

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

JOSÉ LUIZ COSTA NETO

O “MODO DE ESTAR” GUARANI:
MIGUEL DE ARTIGUAYE, POLÍTICA FRAGMENTÁRIA E
VOLATILIDADE DO “SER”

Porto Alegre
2008

JOSÉ LUIZ COSTA NETO

**O “MODO DE ESTAR” GUARANI:
MIGUEL DE ARTIGUAYE, POLÍTICA FRAGMENTÁRIA E
VOLATILIDADE DO “SER”**

Dissertação apresentada como requisito para
obtenção do grau de Mestre pelo Programa de
Pós-Graduação em História da Pontifícia
Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientadora: Dra. Maria Cristina dos Santos

Porto Alegre

2008

JOSÉ LUIZ COSTA NETO

O “MODO DE ESTAR” GUARANI:
MIGUEL DE ARTIGUAYE, POLÍTICA FRAGMENTÁRIA E
VOLATILIDADE DO “SER”

Dissertação apresentada como requisito para
obtenção do grau de Mestre pelo Programa de
Pós-Graduação em História da Pontifícia
Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Aprovada em _____ de _____ de _____.

BANCA EXAMINADORA:

Dra. Maria Cristina dos Santos – Orientadora/PUCRS

Dr. Klaus Hilbert – PUCRS

Dra. Gislene Monticelli – ULBRA

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

C837m Costa Neto, José Luiz
O “modo de estar” guarani: Miguel de Artiguaye,
política fragmentária e volatilidade do ser / José Luiz Costa
Neto. – Porto Alegre, 2008.
124 f.

Diss. (Mestrado) – Pós-Graduação em História da
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.
Orientadora: Dra. Maria Cristina dos Santos

1. Poligamia Guarani. 2. Jesuítas –
Identidade. 3. Guarani – História. I. Santos, Maria Cristina
dos. II. Título.

CDD 981.0311

Bibliotecária Responsável: Salete Maria Sartori, CRB 10/1363

AGRADECIMENTOS

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, CNPq, que permitiu a dedicação exclusiva à pesquisa no decorrer dos últimos dois anos, por intermédio da concessão de bolsa de pesquisa. Ao Programa de Pós-Graduação em História da PUCRS por oferecer a infra-estrutura necessária à realização do estudo ora apresentado.

Aos funcionários do PPGH. Aos professores Helder Silveira e Klaus Hilbert, bem como à Carla Helena Carvalho Pereira, Davi Estácio Diniz e Nerci Silva da Silva, pela competência profissional. À professora Maria Cristina dos Santos, pela orientação – vínculo institucional sem o qual esta dissertação não poderia ir à banca examinadora.

Ao professor Sérgio Baptista da Silva e à professora Cornelia Eckert, por me aceitarem como aluno em suas disciplinas de Antropologia na UFRGS – apesar de eu não obter a autorização institucional para cursá-las “oficialmente”. Graças à afabilidade de ambos pude participar plenamente de suas aulas, sem ocupar o papel que caberia a um ouvinte.

Ao professor Guillermo Wilde (CONICET), que, em Buenos Aires, foi um interlocutor fundamental. A ele devo a paciência em me conduzir a instituições como o *Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti*, o *Arquivo General de la Nación* e o *Instituto Histórico Ciudad de Buenos Aires*. Apresentou-me a essas instituições, bem como aos funcionários e aos procedimentos necessários para o melhor aproveitamento do tempo na obtenção de documentos manuscritos e de textos

etnológicos e historiográficos de difícil acesso. Além do auxílio propiciado, Guillermo foi companhia constante e aprazível em minhas duas estadias em Buenos Aires.

A todos aqueles que me auxiliaram nas mencionadas instituições argentinas. Agradeço particularmente à Mónica Ferraro Kelly, do *Museo Etnográfico*, pela prontidão e gentileza com que sempre me atendeu.

Aos amigos que fizeram parte desta etapa de minha formação. À Marcélia Marques do Nascimento, pela generosidade e pela inteligência sempre compartilhadas. À Carla Berto, pelo apoio prestado em momento delicado do mestrado e pela prodigalidade com que forneceu textos de difícil acesso. A Guilherme Galhegos Felipe, por ser interlocutor contumaz no desenvolvimento de toda a pesquisa. A todos pela amizade.

À minha mãe, Virgínia, pelo carinho imperativo. Ao meu pai, José Carlos, pelo suporte financeiro indispensável à concretização de uma dissertação – distante de “casa” – e por ser dos poucos a incentivar desde o início a opção pela História.

Ao meu filho, Gabriel, com quem os momentos compartilhados são alentadores. Foi ele, sempre, a fonte necessária para o reabastecimento da energia dissipada nos períodos de dedicação maior à pesquisa.

À Gabriela, por ser afetiva e intelectualmente a companhia maior nestes últimos seis anos. A redação desta dissertação traz consigo o contentamento pela distância geográfica, enfim, superada.

RESUMO

O presente estudo problematiza inicialmente uma conhecida referência do padre Antonio Ruiz de Montoya. Na obra *Conquista espiritual*, o referido inaciano aborda o silêncio jesuítico frente à poligamia guarani no decorrer do primeiro biênio de instalação das reduções no Rio da Prata. Tal fragmento tem sido utilizado para corroborar a tese de que os missionários perceberam na poligamia guarani o maior obstáculo à catequese dos indígenas. Não obstante, alvitra-se neste estudo que, do ponto de vista jesuítico, a poligamia era um mal menor quando comparada às demais práticas guarani. Em seguida, há uma reorientação da pesquisa. Descreve-se, então, a trajetória do cacique Miguel de Artiguaye para, em seguida, problematizar o contato entre os Guarani e os inacianos. Ver-se-á que conceitos como *identidade*, *resistência* e *submissão* são insuficientes para a interpretação das relações estabelecidas entre o cacique e os padres. Ao contrário, propõe-se que Artiguaye tentara incluir os inacianos em suas formas relacionais pré-contato. Não obstante, diante da proposta identitária cristã, Artiguaye teve de reavaliar os significados da chegada dos catequizadores ao Rio da Prata e a possibilidade de aliar-se e inimizar-se com eles.

Palavras-Chave: Guarani; Jesuítas; Identidade; Resistência; Século VXII.

ABSTRACT

This study first put in doubt a well-known citation of priest Antonio Ruiz de Montoya in the work *Spiritual Conquest*, the quoted Jesuit approaches the Jesuitical silence about Guarani polygamy during the first biennium of diminution installation of Rio da Prata. Such fragment has been used to confirm the thesis that missionaries perceived in Guarani polygamy the most difficult obstacle to the native catechesis. Nevertheless, it is suggested in this study that, from the Jesuitical point of view, the polygamy was not so bad when compared to the others Guarani custom. After that, there is a research reorientation. So, it is described the trajectory of cacique Miguel de Artiguaye to, just after, put in doubt the connection between Guarani and priests. It will be seen that concepts such as *identity*, *resistance* and *submission* are not enough to explain the fixed relationship between cacique and priests. In contrast to it, is proposed that Artiguaye tried to include the priests into his pre-contact relationship ways. However with the proposed Christian identity, Artiguaye had to reevaluate the meanings of the arrival of catechizers in Rio da Prata and the possibility to join them and to become their enemy.

Keywords: Guarani; Jesuits; Identity; Resistance; Century XVII.

LISTA DE SIGLAS

MCA, Vol. I – Manuscritos da Coleção De Angelis. *Jesuítas e Bandeirantes no Guairá* (1549 - 1640). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951.

MCA, Vol. II – Manuscritos da Coleção De Angelis. *Jesuítas e Bandeirantes no Itatin* (1596 - 1760). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1952.

MCA, Vol. III – Manuscritos da Coleção De Angelis. *Jesuítas e Bandeirantes no Tape* (1615 - 1641). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969.

MCA, Vol. IV – Manuscritos da Coleção De Angelis. *Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai* (1611 - 1758). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970.

DHA, XIX – *Documentos para la Historia Argentina – Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Provincia de la Compañía de Jesús* (1609-1614). Tomo XIX. Buenos Aires: Talleres Casa Jacobo Preuzer, 1927.

