir das necessidades que emanavam das demandas do grupo. Na economia da abundância eram buscados os recursos dispostos pela natureza, que necessitava para tanto certa destreza; essa busca não raras vezes associava as habilidades com a dimensão lúdica.

A nova configuração social e simbólica, ainda em fase de acomodação, do *Tekoha* pode ser percebida na seguinte afirmação de Montoya em sua carta ânua 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 hago. (REBES, 2001, p. 170-171).

Nesta afirmação é possível detectar como a religião e o trabalho estiveram imbricados no processo de introdução de novas práticas socioculturais. Acreditando no jesuíta, podemos perceber como o sagrado guarani ligado ao trabalho foi substituído pelo sagrado cristão. O rito cristão, praticado antes da faina do dia, não só reforça o seu papel moralizador como também demonstra como o incipiente hibridismo cultural que se manifestou na rotina reducional.

A afirmação anterior do padre Antonio Montoya pode ser corroborada com a do padre Nicolas Duran sobre a rotina de trabalho nas reduções de Loreto e São Inácio “Con el Santo Sacrificio de la misa es tambien particular la devocion, que todos tienen, y muchos de oírlo cada dia antes de ir al trabajo de sus sementeras.” (CORTESÃO, 1951, p. 225).

Se o trabalho coletivo continuou com o seu apreço social, após a redução ele passa por um processo de mudança do seu significado social, dando origem a práticas culturais híbridas. A reciprocidade manifestada nas práticas coletivas de trabalho pré-contato ganhou um significado moralizador cristão. A frase acima foi escrita em uma carta ânua direcionada ao

provincial Pedro de Oñate, no ano de 1616. Portanto, não devemos esquecer que nos escritos que circulavam entre os jesuítas a defesa da evangelização é elemento importante no que diz respeito à representação do índio reduzido, transformando os guaranis cristãos em exemplos de religiosidade, e defendendo, conseqüentemente, a necessidade da intensificação do projeto reducional.

Analisando as afirmações de Montoya e Duran acima, 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, quando extrapoladas as frases anteriores, é que o trabalho coletivo continuou com a função de prover o grupo, porém o resultado do trabalho deveria ser gerenciado – pelo jesuíta – de modo a organizar o excedente da produção para que fosse guardado ou negociado fora da redução. No que toca o trabalho coletivo, podemos afirmar que a mudança estrutural se deu no modo de produção e no seu objetivo final, porém as formas (o meio) se mantiveram. Quando dizemos isso, temos em mente a nova divisão social do trabalho, que redefiniu os papéis a serem desempenhados por cada parcela da comunidade.

3.4.5 Religioso

O quinto efeito se deu no campo religioso. Porém, antes de apresentarmos a discussão sobre este tópico, queremos deixar claro que não serão discutidas aqui as bases das doutrinas da religião cristã católica e nem da religião guarani. Neste ponto, limitar-nos-emos a apontar como as práticas religiosas guaranis foram apropriadas e representadas por Antonio Montoya, tomando por base de contraponto a análise do sistema religioso guarani assim como exposto por Egon Schaden (1974). O que nos interessa aqui é analisar como se deu o processo de negociação cultural nessa esfera social, tendo por base a advertência de que “[...] o principal obstáculo à aculturação Guaraní é o extraordinário apego ao sistema religioso tribal.” (SCHADEN, 1974, p. 136). Mantemos como premissa o fato de que a frase anterior foi

composta quando Egon Schaden estudou a cultura guarani em meados do século XX (Idem, 1974, p. XI). No contexto guairenho (1609-1632) – de acomodação/resistência ao contato com a cultura eurocristã –, a frase se aplica sem grandes prejuízos impostos pelo anacronismo.

Para tanto, trabalharemos com a perspectiva de Moacyr Flores (1981, p. 40) quando afirma que:

Desde o nascimento até a morte, o índio está cercado por um mundo mágico, pois em sua cosmogenia as forças da natureza, os espíritos dos mortos, o gênio das matas influíam em sua vida diária. [e mais] Os rituais de passagem, os agouros, os sonhos e adivinhações estabeleciam importantes ligações entre o mundo mágico e a rotina diária.

Para promover o seu intuito 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.” (ELIADE, 1992, p. 96). Rito importante para o cristianismo “O princípio da conversão era o ritual de batismo, primeiro dos sacramentos, que significava [para o guarani] a transformação, a passagem do não-Ser para o Ser.” (QUEVEDO, 2000, p. 60). A afirmação de Julio Quevedo reforça o nosso argumento de que a primeira fronteira a ser ultrapassada pelo indígena rumo ao estado de civilização, segundo a concepção jesuíta, era a fronteira de religião. O estatuto social do índio convertido passava a ser outro, se comparado ao índio gentio, assim como fora, também, a sua representação nos escritos de Montoya.

Como tática inicial para a conversão do nativo, os jesuítas acreditaram que o batismo seria, por si só, responsável pelo ingresso dos gentios na cristandade. Muito crente no poder intrínseco do batismo, Montoya e os outros jesuítas ignoraram a solidez da cultura guarani, pois acreditavam que um rito de passagem (simbolicamente importante para cristãos) teria a capacidade de obscurecer a cultura nativa e despertar os indígenas para o cristianismo. O imaginário cristão medieval se faz presente em seus escritos que – em muitos casos – estão plenos de esperança evangelizadora. A seguinte frase ilustra seu pensamento:

[Sobre as almas dos nativos] A estas, embora entenebrecidas pela gentilidade 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. (MONTROYA, 1997, p. 124)

Depois de ministrado o batismo, Montoya e os outros jesuítas, de acordo com a mentalidade cristã da época, 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 guaranis 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.

Continuando com a situação exposta, Montoya afirma, quando da sua explicação da importância do ritual para a salvação das almas, que um nativo incita os outros a matá-lo, afirmando que suas palavras são mentirosas. O religioso, ajudado por indígenas convertidos ao cristianismo, escapa com vida, porém não sem ver alguns dos seus neófitos serem mortos. Atribui à intervenção divina a conservação de sua vida.

Porém, aqui o que nos interessa é analisar como Montoya representa a situação e traça a fronteira entre a barbárie e a civilização, e como a sua apropriação da situação pode ser contraposta à religião guarani.

Aos índios que quiseram matá-lo o religioso rotula como bárbaros, impregnados pela gentildade; sobre o nativo que rogou pela sua fuga o religioso afirma ser “[...] não já um índio, mas um Anjo do Céu.” (Idem, 1997, p. 125). Neste caso descrito pelo jesuíta podemos comprovar como as representações dos personagens envolvidos na empresa inaciana moviam-se de acordo com a aceitação do Evangelho.

Porém, para melhor compreender a passagem, devemos trazer à tona a concepção guarani acerca da responsabilidade pessoal pelos atos dos indivíduos, pois, segundo Egon Schaden (1974, p. 104):

O Guaraní distingue ações boas e más, indivíduos bons ou maus, mas em sua doutrina original não reconhece, a não ser vagamente, responsabilidade moral. O indivíduo é bom ou mau por natureza, como que por “fatalidade”. Não há propriamente livre arbítrio, porque o “gênio”, a índole, as qualidades inatas, o obrigam a agir de determinada forma.

Devemos, agora, contrapor esta afirmação à leitura da situação feita por Montoya. O religioso afirma que estava anunciando o Evangelho e, no exato momento em que estava tratando “[...] da pena eterna dos maus, atalhou-me um deles, gritando em voz alta: “Este (homem) mente!’ [...]” (MONTROYA, 1997, p. 124). Neste ponto, vemos que o jesuíta se apropria da atitude dos nativos tendo como base a mentalidade cristã, pois toma a represália como resultado da gentildade e não como uma forma de defesa da religião guarani.

A concepção de pós-vida cristã está ligada à redenção dos pecados cometidos na Terra, já que todos os atos dos homens serão julgados. Os Guarani não entendem a morte como algo a ser temido, pois também não acreditam na noção de pecado e logo num julgamento por uma entidade maior. Enquanto os cristãos têm que se esforçar para merecer o Reino dos Céus, os Guarani se creem destinados à felicidade eterna (SCHADEN, 1974, p. 104-105).

A passagem anterior deve ser interpretada como um dos tantos conflitos que a imposição do novo credo gerou. 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 Guarani ao longo da sua experiência histórica e da sua relação religiosa com o meio ambiente não se deu sem resistência por parte dos nativos. 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 europeu (MONTROYA, 1997, p. 53) 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. No caso exposto acima, a contestação não partiu de um pajé, mas de um nativo que – até onde sabemos – não tinha nenhuma ascendência social sobre os outros, mas que nem por isso deixou de resistir às mudanças trazidas pela colonização espiritual.

A presença de lideranças nativas em muito perturbaram o processo civilizador jesuítico. Os chamados feiticeiros se mostraram obstáculos no processo reducional, 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 ou fileira de demônios.” (MONTROYA, 1997, p. 51).

Descrito no livro *Conquista Espiritual*, na parte em que os jesuítas estavam travando os primeiros contatos com os nativos, Taubici é representado como um aliado do demônio. Descrevendo parte das suas práticas religiosas, Montoya prossegue afirmando 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. (1997, p. 51)

No trecho 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. Portanto, é lícito afirmar que o jesuíta, com a sua mentalidade cristã católica, pautou-se em preceitos que depreciavam outras manifestações do sagrado não cristão. O não reconhecimento das práticas religiosas guaranis – 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 em direção a 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 cristã (MONTROYA, 1997, p. 52).

