

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Jean Baptista

**FOMES, PESTES E GUERRAS:
dinâmicas dos povoados missionais em tempos de crise
(1610-1750)**

Orientação
Profa. Dra. Ma. Cristina dos Santos

Porto Alegre, outubro de 2007.

JEAN BAPTISTA

**FOMES, PESTES E GUERRAS:
dinâmicas dos povoados missionais em tempos de crise
(1610-1750)**

Tese de doutorado apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em História da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientação: Profa. Dra. Ma. Cristina dos Santos

Porto Alegre, outubro de 2007.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

B222f Baptista, Jean

Fomes, pestes e guerras: dinâmicas dos povoados missionais em tempos de crise (1610-1750). / Jean Baptista. – Porto Alegre, 2007. 381 f.

Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS.
Orientação: Profa. Dra. Maria Cristina dos Santos.

1. História Indígena. 2. História Colonial.
3. História da América. 4. Conversão. 5. Missões – América. 6. Jesuítas - História. I. Título.

Ficha elaborada pela bibliotecária Cíntia Borges Greff CRB 10/1437

RESUMO

Este estudo se dedica à dinâmica das populações missionais do Paraguai Eclesiástico em períodos de crises, particularmente durante episódios relacionados às fomes, epidemias e guerras. As diversas articulações identitárias e os múltiplos caminhos escolhidos pelos indígenas dos povoados demonstram o quanto as crises puderam servir de estímulo à geração de debates com os jesuítas sobre importantes práticas e crenças. Com isso, aquelas populações participavam de forma ativa na elaboração de uma *pastoral*, ou seja, um conjunto de versões e propostas eficientes ou criativas, com freqüência ambíguas ou tensas, voltadas à construção de um modo de vida conectado ou viável ao mundo colonial em que se envolviam.

PALAVRAS-CHAVE: História indígena — missões— jesuítas — conversão — História Colonial — História da América

ABSTRACT

This proposal studies the Missioner peoples at the Ecclesiastical Paraguay in periods of crisis and its dynamics, particularly during episodes of hunger, epidemics and wars. The multiples identities articulated and the multiple ways of choosing by the Aborigines from the towns, demonstrates how the crisis has been used as a stimulated beginning of debates among the Jesuits on important practices and beliefs. As a result, those populations have participated proactively in the pastoral's elaboration, that is, as a whole of versions and efficient and or creative proposals, frequently ambiguous or tense, in a way of living connected or viable to the Colonial world where they are.

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	I
RESUMO	II
ABSTRACT	III
LISTA DE ABREVIATURAS	IV
LISTA DE FIGURAS	V
INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO I: OS POVOADOS	24
I. A área jesuítica	26
O claustro	27
As igrejas	35
Mortos e cemitérios	42
A produção dos homens nas oficinas	48
Meninos das escolas	52
Mulheres no cotiguaçu	61
Os congregantes: uma organização missional	69
II. Os cacicados	77
As casas indígenas	78
Os <i>bairros</i> missionais e os não-Guarani	82
A formação da diversidade	84
A diversidade Guarani: o caso Guayaki	89
Problemas da diversidade e variações identitárias	93
Caciques e cabildos	99
Pragas missionárias no combate à poligamia	104
A diferença pelas vestimentas entre líderes e a <i>chusma</i>	107
A aplicação das leis	113
As lideranças alinhadas do século XVIII	120
III. Espaços coletivos, vivências familiares	122
Distribuição, demarcação e reza nas áreas de cultivo: lotes, cruzeiros e capelas	122
A praça central e a teatralização da vida pública	130
Considerações finais	134
CAPÍTULO II: A FOME	138
I. Agricultores e a utopia do auto-sustento	141
A rejeição indígena ao sistema de produção missional	144
Catástrofes, pestes e demônios nas plantações	149
Cultos agrícolas e o fetichismo missional	152
II. Os caçadores	157
Demônios e caçadores	158
Pragas missionárias no combate à caça	165
III. Os vaqueiros	173
A institucionalização das estâncias	174
As estâncias do século XVIII	179
Vaqueiros e crenças estancieiras	181

IV. A fome de 1732-1740	192
Considerações finais	198
CAPÍTULO III: A PESTE	202
I. As epidemias na América Colonial	204
II. Fronteiras da peste	208
Os hospitais missionais: curadores, estratégias e terapêuticas	211
Ao redor dos povoados	221
A morte das crianças	226
Um mundo dividido por espaços	230
III. Deuses em tempos de peste	231
Crenças em debate	233
A Glória de Tupã	239
São Miguel Marangatu e as divindades missionais	247
Os marangatu em tempos de peste	258
IV. Demônios em tempos de peste	265
Um inferno para Aña	266
Demônios e enfermos	270
Considerações finais	276
FIGURAS DO CAPÍTULO	279
	280
CAPÍTULO IV: A GUERRA	281
I. Os matadores de jaguares	283
Os jaguares na pastoral missional	286
II. Inimigos coloniais, inimigos históricos	291
Os ataques dos infieis	292
O castigo aos infieis	296
III. Os demônios portugueses	307
IV. Teorias missionais sobre a liderança da guerra	312
Disputas pelas guerras	312
Considerações finais	320
FIGURAS DO CAPÍTULO	323
PALAVRAS FINAIS	324
FONTES CONSULTADAS E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	330

INTRODUÇÃO

A história dos povoados fundados por jesuítas e indígenas é uma história de crises. Ao longo dos seus cento e cinquenta anos, eles experimentaram fomes, pestes e guerras oriundas da situação colonial. Certamente, esses flagelos enfraqueciam ou até mesmo destruíam o utópico empreendimento jesuítico e indígena. Contudo, nada impediu que as populações ali inseridas, os missionais, fizessem das crises a possibilidade de gerar um criativo debate sobre sua sociedade, política, economia e crenças. E é justamente nesse debate conflitante, assim como em suas aplicações práticas, onde se detêm as preocupações deste estudo.

Mediante as crises, os jesuítas recorriam a importantes categorias do discurso institucional católico. O apelo escatológico, a promessa de castigo e prêmio, a acusação individual e coletiva, entre outros fatores, compreendem esse institucional. Para alcançar a *salvação*, os indivíduos deveriam crer em seus líderes espirituais, seguindo-os com fidelidade, atentos às reformulações práticas e morais exigidas. Em função disso, pregou-se sobre um deus atento ao comportamento pecaminoso da humanidade, sempre disposto a jogar sobre as populações desviantes um quarteto apocalíptico: a fome, a peste, as bestas-feras e a guerra (Conf. Ezequiel 14:21).

De fato, desde a chegada dos europeus na América ainda no século XV, recorrente foi concebê-la enquanto um continente diabólico, recheado de criaturas infernais e populações desconhecedoras do deus verdadeiro, mas íntimas e devotas de seu oposto negativo, o diabo. Sobre essas populações, um deus estrangeiro lançaria *um novo* olhar justamente encolerizado. A inclusão da América nas reflexões euroteológicas provocou uma intensificação e remodelação de antigas percepções ocidentais: agora o Juízo Universal é protelado para que primeiramente a América possa ser julgada. “Chegou a hora determinado pelo Anjo do Grande Conselho”, anuncia o frei Zamora em 1691, “chegou o instante do tempo mais feliz, para que entrasse em Juízo esse Novo Mundo” (1945, p. 72-73). Tal percepção assemelha-se ao

ocorrido com Sodoma e Gomorra, o Egito de Moisés, o mundo inundado de Noé, as intervenções divinas durante as Cruzadas, Reconquista e os tantos castigos enviados ao campesinato europeu — todos esses com os quais os missionários julgavam haver semelhanças com os indígenas. Na América, mais uma vez, a fúria divina do deus ocidental revê sua ação, agindo especificamente contra um povo inimigo da cristandade.

Os temas escatológicos não são estranhos aos ameríndios. De fato, aos americanos não faltavam narrativos que previam não necessariamente um castigo divino, mas uma aniquilação da humanidade mediante seu envelhecimento ou decadência. Contudo, ao que parece, o contexto colonial e o debate com missionários de diversas ordens acentuou essa possibilidade. Costuma-se, inclusive, pregar que muitas dessas sociedades seriam essencialmente pessimistas, mas não se pressupõe que tal fenômeno possa ser resultante ou acentuado mediante o fenômeno colonial e as reflexões oriundas desse.