DHA, XIX – *Documentos para la Historia Argentina – Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Provincia de la Compañía de Jesús* (1615-1637). Tomo XX. Buenos Aires: Talleres Casa Jacobo Preuzer, 1929.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
1 – POLIGAMIA GUARANI E MÉTODO INACIANO: inferências, equívocos e reorientação da pesquisa.....	19
2 – CLASSIFICAÇÃO INACIANA E VICISSITUDES NATIVAS: narrativas, apologéticas e instabilidade.....	42
3 – UMA SÍNTESE RELACIONAL: alianças, inimizades e o <i>bom modo de viver</i>	75
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	117
REFERÊNCIAS DOCUMENTAIS.....	124
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	126

INTRODUÇÃO

O estudo apresentado nas linhas subseqüentes se configura em uma sobreposição de descrições – em verdade, de duas descrições. A primeira corresponde à exposição da própria pesquisa agora feita dissertação. As questões que surgiram; as insatisfações com algumas interpretações oferecidas pela bibliografia – e mesmo pelo autor destas linhas; e os pequenos fragmentos documentais que impuseram novas revisões, novas questões e, concomitantemente, novas interpretações. Essa descrição dos percalços da pesquisa proporciona a forma com que os capítulos são apresentados. Portanto, tratar desse aspecto da dissertação permitirá ao leitor uma melhor compreensão dos capítulos que se seguem.

Originalmente esta pesquisa voltava-se para o estudo das práticas bélicas indígenas. Em meio a toda sorte de guerra e inimizades, causava certo estranhamento a afirmação, comum à literatura sobre as reduções, de que os inacianos teriam percebido na poligamia guarani o maior empecilho aos seus ensejos evangelizadores. Com o escopo de questionar tal axioma, foi elaborado um pequeno estudo. Ao concluir tal pesquisa, além de questionar as explicações presentes na bibliografia, foram inferidas algumas questões sobre os discursos nativos que enfatizavam a defesa da poligamia. Propôs-se que o apelo em prol da

poligamia nas homílias nativas era conseqüência do êxito de um artifício inaciano.¹ Tal conclusão não era plenamente satisfatória – por motivos que serão evidenciados no final do primeiro capítulo. Entretanto, como se tratava de um breve desvio dos propósitos iniciais do projeto de pesquisa apresentado à banca de seleção de mestrado – mesmo que parte das conclusões alvitradas no estudo não fosse plenamente satisfatória – optou-se por retornar a esse projeto.

No entanto, um pequeno fragmento documental que narra um atrito entre dois caciques – Miguel de Artiguaye e Roque Maracanã –, numa disputa por mulheres, mudou radicalmente a investigação. Os discursos nativos envolvendo a defesa da poligamia deixavam de ser um tema menor e se tornavam essenciais à pesquisa. Assim, o segundo capítulo apresenta a outra forma de descrição proposta neste estudo: o relato dos eventos em que se envolve o cacique Miguel de Artiguaye. A descrição de tais eventos permitirá uma familiarização maior com Artiguaye e suas práticas não-discursivas.² Tais ações, somadas à apologética que compõem o relato inaciano,³ serão essenciais para a configuração do segundo capítulo, bem como para as proposições que serão alvitradas no capítulo subsequente.

No terceiro e último capítulo, a descrição dos eventos que Miguel protagoniza é alterada - abdicando-se da ordenação cronológica dada aos eventos pelo relato

¹ Tal afirmação adianta parte dos resultados da investigação. Não obstante, ajuíza-se aqui que mais interessantes que os resultados, são os caminhos percorridos para alcançá-los e que serão descritos no desenvolvimento da dissertação.

² A referência às *práticas não-discursivas*, ver-se-á no decorrer do estudo, diz respeito, sobretudo, às relações de aliança e de inimizade. Já por *práticas discursivas* se quer aludir aos discursos proferidos, aos padres, por Miguel de Artiguaye e por outros caciques. A distinção tem fins exclusivamente analíticos – mesmo porque esses discursos são proferidos comumente em função das alianças e das inimidades estabelecidas, ou seja, das práticas não-discursivas. A intenção do presente estudo ao distinguir as duas modalidades de práticas é unicamente analisá-las de modo que se possa, por fim, apresentar uma síntese que torne possível dar conta de ambas, sem recorrer à exclusão de aspectos importantes que compõem essas práticas.

³ Fundamental para esta dissertação é a não-oposição entre a apologética inaciana e os aspectos dos Guarani que são registrados. Não se pretende separar a edificação presente no relato jesuítico dos aspectos ameríndios abordados nos dois últimos capítulos. Evita-se, desse modo, tentar reconhecer os Guarani *apesar* da edificação. O que se pretende é reconhecer os Guarani *na* edificação.

inaciano. Propõe-se uma postura mais analítica que permita, então, reavaliar a trajetória de Miguel com intento de se aproximar da perspectiva do cacique para tais eventos. Para tanto, recorrer-se-á às práticas discursivas do cacique. A soma dessas práticas com aquelas não-discursivas e com a apologética inaciana, apresentadas no segundo capítulo, será determinante para as interpretações que serão propostas. Concomitantemente, são problematizadas algumas explicações consolidadas na historiografia sobre o contato entre os Guarani e os jesuítas. Pretende-se, com isso, evidenciar o modo como foram construídas as interpretações do presente estudo conforme determinados autores foram questionados *em função* dos dados presentes nos registros inacianos. Por esse motivo, a sobreposição de descrições far-se-á mais presente neste último capítulo. De um lado, a descrição dos eventos a partir de uma tentativa de aproximar-se da perspectiva nativa; de outro, a descrição dos procedimentos que permitiram a mencionada aproximação.

* * *

O resultado do redirecionamento do estudo, a partir do final do primeiro capítulo, configura-se na não-unidade das problematizações, bem como dos objetos e dos objetivos da presente dissertação. Assim opta-se aqui por detalhar as questões e os desígnios de cada capítulo de modo pormenorizado, tendo em vista que nem sempre os mesmos interesses conduziram à elaboração de cada etapa da pesquisa.

Esse é o caso do primeiro capítulo que – em decorrência da dissertação também ser uma descrição dos percalços da investigação – não se furta a apresentar o estudo inicial sobre a poligamia. Dessa forma, há a exposição daquelas interpretações que *ainda* são consideradas como plausíveis, bem como há a

exposição daquelas interpretações que posteriormente foram tomadas por equívocos indubitáveis.⁴ Desse modo, no capítulo em questão se problematiza o modo pelo qual os jesuítas apreenderam a poligamia guarani.

Entre os objetivos, pretende-se verificar os métodos para a catequese, comuns à Companhia de Jesus em outros lugares da América, e como eles são adaptados às particularidades dos ameríndios que se encontram no Rio da Prata. Como as interpretações bibliográficas questionadas no capítulo se baseiam, sobretudo, na obra *Conquista espiritual* do padre Antonio Ruiz de Montoya, outro objetivo é a contextualização da referida obra em meio aos textos produzidos pelos jesuítas nos mais distintos lugares do globo. Do mesmo modo, contextualiza-se o fragmento de Montoya utilizado para corroborar a tese bibliográfica dentro da própria obra *Conquista espiritual*.

Por fim, deve-se mencionar que Antonio Ruiz de Montoya, quando aborda a poligamia em sua crônica, refere-se exclusivamente aos dois primeiros anos que se seguiram ao estabelecimento das primeiras reduções. Entretanto, a delimitação temporal do primeiro capítulo extravasa esse período ao propor alguns desdobramentos a partir do texto de Montoya. Se as primeiras reduções foram construídas em 1609, o capítulo apresenta alguns casos que excedem em ampla medida os limites do aludido período.

Como fora aventado, um atrito envolvendo Miguel de Artiguaye e Roque Maracanã conduz a uma mudança na orientação da pesquisa. Assim, no segundo capítulo há uma pausa na descrição da pesquisa, prevalecendo a descrição dos

⁴ As aludidas interpretações (agora tomadas por plausíveis ou equívocos) se configuram naquelas propostas pelo autor deste estudo no decorrer dos dois anos de mestrado, logo, não se está mencionando qualquer crítica à bibliografia. Escusado observar que tais avaliações e reavaliações são de responsabilidade exclusiva do autor da dissertação.

eventos envolvendo Artiguaye. Segue-se, inclusive, a ordem dos eventos de acordo com a narrativa do padre José de Cataldino.⁵

Entre os objetivos desse capítulo, pretende-se apresentar Miguel de Artiguaye e localizá-lo entre os eventos que se sucedem nos anos iniciais de implementação das reduções no Guairá. Outro objetivo configura-se na apresentação da intrínseca relação entre a apologética jesuítica e a forma como Artiguaye é caracterizado no registro. Esse objetivo visa a demonstrar que a edificação presente nos registros não se configura em empecilho para o estudo das práticas nativas. A mesma apologética, que conforma Miguel na documentação, também depende das práticas não-discursivas do cacique para sua elaboração.

A última parte do referido capítulo apresenta um rapto de mulheres realizado por Miguel e a interpretação inaciana para o evento. Cataldino recorre à lascívia de Artiguaye para justificar tais raptos. Não obstante, o mesmo relato apontará para outros temas que envolvem essas ações. Em seguida, e por fim, são descritos alguns casos semelhantes àqueles em que Artiguaye se envolve. Pretende-se, com isso, evidenciar alguns aspectos da trajetória do referido cacique que são comuns aos Guarani no período de instalação das primeiras reduções. Esses eventos têm suas informações cruzadas com aquelas que dizem respeito a Artiguaye para, em seguida, serem alvitradas breves inferências que permitirão uma melhor compreensão das interpretações apresentadas no capítulo subsequente.