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 situação como advinda de dois pontos. Primeiro, entendemos ser possível ler 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 pessoal, aqui vemos que a disputa girava em torno deste ponto, pois, segundo Egon Schaden (1974. p. 105), “Do ponto de vista sociológico, destaca-se aí o

fenômeno da liderança religiosa, aspecto em que a organização do estado jesuítico vinha ao encontro da tradição tribal Guaraní.”.

O segundo ponto a ser elucidado é 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 dissemos, o Diabo não faz parte do imaginário Guaraní. O ponto central dessa apropriação de Montoya é a reza tal qual era praticada pelos nativos. Egon Schaden (1974, p. 118) afirma que “O recurso sempre à mão de que dispõe o Guaraní para provocar e ao mesmo tempo dar vazão a suas vivências religiosas é o *porahêi* ou reza.” e que esta tem a sua própria ritualística, em que “Canto, dança (*djiroky*) e som instrumental constituem assim uma unidade.”.

Tomando a afirmação acima, comparemos a representação de Montoya do ritual praticado por Taubici ao comportamento apresentado por Egon Schaden (1974, p. 119) quando da prática do *porahêi*.

O importante não parece ser o sentido das palavras em sua sequência lógica, mas o seu poder evocativo no domínio das vivências religiosas. Durante o *porahêi* intensifica-se o sentimento religioso, a ponto mesmo de se produzir estado de êxtase. Alheios a tudo o que se passa em torno deles, os participantes experimentam profundo arrebatamento, ficando, não raro, com o rosto transfigurado, e chegando a chorar de emoção.

Descontando a distância espaço-temporal que separa as duas práticas, entendemos 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.

Seguimos com outro exemplo do que era considerado feroz e selvagem dentro da religião guarani. Dos ornamentos à imitação da voz, tudo foi entendido e posteriormente representado por Montoya como negativo. Falando sobre outro feiticeiro, o religioso descreve que “Saltou o mago de sua embarcação e, posto o pé em terra, começou a pregar uma grande arenga e, *em voz muito elevada, como é de costume nessas bestas*. A matéria veio a ser a porfiada estultice, com que se fingem deuses.” (MONTROYA, 1997, p. 53. Grifos nossos).

A aventura da introdução do novo credo ganha contornos de batalha bíblica nos escritos do padre Antônio Montoya, pois a presença do demônio e seus agentes é recorrente nos escritos do jesuíta, daí a necessidade da atuação dos religiosos que objetivavam “[...] arrancá-los [os índios] de seus costumes bestiais e implantá-los no Cristianismo.” (MONTROYA, 1997, p. 47). Eliminando o fantástico da sua narrativa é possível detectar

algumas das estratégias de negociação cultural na tentativa de introduzir novas práticas culturais e erradicar outras. Estas se direcionavam – preferencialmente – às crianças. Falando dos primeiros trabalhos nas reduções de Loreto e Santo Inácio, o religioso afirma que:

Fundamos uma escola de ler e escrever para a criançada e juventude. Fixou-se o tempo de uma hora pela manhã e de outra à tarde, para que todos os adultos viessem à catequese ou doutrina. (MONTROYA, 1997, p. 59).

Na frase acima vemos não só a introdução do novo credo, mas, também, mudança da rotina do guarani para que esta se enquadrasse no novo ritmo sociocultural. Se antes as crianças se dedicavam a outras atividades além do trabalho, agora a rotina se enche com obrigações que dizem respeito não somente ao sustento físico, mas também ao espiritual, no ponto de vista do jesuíta.

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 jesuítas (COLAÇO, 2005, p. 148).

Aqui citamos uma passagem de uma carta ânua que Montoya dirige ao provincial Diego Torres em que é possível detectar a importância das crianças no projeto jesuítico:

[...] por menor milagro el que en aquellos días acababa suceder en la muerte de un Indiecito, hijo de un Cacique, que por voluntad de su padre se había dedicado al servicio de esta Santa Imagen, y fuera de ayudar a Misa a cualquier Sacerdote, que llegaba, cosa que admiraba en su edad, se esmeraba mucho en el aseo del Altar material de la Virgen; pero mucho más en el del espiritual de su alma, viviendo enamorado de la pureza de la Reina de las Vírgenes. (REBES, 2001, p. 167).

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 em longo prazo, o jesuíta afirma:

A solicitude e zelo do Pe. Diogo de Salazar [...] conseguiu harmonizar as diversas nações e condições deste povoado [redução de Nossa Senhora dos Reis], empregando sobre tudo atenção à juventude, para que ela não se criasse com os *ranços paternos*. (MONTROYA, 1997, p. 212. Grifo nosso).

Exemplos de crianças ajudando nos ritos cristãos se multiplicam. O processo de introdução de uma nova cultura e religião, por meio do ensino religioso, causou mudanças na concepção do papel social da criança. Se antes elas gozavam de uma ampla liberdade, agora também estão submetidas ao processo civilizador. Por meio da educação religiosa os jesuítas constroem um desnível cultural entre adultos e crianças no tocante à religião católica. Os guaranis “Consideram absurda a idéia de ensino, particularmente quando se trata de religião.”

(SCHADEN, 1-974, p. 62), mas os jesuítas não, daí a importância da aproximação dos filhos dos caciques. Como a instituição do cacicado tornou-se hereditária, nesse caso percebemos a importância da catequese como estratégia jesuítica para introdução de um novo credo. Sendo a religiosidade guarani individual, pois cada membro do grupo se comunicava diretamente com as divindades, a introdução de uma rotina e uma hierarquia religiosa certamente foi um motivo de desestruturação religiosa entre os indígenas.

Se a religiosidade Guarani era essencialmente individual (SCHADEN, 1974. p. 106), não podemos esquecer as práticas religiosas coletivas. Tendo sido estas consideradas, também, como equívocos da gentilidade, foram igualmente combatidas pelos jesuítas. Neste ponto, o exemplo máximo se mostra com a antropofagia.

Vejamos a afirmação de Montoya sobre a prática antropofágica:

Aunque él me deseó coger para comerme y para ello hizo hartas diligencias, el Señor lo trocó el corazón de tigre [...] me estaba regocijando interiormente de ver el dedo del Señor que tan de veras había trocado aquella fiera bestia comedora de carne humana. (REBES, 2001, p. 182).

Montoya, impregnado pelo cristianismo e pela noção de civilização europeia, assim como os outros jesuítas, não deixou de abominar o ritual antropofágico. As representações ligadas ao ritual são sempre seguidas de adjetivos ligados à selvageria, à gentilidade e à barbárie. Porém, como historiadores devemos contrapor a visão jesuítica em relação ao significado social da antropofagia entre os nativos.

Para os Guarani, a antropofagia deve ser entendida como uma expressão ritual de sua religiosidade, pois, não consumiam a carne humana como complemento da sua dieta, mas como forma de absorver as virtudes do morto ou neutralizar o seu poder. (RAMOS, 2001, p. 81).

A antropofagia, que para os europeus era tida como sinal máximo da selvageria, entre os nativos tinha um significado social diferente, pois “A suprema vingança do índio era devorar o inimigo, a antropofagia fazia parte de um ritual mágico [...] A divisão das partes do morto entre os convidados, fortaleciam a união formal do grupo.” (FLORES, 1981, p. 40).

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 étnica, 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. No que toca à questão da

erradicação da antropofagia, podemos utilizar o testemunho do padre Nicolas Duran, quando descreve a sua visita à redução de São Inácio e afirma que:

Todos los dias que estuve en este pueblo fueron de mucho contento porque el P. Ant.º Ruiz Superior de las misiones y el P. Diego Salazar cura del pueblo le tiene tambien enseñado, que todos los días me mostraron cosas de mucha alabanza de N. Señor por ver muy umilde y sugeta aquella gente como se fueren novisios de la Comp.^a que antes avia sido muy belicosa y rebelde y amiga de carne humana. (CORTESÃO, 1951, p. 214).

Outro ponto importante para a religiosidade coletiva dos Guarani eram as festas regadas a bebidas alcoólicas. Enquanto os nativos a tomavam como motivo de celebração, os missionários viam-na de forma negativa, como que uma porta aberta ao demônio e contendo um traço inegável de selvageria.

Os missionários perceberam nas bebedeiras um traço fundamental da religiosidade indígena e a enfocam sob um ângulo negativo. As “reuniões celebrativas” dos Guarani – inclusive por motivos considerados fúteis, como caçar - pressupunham, além do canto e da dança, a presença da chicha. (RAMOS, 2001, p. 83).

Os episódios em que as “bebedeiras” eram comumente praticadas variavam. A bebida entrava em cena por diversos motivos, desde a celebração de uma guerra bem sucedida, até as práticas ligadas à esfera do trabalho, posto que esta estivesse ligada, também, à esfera do lúdico e do sagrado (SOUZA, 2002).

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 matando tanto número de los contrarios cuantos fueron sus muertos y así nunca deja de haber muertes e inquietudes. (REBES, 2001, p. 233).

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, resignificando, então, duplamente o costume anterior. (RAMOS, 2001, p. 84. Nota de rodapé).

Aqui notamos, também, que o hidridismo cultural e a resignificação deram-se sobre as práticas alimentícias anteriormente portadoras de significados religiosos.