De fato, aos tempos coloniais não foram poucas vezes que os ameríndios ficaram a par da fúria do deus ocidental. Por meio de sermões, pinturas, músicas ou outros instrumentos de catequese, os missionários insistiam em interpretar a seus tutelados as *evidentes* manifestações da ira divina. De uma maneira ou outra, tanto para ocidentais quanto para ameríndios, o contexto que enfrentavam só podia levar a um único caminho: o mundo anterior não mais existia, e o novo que se abria, exigia profundas transformações.

* * *

De forma que melhor se possam evidenciar as intenções, influências e vocabulário empregados neste estudo, apresenta-se a seguir o conjunto de tendências historiográficas que influenciaram direta ou indiretamente em sua elaboração. Prima-se, nesse momento, não necessariamente por uma revisão bibliográfica, mas, sim, a contextualização dos principais autores, conceitos e abordagens utilizados ou debatidos ao longo dos capítulos.

Atualmente, um conjunto de abordagens sobre a história que envolva os indígenas tem proporcionado novos debates e reflexões sobre o tema. Influenciados por escolas distintas, autores se embrenham na difícil tarefa de problematizar ou solucionar questões relativas à atuação e transformação indígena em pleno processo colonial. Apesar do problema comum, as soluções encontradas divergem não apenas nas abordagens, mas também numa perspectiva contemporânea dos historiadores sobre essa importante parcela populacional do conjunto americano.

Primeiramente, a influência da história cultural francesa teve um alcance considerável na produção de estudos envolvendo indígenas. Especificamente, obras de Laura de Mello e Souza (1993 e 1989) procuram destacar o processo de inserção da sociedade e religião indígena nas interpretações ocidentais — “a demonização da cultura indígena” — assim como a circulação de elementos provindos da cultura ocidental e indígena na geração de conflitos entre percepções que atingem aos demais segmentos da sociedade colonial. Ronaldo Vainfas (1995 e 1999), por sua vez, também parte do conflito entre a cultura indígena com a ocidental, buscando avaliar as interpretações que elas receberam não só por parte dos ocidentais, mas também dos indígenas, donde se originaria uma religiosidade “culturalmente híbrida”. Em comum, essa tendência procurou explicar os fundamentos de um universo de crenças mágicas recorrentes na sociedade brasileira, caracterizando, assim, suas variantes místicas aparentemente descontextualizadas.

Em geral, este e outros estudos de caráter cultural se inspiram nas obras do historiador Serge Gruzinski (1995, 1999, 2005). Vale apontar que esse autor se dedica a uma história não necessariamente cultural, mas especialmente os resultados do contato numa dimensão mestiça de caráter especialmente político, onde antigos saberes em plena crise originada pela Conquista são revistos mediante os novos saberes coloniais. A alternativa de Gruzinski, particularmente pensada para as elites indígenas do México e, numa segunda medida, do Peru, torna-se instigante ao propor uma dimensão conflituosa entre crenças e ritos conectados ao tempo histórico onde estão inseridos. Dessa forma, não apenas organizações sociais e preocupações políticas são remodeladas no novo contexto por parte dos indígenas, mas também questões relativas às interpretações de universos além-morte, onde, conforme a tentativa de ocidentalização, até mesmo a Glória foi surpreendida pela invasão de elementos oriundos de paraísos indígenas, então integrados à religiosidade proposta por meio de elementos “atraidores”, tal qual a linguagem dos grotescos e do maneirismo utilizados enquanto “pontes” entre os mundos. Por intermédio da religião — meio pelo qual se exercita uma política de integração àqueles tempos — , nascia, enfim, uma sociedade originada no contato entre as tradições, donde emerge um *pensamento mestiço* .

Enquanto alguns pesquisadores investem em análises culturais voltadas à história do imaginário, nas duas últimas décadas outros preferiram optar por um retorno à história, conforme propostas *anti-estruturalistas* ou *anti-culturalistas* difundidas nas universidades norte-americanas. Em 1992, a publicação de *História dos Índios no Brasil* vinha a apresentar importantes pressupostos dessa tendência: no seu texto de abertura, Manoela Carneiro da Cunha, coordenadora da edição, considerava que ao contrário dos indígenas vistos enquanto seres a-históricos por seguirem orientações de uma tradição milenar, eles ali passam a ser entendidos enquanto agentes históricos dispostos a interagir com o ambiente colonial e os demais contextos subsequentes (1992, p. 11-12). Nesse sentido, em artigo publicado em ocasião das comemorações do quinto centenário da *descoberta* do Brasil, John Monteiro estabelece pressupostos que passam a marcar a produção de uma “nova história indígena” no Brasil. Ao propor um combate à perspectiva recorrente de que os indígenas tomavam ações no mais das vezes paroquiais e conservadoras a partir das orientações provindas de uma *rocha cultural*, ao rever o conceito de resistência obstinada, cega e suicida, assim como ao apontar a necessidade de um repensar sobre as “imagens e pressupostos que se tornaram lugar comum nas representações do passado brasileiro”, Monteiro apontava enquanto tarefa dos historiadores “identificar, documentar e interpretar os eventos, processos e percepções que marcaram as experiências das populações no passado”, considerando “os múltiplos processos históricos de questionamento, negação e reelaboração de identidades indígenas que informavam e direcionavam as maneiras pelas quais diferentes segmentos sociais nativos se posicionaram diante da nova ordem que começou a se instaurar com a chegada dos primeiros navegadores portugueses, há quinhentos anos” (1999, p. 238-240). Dessa forma, numa perspectiva de negociação sensata e estratégica, os indígenas passam a ser considerados enquanto agentes históricos. Os estudos subsequentes de Monteiro, como *Negros da Terra* (2005) e *Tupi-Tapuia* (2001), aprofundam a análise de etnogênese, ou seja, a reelaboração de identidades indígenas mediante novas categoriais surgidas no contato, além de privilegiar outras vivências e estratégias indígenas surgidas durante os diversos contextos por eles enfrentados.

Tais pressupostos influenciaram diretamente os pesquisadores que estiveram aos cuidados da orientação de Monteiro. Cristina Pompa (2003), por exemplo,

procura identificar as transformações religiosas ocorridas no sertão brasileiro a partir da interação entre as categorias indígenas com as ocidentais, demonstrando o papel da religião como intérprete no seio do contato — a religião, assim, é a tradução de âmbito não apenas relacionado às crenças, mas também à política. Temas onde organização política, econômica e social é mediada pela história são particularmente sublinháveis na obra de Maria Regina Celestino de Almeida. Em *Metamorfoses indígenas* (2003), a autora se dedica ao estudo dos aldeamentos indígenas no Rio de Janeiro colonial em busca do “lugar dos índios na história” (2003, p. 26). Ali pode perceber importantes *metamorfoses* indígenas oriundas do contato: identidades, práticas, instituições e idéias são recolocadas, “revelando a extraordinária capacidade dos grupos indígenas para mudanças e rearticulação de valores e tradições, o que conduz a novas interpretações sobre seus comportamentos frente aos ocidentais” (Almeida: 2003, p. 33). As transformações, oriundas da ação política conjunta, permitem que os grupos aldeados sejam pensados enquanto grupos étnicos unitário ao menos em suas ações externas (2003, p. 267). Em poucas palavras, os estudos dessa tendência costumam apontar que o *ser* indígena é o *ser* em constante reinvenção.