O terceiro e último capítulo, problematiza as interpretações que apresentam o contato entre jesuítas e Guarani em termos de *identidade, resistência e submissão*. Ver-se-á que tais conceitos não dão conta dos eventos em que Miguel de Artiguaye se envolve. Propõe-se, então, retomar algumas inferências do capítulo anterior e se

⁵ Os eventos são narrados pelo referido padre em uma carta acrescida à ânua de 1614 pelo provincial Diego de Torres Bollo. Montoya também menciona esses eventos na crônica *Conquista espiritual*. De qualquer modo, o relato de Cataldino será a fonte privilegiada neste estudo.

deter de forma mais pormenorizada nas ações (discursivas e não-discursivas) de Artiguaye, para propor uma nova leitura do contato entre o cacique e os padres. Ao final, o capítulo apresenta uma interpretação distinta da trajetória de Miguel, dos primeiros contatos com os padres até o abandono do Guairá.

Como fora aventado, nesse último capítulo fica mais evidente a sobreposição de descrições. Descrevem-se as ações de Artiguaye e, ao mesmo tempo, apresentam-se as leituras bibliográficas realizadas durante a elaboração da pesquisa. Detém-se sobre um número reduzido de autores oferecendo uma leitura menos extensiva e mais intensiva de suas proposições. O escopo é apreender a capacidade de cada uma das propostas bibliográficas de dar conta de um processo de contato cheio de nuances, tal qual ocorre com Miguel de Artiguaye. Pretende-se, nesta última etapa da investigação, retomar boa parte daquilo que fora descrito nos capítulos anteriores – os discursos enfatizando a poligamia, a apologética inaciana, as inimizades e alianças de Miguel – para, então, propor uma descrição dos eventos mais totalizante, que não exclua nenhum desses aspectos.

* * *

Por fim, cabem algumas palavras sobre os documentos utilizados e o modo como os mesmos foram tratados metodologicamente. O primeiro capítulo se baseia, sobretudo, na crônica *Conquista espiritual* de Antonio Ruiz de Montoya. Tal fato resulta do capítulo se configurar, em parte, numa crítica às interpretações consolidadas na historiografia a partir de argüições presentes nesta crônica. Assim, a obra de Montoya será abordada de acordo com alguns aspectos que compõem a redação desse tipo de texto por jesuítas que se encontram em diferentes locais do globo nos séculos XVI e XVII. Recorre-se, para tanto, às referências bibliográficas

que abordam a redação desses escritos. Do mesmo modo, cruzam-se informações presentes na *Conquista espiritual* com aquelas que compõem os demais registros – sobretudo cartas – produzidos pelos inacianos no Rio da Prata.

Nos dois capítulos subseqüentes o estudo se volta, mormente, para os eventos envolvendo o cacique Miguel de Artiguaye. A trajetória do cacique se encontra, sobretudo, em uma narrativa de Jose de Cataldino acrescida à ânuia de 1614 de Diego de Torres Bollo, e, em menor medida, na crônica de Montoya.

Ver-se-á que as cartas ânuas são produzidas a partir de normas rígidas alvitradas pela Companhia de Jesus – principalmente no que se refere ao caráter edificante da narrativa dos relatos. Como será proposto ao longo dos capítulos, intentar-se-á estar atento a tais normas de feitura sem jamais se dispor a excluir a apologética inaciana de tais discursos. Outros registros produzidos por inacianos serão acrescentados com a intenção de cruzar as fontes e produzir inferências que dêem sentido aos dados referentes a Miguel de Artiguaye.

Em suma, trata-se de um estudo comedido em seus procedimentos. Ao invés de propor uma “limpeza” da documentação, pautada pela crença na possibilidade de separar aqueles caracteres ocidentais daqueles que seriam propriamente indígenas, propôs-se que ambos são parte inalienáveis dos registros e que, portanto, devem ser avaliados em conjunto. Como fora mencionado,⁶ recusa-se aqui a oposição entre a apologética inaciana e a dimensão das práticas nativas. Não se pretende revelar as ações dos Guarani *apesar* da apologética missionária, ao contrário, propõe-se reconhecer as primeiras *na* segunda, os Guarani *na* apologética. Assim, evita-se recorrer à documentação com a finalidade de encontrar *lapsos*, *desvios* ou uma sutil referência a princípio indecifrável, mas reveladora de características fundamentais

⁶ *Conf.* p. 12, n. 3.

sobre os nativos (DE CERTEAU, 2002; GEERTZ, 1989; DARTON, 1996). Deteve-se, neste estudo, sobre o procedimento – nada “inovador” – de cruzar fontes, dialogar com autores e produzir inferências.

CAPÍTULO I

POLIGAMIA GUARANI E MÉTODO INACIANO: INFERÊNCIAS, EQUÍVOCOS E REORIENTAÇÃO DA PESQUISA

O presente capítulo toma por objeto de estudo o modo pelo qual os inacianos apreenderam a poligamia guarani. Questionar-se-á a tese, consolidada nos estudos que versam sobre as relações entre inacianos e ameríndios no Rio da Prata, que propõe que os primeiros teriam percebido na poligamia dos segundos o maior impedimento à conversão dos ameríndios. Em seguida, são sugeridas algumas interpretações sobre a insistência dos caciques ameríndios em defenderem a poligamia em suas homílias.

Não obstante, o leitor deve ser informado de que parte das interpretações alvitadas neste capítulo sobre as homílias nativas será posteriormente questionada. E a partir da autocrítica, iniciada neste capítulo, conformar-se-ão os dois capítulos subseqüentes. Assim, se este capítulo é fruto de insatisfações com respostas solidificadas na historiografia, os próximos capítulos resultam de insatisfações com algumas respostas alvitadas na etapa da investigação ora apresentada.

* * *

Ao se referir à descoberta da América, Claude Lévi-Strauss ([1955] 2001) observa que nunca houve e nunca haverá evento de tamanha importância. Tudo a partir de então fora questionado de fato e de direito. Para o antropólogo belga, o único acontecimento passível de comparação seria uma viagem no espaço, num futuro muito distante, em que o homem então descobrisse outro local habitado igualmente por vida inteligente. Entretanto, conclui: “Nós ainda sabemos que essas distâncias são teoricamente transponíveis, ao passo que os primeiros navegantes temiam enfrentar o nada” (*id.*).

A reflexão de Lévi-Strauss, em verdade, se refere a um processo penoso.⁷ Ainda que tudo fosse questionado, os europeus só o puderam fazer dentro dos seus esquemas conceituais pré-descoberta. Trata-se daquilo que Adauto Novaes (1999, p. 8) denominou de “longo itinerário” do desvendamento do outro e de si.

Desse modo, recorrendo ao já conhecido, muitos foram aqueles cristãos que, influenciados por interpretações bíblicas, perceberam na “descoberta” da América o anúncio do fim dos tempos (DELUMEAU, 1997). Iniciava-se assim um grande alvoroço no continente já abalado por uma notável divisão interna em decorrência da Reforma e da Contra-Reforma. Entretanto, houve ainda aqueles que apreenderam aquele evento de forma adversa: a “descoberta” era prova concreta de que o apocalipse não ocorreria tão cedo. O desmesurado quefazer que se apresentava apenas advertia que o fim teria de esperar; não eram poucas as almas a serem salvas. Entre aqueles que assim pensavam estava José Acosta (DELUMEAU, *ibid.*). Nesse caso, não se tratava apenas de convicção subjetiva. Fato é que “a iminência do apocalipse não condiz” com o projeto catequético de longo prazo que cabia à sua ordem (POMPA, 2001, p. 185; 2002).

⁷ Em obra posterior, o próprio Lévi-Strauss ([1991] 1992, p. 278) observa que “... a los hombres del siglo XVI, el descubrimiento de América confirmó más que reveló la diversidad de las costumbres”

Do mesmo modo, os jesuítas que chegaram ao Rio da Prata no início do século XVII pareciam entender o tamanho da tarefa que se lhes apresentava. Diante da empresa que deveriam levar adiante, em determinado momento, tiveram de se valer do tempo como aliado à catequese dos nativos. Expõe Antonio Ruiz de Montoya que:

Fixou-se o tempo de uma hora pela manhã e de outra à tarde, para que todos os adultos viessem à catequese ou doutrina. Ainda que nelas e em todos os sermões dominicais tratássemos com toda a clareza os mistérios de nossa santa fé e os preceitos divinos, quanto ao sexto mandamento por ora guardamos contudo silêncio em público. Era para que não murchassem aquelas plantas tenras e para que não se tornasse odioso o Evangelho, embora instruíssemos da maneira mais evidente possível aos que se achavam em risco de vida. Durou esse nosso silêncio dois anos... (MONTROYA, [1639] 1997, p. 59)

Diante de seu objetivo maior – a catequese dos nativos – os inacianos ocultaram parte dos preceitos cristãos aos ameríndios no primeiro biênio de instalação das reduções. Obliteraram, mais especificamente, qualquer referência à poligamia como prática inconciliável com o projeto cristão. E tal fragmento da obra *Conquista espiritual* tem sido utilizado para corroborar a tese de que, do ponto de vista inaciano, a poligamia se configurava no maior empecilho ao projeto reducional.