Sigamos com a apropriação e representação que Montoya fez das práticas e crenças religiosas dos Guarani em relação à morte. O jesuíta afirma que a erradicação das antigas

práticas religiosas não foi tão simples e exigiu, certamente, uma maior negociação entre as partes envolvidas.

Julgavam os guaranis que ao corpo já falecido a alma o acompanhava na sepultura, embora separada. E assim muitos enterravam seus mortos numas urnas grandes ou talhas, colocando um prato na boca, para que naquela concavidade a alma estivesse mais acomodada. [...] quando enterrávamos os cristãos na terra, acudia de jeito muito dissimulado uma velhinha, munida duma peneira assaz curiosa e pequena, e, da mesma forma velada ou fingida, agitava a tal de peneira pela sepultura, como se tirasse qualquer coisa. À vista disso diziam os índios que com isso tiravam a alma do defunto, para ela não padecer enterrada com o seu corpo. (MONTROYA, 1997, p. 56).

Enquanto “A morte para os cristãos era um estágio intermediário, um sono profundo do qual acordariam no dia da ressurreição, quando as almas voltariam a habitar os corpos.” (CAPUTO, 2008, p. 75) depois de julgadas por Deus, os Guarani entendiam a morte como um evento natural. Egon Schaden (1974, p. 141) afirma que:

A religião dos Guaraní não conhece, em sua forma original, castigo *post mortem* ou condenação eterna, um dos motivos pelos quais, juntamente com a atitude baseada na crença da reencarnação [...] não há motivo de pavor ou desespero diante do artigo final.

Egon Schaden chegou a essas conclusões tendo como base populações descendentes dos Guarani no século XX, portanto, devemos ter em mente as suas limitações quando da comparação com o Guarani ao tempo das missões. Para que um paralelo possa ser traçado nesse caso, recorreremos a Moacyr Flores (1981, p. 42-43), quando afirma que “Causou admiração entre os jesuítas o fato de os índios sofrerem sem gemidos ou queixas, conformando-se com a morte.”. Tendo por base a afirmação acima podemos afirmar que Montoya se apropria do sentimento e das práticas relacionadas à morte tendo como base a postura cristã diante desta. Interpretando a postura dos nativos diante da morte como meros equívocos derivados da sua gentildade, o jesuíta nem por isso deixa de prestar um serviço aos historiadores, na medida em que descreve “etnograficamente” parte da postura dos índios em face ao fim da vida.

[...] cuando se muere alguno ayunan dos días todos los de su casa [no] comen carne, ni van al río porque si van han de tener desmayos o mal de corazón, entierran sus difuntos en el campo haciendo sobre la sepultura unas chozuelas y de cuando en cuando van a limpiar la yerba que nace en ella porque así dicen que descansa el difunto, otros los entierran en casa a por tenerlos en su compañía, al tiempo de enterrar el difunto cortan los puños de las hamacas en que los entierran porque si no se moriran otros de la misma casa, y por la misma razón quitan las cuerdas de la hamaca, y en la sepultura mientras lo entierran no ha de caer basura alguna porque si cae se morirán otros de aquella parcialidad. Si la difunta es india que tenía hijo al pecho va una vieja a la sepultura con um redazo y como que ensaca con él algo lo mece dos o tres veces con lo cual sacan el alma de allí, porque el niño no se

muera porque el alma de la india ayuda a criar al niño y se queda en la sepultura el niño ha de morir. Si después de enterrado el difunto se oyen algunos truenos lejos dicen que son unas fantasmas que se sustentan de cuerpos muertos y que entonces se juntan, para comer aquél. (REBES, 2001, p. 214)

A descrição acima e a anterior, ambas feitas por Montoya, nos dá base para a relativização dos procedimentos seguidos pelos nativos quando da morte de um ente querido. Porém, não é o que nos interessa aqui, o importante (nesse momento) é como se deu a apropriação do religioso em relação às práticas religiosas dos Guarani. A sua postura fica clara diante da seguinte afirmação:

Todas estas son ignorancias y abusos que fácilmente se quitan avisándoles y así en los pueblos que han tenido doctrina no se halla cosa de estas o muy poca lo cual todo van dejando con el santo bautismo que reciben con el cual son menos acosados del demonio [...] (REBES, 2001, p. 214).

Sem reconhecer a legitimidade e o significado religioso e social de tais práticas, Montoya rebaixa-as ao estatuto de ignorância e gentilidade, e no extremo, afirma que são induzidas pelo Demônio. No segundo momento aponta ser necessário apenas o batismo para limpar a alma dos nativos, deixando-a protegida por Deus e livre das artimanhas do Diabo.

Para fechar, concordando com Egon Schaden que, ao referir Leon Cadogan (1974, p. 107), sublinha que existe (nos dias de hoje e provavelmente durante o período por nós selecionado, 1609-1632) uma discrepância entre representações religiosas públicas entre os Guarani. Citamos outro exemplo de práticas ligadas à morte.

Lo segundo dice que de allí pasó al campo de los cabelludos donde había muerto un cacique principal a quien en su enfermedad habían bautizado. Supe, dice, como acostumbraban a matar algunos para que vayan a la outra vida a servir a su cacique y por estorbar esta maldad me puse luego em camino a pie [...] y según el deseo que llevaba de llegar me pareció que en un punto había caminado aquellas dos leguas, allí los indios en un profundo llanto alrededor del muerto, el que estaba vestido con lo mejor que tenia, el rostro y manos embijados y a la cabecera un gran calabazo de chicha, allí cerca los que habían de morir entonces y para el efecto de este sacrificio se iban juntando todos los indios de la comarca con sus armas los cuales, después de haber vivido en semejante mortuorio, se matan a palos y flechazos y por abreviar el Padre les quitó el difunto diciendo que era cristiano bautizado y como tal le había de enterrar y reprendiéndoles la bárbara y fiera costumbre de matar a los vivos para que sirvan a los difuntos, dio la vida a aquellos miserables que habían de ser sacrificados. Hizo volver a sus pueblos a todos aquellos indios armados. (REBES, 2001, p. 175).

Os três exemplos dados acima nos dão margem para uma constatação: a de que não havia uniformidade de rituais ligados à morte. No último caso apresentado, podemos perceber que a parcialidade Guarani conhecida como “cabeludos” mantinha – pelo menos no caso exposto – a prática de sacrificar outras pessoas para “servir” o seu cacique após a morte. O

segundo exemplo se refere à parcialidade conhecida como Gualachos, que mostra variações entre si, pois enquanto uns são enterrados no campo, outros são enterrados dentro de casa. No primeiro exemplo, retirado da *Conquista Espiritual*, há uma descrição “padronizada” dos procedimentos guaranis. Entendemos que essa representação se deva ao fato do livro ser direcionado às autoridades espanholas e, portanto, pouco interessadas nas diferenças etnográficas.

Outro ponto importante para as parcialidades Guarani eram as situações de crise, que se dão “Na existência do indivíduo, o nascimento, a maturação biológica, as doenças, o nascimento dos filhos e a morte são os principais momentos de crise.” (SCHADEN, 1974, p. 79). No que toca à experiência guairenha, podemos notar que Montoya registrou alguns rituais que se assemelham – por ocasião – aos estados de crise descritos por Egon Schaden.

Vejamos que a representação feita por Montoya na *Conquista Espiritual* do procedimento dos Guarani quando do nascimento do bebê se assemelha aos procedimentos descritos por Egon Schaden (1974, p. 80) “O resguardo paterno após o nascimento da criança é conhecido em antropologia pelo nome de *couvade*.”. As necessidades desse ritual e a sua importância social são descritos por E. Schaden (1974, p. 81-84). Fiquemos com a descrição do jesuíta.

O homem, dando à luz qualquer uma de suas mulheres, jejuava com grande rigor por quinze dias. Fazia-o sem comer carne e, ainda que a caça aparecesse à sua frente, não a matava. Guarda durante todo esse tempo um recolhimento e uma clausura muito grandes, porque disso dependia a saúde e a criação do bebê. Usam eles uma espécie de batismo ou modo de pôr-lhe nome. (MONTROYA, 1997, p. 55).

É possível destacar as representações de Montoya acerca das situações de crise entre os jovens guaranis, o seu significado social está contido em E. Schaden (1971, p. 85-88). Vejamos a descrição do religioso.

Cuando el niño llega a edad como de diez años un viejo de la familia el más alintado lava al muchacho con agua fría junto al fuego y le da en las espaldas unos golpes con una cuerda de arco para que con el mucho vino que bebiere no se emborrache, lo 2º para que con esos golpes las fuerzas suyas se transfundan en el muchacho y sea diligente y a las muchachas hace esto mismo una vieja en el tiempo que les viene el primer menstruo en el cual tiempo hacen muchas ceremonias largas de contar. (REBES, 2001, p. 214).

Independentemente do significado social dado a esses rituais na época das reduções guairenhas e na primeira metade do século XX, quando da pesquisa de Egon Schaden, o que nos interessa aqui é discutir a aceitação desses rituais dentro das reduções. A leitura das cartas

ânuas e da *Conquista Espiritual* de Montoya sugere que esses rituais foram eliminados mediante a catequese. Nas duas fontes documentais não encontramos nenhum tipo de negociação que se dirija a estes rituais.

Outro ponto que pode ser focado é aquele relacionado à disseminação de doenças entre as populações reduzidas, pois “[...] entre os Guaraní predomina e ideia de que as enfermidades, pelo menos em sua maioria, encontram a sua explicação nas más intenções de pessoas conhecedoras e portadoras de recursos mágicos.” (SCHADEN, 1974, p. 124).