No Rio Grande do Sul, boa parte da produção de uma história relacionada aos indígenas, especialmente sobre os povoados missionais, constitui-se num dos temas mais caros da historiografia muitas vezes entendida enquanto regional, embora apresente maiores vínculos com a historiografia da América hispânica. Uma produção iniciada na segunda metade do século XIX aos dias de hoje se caracteriza pelo enfoque a aspectos econômicos, políticos e religiosos daquela experiência. De um modo geral, esta historiografia procurou enfatizar os feitos jesuítos. O incremento tecnológico e organizacional, visando fins nobres como a civilização ou a conversão, oriundo da capacidade inventiva e intelectualmente admirável dos jesuítos, em contraponto à infantilidade, passividade e inocência de sociedades primitivas, constituíram não apenas o ponto de partida mas também o objetivo final de boa parte dessa produção. Ao solapar a presença indígena no cenário missional em detrimento de uma pré-concebida superioridade civilizacional dos missionários, acabou-se por gerar uma *história dos jesuítos*, onde se avaliam suas estratégias ora enquanto visando fins nobres, ora nefastos, conforme a postura política dos autores. De uma maneira ou outra, o que importa nessa tendência é o quanto a força ocidental conseguiu se sobrepôr às

sociedades nativas, gerando, assim, uma conversão ao catolicismo de fato, ainda que fosse dada entre mentes infantis. Em função disso, os indígenas dos povoados missionais foram desterrados da história do Brasil: opositores da coroa de portuguesa, não mereceram considerações maiores justamente por serem considerados inimigos da história brasileira (Ex. Teschauer: 1921, Ferreira Filho: 1958, Vellinho: 1960).

De certa forma, essa abordagem não desapareceu da atual produção sul-americana. Em verdade, conforme atestam as bienais edições da Jornada Internacional de Estudos Missionários, o debate sobre os jesuítas e suas amplas contribuições ainda predomina. Como resultado, uma imagem irônica: os povoados aparecem habitados por uma centena de jesuítas e algumas sombras indígenas que eventualmente ali possam circular apenas para realizar os planos dos padres, jamais agindo ou, quando muito, apenas reagindo.

Particularmente inspirados por estudos de Bartomeu Melià, lingüista, antropólogo e etno-historiador espanhol radicado no Paraguai, a questão indígena em solo missional ganhou fôlego a partir dos anos de 1970-80. Melià então apresentava a possibilidade de que os povoados missionais pudessem contribuir para algo além de uma história da Igreja na América. Valendo-se da analogia etnográfica, discípulo do antropólogo León Cadogan, Melià procurou demonstrar o quanto a cultura Guarani permaneceu no interior daqueles povoamentos por meio de mecanismos de preservação étnica e cultural — nascia, assim, a denominação *reduções jesuíticas-guarani*. Nesse sentido, os registros jesuíticos passam a ser entendidos enquanto narrativas etnográficas por onde seria possível construir uma história que vislumbrasse as artimanhas indígenas na luta pela proteção de importantes aspectos de sua cultura, ainda que disfarçadas sobre vestimentas, práticas, vocábulos e outros aspectos considerados tipicamente ocidentais. Pela primeira vez se questionava a conversão enquanto processo vitorioso, assim como se repensava a *superioridade jesuítica*. E o que se encontrava era um espaço de *acomodação* da cultura Guarani junto a ocidental.

Tratava-se, de fato, de um estudioso conectado às novas reflexões surgidas desde os anos de 1970. Nessa década de crises, muitos foram os pesquisadores a encontrar na história indígena mecanismos para denunciar a opressão dos ocidentais frente a uma população com tecnologia bélica inferior, apesar de apta a resistir tenazmente contra seus avanços. A resistência indígena, *ecologicamente* argumentativa e

opositora na maior parte das vezes, tornou-se o carro-chefe dessas reflexões. Esse é o caso dos estudos de Miguel León De Portilla (1987), Josefina Coll (1986) e do bibliotecário Dee Brown (1973), vivamente interessados em restaurar o heroísmo e a força da tradição indígena ao resgatarem a *visão dos vencidos* por meio de um conjunto de documentações até então desconsideradas, agora entendidas enquanto autênticos relatos indígenas. A temática da resistência, com isso, tornava-se um dos principais temas dessa tendência, vivamente interessada no protagonismo senão indígena, ao menos daquelas parcelas que melhor se opuseram ao avanço dos ocidentais.

Um conjunto de estudos surge na década de 1980 inspirados por essas premissas. As negociações ou oposições de caráter político e bélico, na maior parte das vezes, predominou nessa década. O estudo de Arno Kern (1982) é emblemático nesse sentido: ao avaliar a constituição do exército missional, ele aponta o quanto a questão dos armamentos pode servir de impulso ao avanço dos povoados missionais, então interessados em resistir a uma fronteira política contra as forças portuguesas, residindo, aí, boa parte dos sucessos jesuíticos. Ítala Becker (1982), por sua vez, dedicou-se exclusivamente a avaliar a presença de outras etnias em solo missional e nos seus arredores, apontando a força da resistência indígena, especialmente dos grupos Pampianos (Charruas e Guenoas), então interessados em manter sua cultura mesmo que isto custasse sua “heróica extinção”.

Nos anos de 1990, Maria Cristina Razzera dos Santos iniciou uma produção voltada à discussão do conceito de resistência. Em sua tese de 1993, *Aspectos de la resistencia Guarani*, Santos partia do princípio de que as práticas e prédicas xamânicas e demais lideranças indígenas, particularmente durante as sublevações recorrentes na primeira metade do século XVII, representavam ou exemplificavam a tradição Guarani. Contudo, Santos demonstrou que ao contrário do que defendiam esses revoltosos, as lideranças indígenas pós-jesuíticas alegavam ser os autênticos donos daquelas terras por serem, sempre que possível e conforme os sucessivos exemplos que apresentavam, cristãos, súditos do rei e devotos obstinados de Cristo. A continuidade destas reflexões levam-na à conclusão de que vale mais averiguar as bases discursivas conforme suas manifestação contextuais, onde determinadas categorias outrora combatidas se tornavam objeto de viva defesa.

Somada à idéia de interação entre estrutura e conjuntura, especialmente a partir de Sahlins (1987), essa abordagem influenciou diretamente um conjunto de produções subseqüentes, particularmente aquelas sob orientação de Santos. A etnografia de Ivory Garlet (1997) identificou a influência dos contextos enfrentados pelos Guarani em sua mobilidade, motivos, estes, nem sempre vinculados à consagrada idéia de *Terra Sem Mal*. Sara Ribeiro (2002), em sentido semelhante, avaliou as implicações da instalação da hidrelétrica de Itaipu sobre o território de grupos Guarani, onde constatou as autodenominações definidas num discurso *para fora*, a de índio brasileiro, recorrendo, assim, às cobranças ao órgão nacional, a Funai, ao mesmo tempo em que internamente articulavam uma auto-identificação oposta ao Brasil, num discurso *para dentro*. Em conjunto, esses estudos demonstraram que o discurso indígena articulava uma identidade ou um arsenal argumentativo conforme as estratégias de contato, situações, essas, que não implicavam necessariamente incorporações de elementos externos.

Ao avaliar as interações culturais em contextos distintos, outros orientandos de Santos se dedicaram a problematizar e analisar o processo de conversão em solo missional. A tese de Eliane Cristina Dekman Fleck (1999) se concentra na transformação das sensibilidades mediante o contato — conclui que categorias como doença e morte são reavaliadas conforme as normas missionais surgidas especialmente para aquela experiência. Maria Cristina Bohn Martins (1999) se dedicou às festas missionais, nelas encontrando importantes permanências culturais somadas a normatizações barrocas. Com isso, o choque de culturas entre misionários e nativos geravam um conjunto de normas específicas, onde tradições ocidentais e ameríndias se acomodavam nas missões em busca de um plano coerente à experiência sentida e vivida.

A partir de 1997, a aquisição dos Manuscritos da Coleção De Angelis da Biblioteca Nacional pelo Centro de Pesquisas Históricas da PUCRS impulsionou um conjunto de monografias e dissertações também orientadas por Santos. Mediante a realização do projeto *Xamanismo e Cura na Coleção De Angelis* (Santos: 2003), Jean Baptista e Bianca Brigidi exploraram a documentação da Coleção não apenas publicada, mas especialmente a considerável parcela ainda manuscrita e até então desprezada pelas publicações de Jaime Cortesão e Hélio Vianna e, conseqüentemente,

por boa parte dos autores brasileiros. Profundamente quantitativos, estes autores puderam contemplar temporalidades mais amplas do que aquelas possibilitadas pela documentação publicada, assim como se preocuparam em encontrar dinâmicas sociais muito além dos xamãs, jesuítas e demais lideranças missionais.