Esse é o caso de Bartomeu Melià (1988, p. 110)⁸, ao aludir ao fragmento documental acima citado para propor que os missionários de Loreto e de São Ignácio julgavam que a “*poligamia estaba tan arraigada entre los Guaraní, que era mejor no problematizarla de entrada*”. Melià ainda salienta que, especialmente entre os caciques, a conversão ao cristianismo era muitas vezes sinônima de aceitação da monogamia. Anos depois, Carlos Fausto (2005, p. 410) apresenta um argumento similar àquele de Melià ao afirmar que “no século XVII, ao menos aos olhos de

⁸ A citação apresentada por Melià (1988, p. 111) corresponde à parte do fragmento anteriormente exposto. Conforme o trecho de Montoya apresentado pelo autor, tem-se: “*todos los domingos tratábamos con toda claridad de los misterios de nuestra santa fe y de los preceptos divinos, [pero] en el sexto [mandamiento] guardamos silencio en público [...]. Duró este silencio dos años*”.

Montoya, o grande impedimento à conversão não era a antropofagia, mas sim a poligamia, em particular a dos chefes”.

Há pelo menos duas semelhanças nas afirmações de Bartomeu Melià e de Carlos Fausto. De um lado, há a acuidade em atribuir aos inacianos a idéia de que a poligamia era a prática mais arraigada e que mais prejuízos trazia ao projeto reducional. Evitam, desse modo, interpretar os registros inacianos como um dado objetivo sobre os nativos. De outro lado, tanto Melià quanto Fausto pautam suas interpretações aludindo à crônica do padre Antonio Ruiz de Montoya.

Entretanto, o presente capítulo sugere uma interpretação distinta e baseada, em parte, na mesma passagem documental produzida por Montoya. Propõe-se que o silêncio inaciano resultara de um *método* que fora mais permissivo com a mencionada prática; não porque a poligamia fora apreendida como maior obstáculo à conversão, mas porque, do ponto de vista missionário, ela se configurava em um *mal menor e necessário* aos ensejos catequéticos.⁹

* * *

Conforme o registro de Montoya ([1639] 1997, p. 59), tem-se que à passagem “Durou esse nosso silêncio dois anos”, o autor acrescenta “e muito necessário era tal proceder, como o comprovou o fato que vamos expor”. O jesuíta segue então descrevendo a insistência de alguns caciques em oferecer mulheres aos padres – alegando que os trabalhos domésticos não cabiam aos homens. A isso, complementa o inaciano:

⁹ Ver-se-á, no decorrer das páginas que compõem esta dissertação, que são constantes os conflitos entre os Guarani e os inacianos em decorrência da poligamia. Assim, após argüir sobre o modo pelo qual os inacianos apreenderam a poligamia guarani, uma segunda ponderação será apresentada: a constante referência à poligamia nos discursos dos Guarani seria fruto do êxito do mencionado método inaciano.

Fez-se-lhes então uma relação muito precisa sobre a honestidade sacerdotal, expondo que para esse fim tínhamos cuidado inicialmente em cercar um pequeno espaço com paus, para impedir a entrada de mulheres em nossa casa: medida esta de que ficaram tomados de admiração ou espanto. Mas, sendo bárbaros, não a julgavam honrosa, pois eles faziam consistir a sua autoridade e honra em ter muitas mulheres e criadas: o que, aliás, vem a ser uma falta não pouco comum entre os gentios. (MONTROYA, [1639] 1997, p. 59-60)

No fragmento acima, o padre primeiramente trata do modo como expuseram seus impedimentos aos ameríndios. Em seguida, trata especificamente da relação dos Guarani com prática. Apesar de bárbaros que não compreendem a atitude do inaciano, nada há que torne a prática mais ou menos arraigada que outras. Autoridade e honra estão associadas à poligamia, entretanto, isso apenas a torna significativa, como tantas outras práticas.

Montoya, então, apresenta os caciques Roque Maracanã e Miguel de Artiguaye. O primeiro é brevemente apresentado, sendo ressaltada sua autoridade para os Guarani que se encontram no Guairá. É através do segundo cacique que Montoya conduz todas as arguições finais do capítulo em que consta a conhecida passagem sobre o silêncio inaciano. Informa que Miguel de Artiguaye era um homem que muito incomodara até que fora batizado e casou-se. Entretanto, amancebou-se com uma nativa, dispensando aquela mulher com quem o padre havia-lhe esposado. Com o consentimento da nova concubina, começou a se amancebar com outras nativas. O cacique, então, começou a discursar contra os padres, incitando a todos para que se voltassem contra os jesuítas.

E, desse modo, finda-se o capítulo da obra de Montoya.

* * *

Portanto, nem a passagem tampouco o capítulo apresentam a crença dos padres na poligamia como prática mais arraigada entre os Guarani. Assim, passa-se a questionar o que tal fragmento pode informar.

Pelo menos uma informação é de difícil contestação. Trata-se do fato de a poligamia configurar-se na prática cujo grau de tolerância dos jesuítas supera o de todos os outros costumes a que se propõem erradicar. Em meio a toda sorte de práticas guarani – sobretudo aquelas que Melià (1988, p. 109) aponta como as mais tradicionais para esses ameríndios, tais como nudez, antropofagia, couvade, ritos funerários –, apenas a poligamia é tolerada por dois anos. O fenecimento de todos os demais costumes é priorizado, enquanto apenas a poligamia permanece – respaldada pelo silêncio inaciano.

A essa tolerância diante da poligamia, soma-se a idéia de que o silêncio configura-se em um *método* dos quadros da Companhia. Mas, para reconhecer esse método, fazem-se necessárias duas contextualizações. A primeira diz respeito à localização da própria *Conquista espiritual* dentro de determinada produção jesuítica comum nos séculos XVI e XVII.

Como observa Alcir Pécora (1999, *passim*), as grandes obras produzidas pelos jesuítas não se restringem apenas à edificação dos esforços da Companhia ou a atrair novos quadros para a ordem. Elas também servem de orientação para aqueles que, já compondo os quadros da Companhia, darão continuidade à conquista espiritual desses coletivos. Tais textos apontam caminhos, indicam meios e informam sobre métodos a serem utilizados nos confins do planeta. Enfim, informam como pregar e converter ou – para dizer como Montoya – explicitam o “*Nosso modo de tirar tais abusos e de pregar a fé*”.¹⁰

¹⁰ Trata-se do título do capítulo em que se encontra a conhecida passagem de Montoya.

Tais textos apresentam, em pormenores, os métodos utilizados e especificam sua funcionalidade de acordo com as particularidades dos grupos em questão (PÉCORA, *op. cit., passim*). Ainda que esses escritos remetam aos primórdios da Companhia, o modelo exemplar se configura na grande síntese de José Acosta que aborda, entre outros temas, os *tipos de bárbaros* e as especificidades que cada um deles impõe aos trabalhos catequéticos. Especificar o tipo de método a ser seguido resultava fundamental para uma ordem que se propunha a lidar com culturas tão distintas umas das outras. E seria justamente essa multiplicidade que impedia o estabelecimento rígido de um único método a ser seguido. Informar sobre as especificidades de cada uma dessas culturas e sobre o melhor procedimento para salvar suas almas era basilar para a manutenção da catequese pelos próximos jesuítas a aportarem nessas regiões.

Um notório exemplo dessa adaptabilidade dos inacianos diante de outras culturas é a transformação radical que sofrem suas características missionárias entre os ameríndios do litoral luso e do Rio da Prata. Como observa Lacouture (1994, p. 110), “Criada por um andarilho, a ordem é essencialmente andarilha”. Não obstante, o mesmo autor observará que “Torres Bollo percebera a importância de se fixar nos locais para poder reduzir, assim como tentar respeitar, dentro dos limites possíveis, alguns aspectos da cultura Guarani” (*ibid.*, p. 443).

Não foram poucas as missões itinerantes que antecederam o estabelecimento das reduções. Milhares de Guarani foram desse modo batizados. Entretanto, ao perceberem a importância da permanência entre os nativos, o método de passar pelas aldeias para batizá-los é logo substituído pelo modelo reducional pautado pela

fixação (MELIÀ, 1991).¹¹ Não se trata de uma especificidade ligada aos trabalhos catequéticos entre as culturas nativas que vivem no Prata. De modo geral, esse foi o procedimento adotado pelos jesuítas na América portuguesa.