Montoya atribui à doença do corpo a punição pela gentildade:

[...] y casó los amancebados, de cuya enfermedad estaba tan peligroso del alma el cacique de ellos cuanto con la peste del cuerpo porque siendo casado estaba amancebado con su suegra y era infiel y juntamente estaba amancebado con su cuñada, hermana de su mujer verdadera y de esta era el infante recién nacido. Esta tan desconcertada vida de este pobre era notoria a todos y solo al padre oculta, quiso el Padre confesarle pero el respondió que no tenía cosa que le diese pena, hízole el Padre hacer actos de contrición, persuadiéndole el Padre que se confesase pero afirmando él que no sería cosa que le diese pena. Le dio el Padre los óleos pero como no era de los que estaban escritos en el libro de la vida perdió la temporal y juntamente la eterna porque poco después que el Padre le dejó, murió. (REBES, 2001, p. 211).

Apesar a sua firme crença na doença enquanto castigo divino, como exposto acima, Montoya não deixa de expor uma grande causa da mortandade entre os nativos “[...] otros mueren de enfermedad que de mal comer, dormir y pasar les proviene [...]” (REBES, 2001, p. 212). Montoya também aponta o resultado das conversões, seguidas dos batismos, comunhões, confissões e de uma imagem da Virgem Maria entre os índios como alívios para a doença e a fome.

Cuarenta días estaba aquí antes de cuaresma con singular consuelo con aquella santa imagen que hace muchos milagros; há resucitado muertos, dado vista a ciegos, y salud a enfermos que de estas partes acuden a encomendarse a esta Señora. (REBES, 2001, p. 231).

Como efeito desses milagres, Montoya escreve que os nativos solicitaram a sua presença entre eles. Se aqui cabe uma conjectura, acreditamos que, com a presença dos jesuítas e com a sua capacidade e conhecimentos medicinais mais avançados, os religiosos possam ter, aos poucos, tomado o lugar dos antigos curandeiros. Vejamos o exemplo a seguir, sobre o caso de cura de um menino na redução de São Francisco Xavier.

Súpose que había algunos hechiceros los cuales por engañar al pueblo se hacían curanderos chupando y haciendo las migos Brasiles, que estaban ya eceremonias contando muchas fábulas que el pueblo ignorante creía porque si el enfermo sanaba atribuían a su cura la salud que Dios le había dado, y si moría tenían mil achaques que decirles con lo cual comían sin trabajo del

sudor ajeno. Súpose este engaño reprimieronlo los Padres em público dándoles a entender como Nuestro Señor por medio de los evangelios daba muchas veces salud. Tomáronlo tan bien que dejando totalmente el de los hechiceros falsos siguieron el verdadero y así traían y traen sus hijos a los Padres concurriendo Nuestro Señor casi con evidentes efectos de la devoción y fe de esta buena gente [...] (REBES, 2001, p. 208).

Nas citações acima vemos como Montoya se apropriou das doenças disseminadas entre os nativos. Não nos cabe aqui o exame das origens dessas doenças – que variam desde o contato biológico com os europeus até a exposição dos nativos à fome extrema –, mas sim como elas foram apropriadas pelas partes envolvidas no contato entre nativos e europeus.

Se nos parágrafos acima vimos que Montoya atribui às doenças um caráter de punição divina, sem, contudo, deixar de expor os fatores “mundanos” da sua origem, não podemos esquecer que o Guarani, como exposto acima, atribui à doença uma origem diferente. Nas mesmas linhas anteriores percebemos que Montoya afirma que muitos foram batizados e logo depois morreram; em algumas cartas anuais, o jesuíta aponta a aceitação dos nativos quanto a morte que se seguia.

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, independentemente disso, segundo o religioso, o índio insistia na prática da idolatria e da poligamia. Montoya (1997, p. 61) 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 sequência o religioso afirma que “Não gostava ele de que aos enfermos e desejosos de veras de serem lavados pelas águas do batismo [...]”.

Se voltarmos à afirmação de Egon Schaden de que entre os Guarani subexiste a crença em que as doenças são advindas de práticas mágicas, é 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, em seu livro *Conquista Espiritual*, narra um episódio ligado ao feiticeiro conhecido como Yeguacaporú, responsável pela morte do jesuíta Cristóvão de Mendoza em 1635. No incidente que nos toca, ficamos com a narrativa de Montoya (1997, p. 267):

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.

No trecho acima e nos seguintes não vemos menção alguma a relações entre doenças, morte e batismo. Porém ele nos permite conjecturar sobre a aceitação da prática batismal entre os nativos mais arredios ao processo evangelizador jesuítico, sendo possível que alguns índios relacionassem a prática de batizar os enfermos ao seu posterior falecimento. Estes episódios exemplificam a falta de diálogo religioso entre a extrema unção praticada pelos católicos e a atribui a práticas de magia enquanto disseminadores de doenças e mortes.

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 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 juventude. (FLORES, 1981, p. 39).

A diferença entre os pajés e os religiosos é que estes tinham melhores conhecimentos de práticas medicinais do que os nativos, portanto, “[...] os jesuítas só poderão triunfar sobre essa ‘vil canalha’ aparecendo como xamãs de uma categoria superior.” (HAUBERT, 1990, p. 138), e como afirma Moacyr Flores (1981, p. 39): “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 ferozes. A aceitação da presença dos jesuítas esteve diretamente ligada aos interesses imediatos, ou não, dos nativos,

pois estes buscaram nos inacianos alguém que lhes defendesse da sanha do colonialismo luso-espanhol. E por fim, mantemos em mente a advertência de Peter Burke (2010, p. 84) quando assevera que:

Ainda mais importante dentre as forças de resistência à cultura global é o que poderia ser chamado de ‘resiliência’ das mentalidades locais tradicionais. O poder do mal-entendido – ou, melhor dizendo, da reinterpretação inconsciente – não deve ser subestimado.

O processo de negociação cultural e de reconfiguração social fez do jesuíta o mediador das transformações culturais, porém isso não exclui 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.

Entre os Guaraní, cuja educação repressiva é quase inexistente, não se desenvolve forte senso de disciplina e autoridade. Cada qual pode se tornar chefe, contanto que sinta a necessária vocação sobrenatural [...] E o chefe para o qual converge a sua noção de autoridade é antes de mais nada chefe religioso. (SCHADEN, 1974, p. 65).

Sendo o chefe na sociedade guarani um homem provido de talentos especiais e não de uma autoridade tradicional ou legal, a sua ascendência dependia da sua capacidade de reproduzir o dom,

Segundo os padrões tradicionais, a chefia política do grupo coincide com a liderança carismática do sacerdote ou rezador [...] Outrora – diz Nimuendajú – os Guaraní não conheciam chefe que não fosse o seu médico-mago. (SCHADEN, 1974, p. 95-96).

Sendo assim, os caciques foram preferencialmente cooptados pelos religiosos, enquanto os pajés foram afastados do convívio social. E, como anteriormente trabalhado, vemos também como a introdução do cristianismo entre as lideranças e os seus filhos foi uma estratégia conversora importante.

Vejamos novamente o caso de Miguel Artiguaye. Antonio Montoya conta um episódio em que o cacique se revolta contra a imposição da nova configuração cultural. Depois de descrever a ascendência social que este cacique tinha em relação aos índios de Loreto, Montoya o descreve com características selvagens, referindo-se ao seu comportamento e às suas práticas como demoníacas.

Percebe-se, depois de filtrado o discurso cristão que legitimava a participação inaciana na guerra entre o Bem e o Mal travada no Guairá, que no caso de Miguel de Artiguaye o que ocorre é um levante messiânico contra a corrupção dos velhos costumes guarani. Aqui Miguel

Artiguaye se coloca como líder religioso dos nativos e protesta contra a proibição da poligamia. Montoya cita que muitos índios não o seguiram, pois temiam a autoridade de outro grande cacique, chamado Roque Maracanã (MONTROYA, 1997, 59-62).

Este caso exemplifica as tensões oriundas do processo de assimilação dos costumes cristãos e acomodação aos costumes antigos. Mostra também o poder político que os caciques e líderes messiânicos tinham sobre as populações reduzidas ou não. E por fim, fornece um exemplo de adaptação cultural por parte dos nativos. Para os nativos, certamente foi 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.

No campo do imaginário religioso é possível detectar também processos de negociação e tradução cultural, e os seus efeitos podem ser apontados como formas de hibridismo cultural. Para tanto, escolhemos quatro exemplos: o da lenda da passagem de São Tomé pela região; o de um dilúvio universal; o da adoção do nome Tupã para designar o Deus cristão; e o dos nativos que se apropriaram de práticas culturais cristãs para fazer frente aos religiosos.

Excluiremos logo de início a crítica à veracidade dos relatos dos religiosos que escreveram sobre a presença do apóstolo Tomé na região. O que nos interessa aqui é perceber como se deu a apropriação do mito do herói civilizador Pay Zumé e da sua tradução para o imaginário cristão. O mesmo se deu com o episódio do Dilúvio descrito na Bíblia, que foi associado a uma lenda indígena sobre uma grande inundação que teria ocorrido há muito tempo. Montoya estabelece, assim, não só pontos de encontro entre duas religiões tão díspares, mas, também, entre duas sociedades distantes no tempo e no espaço. Os exemplos utilizados foram descritos no livro *Conquista Espiritual* e têm como objetivo conquistar a simpatia do rei espanhol para a causa jesuítica. Mas, eliminando esta intencionalidade, podemos perceber como os inacianos desenvolveram pontos de encontro cultural e pontes intersubjetivas entre eles e os nativos.