Os resultados de Bianca Brigidi foram promissores. Em sua monografia (2003) e dissertação (2005), Brigidi encontrou um universo infantil capaz de lutar por sua sobrevivência no mundo colonial ao exercer importantes papéis, onde as alianças que estabeleciam com os jesuítas, feiticeiros, caciques, mulheres e outros moradores dos povoados demonstravam a variabilidade prática de suas identidades (crianças da *chusma*, cantores, dançarinos, aprendizes, entre outras). Os *angelitos*, conforme denominação dos jesuítas em relação às crianças alinhadas aos códigos da moral missional, não raro se revelavam *pequenos demônios* ou, quando superada a infância, legítimos *pecadores*. Por trás dessas categorias de origem cristã, Brigidi alertava para a existência de uma articulação infantil capaz de elevá-las do estágio dependente ou passivo que comumente eram e são tratadas pela historiografia, demonstrando, assim, a possibilidade de se construir uma história da criança indígena em virtude dessas também fazerem história.

Particularmente importante aos demais autores dessa tendência, temas relativos ao processo de conversão foram amplamente problematizados em temáticas distintas (Conf. Bauer: 2002, Berto: 2003 e 2005, Pires: 2005, Felipe: 2007). Nesse sentido, esses autores se dedicaram a localizar a aplicação de importantes categorias ocidentais entre os indígenas dos povoados, tais como *Deus*, *Diabo*, *Anjos*, *Santos*, *milagres*, entre outros, assim como os dogmas, sacramentos e condutas católicas ali aplicadas, identificando um conjunto de variáveis discursivas. Os resultados demonstravam a possibilidade de estudar os casos de edificação, comumente considerados na historiografia dedicada às missões como meros delírios de padres *medievais*, enquanto registros mediados pelo contato e interação histórico-cultural.

No caso do autor do presente estudo, essas mediações foram pensadas em sua monografia (2001), dissertação (2004) e em sua Consultoria Histórica prestada ao Museu das Missões - 2ºSP/IPHAN (2006). Essas pesquisas contemplavam sobretudo situações de crise, tais como epidemias ou a emergência de animais (como onças e serpentes) na catequese missionárias. Ao acompanhar as representações em circulação

nos povoados, tornava-se evidente a participação indígena na elaboração dessa catequese, levando-o a considerar a existência de uma geração constante e criativa de um conjunto de códigos (dificilmente estabilizados, mas coerentes) então denominado como *pastoral missional*.

Recentemente, as duas edições Seminário de Antropologia e História Ameríndia (PUCRS, 2005-2007), da mesa redonda América Indígena no Congresso Internacional Ibero-Americano (PUCRS, 2006), do Seminário Fronteiras do Brasil (IPHAN-UFRGS, 2006) e a última edição da ANPUH nacional (UNISINOS, 2007), demonstraram as divergências e proximidades entre essas e outras abordagens na contemporaneidade. Particularmente ao autor do presente estudo, esse conjunto de tendência e debates proporcionaram a injeção de preocupações que contribuíram na realização desta tese. Longe de querer alinhá-las numa medida definitiva ou harmoniosa, o que se pretende é apresentar algumas alternativas que possam contribuir na construção de uma história sobre os povoados missionais capaz de considerar a presença indígena em interação com os jesuítas e outros agentes coloniais.

* * *

Este estudo também se vale da produção etnográfica voltada aos grupos Guarani e Jê, quando não de outras famílias lingüísticas, particularmente de obras consideradas clássicas provindas de autores como Nimuendaju, León Cadogan, Susnick, Georg Grünberg, Schaden, entre outros de uma geração bastante específica. Não se trata, contudo, de qualquer esforço anacrônico onde do presente se leia o passado, como certa tendência etno-histórica tanto experimentou. Sobre suas *atualidades*, valem algumas considerações.

Em primeiro lugar, procura-se utilizá-los a partir de uma contextualização de seus mais caros aportes teóricos. Sabido é que se dedicavam a grupos considerados autenticamente selvagens, fato constatado pelo aparente estado de isolamento em que viviam (Fausto: 1999, p. 254). Recobrava-se, com isso, uma reflexão oriunda do século XIX onde o “primitivismo” de determinadas sociedades apontavam a “estaca zero da evolução” humana — estavam, assim, aprisionadas a uma “eterna infância” donde se firmava a existência de uma tradição estabilizada e imutável (Cunha: 1992, p. 11). A

partir disso, essa geração de antropólogos constatava um conjunto de *perdas* graduais de elementos dessa tradição em virtude da influência ocidental e da evidente queda demográfica então experimentada, atestando, com isso, que aquelas culturas estavam, nos termos de Roa Bastos, “condenadas” (1978).

Ao *mergulharem* naquelas sociedades e coletarem as informações especialmente por parte das lideranças e anciãos, entendidos enquanto detentores da cultura, esses antropólogos produziam uma imagem supostamente original ou essencial daqueles grupos antes que desaparecessem — desconsideravam, conforme o contexto teórico, qualquer possibilidade de dinamismo. Mas é graças a esse olhar em busca de “preciosidades indígenas” versus “aculturação”, conforme Rosa Amoroso sobre a obra de Nimuendaju (2001), que se torna possível encontrar nessa produção distintas situações históricas vividas por aquelas comunidades.

Por fim, vale considerar que os etnógrafos em questão permaneceram vivamente interessados em coletar e analisar assuntos relativos às crenças (os aspectos políticos e práticos de suas atividades relegavam ao seu ativismo), muitos deles, inclusive, sendo *rebatizados* entre os nativos e com isso *mergulhando* nos mais profundos segredos — conforme a ótica de então — de vernáculos sagradas e secretas. Como resultado, emergem um conjunto de dados e análises “um tanto fora das preocupações dominantes da antropologia das últimas décadas”, como no caso de Nimuendaju (Viveiros de Castro: 1987, p. XXV), mas que entre os jesuítas coloniais muito lhes tirava o sono. Naturalmente, importantes diferenças distanciam os padres coloniais e os etnógrafos da geração em questão, mas ambos se surpreenderam com crenças que, quando vistas de perto, demonstram a capacidade de transformação de profundas reflexões mediante os contextos enfrentados.

Nessa perspectiva, os usos das etnografias clássicas neste estudo servem enquanto recurso não necessariamente comparativo, conforme os pressupostos de uma arriscada analogia etnográfica. Aqui são entendidos como mais uma fonte documental onde se possa acompanhar a manifestação de determinadas práticas e representações recorrentes ou ausentes nos distintos contextos históricos vividos pelas sociedades indígenas em questão, demonstrando, assim, importantes capacidades de reelaboração dos próprios indígenas.

* * *

Até o momento, o conjunto documental explorado para esta pesquisa origina-se dos Manuscritos da Coleção De Angelis. Tal coleção concentra boa parte dos registros missionários, alguns já publicados pela Biblioteca Nacional. Entretanto, outra parcela, manuscrita e ainda inédita, é aqui privilegiada. Neste conjunto, podemos encontrar diferentes tipos de correspondências: os *puntos para cartas ânuas*, registros gerados *in loco*, freqüentemente desprezados nas subseqüentes publicações positivistas; as cartas ânuas, onde um determinado missionário reúne diversos *puntos* somados a suas visitas, podendo abranger notícias de apenas um povoado ou até mesmo de uma província inteira; e, por fim, as cartas dos provinciais, estas em boa parte publicadas nos *Documentos para história argentina* (1929), que, a partir do conjunto de ânuas, elaboram o registro de toda a Província paraguaia. Paralelamente, existem obras do século XVII e XVIII fundamentais para este estudo, publicadas originalmente pela própria Companhia de Jesus. Destacam-se, nesses casos, as obras dos Padres Antônio Ruiz de Montoya (1639) e Antônio Sepp (1690), assim como de obras do século XVIII como a de Martin Dobrizhoffer, Sanchez Labrador e José Cardiel.