Esse processo de adequação é aludido por Pompa (2003, p. 68) e designado pela autora de “princípio jesuítico da prudência”. Se as *Constituições* privilegiavam a catequese andarilha, os *Exercícios espirituais* aventavam a “idéia de adaptação das normas e tolerância das violações, desde que estas não fossem extremamente ofensivas para Deus”. José Eisenberg (2000) observa que os jesuítas em terras lusas não elaboraram uma doutrina sistemática da cristianização – como aquela de Acosta. O mesmo se dá no Prata. Entretanto, menções como a de Montoya aos “procedimentos” adotados para tirar tais costumes servem de informe sobre os meios a serem adotados – Anchieta já o fazia. Eisenberg (*ibid.*, p. 56) arrazoa, ainda, que a etnografia que compõe parte dos relatos edificantes dos inacianos é um modo de justificar a adoção de métodos pouco comuns para a conversão dos ameríndios e a “adaptação das normas a esse propósito”. Assim, as práticas e o comportamento dos nativos eram descritos com o escopo de fazer a apologética da Companhia, mas também para justificar determinados procedimentos e certas adaptações.

É a partir dessas arguições de Eisenberg que se propõe a segunda contextualização. Se a primeira propunha associar os escritos de Montoya à produção textual jesuítica do período em questão, a presente contextualização localiza a aludida referência de Montoya¹² no *interior* da sua própria crônica.

¹¹ Há de se mencionar que Hernando Saavedra tem um papel importante no deslocamento dos jesuítas de Lima para a região platina. O governador também percebera a importância de uma maior fixação entre os nativos para a conversão e para evitar os abusos dos colonos (COSTA, p. 1999).

¹² Refere-se ao fragmento de Montoya inicialmente exposto (*conf.* p. 21).

Como fora mencionado, tal trecho documental situa-se no capítulo intitulado “*Nosso modo de tirar tais abusos e de pregar a fé*” – no tópico em que Montoya indica os métodos utilizados para a redução dos ameríndios. Em nenhum momento Montoya justifica tal procedimento sugerindo que a poligamia fosse a mais indispensável das tradições para os Guarani. Nem mesmo no capítulo precedente, “Ritos dos índios guaranis”, em que diversos costumes descritos, há qualquer menção a uma valoração distinta dessa prática entre os Guarani. Assim, as arguições de Montoya nada informam sobre sua suposta crença em uma maior essencialidade da poligamia para esses ameríndios.

Entretanto, sua localização adverte para um método dos quadros da Companhia de Jesus. E um método cuja explicitação na crônica *Conquista espiritual* segue linearmente as observações de Eisenberg (*ibid.*) sobre as descrições de práticas nativas nos registros inacianos. Como fora salientado, o autor observa que a “etnografia” desses registros serve à justificativa dos procedimentos heterodoxos adotados pelos inacianos. E Montoya apresenta em um capítulo os “*Ritos dos índios guaranis*” para em seguida propor “*Nosso modo de tira tais abusos e pregar a fé*”. Dito de outro modo, tem-se primeiramente a “etnografia” inaciana que, ao descrever as práticas nativas que escapam aos padrões normativos europeus, justifica o método pouco ortodoxo de combate a tais práticas apresentado subsequente. Em um capítulo são apresentadas as práticas, noutro o método para expurgá-las, sem que haja referência à valoração distinta conferida à poligamia pelos Guarani – pelo menos da perspectiva inaciana. Montoya, portanto, indica que permitir que a poligamia co-exista com o projeto reducional é uma forma de pôr fim a esta e às demais práticas guarani. Assim, a censura à poligamia tem de esperar em função de um método – cautelosamente datado e que torna a poligamia um tema tabu apenas

provisoriamente. Jogam com tempo, porque o têm como aliado. E a América é a prova disso.

* * *

Não obstante, propor que o silêncio era um método, não impede que tal método fosse consequência da poligamia apreendida pelos padres como maior obstáculo à catequese. Não obstante, viu-se que tal menção inexistia nas arguições de Montoya. Além disso, propôs-se que o único dado de difícil contestação se configura no fato da poligamia ser a prática *mais* tolerada pelos inacianos no período em questão. Fundamental para compreender tamanha tolerância, é retomar um argumento de Pompa (2003) anteriormente exposto (*conf. p. 24*). Conforme a autora, qualquer “tolerância das violações” não deveria ser extremamente ofensiva para Deus. A poligamia, portanto, não era exatamente o maior dos males a serem enfrentados.

Procedimentos adotados alhures por jesuítas já demonstravam que não se configurava em novidade a adoção de métodos heterodoxos envolvendo a poligamia e o amancebamento. Na América portuguesa os inacianos resolveram parte do problema oficializando as uniões entre os nativos ainda na juventude. Desse modo, aquelas mulheres tomadas pelos caciques após o matrimônio seriam um problema menor, pois, “para os padres havia uma sutil diferença entre poligamia e relações extraconjugais” (EISENBERG, 2000, p. 83).

O obstáculo maior era de fato a consangüinidade presente nas parcialidades atomizadas e fortemente ligadas às relações endogâmicas – independentemente de se tratar apenas de amancebamento ou de poligamia também (EISENBERG,

passim).¹³ Diante disso, novamente os inacianos recorreram à tolerância das violações para que os padres pudessem averiguar “em cada caso, se a união era ou não permitida pelas leis positivas da consangüinidade estabelecidas pela Igreja” – fato que permitia que houvesse menor rigidez no controle dos matrimônios (*id.*). Anchieta, por exemplo, optara por fazer vistas grossas ao casamento entre primos-cruzados, impedindo apenas aqueles matrimônios entre irmãos (KOK, 2001).

* * *

Portanto, o que se tem por ora é o silêncio de um biênio como resultado de um método, sem que haja referências a uma maior valoração da poligamia pelos nativos. Tal método decorre do fato da poligamia ser um *mal menor* diante das demais práticas nativas cujo fenecimento é privilegiado. Além disso, propõe-se que a mencionada prática era, ainda um *mal necessário*. Para compreender tal proposição, deve-se observar para quem se dirige essa ação/método. O registro de Montoya se refere aos sermões matutinos e vespertinos diários e àqueles dominicais. Portanto, há de se salientar que estes são dedicados sobretudo àqueles que se encontram no espaço reducional ou em vias de se reduzir. Mas se os sermões são direcionados aos neófitos, o silêncio desses sermões possui um alvo mais específico: as chefias indígenas. Afinal, o número de esposas de um único indígena não está dissociado

¹³ A distinção entre o concubinato e a poligamia para os missionários é abordada por Guilherme Galhegos Felipe (2007). Diante de ritos para a formalização da aliança, os padres questionavam que o fossem, mesmo para os nativos, formas institucionalizadas, tendo em vista a dissociabilidade comum a tais uniões. Assim, ao invés do formal e específico termo esposa, optavam por chamar as mulheres envolvidas nessas relações de mancebas; bem como substituem o termo matrimônio por concubinato. Neste caso, expõe Felipe, o problema passa a ser a formalização de uma união a partir de ritos ameríndios, bem como a dificuldade de que permaneçam estáveis durante o decorrer da vida de pelo menos um dos cônjuges. A referência, portanto, não decorre do número de mulheres com que um mesmo homem estabelece uniões formais, mas a instabilidade do matrimônio e a fidelidade ao cônjuge. No caso da poligamia, ainda que os padres rechacem a validade destas uniões, o problema é justamente a possibilidade de os homens poderem estabelecer laços oficiais com mais de uma mulher. De qualquer modo, há de se salientar que a expressão “*mancebas*” é utilizada para classificar todas aquelas mulheres que estão unidas aos índios, seja numa união monogâmica, seja naquela poligâmica.

de sua posição na hierarquia do grupo, já que a maioria não possui mais que uma esposa (MELIÀ, 1988; SÚSNIK, 1988; NECKER, 1983).

Viu-se que ao fazer referência ao silêncio sobre o sexto mandamento, em seguida Montoya menciona o cacique Miguel de Artiguaye. O autor de *Conquista espiritual* apresenta-o como figura incômoda. Também tratando de Artiguaye – em fragmento exposto na carta ânua de 1614 do provincial Diego de Torres Bollo – o padre José de Cataldino informa que “*Hasta ahora habíamos, muy a nuestro pesar, aguantado sus malas costumbres, disimulándolas, para que no nos estorbara aún más; pues, es un hombre de mucho influjo*” (DHA, XIX, [1614], p. 324). Novamente um cacique, novamente um silêncio – ainda que agora não seja especificamente sobre a poligamia. Cataldino justificava-se asseverando que se tratava de um cacique de grande influência sobre um número expressivo de nativos, não sendo poucos aqueles que lhe obedeciam.