Para exemplificar como se deu a tradução cultural em relação ao nome de Deus, citaremos a própria explicação de Montoya (1997, p. 54 -55):

Chegaram os guaranis ao conhecimento de que havia Deus e ainda, em certo modo, de nele haver unidade, ou que era um só Deus. Colige-se tal nome que lhe deram, que é ‘tupán’, do qual a primeira sílaba ‘tu’ expressa admiração; a segunda, ‘pán?’, importa em interrogação e assim corresponde ao vocabulário hebraico ‘manhun’, ‘quid est hoc’ (o que é isso), no singular.

Aproximando o vocabulário guarani e hebraico Montoya constrói um elo religioso entre povos radicalmente opostos. E assim permite compreender uma forma de negociação e tradução cultural.

Seguindo, ainda, com o caso de Miguel Artiguaye é possível ver como este se apropriou de práticas religiosas cristãs e deu a elas um novo significado. Se houve processo de tradução cultural por parte dos jesuítas no que toca à cultura guarani, incorporando elementos importantes para a empreitada evangélica, é possível verificar, também, o inverso. Ou seja, como os nativos se apropriaram de elementos da cultura eurocristã e reinterpretaram-na de acordo com os esquemas culturais guarani. O hibridismo cultural, detectável no Guairá, se deu pelo empréstimo de elementos dos dois lados do contato. Miguel Artiguaye é representado assim por Montoya:

Vestia-se ele, em seu retiro, numa casa, e, adornando-se com uma capinha de plumas vistosas e de outros enfeites, simulava estar dizendo *missa*. Punha sobre uma mesa algumas toalhas e em cima delas uma torta de mandioca e um vaso, mais que pintado, com vinho e milho, e, falando entre os dentes, fazia muitas cerimônias, mostrava a torta e o vinho ao *modo dos sacerdotes*, e, por fim, comia e bebia tudo. Veneravam-no com isso seus vassallos como se fosse sacerdote. (MONTROYA, 1997, p. 61. Grifo nosso).

Na descrição acima vemos que Montoya descreve o cacique como um perversor do rito católico da missa, e o utiliza para induzir os seus seguidores em práticas religiosas malignas. Dessa descrição devemos eliminar o conteúdo ideológico e nos focar nos apontamentos etnográficos para compreender como o hibridismo cultural foi representado pelo religioso.

Por tudo que foi exposto acima, é possível afirmar que no período estudado (1609-1632) houve um processo de negociação cultural na esfera da religião. O espaço de tempo estudado não nos permite apontar quais foram os elementos que perduraram ao longo da experiência missionária, que começou no Guairá, mas foi terminar em outras paragens. Este curto espaço de tempo viu surgir a experiência reducional, mas não viu a sua consolidação geográfica. No campo religioso vemos que foi durante a experiência guairenha que foram construídas as primeiras pontes de comunicação intersubjetiva entre as partes envolvidas, e nela também se mostra um incipiente hibridismo cultural.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para que possamos deixar estas considerações mais objetivas, teremos que, primeiramente, destacar o caráter, o objetivo da pesquisa e um pouco da sua relevância social. A temática da pesquisa nasceu da preocupação em entender como se deu parte do processo de formação social da região platina e o porquê da marginalização dos habitantes que ali estavam antes dos europeus. Em um mundo globalizado como o nosso, em que vemos todos os dias a tentativa de padronização da concepção de mundo, da identidade, da cultura e a imposição do modelo “ocidental” de civilização, estudar como se dá e se deu o encontro de culturas tão díspares nos ajuda a compreender um pouco melhor essa aparente crise de sentido (BERGER & LUCKMANN, 2004) que se instalou entre as sociedades contemporâneas.

Todo trabalho acadêmico padece do mal do seu criador, ou seja, a incompletude. É certo que a compreensão dos eventos históricos escapa aos contemporâneos tanto quanto àqueles que os estudam *a posteriori*. A reconstrução do passado é sempre uma jornada rumo ao desconhecido, um convite à reconstrução de eventos que nunca mais ocorrerão. O ofício do historiador é perigoso e, por mais que tentemos evitar, sempre estará a um fio de distância do anacronismo, pois, por mais que tentemos escapar dele, nunca conseguiremos correr o suficiente.

Portanto, antes de começarmos as considerações acerca de cada parte do trabalho ressaltamos que este nos serviu como enriquecimento teórico e pessoal, e que, num futuro não muito distante, nos servirá de base para voos mais altos. Pois como dissemos na introdução do trabalho: o “esgotamento” das hipóteses de trabalho não significa esgotamento do objeto de estudo. A experiência missioneira na América e em outros continentes do mundo ainda tem muito a nos ensinar, ainda tem muitas discussões a serem propostas e muitas contradições a serem desvendadas, e, acima de tudo, ainda tem muitos mitos a serem derrubados. Pois, tomando como nossa hipótese Tzvetan Todorov (2003, p. 05) de que “[...] a descoberta da América, ou melhor, dos americanos, é sem dúvida o encontro mais surpreendente de nossa história.”, teremos que assumir que esse encontro ainda tem que ser escrito e reescrito.

Se no parágrafo anterior concordamos com T. Todorov dizendo que a descoberta dos americanos ainda tem que ser escrita, depois de algumas reflexões, ousamos nos contradizer e afirmar que os americanos ainda têm que ser *descobertos*. Temos que descobrir, que remover os estereótipos e ranços coloniais desse *outro* que na verdade somos *nós*, ou seja, todos os

americanos que ainda somos vistos em – alguns lugares e por algumas pessoas – como criaturas que ora beiram a inocência, ora cortejam a selvageria, como seres quase sempre exóticos. A mímica, segundo Hommi Bhabha (2010), um dos fundamentos do Discurso Colonial, ainda assombra as populações do Novo Mundo e do Velho Mundo. Ainda há muito a ser escrito e pesquisado para que os habitantes desses Outros Mundos sejam compreendidos no passado e no presente.

Outro ponto importante a ser destacado nesta pesquisa foi a importância da interdisciplinaridade na elucidação e nas respostas à nossa hipótese de trabalho. Mais do que nunca estamos convencidos de que a pesquisa científica deve ser feita sem pudor disciplinar, sem as amarras políticas das disciplinas, pois estas trabalham melhor quando dialogam.

O trabalho teve 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 Hommi 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. Esse movimento inaugurou a construção de pontes intersubjetivas entre indígenas e religiosos, o que resultou, por consequência, na formação de uma cultura híbrida, que mesclou aspectos da cultura Guarani e Cristã, ressignificando-os. Para tanto, analisamos a interpretação das práticas culturais dos Guarani, a sua apropriação e a posterior representação pelo padre jesuíta Antonio Ruiz de Montoya. Como fontes principais da nossa pesquisa utilizamos as Cartas Anuais produzidas pelo jesuíta entre o período de 1609 e 1632, o livro *Conquista Espiritual. Feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguay, Paraná, Uruguay e Tape* que escreveu em Madri no ano de 1639 e que tinha como objetivo defender a causa indígena perante o rei de Espanha. Outro recurso para apoio em fontes da época é a publicação de Jaime Cortesão, intitulada *Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549-1640)*, editada no ano de 1951.

O trabalho teve como foco principal o projeto civilizador empregado pelos jesuítas durante o curto espaço de tempo (1609-1632) que durou a experiência missioneira na região do Guairá. Como exposto ao longo do trabalho, a hipótese principal que guiou a nossa análise foi a de que a introdução do cristianismo entre as populações Guarani não se deu por meio de uma pura e simples imposição cultural. Aqui negamos que houve uma aculturação das populações nativas da região.

Utilizando como conceitos centrais para o entendimento da nossa proposta de pesquisa a negociação, a tradução e o hibridismo cultural, expomos – ainda que de forma incipiente –, por meio da análise do livro *Conquista Espiritual* e das Cartas Anuais de Antonio Ruiz de Montoya e de outros jesuítas que viveram contemporaneamente a experiência missionária guairena, como se deu o processo de apropriação e representação da empresa jesuítica no Guairá. É importante salientar, mais uma vez, que o projeto reducional jesuíta dependeu bastante da anuência dos nativos; sem uma intensa negociação cultural entre as partes, o objetivo jesuíta poderia não ter dado certo. Encontramos na documentação analisada exemplos consistentes para afirmar isto.

O projeto reducional tinha como objetivo a defesa do guarani diante da exploração colonial e a sua conversão ao cristianismo. O projeto colonizador na região do Prata, guiado pelos objetivos mercantilistas da Espanha, reduziu o nativo, em muitos casos, a uma real escravidão. A *encomienda*, instituição medieval espanhola transplantada e readaptada para o Novo Mundo, degradava os nativos. A morte pelo contato biológico, pelos trabalhos forçados e pelas guerras entre as parcialidades indígenas e entre estas e os colonos espanhóis e portugueses; a subsequente desestruturação sociocultural advinda do contato com os europeus; a conversão a uma nova religião; a introdução de um novo ritmo de trabalho e a violência simbólica inscrita no projeto evangelizador criaram um estado de crise generalizado entre os indígenas na região do Guairá. Esse processo de desestruturação foi percebido por Montoya, porém foi descrito com contornos ora fantásticos – atribuindo ares bíblicos aos eventos ocorridos no Guairá – ora acusando os indígenas de serem criaturas pervertidas e de difícil conversão. Destaque negativo também foi dado para a atuação dos colonos espanhóis e portugueses, responsáveis pela necessidade de migração de milhares de nativos para terras mais ao sul do Guairá.