Em conjunto, tais documentos deixam relatos responsáveis pela apresentação de profundas dificuldades para quem pretende construir uma história que não seja apenas dos jesuítas, mas também das populações sul-ameríndias envolvidas na formação dos povoados em questão. Não se quer, com isso, produzir uma história sobre indígenas inseridos numa ilha perdida num mar de ocidentais, afinal, “dar primazia ao ameríndio e não ao ocidental apenas inverte os temas do debate, em vez de deslocá-lo ou renová-lo.” (Gruzinski: 2001, p. 57). Naturalmente, o risco de construir um *protagonismo indígena* pode acabar levando a uma desconsideração dos diversos agentes que com eles interagem, sem os quais parece impossível compreender as diversas leituras, estratégias e organizações engendradas pelos nativos. Surge, com isso, a necessidade de uma história indígena de caráter relacional, onde o contato e suas variantes, tanto para jesuítas mas especialmente para nativos, apresentam-se de forma fundamental para compreensão daqueles processos.

Procurar uma história indígena e suas relações com os missionários impõe algumas dificuldades. Primeiramente, costuma-se apontar a documentação missionária enquanto pertencente a um conjunto oficial de registros, dos quais não seria possível acessar dados de vivências alheias apesar dos contatados empreendidos. Isso não parece um equívoco em parte, pois, como membros de um grupo seletivo de intelectuais, os jesuítas comprometiam-se com determinadas representações e linguagens específicas a serem reproduzidas, como bem aponta De Certeau (1982, p. 16 e 227). Tal fato indica a necessidade de aproximação dos missionários ativos não só na experiência paraguaia, mas também no interior da Companhia ou em outras vivências missionárias (Pompa: 2003, p. 24, 419), donde emergem normas, códigos de linguagem e temas empregados nos seus registros. Na documentação jesuítica, a repetição de determinadas fórmulas discursivas atesta a força desse lugar social dos jesuítas. De forma homogênea, os jesuítas geram e reproduzem os chamados “modelos de discursos”, “consagrados sistemas de representações”, onde recorrem à exposição de “dados selecionados de uma realidade que encaminham a uma argumentação previsível, cronológica e ideologicamente datada” (Santos: 2003, p. 41). Contudo, longe de serem vistas como impedimentos, as normas regulamentares da geração desses registros são entendidas enquanto o princípio de análise neste estudo, e não seu fim.

Busca-se, com isso, o conjunto de representações obrigatórias que compõe estes relatos. Representação, aqui, entende-se próximo da acepção atribuída por Chartier. Trata-se de observar “um conjunto de configurações intelectuais múltiplas pelas quais a realidade está contraditoriamente construída” pelo grupo social composto, neste caso, pelos religiosos. Da mesma forma, procura identificar o reconhecimento de uma determinada identidade social, onde se manifestam de forma simbólica os significados aos quais os grupos estão ordenados (Chartier: 1996, p. 56-57). As condições de produção dos documentos, as questões a serem respondidas, o contexto histórico-social da produção, os usos das linguagens empregadas e os destinos dos registros (seu público alvo) são elementos fundamentais para contextualizar os autores tanto no espaço quanto no tempo, contribuindo, assim, num melhor alcance aos sentidos de tais registros que contemporaneamente já possam estar perdidos (Pesavento: 1999 (b), p. 21)

Nesse sentido, procura-se considerar a “recepção” dessas produções (Pesavento: 1999 (b), p. 21). No caso da documentação referida, considera-se além dos destinos das cartas missionárias aos seus colegas do restante do mundo, a recepção de tais mensagens entre os nativos, afinal, muitas destas produções também se destinavam a eles. O mesmo, pode-se dizer, ocorre com os padres em relação à produção de relatos dos indígenas, sempre dispostos a lhes atribuir significados específicos (Conf. Melià: 1997, p. 94). Nessas relações, aposta-se aqui, surgem importantes apropriações livres e criativas de interlocutores-autores tanto jesuítas quanto indígenas. Ao confrontar as intenções e as apropriações, avalia-se a “luta de representações” geradas a partir das estratégias entre os grupos envolvidos (Chartier: 1996, p. 56-57). Aparentemente, essas relações podem apontar para a geração de um diálogo conflituoso ou incoerente, mas, como se demonstrará, a criação individual e coletiva buscou, de forma ininterrupta, solucionar o processo de compreensão e, acima de tudo, de realização do projeto missional. Essas produções possuem, portanto, assim como outros gêneros documentais, uma “função intermediária, tanto como receptor, quanto distribuidor de informações” (Hilbert: 2000, p.55). Nesse fluxo e refluxo, nascem as relações históricas entre jesuítas e nativos pertinentes a este estudo.

Quando o assunto é América, a luta de representações se dá no seio do processo de conquista ou colonização. Serge Gruzinski aponta para a necessidade entender esse processo como “ocidentalização”, quando ocorre uma “tentativa de apropriação dos homens e das coisas da América” capaz de reproduzir o Ocidente em território americano (1999, p. 283). Essa “empreitada colossal”, conforme o autor, levou os colonizadores à “empenharem-se em edificar réplicas da sociedade que haviam deixado para trás” nos mais variados campos (material, político, lingüístico e religioso) (2001, p. 95). A imposição do cristianismo, por exemplo, serve não só para transformar os espíritos dos nativos, mas também para integrá-los na forma de fazer política e de se portar no mundo conforme normas renascentistas, primeiramente, e, mais tarde, barrocas. O resultado foi o surgimento de um novo continente, contribuindo para sua integração ao globo, fenômeno ainda constante aos dias de hoje (Gruzinski: 2001, p.96).

Por outro lado, aos nativos o projeto de ocidentalização é instigante. Fornece subsídios para alternativas de integração ou de oposição a nova ordem. Em função disso, muito do que se entende por ocidentalização acabou por contribuir na geração de múltiplas maneiras de se ocidentalizar. Nasce, daí, um conjunto de estratégias, identidades e rearticulações de categorias sociais, assim como um reaver do conjunto de crenças. Naturalmente, como bem aponta Wright, após o contato não se tornava mais possível manter as antigas organizações ou crenças em plena circulação, surgindo a necessidade de “reestruturar ou refundar o social” (2004, p. 26). A partir disso, os indígenas buscam um conjunto de estratégias, identidades e códigos que mesmo que não raro contemplando “as formas pré-colonial de viver e de proceder”, voltavam-se especialmente “a sua inserção — ou não — nas estruturas envolventes que passaram a cercear cada vez mais as suas margens de manobra” (Monteiro: 1999, p. 242). Tais relações, naturalmente, não se procediam apenas no campo político ou de comunicação ao exterior, mas também implicavam em estratégias voltadas a percepções relacionadas às crenças, a moral e os códigos de conduta devidamente ajustados e defendidos por determinados indivíduos e organizações que viram na experiência proposta a possibilidade de debater, refletir e elaborar conceitos caros àquela vivência.

Assim, o presente estudo tem como problemática a ocorrência de relações históricas estabelecidas entre missionários e sul-ameríndios, questionando a aproximação ocorrida a partir da aplicação de um projeto de ocidentalização, sua utilização por parte dos missionários durante determinados períodos do processo e as possíveis apropriações e transformações engendradas pelos indígenas envolvidos. Da mesma forma, questiona-se a influência desses indígenas sobre esse processo, articulando-os não apenas como receptores que reagem, mas também como autores que produzem. Seja no interior dos registros missionários, onde as relações históricas se tornam identificáveis, seja, por hipótese, na vivência missional, ocidentais e ameríndios se relacionam em favor de uma proposta de compreensão e da aplicabilidade de um projeto, sem, necessariamente, implicar em concordâncias. E esse esforço possivelmente indique uma experiência com aspectos singulares, uma situação comprometida com seu caráter histórico, particular e local. Nessa perspectiva, o que seria apenas jesuítico ou apenas sul-ameríndio talvez não mais o seja. E o que surge a

partir disso é a possibilidade da existência de um conjunto específico ao espaço missional, aqui chamada de *pastoral*, constantemente construído mediante o esforço de superações das difíceis situações de contato e das intenções de sucesso daquele projeto.