Tal fato não se configura em exceção. Desde o início da instalação das reduções, as lideranças são tratadas com maior acuidade. No registro que Arthur Rabuske designa de “carta-magna” das missões – a primeira *Instrução* produzida na região platina – lê-se Torres Bollo afirmando a José de Cataldino e a Simon Maceta que:

Tendo-se informado nos dois povoados de pessoas desapaixonadas e de bom exemplo onde acham que poderão fixar-se Vossas Reverências e sedear a principal Redução na Tibajiba, irão lá e darão uma volta pela região, para escolher o posto que possuir maior e melhor terra e melhores caciques. (Torres Bollo apud RABUSKE, 1977, p. 174)¹⁴

Pouco à frente, expõe o provincial:

Um cacique, chamado Hernado, encontra-se lá à distância de 4 ou 5 léguas. Dizem que é o mais capaz, e mais temido daquela região, e que ele ajudará

¹⁴ A referida *Instrução* data de 1609 e a versão em vernáculo, ora apresentada, deve-se aos estudos do padre Arthur Rabuske que realizou a transcrição e a tradução da mesma. Trata-se da primeira *Instrução* produzida na região platina. De autoria do superior Diego de Torres Bollo, direcionava-se aos padres José Cataldino e Simon Maceta – primeiros jesuítas a partirem para o Guairá com intuito de fixar reduções.

muito à Redução e em tudo... Será necessário conquistá-lo e bem trabalhá-lo, para em muito ajudar-se de ele. (Torres Bollo apud RABUSKE, 1977, p. 174)

Na primeira citação o provincial informa sobre aqueles aspectos importantes para a escolha do local de instalação da redução. De um lado, a relevância da geografia, de outro, a importância de encontrar lideranças indígenas adequadas aos propósitos evangelizadores. Já no segundo trecho documental, Torres Bollo salienta o dispêndio de cuidados que os padres deverão ter com o cacique chamado Hernando – em decorrência da importância do bom contato com este para o êxito dos propósitos jesuíticos. Do mesmo modo, um ano depois, em sua segunda *Instrução*¹⁵, Torres Bollo advertiria os inacianos de que estes deveriam evitar os castigos dirigidos aos caciques (RABUSKE, 1977).

Mesmo a obra de Montoya apresenta um número significativo de episódios notáveis sobre a importância dos caciques. É o caso de Neçu “o maior dos caciques que aqueles ‘países’ conheceram” (MONTROYA, [1639] 1997, p. 223). Após receber os inacianos de bom grado, a ponto de erguer uma igreja, Neçu é incitado por outro indígena e volta-se contra os padres. Em seguida dá ordens aos demais caciques para que matem os inacianos da então Redução da Candelária. O evento tem um desenlace trágico para os jesuítas, com a morte dos padres Roque Gonzáles, Afonso Rodriguez e João de Castillo.

Tratando do mesmo evento, Montoya novamente apresenta um caso revelador da importância das lideranças para o sucesso ou o fracasso do projeto inaciano. O padre relata a trajetória do cacique Tambavê e da catarse pela qual teria passado este líder ameríndio. Partícipe ativo no homicídio dos padres mencionados, posteriormente Tambavê se alia aos missionários e “tão grande foi sua eficácia em

¹⁵ Trata-se da segunda *Instrução* produzida na região platina. De autoria do superior Diego de Torres Bollo, direcionava-se a todos os jesuítas que se encontravam no Guairá, no Paraná e entre os Guaycuru. A referida *Instrução* data de 1610 e a versão em vernáculo igualmente é fruto dos estudos do padre Arthur Rabuske.

pregar a Cristo que, transformado em Paulo, contribui na conversão de muitos gentis” (MONTROYA, [1639] 1997, p. 231).

Além disso, como já fora aventado, mesmo quando não estão dispostas a acolher a mensagem cristã, tais lideranças podem ser excepcionais para a integridade física dos inacianos. É o caso da chegada “a uma aldeia ou povo, cujo chefe era um grande cacique, além de mago, de feiticeiro e familiar do demônio” chamado Taubicí. Montoya relata que:

Esse homem recebeu-nos bem e, embora mau, livrou-nos da morte, porque naquela noite de nossa chegada alguns índios queriam matar-nos e, ainda que estivessem dispostos a fazê-lo, pareceu-lhes que não deviam o sem consulta sua. A isso respondeu-lhes ele: ‘Se vós quiserdes matar os padres, fazei-o, mas eu não vou meter-me nisso!’ Este desdém bastou para que não nos tirassem a vida, quando a esse respeito confabulavam,... (MONTROYA, [1639] 1997, p. 51)

Montoya alude ao risco que corriam os padres e o fato de terem suas vidas salvaguardadas pelo respeito que os demais ameríndios tinham por Taubicí. Aparentemente indiferente aos padres, o cacique fora fundamental para a sobrevivência destes últimos. Fato semelhante – e quase concomitante àquele que envolve Taubicí – configura-se naquele em que o cacique Miguel de Artiguaye propõe que os Guarani matem os padres. Montoya ([1639] 1997) observa que, receosos, os nativos informam que somente o fariam com o consentimento do cacique Roque Maracanã. Como este não concordou com a ação, parte significativa dos nativos rechaçou a ideiação de Artiguaye.

Viu-se, portanto, que as lideranças nativas cumprem um papel fundamental nas relações entre inacianos e Guarani – ora para o sucesso, ora para o fracasso dos intentos missionários. Neçu primeiramente facilitou socialização dos padres com os demais indígenas para, posteriormente, opô-los de forma violenta. Já Tambavê fez o movimento contrário, de inimigo fatal – partícipe ativo na morte dos padres

comandada por Neçu – à personagem importante para o projeto jesuítico. No caso de Roque Maracanã, ao não concordar com o ataque de Miguel de Artiguaye, o cacique impediu a ofensiva contra os padres. Por fim, Taubicí, que impediu a morte dos padres, ainda que fosse indiferente à catequese. É desse modo que as lideranças indígenas tornam-se o alvo preferencial do método jesuítico. Fundamentais que são os caciques, há uma justificativa valiosa para tal “tolerância das violações”.

Inclusive, com intuito de justificar tais tolerâncias, os jesuítas tiveram de omitir algumas informações de seus superiores – e novamente o escopo missionário era um melhor contato com os caciques. É desse modo que Guillermo Wilde (2006) percebe duas formas distintas de tratar a construção da liderança entre os Guarani na documentação jesuítica:

Hay que destacar que los jesuitas se movían en dos registros diferentes de discurso: por un lado, el de los documentos de circulación oficial donde trataban de introducir una concepción de poder y de descendencia a la española; por otro lado, el de las descripciones de sus cartas y documentación interna, en donde se revelan algunas ambigüedades y contradicciones significativas en este aspecto. (WILDE, 2006, p. 121)

Antes de haver uma confusão da parte dos padres, havia, nesse caso, uma sutil forma de conciliar interesses distintos. Conforme Wilde (2006, passim), os padres reconheciam que, antes de serem descendentes de uma figura proeminente, as grandes chefias dependiam de valores adquiridos – como oratória, destreza e generosidade. Temas esses abordados quase que exclusivamente nos registros de circulação mais restrita. Contudo, traduziam, nos registros de maior circulação, aquilo que se lhes apresentava de modo que pudesse ser compreendido na Europa. Assim, entendida a chefatura conforme o padrão substancialista das linhagens patrilineares européias – idênticos àqueles da monarquia em que se é descendente de uma figura importante, por exemplo – mais fácil seria para os superiores da Igreja

compreenderem a importância de não provocar atritos com essas chefias. Justificavam, assim, o cuidado dispensado às relações com as lideranças.¹⁶

Em face disso tudo, propõe-se que o silêncio adotado pelos padres se configura em uma *tolerância das violações* a que se referem Eisenberg (2000) e Pompa (2003). Não porque seja a mais arraigada das práticas ameríndias, mas porque envolve uma parcela diminuta dos nativos e que, entretanto, é essencial ao projeto inaciano. Do mesmo modo, trata-se de uma prática que, contraposta a outras, é menos agressiva e já afeita a procedimentos pouco ortodoxos. Em suma, antes de ser o maior obstáculo ou impedimento à catequese, a poligamia guarani se configurava em um *mal menor e necessário* para a evangelização dos nativos.

* * *

Diante do que fora alvitado nas linhas precedentes, apresenta-se agora uma segunda consideração: a excessiva ênfase dada à poligamia nos discursos das lideranças nativas decorreria do êxito desse método inaciano.