A contradição civilizatória se mostrou evidente no Guairá. Cruz e Espada, que teoricamente deveriam andar juntas na promoção da glória de Deus e do Rei, tornaram-se adversárias no processo de cooptação desse grande contingente populacional que habitava a região guairena. Espanhóis e portugueses ora trabalhando juntos no apresamento dos nativos, ora disputando-os como mão de obra escrava ou servil, tinham como objetivo a utilização do índio como agente produtor da riqueza a ser extraída da terra, no caso dos paulistas, o nativo em si já era uma potencial fonte de riqueza. O caráter periférico da região e a sua marginalização dentro do sistema colonial explicam a pouca expressão econômica do lugar, e

no ponto de vista dos colonos europeus, explicou também a necessidade da redução da mão de obra nativa aos seus interesses. É justamente para acabar com os abusos desses colonos e para oferecer uma chance ao nativo de sobreviver e ter a oportunidade de receber o Evangelho e, posteriormente, ser conduzido ao estado de civilização, que é promovida a empresa jesuítica.

O Guairá foi também fronteira entre dois mundos que se chocaram e se rearranjaram em uma situação de contato. E como foi argumentado anteriormente, a situação guairenha foi marcada pela fricção interétnica. As fronteiras geográficas na região eram pouco definidas, a União Ibérica (1580-1640) derrubou, na prática, o Tratado de Tordesilhas e, então, o Guairá se converteu em rota entre os interesses de Assunção e São Paulo. As fronteiras étnicas se manifestaram ali também, mostrando o limite do reconhecimento entre europeus e nativos, evidenciando o abismo de compreensão e apreensão das alteridades que existia na época e região. As fronteiras religiosas também entraram em cena, pois foram elas que dividiram os atores sociais – no ponto de vista dos jesuítas –, e direcionaram a interpretação das situações no cotidiano e orientaram a ação dos inacianos; direcionaram, também, a apropriação e a representação daquela realidade por parte do padre Antonio Ruiz de Montoya.

Lidos de forma escrupulosa, os textos de Antônio Ruiz de Montoya apontam para uma interpretação equivocada do modo de ser guarani, e logo para a construção de uma identidade de índio reduzido que não condiz com a realidade histórica e social da época. O imaginário cristão da Idade Moderna, mais ainda no caso dos jesuítas, estava impregnado de preceitos medievais, que dividiam o mundo entre fiéis, infiéis e gentios. Como apontado anteriormente, a religião foi a balizadora das identidades no Guairá, e foi também a grande matriz de apropriação da realidade, o que por consequência levou os religiosos a construírem representações que não necessariamente condiziam com aquelas feitas pelos próprios acerca das suas práticas culturais e das suas concepções e representações do mundo.

As lutas de representações têm tanta importância como as lutas econômicas para compreender os mecanismos pelos quais um grupo impõe, ou tenta impor, a sua concepção do mundo social, os valores que são os seus, e o seu domínio. (CHARTHIER, 2002, p. 17).

No cerne desta apropriação esteve em jogo não só a matriz ideológica cristã, mas também o jogo de poder inserido nas representações sociais, pois como vimos, elas não são neutras e também mascaram conflitos além daqueles religiosos. Mas pensamos que também é possível levantar a questão do Reconhecimento assim como tratado por Axel Honneth (2009). É inegável que houve iniciativas por parte dos religiosos no sentido de mergulharem no

universo Guarani, mas entendemos que não é possível afirmar que houve um reconhecimento intersubjetivo pleno entre as partes envolvidas, pois também não devemos descartar os movimentos messiânicos de resistência ao processo evangelizador. No processo de negociação e tradução cultural que se fez presente durante a introdução do projeto missionário, não podemos afirmar que conhecimento se transformou em reconhecimento. A violência simbólica inserida no projeto civilizador ibérico não permitiu abertura para a compreensão da alteridade indígena, por mais que as fontes nos mostrem inúmeros casos de “aculturação inversa” (BURKE, 2010).

Muitos foram os casos em que estereótipos (BHABHA, 2010) plasmaram a apropriação e representação dos Guarani; aqui citamos o mais importante e que serviu de matriz de percepção do *outro*, o estereótipo de gentio. Com a utilização do conceito/estereótipo de gentio, Antônio Montoya constrói um conjunto de identidades que podem ser atribuídas a todos os personagens envolvidos no fenômeno missionário. Com selvagem índio gentio ao manso índio cristão reduzido, dos violentos colonos espanhóis e portugueses aos angelicais padres jesuítas, o jesuíta narra o drama das reduções do Guairá.

Outro ponto importante a ser ressaltado no nosso estudo é a questão ligada à ocupação da região conhecida como Guairá. O projeto colonizador ibérico, imerso no espírito cruzadístico, pressupunha a imposição do modelo social eurocristão aos povos do ultramar. O estado de crise em que se encontravam os Guarani dificultou a correta interpretação do guarani feita pelo religioso e influenciou diretamente na apropriação e representação das práticas culturais dos nativos.

O trabalho também objetivou construir alguns apontamentos para compreender como o jesuíta Antônio Ruiz de Montoya entendeu o processo de evangelização dos Guarani e como este mesmo religioso buscou representar a identidade guarani dentro dos moldes cristãos, tendo como principal ferramenta o conceito/estereótipo cristão católico de gentio. Como afirmaram Kathryn Woodward (2005), Tomaz Tadeu Silva (2005) e Fredrik Barth (1998), toda identidade é relacional e depende da fixação de pontos de convergência e divergência para se firmarem. Demos aqui atenção às diferenças apontadas por Antônio Ruiz de Montoya.

Acreditamos ter alcançado parte do objetivo do programa do curso quando trouxemos para um trabalho de base histórica conceitos modernos da antropologia, da filosofia, da geografia, da sociologia e da teoria literária. Os conceitos expostos no primeiro capítulo em

que nos propomos a fazer uma discussão acerca da importância e da validade do uso de conceitos de outras áreas quando iniciamos uma pesquisa histórica, nos ajudaram a pensar a complexidade do fenômeno missionário, nos ajudaram – acima de tudo – a não pensar de forma linear e monolítica o nosso objeto de estudo. Como salientado anteriormente, as missões são experiências humanas que nunca serão esgotadas; o ser humano insiste em escapar à total compreensão das ciências e da filosofia. A redução de escala de observação por nós proposta ajudou na identificação das especificidades da negociação e da tradução cultural, nos ajudou a pensar o hibridismo cultural emergente nessa zona de fronteira. Fronteira de colonialismos e de concepções de mundo; dos possíveis e dos impossíveis; de nós e do outro, da alteridade; do reconhecimento intersubjetivo pleno do humano que eram aqueles guaranis tão parecidos e tão diferentes ao mesmo tempo do europeu do século XVII.

No segundo capítulo apresentamos como se deu a ocupação humana do Guairá e quem foram os principais atores sociais inseridos no teatro da colonização ibérica na região. Primeiramente vieram parcialidades indígenas que ficaram – genericamente – conhecidas como os Guarani. Povos provenientes de migrações da região amazônica e do litoral leste da América do Sul concorreram para a apropriação do espaço físico do que hoje é a bacia do Rio da Prata. Esses mesmos povos trouxeram consigo peculiaridades culturais que por sua vez deram origem a um hibridismo cultural de outra forma que não aquela apontada neste estudo. Depois vieram os colonos espanhóis e portugueses, seduzidos pela promessa da “Serra da Prata”, buscando o eterno mito da riqueza fácil que o continente americano prometia aos bravos filhos da Europa. Após algumas expedições mais ao interior do continente, sua ambição foi frustrada com a conquista do Império Inca por outros colonos espanhóis. Esse fracasso em encontrar metais preciosos marcou a colonização europeia na região e deu a tônica da ocupação do espaço pelos colonos espanhóis. O lugar de periferia dentro do sistema colonial ibérico marcou profundamente a região, tornando-a palco da conquista e da redução do nativo enquanto elemento na equação para extração da riqueza da terra, representada majoritariamente pela extração da erva-mate. A fricção interétnica advinda dos contatos entre guaranis e espanhóis ressaltou a violência física, psicológica e simbólica da colonização da região, a solução humana e cristã para a pacificação das parcialidades nativas e a sua posterior inserção na sociedade civil colonial deveria ser feita pelos religiosos. Primeiro vieram os franciscanos, mas o grande trabalho no Guairá – para a maior glória de Deus – foi feito pelos jesuítas.

No segundo capítulo nos propusemos, também, a analisar as características da Companhia de Jesus. Outro aspecto explorado foi a memória escrita de Antonio Ruiz de Montoya, a nossa grande fonte de estudo. Analisando o caráter da ordem inaciana e a história de Montoya lançamos luz a idiossincrasias que plasmaram a apropriação e a representação da situação guairenha. Por fim analisamos a contradição civilizatória presente na ocupação humana da região, como cruz e espada disputaram o controle do nativo, e como este reagiu a tal intento.