A problemática central nos leva a uma outra questão: apontar a ocorrência da construção de um conjunto específico ao processo missional não é o mesmo que apontar ao surgimento de uma nova religião ou sociedade nos povoados, ao menos no que concerne a implicações referente a institucionalização ou consagração desse conjunto. Pois, questiona-se, sendo esses códigos gerados por meio de relações estabelecidas de indivíduos e coletividades, ele pode se tornar uma espécie de resultado *prático* destas relações? Se isso procede, torna-se difícil inferir sobre o que *realmente se crê* deste conjunto específico. A capacidade indígena de assumir identidades em virtude da necessidade de comunicação com interlocutores distintos é com frequência observada (Conf. Almeida: 2003, p. 231). Uma “fala para os brancos” (Monteiro: 1999, p. 244) ou “um discurso para fora” (Ribeiro: 2002, p. 22) geralmente postas em contraste às articulações interiores dos grupos, é um fenômeno que coloca em dúvida qualquer transformação de caráter mental dessas relações quando se parte de registros ocidentais. E o que se indica com uma segurança maior é que este conjunto, esta *pastoral* singular, é a manifestação de um meio de se relacionar em nome dos povoados. Se há alguma implicação quanto *o que se crê* nisso tudo, é o *que se crê* como útil para se conectar com seu outro, portanto, e não necessariamente o que se aceitou deste outro como *o que irá se crer a partir de agora*. Por outro lado, atribuir à circulação de representações uma idéia relacional não implica em desmerecer a crença que poderiam comportar. Pois, de fato, as representações em questão partem de esforços em busca de equilíbrio no contato, residindo, aí, ao menos, o limite das interpretações aqui propostas.

O que se entende enquanto relação histórica entre missionários e nativos remonta a idéia de que há um contato coerente entre as partes. Não foram poucos os autores a considerar o processo missional enquanto um conjunto de mal-entendidos, senilidades, hipocrisias ou enganações de ambas as partes, como se o contato fosse suprimido pela inviabilidade da compreensão em prol de uma importante, porém restrita, luta pela sobrevivência. Vale lembrar: a realidade imposta pela conquista não é

de todo estéril e destruidora: “ela estimula capacidades de invenção e improvisação, exigidas pela sobrevivência num contexto extremamente perturbado, heterogêneo (...) e sem precedente” (Gruzinski: 2001, p. 92). Produz, com isso, “configurações imprevisíveis”, onde na “liberdade de combinações” “reside provavelmente a fonte da inovação e da criação” (Ibidem, p. 223).

Os estudos de Robin Wright (1992 e 2004) e outros pesquisadores têm apontado para a possibilidade do surgimento de *cosmologias forjadas* ou *cosmologias de conversão* resultantes do esforço relacional (2004, p. 378). Embora o conceito supracitado procure abarcar temáticas obscuras em estudos históricos, especialmente no que se refere à incorporação mental de elementos exógenos, ele aponta à possibilidade de que em situações de contato podem ocorrer profundas “ressignificações das noções de espaço e tempo no universo nativo em contato com o cristianismo”. Processo variado, acaba por assumir “diversas dimensões”. Em primeiro lugar, pode possibilitar “a mais simples inclusão de entidades do cristianismo nas estruturas do cosmos ou a produção de uma mistura de divindades e espíritos” ou abarcar “os processos mais complexos de ressignificação dos tempos primordiais e da escatologia”. Trata-se, portanto, de relações oriundas de contextos específicos, onde “os sentidos de símbolos centrais do mundo primordial são remodelados para se adequarem a situações contemporâneas, servindo mesmo na criação de novas formas de organização política e religiosa capazes de levar a luta indígena adiante”. Conforme o autor, “a maneira como essas novas formas são elaboradas e compreendidas é uma questão complexa, a ser aprofundada caso a caso”. De qualquer forma, tais cosmologias não se referem necessariamente a uma concordância ou harmonia reflexiva. Pelo contrário. Estão diretamente vinculadas a divergências, capaz de refletir “conflitos interpessoais reais e tensões explosivas em relações comunitárias” diretamente vinculadas a forças criativas não raro travestidas dos mais claros traços conservadores (Ibidem, p. 386).

Assim, ao levar em conta a dinâmica interna dos povoados missionais mediante as crises oriundas do contexto, procura-se avaliar a construção de um campo inter-crenças aqui denominado *pastoral missional*. Não se trata necessariamente de procurar um campo definido, construído a partir das primeiras experiências de contato para servir de exemplo às futuras gerações. Trata-se, sim, de um espaço de contato

onde jesuítas e nativos puderam debater profundos aspectos relacionados as suas organizações e crenças, paulatinamente construído enquanto durou a experiência. Tal construção deveu-se basicamente a forças criativas individuais ou coletivas, inspiradas não apenas por possíveis categorias pré-determinadas por supostas *tradições*, mas acima de tudo pela situação missional, então em busca de relações eficientes e não necessariamente relações equivalentes.

Esse objetivo é desdobrado em quatro aspectos específicos: planos sociais, econômicos, espirituais e políticos, onde, conforme as prerrogativas e recortes do discurso missionário, dá-se a organização dos povoados, as reflexões a cerca do trabalho e fome, da peste e da guerra, cada qual colaborando ao seu modo na construção da pastoral missional. Por hipótese, aposta-se na idéia de que a partir das relações estabelecidas ao redor dessas quatro categorias, os povoados missionais vivenciaram um impulso criativo vivamente interessado em questões relativas à inserção das organizações e crenças indígenas na nova ordem que construíam.

Para avaliar estas variáveis no contato histórico-relacional entre sul-ameríndios e missionários, o estudo está dividido em quatro capítulos. Todos, como se notará, desfrutam de uma ênfase documental e críticas historiográficas ganham espaço sempre que possível ou necessário para se reavaliar antigas representações sobre o processo.

O primeiro capítulo, *Os Povoados*, é um estudo de caráter introdutório. Nele procura-se demonstrar as características mais relevantes da sociedade missional para os capítulos subseqüentes. Para tal, acompanha, em ritmo cronológico, o surgimento e elevação das estruturas urbanas caras à ocidentalização, mas sem perder de vista a influência nativa na a geração daqueles povoamentos. Acompanha a existência de espaços múltiplos destinados a indivíduos e grupos étnicos variados gradualmente construídos em pleno processo de produção de personalidades sociais e identidades missionais. Apresenta a gradual e nem sempre constante inserção dos missionários na organização social de distintos grupos indígenas, especialmente no que se refere aos aspectos de manutenção de determinados segmentos daquela população surgidos especialmente nos povoados. Por outro lado, demonstra a relatividade do poder diretivo dos missionários sob a população total dos povoados, não apenas no que confere aos aspectos legais ou organizacionais, mas também aos espirituais. Quer, com

isso, indicar os caminhos conflituosos entre os defensores, divulgadores e criadores do que se pode chamar de pastoral missional, permanentemente elaborada e em conflito com outros indivíduos (quando não os próprios aliados) originados em eventos particulares.

A fome, o capítulo II, volta-se ao primeiro gênero de crise estudada. Ainda que não seja um estudo sobre economia, procura avaliar a dinâmica social e seu impacto nas projeções econômicas idealizadas pelos jesuítas. A rejeição indígena perante as novas tecnologias de agricultura, assim como ao sistema de produção em larga escala, é seu primeiro enfoque. Segue-se a análise dos motivos que levaram os missionários a combater a caça e a coleta, práticas de subsistência fundamentais aos nativos por seus vínculos a crenças e produção de indivíduos. Por fim, avalia o papel do surgimento dos vaqueiros enquanto categoria social, vivendo à margem do sistema missional onde aparecem, apesar dos esforços dos padres, significativas práticas outrora pertencentes à caça e agora revistas no interior da sociedade missional. Paralelamente, acompanha o avanço progressivo e destrutivo das crises vinculadas à fome, vistas, então, enquanto resultante do fracasso das propostas econômicas dos missionários com aquelas pretendidas pelos nativos.