Com o intuito de verificar tal proposição, observar-se-á um registro que apresenta os Guarani “reduzidos” e suas relações com a poligamia. É o próprio Ruiz de Montoya quem relata dois casos interessantes, em carta ânua datada de 1628.

Expõe o inaciano:

¹⁶ Conforme Wilde (2006), havia ainda uma segunda situação que conduzia às ambigüidades de tais registros, e que decorreria das relações de parentesco guarani. Apesar de a afinidade obliterar em grande medida a consangüinidade, esta última não é de todo desprezada pelos nativos – sobretudo no plano doméstico. Alguns aspectos típicos de linhagens aparecem na organização política da casa comunal. Entretanto, devido às grandes proporções que tais casas possuíam, sobremaneira quando comparadas ao núcleo familiar europeu, eventualmente elas são tratadas pelos jesuítas como povoados. O importante é que, mesmo nesses casos, o que se privilegia não é exatamente a descendência – a relação vertical de filiação, mas aqueles que pertencem a “*generación en la posición de los hijos de la hermana mayor*” (*ibid.*, p. 140). Logo, a expressão “de padre a hijo” carrega consigo significados bem distintos daqueles que lhes são atribuídos. Ela indica, em cada termo, uma geração. Não é a linhagem que está em questão, mas a proximidade entre uma geração e outra, sendo o próximo chefe tomado não por sua consangüinidade, mas, estando dentro da geração seguinte, pelas qualidades necessárias para ocupar tal cargo.

Un cacique principal que avía mucho tiempo que era cristiano se envolvió con unas indias infieles y reprehendido por el Padre las dejó, pero poco después volvió a su casa una infiel. Pero Nuestro Señor le quiso castigar como padre quitándole la vista del cuerpo para darle la del alma, y juntamente le quitó el oír en pena de no haber querido oír la palabra de dios y amonestaciones del Padre. [...] pero la bondad de Nuestro Señor uso de su misericordia con aquel pobre dándole oídos de repente y al punto hizo llamar al Padre y se confesó muy bien con singulares muestras de dolor. Pidiendo al Padre que sacase de su casa aquella India. El Padre lo hizo así y lo caso con mucho gusto de todos y gloria de Nuestro Señor y poco después murió. (MCA, Vol. I, [1628], p. 267)

Em outro caso, no mesmo registro, tem-se que:

Otro Indio Cacique y muy estimado siendo de poca edad [...] oculto siempre ser cristiano por vivir con la licencia que los gentiles y aunque entraba en la Iglesia los domingos oía el sermón y al evangelio se iba con los gentiles, estaba amancebado con algunas infieles y muy arraigado en este vicio. Tocole Nuestro Señor por el medio ordinario que es de enfermedad poniéndole casi a punto de muerte. Trato el Padre de bautizarle y el lo recuso diciendo que en sanando iría a la iglesia en donde aprendería lo necesario para bautizarse, etc. Convaleció pero no se enmendó ni trato de eso mas que si nunca hubiera estado enfermo pero queriendo Nuestro Señor traerle a si le dio otra enfermedad tan aguda que le obligo descubrirse al Padre conociendo el castigo del cielo confesóse, y el (que es cosa rara) pidió los oleos y habiéndose reconciliado varias veces dejó esta vida con esperanzas de haber ido a la del cielo. (MCA, Vol. I, [1628], p. 267)

As trajetórias das personagens acima são entrecortadas por três semelhanças. A primeira, e menos importante para os objetivos do presente estudo, configura-se na morte trágica de ambos. A segunda reside no fato de ambos serem lideranças nativas – tema importante e sobre o qual já se discorreu. A semelhança que por ora interessa configura-se no fato de os indígenas mencionados aceitarem o cristianismo conquanto conservassem a poligamia. Ser um cristão e manter a poligamia não parecia ser um equívoco para esses Guarani.

O mesmo não ocorre com práticas como a antropofagia e o xamanismo, que os registros eventualmente revelam que também eram realizadas pelos nativos “reduzidos”, mesmo que estes não discorressem com os padres sobre a possibilidade de darem prosseguimento a elas. Tais eventos surgem nos registros

em função da delação ou de terceiros ou de partícipes arrependidos. Exemplo desse primeiro tipo de situação se configura no evento em que indígenas “reduzidos” capturaram cinco inimigos, no decorrer de 1627. Após sacrificarem um dos oponentes sobre a sepultura de um cacique (cujo cativo havia morto anteriormente), devoraram os demais inimigos em um ritual antropofágico (MCA, Vol. IV, [1627], p. 65). Já em 1633 tem-se um exemplo da segunda forma de delação. No evento, uma ameríndia “reduzida” conduziu sua filha doente a um “*hechizero*” na esperança de salvá-la (MCA, Vol. II, [1633]). No primeiro caso, o inaciano é informado por outros nativos sobre a realização do festim antropofágico. No segundo, a morte da criança leva a mãe a confessar e a pedir perdão pela sua atitude. Em ambos os casos, seguiu-se uma forte repreensão a esses ameríndios.

No entanto, os casos relatados descrevem atitudes daqueles ameríndios que se aliavam aos padres. Já nos casos envolvendo nativos “*não-reduzidos*” deve-se observar que estes – ao *não* comporem o espaço reducional – mantém basicamente relações dialógicas com os missionários. Portanto, ainda que os padres raramente presenciem qualquer prática desses nativos, tal *fato* não decorre de qualquer necessidade desses indígenas silenciarem sobre elas – eles apenas não dividem o mesmo espaço. De qualquer modo, chama a atenção o fato de esses ameríndios “*não-reduzidos*” obliterarem toda e qualquer prática que não seja a poligamia de seus discursos. Conforme fora aventado, para Melià (1988) há uma notória correlação na documentação entre o abandono da poligamia e aceitar a cristianização (*conf. p. 21*). No entanto, viu-se que para aqueles que compõem o espaço reducional nem sempre há oposição entre poligamia e cristianismo. Portanto, a proposição de Melià condiz, sobretudo, com os discursos daqueles que recusam a aliança com os padres. Certamente não são poucas as passagens que atestam tal

axioma. Melià apresenta alguns discursos de ameríndios que tratam da defesa da poligamia e que fazem referências ao “antigo modo de viver”, ao “viver como nossos avós” e à “liberdade” pré-inacianos – todas referências constantes nesses discursos. Essas homílias, afora a menção ao “modo dos antepassados”, não mencionam outra prática que não seja a poligamia. Sem recorrer aos exemplos de Melià (1988), tem-se um caso típico desse tipo de discurso naquele pronunciado por Tayubay contra os padres e dirigido aos Guaraní “reduzidos”. Em meio a contendas com os jesuítas, Tayubay começa a discursar e, conforme o inaciano, “*a decir contra ellos mil mentiras, y que les quitaban las mancebas, y no las dexavan vivir como sus abuelos*” (MCA, Vol. IV, [1635-37]).

Apesar de não se referirem diretamente às demais práticas, é fundamental observar que Melià (1988, p. 100) propõe que a referência ao “modo de viver dos antepassados”, que necessariamente compõe tais discursos, configura-se em uma alusão à “identidade específica” dos nativos, ou seja, ao “modo de ser” guarani. E, ainda conforme esse autor, as práticas que compõem aquilo que há de mais tradicional para esses ameríndios são justamente aquelas que causam maior ojeriza ao espanhol e que são obliteradas desses discursos.¹⁷ Logo, propõe-se aqui, ao aludirem ao antigo modo de viver dos antepassados, tais homílias remeteriam indiretamente às demais práticas.

Há, dessa forma, uma semelhança fundamental entre os eventos que envolvem os Guaraní “reduzidos” e aqueles que se referem aos “não-reduzidos”: em ambos os casos são obliteradas as demais práticas, e somente a poligamia é aventada no contato com os inacianos. Uns ocultando as demais práticas no

¹⁷ De acordo com Melià (1988, p. 109): “*Son precisamente aquellos comportamientos que más desafían la racionalidad supuestamente universal del misionero, los que revelan los aspectos más tradicionales de la cultura guaraní: desnudez, comidas raras, práctica de la ‘couvade’, poligamia, ritos funerarios, antropofagia, hechicería, etc. Para el misionero casi parece establecerse una oposición sistemática entre tradición guaraní e racionalidad.*”

cotidiano vivido junto aos padres, outros as ocultando de seus discursos proferidos contra os padres – os primeiros, praticando-as de forma velada, os segundos, aludindo-as de forma indireta.

Propõe-se aqui que o método inaciano, ao silenciar sobre a poligamia, fora o responsável pela insistência dos nativos em prosseguirem com a poligamia. E tal fato não se configura em um problema, mas, antes, em um êxito. A não-oposição entre ser cristão e manter a poligamia tornava a prática em questão o grande motivo de contendas dialógicas sobre a possibilidade de ser cristão mantendo, simultaneamente, um costume nativo que se oponha aos padrões normativos europeus. Tratava-se de uma espécie de recurso indígena pautado por um precedente inaciano: a ausência de oposição entre cristianismo e poligamia no primeiro biênio. Todos os esforços eram assim investidos pelos Guarani na tentativa de negociar a possibilidade de dar continuidade apenas à poligamia – um *mal menor* e *necessário* sob a ótica dos padres.