A negociação e a tradução cultural que deram origem a uma incipiente cultura híbrida no Guairá e os principais impactos da colonização e do projeto civilizador jesuítico entre os nativos foram estudadas no terceiro capítulo. O primeiro grande impacto foi o demográfico. Cronistas da época e estudiosos da demografia guairenha apontam que após a fixação europeia na região o número de nativos diminuiu significativamente. A relação do nativo com o espaço foi alterada – aspecto bastante destacado na cultura guarani –, promovendo a sedentarização desses indivíduos e toda uma reorganização social que foi negociada com os religiosos. A organização e o seu sistema de relações pessoais, com a extinção da família extensa e a introdução da família nuclear monogâmica, foi, também, alterada, tendo o resultado final sido favorável ao modelo imposto pelos jesuítas, embora negociado com os nativos. As relações sociais de produção e o sistema econômico foram reorganizados com a introdução do trabalho disciplinado e separado de acordo com a lógica mercantilista; o abandono da economia da reciprocidade deu lugar à solidariedade cristã, porém não sem a manutenção de aspectos importantes da cultura Guarani, o que denota uma intensa negociação cultural neste aspecto. A organização social e política preexistentes também foram alvo de negociação cultural, dando origem a um sistema político híbrido de concepções guaranis e eurocristãs. A sua organização jurídica foi negociada, sofrendo influências do modelo eurocristão. E enfim, a negociação e a tradução culturais das práticas religiosas Guarani e a sua adaptação – quando possível – à lógica cristã também ocorreram nesse aspecto da cultura Guarani. Todos esses fatores, e muitos outros que extrapolam os limites do trabalho, concorreram para a desestruturação da antiga organização social guarani, promovendo um estado de crise social e foram alvo da nossa análise.

Como disse Charles Boxer (2007), da América ao Japão, a experiência missionária marcou profundamente os povos que foram submetidos à introdução da palavra cristã. O processo de expansão ultramarina levou consigo o espírito cruzadístico que o animava. A cruz

e a espada andaram juntas no processo de expansão europeia, que foi econômica e sociocultural. Os povos submetidos ao jugo colonizador nunca mais foram os mesmos, e seus costumes também, independentemente do sucesso ou fracasso da evangelização. Após o contato entre europeus e nativos no Guairá, o que é lícito apontar é a formação de uma organização social híbrida, nem guarani nem ibérica. A cultura missioneira mostrou-se algo que ia além das práticas culturais dos Guarani e eurocristãs; elas são exemplo ainda vivo de como o encontro humano na região platina redundou num processo de formação de uma cultura híbrida.

Os missionários jesuítas ao mesmo tempo em que foram emissários da Boa Nova, foram também responsáveis pela desestruturação social das populações ameríndias. A expansão marítima e comercial das potências europeias causou impactos no mundo inteiro. Se o europeu passou a conhecer melhor o planeta em que vive, nem por isso passou a entender melhor os novos mundos com os quais travou contato. No caso estudado, conhecimento não se transformou em reconhecimento.

BIBLIOGRAFIA

ABDALA JUNIOR, Benjamin. *Fronteiras múltiplas, identidades plurais: um ensaio sobre a mestiçagem e hibridismo cultural*. São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 2002.

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>.

BARTH, Frederik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BARROS, José D'Assunção. *O campo da história: especialidades e abordagens*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004, p. 56.

BARROS, Marianna Leal. Releituras da indiferença: um estudo baseado em cartas jesuítas dos séculos XVI e XVII. In: *Paidéia*, 15(31), p. 195-205. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/paideia/v15n31/07.pdf>

BENEDETTI, Mario. *Bienvenida*. Disponível em: <http://www.poemas-del-alma.com/mario-benedetti-bienvenida.htm>

BERGER, Peter. *Perspectivas sociológicas: uma visão humanística*. Petrópolis, RJ, Vozes, 1976.

BERGER, Peter L. e LUCKMAN, Thomas. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

BERTO, Carla. História, Retórica e Documento. Rio de Janeiro: *Revista Eletrônica Boletim do Tempo*, Ano 4, Nº11, Rio, 2009. Disponível em: http://www.tempopresente.org/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=4531

BLOCH, Marc. *Apologia da História ou o ofício do historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

BOXER, Charles Ralph. *A Igreja Militante e a Expansão Ibérica 1440-1770*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BRAUDEL, Fernand. *La Historia y las Ciencias Sociales*. Madri: Alianza Editorial, 1970.

BURKE, Peter (Org.). *A Escola dos Annales (1929-1989): a Revolução Francesa da historiografia*. São Paulo: Fundação da Editora da UNESP, 1997.

- _____. *A Escrita da História*. São Paulo: Editora UNESP, 1992.
- _____. *História e teoria social*. São Paulo: Editora UNESP, 2002.
- _____. 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.
- CARDOSO, Ciro Flamarion e VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). *Domínios da História: Ensaio de Teoria e Metodologia*. Rio de Janeiro, Elsevier, 1997.
- CASANOVA, Pablo González. *As novas ciências e as humanidades: da academia à política*. São Paulo, Boitempo, 2006.
- CERTEAU, Michel. *A cultura no plural*. Campinas, SP: Papirus, 1995.
- CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa, DIFEL, 2002.
- _____. *A história ou a leitura do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- CHAUÍ, Marilena de Souza. *O que é ideologia*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 2003.
- CHAUNU, Pierre. *Conquista e exploração dos novos mundos: século XVI*. São Paulo, Pioneira: EDUSP, 1984.
- COLAÇO, Thaís Luzia. *Incapacidade indígena: tutela religiosa e violação do direito guarani pré-colonial nas missões jesuíticas*. Curitiba: Juruá, 2005.
- CORTESÃO, Jaime. *Jesuítas e bandeirantes no Guairá. (1549-1640)*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951.
- COSTA, Flávio Leite e MENEZES, Sezinando Luiz. Algumas considerações sobre a ocupação européia na região do Guairá nos séculos XVI e XVII. In: *Acta Scientiarum. Maringá*, PR, V.24, n. 1, p. 223-232, 2002.
- CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Bauru, SP: EDUSC, 2002.
- CUSTÓDIO, Luiz Antonio Bolcato. *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>
- DENZIN, NORMAN K. e Yvona S. LINCOLN. *O planejamento da Pesquisa Qualitativa*. São Paulo: Artmed; Bookman; 2006.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Volume 1: Uma História dos Costumes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

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

FAUSTO, Carlos. Se Deus foss Jaguar: canibalismo e cristianis entre os Guarani (século XVI-XX). In: *Maná*, v. 11, nº 2, p. 385-418, 2005.

FLICK, Uwe. *Introdução à pesquisa qualitativa*. São Paulo, Artmed, Bookman, 2009.

FLORES, Moacyr. *Colonialismo e missões jesuíticas*. Porto Alegre, EST/Instituto de Cultura Hispânica do Rio Grande do Sul, 1983.

_____. Magia indígena: conflito com a apologética dos jesuítas sobre o cristianismo. In: *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, 1981, p. 38-44.

_____. *Reduções jesuíticas dos guaranis*. Porto alegre, EDIPUCRS, 1997.

_____. 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.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo, Edições Loyola, 2004.

FRIGOTTO, Gaudêncio. A interdisciplinaridade como necessidade e como problema nas ciências sociais. In: *Interdisciplinaridade: Para além da filosofia do sujeito*. Petrópolis, RJ, Vozes, 2008, p. 25-49.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. LTC – Livros Técnicos e Científicos Editora S.A.: Rio de Janeiro, 1989.

GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais: Morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GOUBERT, Pierre. História local. *Revista Arrabalde*, ano 1 número 1, maio/agosto, Petrópolis, RJ, 1988.

GUZMAN, Ruy Diaz. *Annales del Descubrimiento, Población y Conquista de Río de la Plata*. Disponível em: http://www.portalguarani.com/obras_autores_detalles.php?id_obras=6762

HAUBERT, Maxine. *Índios e Jesuítas no tempo das missões*. São Paulo: Companhia das Letras: Círculo do Livro, 1990.

HERMANN, Jacqueline. História das Religiões e Religiosidades. In CARDOSO, Ciro e VAINFAS, Ronaldo (orgs.) *Domínios da História: Ensaio de Teoria e Metodologia*. Rio de Janeiro, Elsevier, 1997, p.329-352.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2ª edição, 2009.

HOORNAERT, Eduardo. *A igreja no Brasil – colônia (1500-1800)*. São Paulo, Ed. Brasiliense, 1984.

JANTSCH, Ari Paulo e BIANCHETTI, Lucídio. *Interdisciplinaridade: Para além da filosofia do sujeito*. Petrópolis, RJ, Vozes, 2008.

KERN, Arno Alvarez. Problemas teórico-metodológicos relativos à análise do processo histórico missionário. In: *Anais do VI Simpósio Nacional de Estudos Missionários. Montoya e as reduções num tempo de fronteiras*. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1985.

_____. *Missões: uma utopia política*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.

_____. *Utopias e missões jesuíticas*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 1994.

KUPER, Adam. *Cultura: a visão dos antropólogos*. Bauru, SP: EDUSC, 2002.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

LE GOFF, Jacques; CHARTIER, Roger e REVEL, Jacques (Orgs). *A História Nova*. São Paulo, Martins Fontes, 2005.

LODOÑO, Fernando Torres. Escrevendo cartas. Jesuítas, escrita e missão no século XVI. In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 22, nº43, p. 11-32, 2002.