Se os capítulos anteriores prendem-se a aspectos do temporal, o terceiro, *A peste*, volta-se exclusivamente aos assuntos relacionados ao eterno. Procura, logo de partida, avaliar o impacto demográfico e organizacional ocasionado pelas epidemias no mundo americano, construindo um panorama dinâmico dos fenômenos sociais recorrentes durante este gênero de crise. Aposta, em seguida, no debate espiritual, constante e permeado de conflitos, ocorrido não só no dia-a-dia missional, mas sobretudo durante os chamados *tempos de peste*, quando se potencializam. Ao procurar caracterizar a reorganização social dos povoados mediante as epidemias, o estudo discute a ação da proposta catequética missionária. Contudo, prima particularmente às possíveis apropriações dos missionários sobre os conteúdos indígenas e, especialmente, aquelas apropriações operadas pelos nativos a partir de representações ocidentais relacionadas à cura e geografias do pós-morte. Assim, o capítulo caracteriza a presença dos santos, anjos, arcanjos, demônios e até mesmo do deus ocidental no interior dos povoados mediante possíveis interpretações indígenas.

Por conseguinte, o último capítulo, *A Guerra*, traça um paralelo entre concepções ocidentais referentes à identidade e construção histórica pertencente aos missionários com percepções indígenas voltadas à idéia de vingança. Ao acompanhar o combate dos missionários do início do século XVII contra onças, assim como o desenrolar da formação do exército missional contra os portugueses e índios não-reduzidos, torna-se possível caracterizar uma sólida e fecunda aliança entre nativos e jesuítas. Juntos, a partir da guerra, os missionários procuraram gerar uma união política nem sempre harmoniosa, permeada de percepções espirituais, capazes de propor uma identidade e historicidade específica àquelas populações.

* * *

Por fim, alguns postulados deste estudo devem ser apontados para melhor evidenciar suas intenções. Em primeiro lugar, este não é um estudo sobre as lideranças, elites ou chefias indígenas — as terminologias variam conforme as abordagens — convenientemente extratos masculinos daquelas sociedades. Por muito tempo, a história dos povoados em questão foi pensada de *cima para baixo*, guardando, aí, reminiscências de antigas escolas historiográficas e uma presunção etnográfica de que somente caciques e feiticeiros, em conjunto a organizações masculinas, poderiam dar conta da compreensão dos múltiplos processos vividos por suas sociedades. Procura-se, aqui, aproveitar as múltiplas atenções dos jesuítas, nem um pouco interessados em banir de suas anotações tanto mulheres quanto crianças, então visivelmente entendidos enquanto agentes sociais ativos em virtude de suas colocações naqueles contextos. Não se quer, com isso, dizer que nos povoados exista uma história de lideranças, mulheres e crianças segregadas uma das outras, mas sim, de que ali se experimentou uma vivência social onde os segmentos interagiram entre si em virtude dos conflitos enfrentados.

Nesse sentido, vale ressaltar que se optou por um ajuste de vocábulos oriundos das constatações documentais. Em primeiro lugar, as concentrações humanas fundadas pelos jesuítas e nativos não são chamadas de *aldeamentos*, *reduções*, *doutrinas* ou *missões*, conforme classificações institucionais, burocráticas e

historiográficas bastante distantes das situações enfrentadas por aquelas populações. Opta-se, sim, pela denominação *pueblos*, povoados propriamente, conforme classificação documental recorrente, especialmente usada para denominar concentrações de indígenas inseridos no mundo colonial. Acresce-se o adjetivo *missional*, referindo-se à experiência missionária e o espírito que a compunham. Dessa forma, os moradores dos povoados, oriundos de distintas etnias, são eventualmente classificados enquanto *nativos*, *sul-ameríndios* e, especialmente, *missionais*.

Por fim, tem-se por intenção propor uma revisão dos estereótipos recorrentes sobre os povoados e seus moradores, procurando abarcá-los num conjunto de tendências de análises contemporâneas que, embora conflitantes, demonstram a possibilidade de se obter reflexões sobre os processos vividos e representados por aquelas populações.

PALAVRAS FINAIS

Os jesuítas procuraram deixar claro aos indígenas o quanto o fim do mundo estava próximo. Auxiliados pelo contexto colonial, prometeram fomes, pestes, feras e guerras contra todos aqueles que não aceitassem as *boas novas*. A partir desse conjunto de representações, trataram de fundamentar os princípios de sua catequese e suas argumentações mais convictas. Por meio desse processo, conectavam-se à organização social, econômica e política dos povos que encontravam. Mas, conforme as normas do sacerdócio, objetivavam agir principalmente no conjunto de crenças indígenas por eles consideradas de caráter religioso.

A formação espacial dos povoados, então fundamentada em princípios rígidos das normas hispânicas, demonstra os esforços jesuíticos de ocidentalização daquelas populações. Contudo, as estruturas missionais materializaram importantes aspectos procedentes das organizações sociais de distintos grupos indígenas. A área missionária (oficina, escola/claustro, igreja, cemitério e cotiguaçu), abriga em sua maioria uma considerável parcela da população paulatinamente alinhada às prerrogativas da moral defendida em solo missional. Mediante esse grupo, os missionários exercem importantes tarefas, tais quais garantir-lhes a segurança,

organizar os trabalhos, auxiliar sua comunicação com divindades e mortos, além de serem responsáveis pela distribuição de bens, tanto alimentícios ou manufaturados, quanto espirituais — uma espécie de redimensionamento das relações entre caciques mistos de feiticeiros com suas famílias extensas.

De forma semelhante, os cacicados distribuídos pelos povoados reúnem famílias extensas encabeçadas por seus chefes de linhagem, os caciques. Desfrutando de uma área muito mais ampla do que o traçado de suas casas, tais famílias valem-se de zonas de cultivos, capelas e outros espaços de reza onde possam levar à frente a preservação das lideranças e da organização familiar mediante uma considerável independência política, econômica e espiritual. Tal aspecto demonstra que em muito se relativiza o poder de mando dos padres e a unidade política comumente retratada na historiografia sobre os povoados.

Apontar a inserção dos missionários em importantes aspectos sociais indígenas, assim como à preservação das chefias e das famílias extensas, não é o mesmo que assegurar a imutabilidade daquelas organizações mediante o contexto que se relacionavam. As múltiplas referências sobre etnicidades surgidas em plena colonização, fenômeno entendido enquanto *etnogênese*, atesta o contrário. Nesse sentido, a política de integração colonial dos povos indígenas por meio da religião cristã-ocidental foi fecunda ao unir as distintas etnias num conglomerado classificado enquanto índios *cristãos*, *conversos*, *fêis*, *missioneiros* ou *súditos do rei espanhol* (opostos de *infieis*, *ladinos* e *portugueses*), e, numa medida reducionista, simplesmente *Guarani*. Particularmente, tal fenômeno atingiu as populações Jê transmigradas do Guayrá e do Tape ao Paraguai após as investidas dos paulistas, quando os Coroados, Guanañas e Gualachos ali inseridos deixam de ser diferenciados na documentação. Da mesma forma, os distintos grupo de idioma Guarani e outros contatados ao longo da experiência também sofreram uma redução em prol de uma classificação genérica. Paralelamente, os indígenas trataram de defender essas identidades com afinco, delas se valendo em prol da preservação do projeto missional.

Todavia, logo atrás dessas categorizações de extrema viabilidade nas relações externas, guarda-se um conjunto de outras identidades articuláveis em relação às possibilidades de manobra internas criadas ou disponíveis aos missionais. De fato, pelas ruas dos povoados correm identidades coletivas distintivas nos chamados *bairros*.

Ali cada família ou parentela reunida em uma ou um conjunto de casas adotam um santo padroeiro que lhe atribuirá um nome — Santa Maria, São José, etc, são as formas de se denominar cada conjunto. Também é recorrente na documentação a distinção étnica entre os chamados Pampianos de Yapeyú e os Guenoas de São Borja, reunidos separadamente dos demais missionais. Responsáveis pela desconfiança incessante dos padres mediante a manutenção de uma imagem terrificante, esses grupos seguem ao longo da história missional e além dela inseridos ou em povoados onde são majoritários ou em bairros distintos dos demais. Demonstrem, com isso, importantes críticas ao projeto missional, não raro opondo-se às prerrogativas dos padres mediante a reunião de força oriunda de sua coletividade.