MAGALHÃES, Erasmo D'Almeida. Colonização, Evangelização e Língua. In: *Anais de VIII Simpósio Nacional de Estudos Missionários*, p. 48-59. Santa Rosa, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, outubro de 1989.

MAIA, Adriano Corrêa. Discutindo conceitos e metodologias: paisagens, textos e produção do espaço migrante. In: *1º Simpósio de Pós-Graduação em Geografia do Estado de São Paulo – SIMPGEO*. Disponível em: <http://www.rc.unesp.br/igce/simpgeo/1222-1235adriano.pdf>

MARCONI, Marina de Andrade e PRESOTTO, Zelia Maria Neves. *Antropologia: uma introdução*. São Paulo, Atlas, 2009.

MARTINS, José de Souza. *Fronteira: a degradação do Outro nos confins do humano*. São Paulo: Contexto, 2009.

MARTINS, Maria Cristina Bohn. As sociedades indígenas e a economia do dom: o caso dos Guaranis. *Cadernos IHU Ideias*. UNISINOS, ano 8 - nº 138 – 2010, p. 03-27.

MARTINS, Romário. *História do Paraná*. Curitiba, Travessa os Editores, 1995.

MELIÁ, Bartolomeu. Potirõ: las formas del trabajo entre los Guaraní antiguos “reducidos” y modernos. In: *Revista Complutense de História de América*, nº 22, Servicio de Publicaciones, Madri, 1996.

_____. Los índios Guaraníes Del Guirá em torno de Ciudad Real. In: SCHALLENBERGER, Erneldo (Org.). *Fronteiras culturais e desenvolvimento regional: novas visibilidades*. Porto Alegre: Evangraf, 2010, p. 11-29.

MENDONÇA, Paulo Knauss de. *O Rio de Janeiro da Pacificação: franceses e portugueses na disputa colonial*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Turismo e Esportes, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração, 1991.

MENEZES, Sezinando Luiz e COSTA, Flávio Leite. Algumas considerações sobre a ocupação européia da região do Guairá nos séculos XVI e XVII. In: *Acta Scientiarum*. Maringá, PR, v. 24, nº 1, p. 223-232, 2002.

MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MONTOYA, 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.

MOURA, Gabriele Rodrigues de. “Qualquer dia estes padres vão amanhecer sem cabeça”: o Guairá como palco de representações no livro *Conquista Espiritual*. Trabalho de conclusão de curso de graduação, Porto Alegre, Universidade do Vale dos Sinos, UNISINO, 2008.

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, Oséias. *Índios e jesuítas no Guairá. A Redução como Espaço de Reinterpretação Cultural (século XVII)*. Tese de Doutorado apresentada à Faculdade de Ciências e Letras de Assis – UNESP. Assis, SP, 2003.

_____. *Estudo das estratégias de ação e percepção do outro*. Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf/st10/Oliveira,Oseias.pdf>

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de Oliveira. *Caminhos da identidade: Ensaio sobre etnicidade e multiculturalismo*. Editora UNESP: Brasília: Paralelo 15, 2006.

ORLANDI, Eni P. *Análise de discurso: princípios e procedimentos*. Campinas, SP: Pontes, 2005.

PARELLADA, Claudia Inês. Resistência e mudança Guarani: a linguagem visual nas missões jesuíticas no Guairá (1610-1631). In: *IX RAM – Reunião de Antropologia do Mercosul: “Culturas, encontros e desigualdades” GT48 - Pensando el cambio entre los Guaraníes: situaciones, contextos y escalas de análisis*. Curitiba – Paraná (Brasil), 10 a 13 de julho de 2011, p. 01-20.

PATLAGEN, Evelyne. A história do Imaginário. In: LE GOFF, Jacques. *A História Nova*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 391-427.

PIRES, Fabiana Pinto. Penas como práticas de conversão nas reduções jesuítico-guarani da Província do Paraguai (século XVII). *Fronteiras*. Dourados, MS, v. 10, nº 18, p. 237-249, jul/dez. 2008.

POMPA, Cristina. Profetas e santidades selvagens. Missionários e *caraibas* no Brasil Colonial. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 21, nº 40, p. 177-195, 2001.

_____. *Religião como tradução: Missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil Colonial*. Tese de Doutorado apresentada na Universidade Estadual de Campinas, 2001.

POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade*. Seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

QUEIROS, Maria Isaura de Pereira. *O messianismo no Brasil e no mundo*. 3ª edição, 2003.

QUEVEDO, Julio. *Guerreiros e Jesuítas na Utopia do Prata*. Bauru, SP: EDUSC, 2000.

_____. *As missões: crise e redefinição*. São Paulo: Editora Ática, 1993.

RABUSKE, Arthur. O modelo educacional das reduções jesuíticas guaranis. In: *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, 1981, p. 58-79.

RABUSKE, Arthur, S.J. A carta-magna das reduções do Paraguai. In: *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, 1975. p. 171-187

_____. Subsídios para a leitura da “Conquista Espiritual” de Montoya. In: *Anais do VI Simpósio Nacional de Estudos Missionários. Montoya e as reduções num tempo de fronteiras*. Santa Rosa, RS, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1985, p. 73 - 83.

_____. Antonio Ruiz de Montoya: vida e obra em geral. In: Anais do VI Simpósio Nacional de Estudos Missionários. Montoya e as reduções num tempo de fronteiras. Santa Rosa, RS, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1985, p. 43-55.

RAMOS, Antonio Dari. *Entre a graça e a ameaça – um estudo das representações de Deus nas Cartas Anuais da Província Jesuítica do Paraguai (1609-1637)*. Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em História, São Leopoldo, 2001.

REBES, Maria Isabel Artigas de. *Antonio Ruiz de Montoya testemunha do seu tempo: Documentos para a História da América*. Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em História, São Leopoldo, 2001.

REVEL, Jacques. A história ao rés-do-chão. In: LEVI, Giovanni. *A herança imaterial. Trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p. 07-37.

ROMANO, Ruggiero. *Os mecanismos da conquista colonial: os conquistadores*. Disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/7388996/Ruggiero-Romano-Os-Mecanismos-Da-Conquista-Colonial-rev>

SANTOS, Sergio Ferreira dos. *Arqueologia do imaginário: A utopia de um legado jesuíta no Paraná Seiscentista*. In Revista Eletrônica do Centro de Estudos do Imaginário, ano IV, nº 6, Janeiro - Dezembro, 2004.

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

_____. A religião guarani e o cristianismo. Contribuição ao estudo de um processo histórico de comunicação intercultural. In: 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, 1981, p. 13-37.

SCHALLENBERGER, Erneldo. Missões: trabalho e evangelização In: *Anais de VIII Simpósio Nacional de Estudos Missionários*, p. 09-19. Santa Rosa, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, outubro de 1989.

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

_____. *Estudos missioneiros: Temas e abordagens*. Disponível em <<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/4318.pdf>>.

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

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

_____. *Do Guairá ao Paraná: fronteiras de conflito e território em construção*. Disponível em: http://eeh2008.anpuhrs.org.br/resources/content/anais/1209304291_ARQUIVO_DOGUAIARA AOPARANA.pdf

SCHÜLER, Fernando & BARCELLOS, Marília de Araújo (orgs.). *Fronteiras: arte e pensamento na época do multiculturalismo*. Porto Alegre: Sulina, 2006.

SCHIMITZ, Pedro Ignácio. Índios guaranis, kaingang e xokleng: territórios indígenas e fronteiras. In: MOREIRA, Luiz Felipe Viel (Coord.). *Instituições, Fronteiras e Política na História Sul-Americana*. Curitiba: Juruá, 2007.

SEBE, José Carlos. *Os Jesuítas*. São Paulo, Ed. Brasiliense, 1984.

SIQUEIRA, Sônia A. Viagens religiosas do século XVI: os deslocamentos dos jesuítas e a prática das missões. In: FRÓES, Vânia Leite (Org.) *Anais do III Colóquio Luso-Brasileiro. Viagens e viajantes, almocreves, bandeirantes, tropeiros e navegantes*. Niterói, RJ, Scriptorium, Laboratório de Estudos Medievais e Ibéricos/UFF, IHGB, UNIOESTE, ANPUH, 1998, p. 153-161.

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

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

SOARES. Lenin Campos. O jesuíta: um tradutor de dois mundos. *Mneme Revista de Humanidades*, v. 05. N. 10, abr./jun. de 2004. Disponível em: <http://www.cerescaico.ufrn.br/mneme/>

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.

SOUZA, Valdir Aparecido de. Imaginário e Representações: a relação entre Tempo e Cultura. *Revista Eletrônica do Centro de Estudos do Imaginário*, ano V, nº 8, Julho - Dezembro, 2005.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo, Martins Fontes, 2003.

TORRES, Luiz Henrique. Missões Jesuítico-Guaranis: Entre o tempo medieval e moderno. *Biblos*, Rio Grande do Sul, número 21, 2007. p. 215-224.

VAINFAS, Ronaldo (Org.). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro, Objetiva, 2001.

VASCONCELOS, Eduardo Mourão. *Complexidade e pesquisa interdisciplinar: epistemologia e metodologia operativa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

WASSERMAN, Claudia. *História da América Latina: Cinco Séculos*. Porto Alegre, Editora da UFRGS, 2003.

WEHLING, Arno. Memórias, História e fronteiras – algumas questões teóricas e metodológicas, in *Revista Ciências Humanas*, Rio de Janeiro, Editora Central da Universidade Gama Filho, v.22, n. 1, 1999.

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.