Os ocupantes da área missionária, particularmente os congregantes, também são entendidos enquanto uma organização surgida no contato capaz de produzir importantes distinções. Eles se apresentam distintos dos demais tanto nas vestimentas, adornos e penteados, quanto por suas práticas. Fragmentam-se em diversos grupos, cada qual desfrutando de um determinado ambiente onde puderam se tornar *destacáveis* ou *beneméritos*, ou seja, onde produzem a si mesmos no interior do projeto. Em especial, esse é o caso dos enfermeiros (os *cruzúias* curadores), das mulheres do cotiguaçu (onde as relações de interdependência com os padres são mais explícitas), dos homens ativos nas oficinas e estâncias (conhecedores de técnicas ocidentais que não deixaram de reinventar mediante suas apropriações) e de crianças (especialmente os meninos das escolas com acesso à escrita, música, dança e demais ritualísticas capazes de assegurar articulações cada vez mais amplas). Tudo leva a crer que as estruturas missionais e as atividades ali desenvolvidas serviram para estimular não só a produção de personalidades sociais, mas também dessas identidades coletivas, então a serviço da integração daquelas parcelas ao projeto missional, aumentando, assim, suas possibilidades de manobra indígena em pleno contexto colonial. Vale lembrar que nada impedia que tais identidades pudessem se demonstrar ambíguas: volta e meia algum desses congregantes via-se comprometido com irregularidades que demonstravam outras tantas articulações obscuras nem um pouco alinhadas à proposta do projeto.

Os *índios cristãos*, assim, manifestaram-se de formas múltiplas ao longo do processo. Quando se estudam esses povoados o que se encontra não é a geração

de uma identidade específica reunida em torno de um único chefe, o jesuíta, como comumente se imagina; trata-se, de fato, de um conjunto de identidades ora articuladas ou segregadas, ora em concordância ou em conflito, fenômeno capaz de indicar a sinergia, tensão e criação ali experimentada. Mediante tal constatação, surge a possibilidade de que as variáveis identitárias dos missionais, tanto aquelas estudadas nesta pesquisa quanto as outras ainda perdidas na documentação, merecem uma maior atenção dos historiadores interessados no processo em questão.

Nessas relações variáveis, os missionais se empenharam na construção de um campo inter-crenças, onde um conjunto de representações, não apenas aquelas consideradas tradicionais como também aquelas redimensionadas ou, em especial, geradas mediante o contato, guiaram-se em direção ao esforço de constituir um conjunto de códigos capazes de garantir não só a segurança e sobrevivência individual mediante um contexto de crises, mas também a existência e manutenção de um projeto. Certamente da parte dos padres se objetivava a aplicação de um conjunto rigidamente alinhado ao cristianismo, tal qual indicam os fundamentos dos catecismos e demais recursos catequéticos, mas a dureza dos planejamentos sofreu com interferências de origem coletiva ou individual tanto de nativos quanto dos missionários. Em função disso, o investimento em uma fé unitária também foi comprometido. E o que pretendia ser uma *conversão*, tornou-se um exercício constante de reflexões relativas ao conjunto de práticas e crenças em circulação, fenômeno identificável no conjunto de versões e propostas voltadas à construção de um modo de vida conectado e viável ao mundo colonial envolvido com os missionais — essa é a pastoral missional.

Embora construída em conjunto, a pastoral em questão não era garantia de sucesso daquelas relações. O debate sobre a produção alimentícia atingiu diretamente as práticas de subsistência indígena e parece mesmo não ter ocorrido o resultado esperado por parte dos missionários mediante suas pragas de fome aos *maus* agricultores. Muito embora os sonhos utópicos dos grandes *tupambaés* jamais tenham alcançado os povoados missionais ao menos até 1700, a horticultura de subsistência predominou até o fim do processo, contrapondo-se à produção de excedentes ocidentais, demonstrando, com isso, uma severa crítica indígena aos padrões de produção pregado pelos padres. Já importantes redimensionamentos relativos à caça

puderam ser observados. Duramente combatida nas primeiras décadas do projeto, remodelada no interior da vivência dos vaqueiros em suas estâncias, relações de êxito e prestígio, então intermediadas pelos missionários, outrora características da caça regulada por práticas xamânicas, pairam sobre aqueles que captam alimentos para redistribuírem ao restante da coletividade.

Como se percebe, ao longo de seus 150 anos de história, aqueles povoamentos se esforçaram para fazer desta pastoral um campo de relações eficientes — e não equivalentes — para o bem do projeto. O idioma Guarani e suas formas dialetais, então predominantes no território, em muito contribuíram com o feito, não deixando de se transformar mediante a geração de um idioma missional carregado de neologismos. Nesse sentido, o empenho de reformulação de determinadas divindades tanto ocidentais quanto ameríndias, assim como redimensionamentos das geografias além-morte e a produção de novos seres estimulada pelo fetichismo missional (especialmente os *marangatu*), colaboraram na circulação e construção de distintas crenças. A instabilidade gerada a partir dos relatos coletivos e individuais, especialmente dos congregantes, possibilitou ao debate ambigüidades permanentes. Contudo, longe de tal fato constituir numa dificuldade, essas supostas incoerências ou mal-entendidos foram o fermento para a busca de reflexões instigantes em torno de definições que jamais chegaram a ser alcançadas, permitindo, assim, sua constante recriação de caráter reflexivo.

Aspectos escatológicos foram profundamente debatidos mediante o signo da guerra. O combate aos jaguares, particularmente caro a algumas experiências das primeiras décadas, e a problematização a respeito do controle desses animais por parte do *Tupã* missional, acabaram por possibilitar a circulação de importantes representações relacionadas ao fim do mundo. Um *Tupã* de múltiplos poderes motivado pela vingança foi abraçado por organizações indígenas de caráter bélico na luta aos seus maiores inimigos coloniais, portugueses e grupos indígenas não introduzidos nos povoados, os chamados *infieis*, então entendidos enquanto forças interessadas na destruição do projeto missional. Tais conflitos vieram a se constituir num importante mecanismo de geração de memória, identidade e, num grau maior, de história. Pois foi no combate aos inimigos do projeto onde os missionais melhor definiram seus princípios de ação, mas sem que isso viesse a implicar numa união

acima de questões particulares e factuais. Afinal, as constantes preocupações com sublevações por parte dos Pampianos, as teorias divergentes sobre o poder missional e os conflitos entre as lideranças durante a chamada Guerra Guaranítica, bem demonstram a instabilidade das uniões entre os povoados e desses com as determinações jesuíticas ou coloniais sempre que tais orientações apontassem à possibilidade de desestruturação do projeto.

Em função disso, pode-se afirmar que o princípio de análise dos jesuítas em relação aos contextos enfrentados, fundamentadas nas pragas de fome, peste e guerra enviadas por *Tupã*, não apresentou entre os nativos os resultados primeiramente esperados. Pois antes dos indígenas se renderem ao princípio de castigo-recompensa tão caro ao cristianismo, parecem ter encontrado meios não equivalentes para contribuir às reflexões à cerca dos seus próprios destinos. As sucessivas crises alimentícias, epidêmicas e bélicas associadas às representações apocalípticas ocidentais e ao contexto colonial se tornaram mecanismos de mobilidade e geração de interpretações indígenas, manifestação de suas opções ou considerações sobre a validade do projeto que construía.

Assim, a pastoral missional englobava mais um envolvimento à proposta de um modo de vida do que a definição de um sistema fechado. Possuía um amplo alcance, envolvendo moralidades, organizações sociais, educação, alimentação, apropriação e recriação de técnicas, além de um conjunto de reflexões relacionadas ao cosmos e localizações individuais e coletivas. Por ironia, ao tentar padronizar aquelas sociedades, esta pastoral acabou por se tornar um campo onde o que mais valia era criar em meio ao debate do que propriamente se dogmatizar. Tal fato aponta à necessidade de novos estudos em busca das diversas alternativas indígenas engendradas no interior do projeto.

Embora construída de forma ininterrupta sem jamais ter alcançado uma definição absoluta, a pastoral missional foi um fenômeno específico daquela experiência. Quando não pelos mesmos indivíduos, foi defendida, divulgada, praticada por alguns, combatida, questionada ou até mesmo ridicularizada por outros. De uma maneira ou outra, dificilmente foi ignorada pelos moradores dos povoados. Pelo contrário. Foi por meio do vivo interesse dos missionais que se pode refletir sobre importantes questões temporais ou eternas no seio de um amplo contexto de crises.