Dessa forma, o método/silêncio inaciano permitia o diálogo necessário com as lideranças nativas. A redução *de fato*, seria, assim, antecedida por uma redução *dialógica*. Eis o objetivo fundamental para a “tolerância das violações” nesse caso. Se aparentemente havia uma maior dificuldade de subsumir a poligamia, ela fora induzida pelos inacianos ao balizarem quase todas as contendas a ela.

* * *

Desse modo, chega-se a revisão das proposições apresentadas nas linhas antecedentes. Como já fora mencionado, o estudo exposto configura-se num *desvio* do projeto inicial apresentado à banca para o ingresso no mestrado. Como o projeto original enfatizava as relações bélicas entre os Guarani e os jesuítas, supunha-se

até então que uma prática como a poligamia não haveria de ser o maior obstáculo aos inacianos – pelo menos essa não seria a perspectiva jesuítica. Esse *desvio* partia da soma: de um pequeno fragmento documental (a referência de Montoya); de uma crítica à bibliografia (a tese de que a poligamia era, do ponto de vista inaciano, o maior empecilho à conversão); de reflexões derivadas do projeto que tomava as práticas bélicas nativas por objeto de pesquisa (a poligamia não haveria de ser o maior obstáculo para os padres).

Viu-se que as lideranças já eram tratadas de forma distinta mesmo antes da instalação das primeiras reduções – é o que indica a primeira *Instrução* do provincial Torres de Bollo. Além disso, era comum aos inacianos o recurso a algumas adaptações aos contextos dos grupos que pretendiam converter. Os problemas em que se configuravam a poligamia e o concubinato, inclusive, já haviam sido “resolvidos” de maneira pouco ortodoxa por inacianos. Esse era o caso de Anchieta na costa da América portuguesa e das diferentes concepções sobre a chefatura presentes nos registros inacianos produzidos no Rio da Prata.

Portanto, antes de ser o maior obstáculo, seria a poligamia um mal *menor e necessário*. Menor porque não causava o horror que a antropofagia, por exemplo, causava nos ocidentais (LESTRINGANT, 1997; WOORTMANN, 2004). Mesmo as soluções incomuns adotadas na costa brasileira já apontavam para ela como um mal a ser combatido sem o recurso imediato ao seu total aniquilamento. E necessário porque o contato com as lideranças deveria ocorrer com maior perspicácia. Dos caciques dependia a integridade física dos padres, bem como o maior ou menor número de “reduzidos”.

Viu-se, entretanto, que o estudo foi além. Concluiu-se que a insistência dos nativos em se referir quase que exclusivamente à poligamia configurava-se num fruto do triunfo do método inaciano.

Não obstante, algumas das asserções alvitadas para legitimar tal conclusão ainda pareciam inconsistentes. Duas delas devem ser destacadas. Primeiramente, presumir que há certa virtude em um método inaciano parece razoável. Contudo, parece insuficiente concluir que a excessiva insistência dos Guarani em prosseguir com a poligamia é conseqüência *apenas* de uma iniciativa jesuítica exitosa. Em segundo lugar, qualquer inferência sobre expressões como o “modo de viver dos antepassados” deveria ser mais depurada do que aquela que fora apresentada. Mesmo que Melià (1988) proponha que essas expressões revelariam a *identidade* guarani, e mesmo que as práticas obliteradas desses discursos¹⁸ fossem justamente aquelas que o autor propõe que revelariam “*los aspectos más tradicionales de la cultura guaraní*”; não parecia suficiente inferir daí que haveria em tais homílias uma referência indireta às demais práticas.

Todavia, como se tratava de um pequeno estudo à parte, optou-se por voltar a tratar daqueles temas que de fato interessavam ao projeto de pesquisa anteriormente elaborado. De qualquer modo, permanecia a indisposição com parte das inferências propostas acima.

* * *

Não obstante, se tais conclusões já eram insatisfatórias, diante de uma passagem da ânua de 1614 elas foram, de fato, reavaliadas. Na mencionada passagem, o cacique Miguel de Artiguaye discute com os padres e afirma que

¹⁸ De acordo com Melià (1988, p. 109), couvade, antropofagia e ritos funerários seriam exemplos dessas práticas mais essenciais.

deseja ir ao inferno, porque lá teria um companheiro. Entretanto, o companheiro mencionado é Roque Maracanã, e ambos os caciques estão envolvidos em violentos conflitos em função de uma malograda troca de mulheres.

A partir de agora, o estudo volta-se quase que exclusivamente à história de Artiguaye. Suas ações (discursivas ou não) serão acompanhadas para, a partir delas, ampliar a investigação. Intenta-se, a partir da história de Miguel, reavaliar o suposto sucesso do método inaciano como chave explicativa para o conteúdo dos discursos ameríndios registrados, tal qual fora proposto.

Além disso, ao permitir a autocritica sobre as interpretações anteriormente propostas, a história de Artiguaye conduz a outros questionamentos. A trajetória do cacique e sua necessidade de dar continuidade aos atritos com Roque, mesmo no inferno, permitirão: reavaliar o potencial informativo das classificações inacianas; questionar o potencial de conceitos como *resistência* e *identidade* para a análise das relações entre Guarani e missionários; e levantar uma hipótese sobre o modo pelo qual os nativos apreenderam a chegada dos padres ao Rio da Prata.

* * *

Para tanto, faz-se necessário apresentar Miguel de Artiguaye, observando o modo como os jesuítas o categorizam. E essa é a primeira atribuição do próximo capítulo.

CAPÍTULO II

CLASSIFICAÇÃO INACIANA E VICISSITUDES NATIVAS: NARRATIVA, APOLOGÉTICA E INSTABILIDADE

Propõe-se agora apresentar o cacique Miguel de Artiguaye. Dois são os motivos que justificam tal procedimento. Primeiramente, ele permitirá uma maior familiarização com o aludido ameríndio, localizando-o entre os atritos ocorridos nos momentos iniciais de instalação das reduções jesuíticas no Rio da Prata, de modo geral, e no Guairá, mais especificamente. Em segundo lugar, essa apresentação permitirá compreender o modo pelo qual os inacianos classificam o cacique. Interessam os modos como são atribuídos predicados, categorias e toda sorte de signos cristãos ao cacique com o intuito de conferir sentido a ele e, concomitantemente, de edificar o relato. Ver-se-á que a própria edificação dos relatos e a, concomitante, nominação do cacique, ao invés de se configurarem em empecilhos, serão essenciais para compreender as ações não-discursivas de Artiguaye que serão descritas doravante.

Por fim, o capítulo apresenta alguns episódios envolvendo rapto de mulheres, antropofagia, poligamia e relações de parentesco – sempre no Rio da Prata e, nesses casos, sem a participação de Miguel de Artiguaye. Esses eventos servirão de aporte para a inserção das ações de Artiguaye em um conjunto de atitudes

comuns aos Guarani no período. Do mesmo modo, esses episódios permitirão a elaboração de algumas inferências sobre as motivações que orientam Miguel a tomar determinadas atitudes. Por fim, os eventos descritos serão fundamentais para os temas abordados no capítulo subsequente: da crítica aos conceitos de *resistência* e de *identidade* para a análise dos primeiros anos de contato entre os Guarani e os jesuítas, ao estudo das ações discursivas de Miguel de Artiguaye.

* * *

José de Cataldino, em carta anexada à ânuia de 1614 por Torres Bollo, trata dos ataques dos Tupi aos índios do Guairá. Observa que tais “*índios salvajes*” são “*muy hostiles a nuestros indios ya domesticados*” (DHA, XX, [1614], p. 308). Além disso, informa que os Tupi servem aos lusitanos que pretendem escravizar os ameríndios que vivem próximos ao Rio da Prata.

É desse modo que Cataldino desconfia de alguns índios Tupi que se encontravam juntos ao grupo de Taubicí – cacique da região de Itamaracá com quem o padre estava – e pede que os prendam. No entanto, os Tupi conseguem fugir durante a noite. Dois espanhóis tentam alcançá-los em vão. Contudo, durante a busca conseguem prender alguns lusitanos que buscavam escravizar índios. Presos, os portugueses foram conduzidos à redução.

Em seguida há uma grande festa em homenagem à Santíssima Virgem na redução de São Ignácio. O missionário e os ameríndios se deslocam para a festa – partindo de Itamaracá a São Ignácio e levando consigo os presos lusitanos. De acordo com Cataldino, apenas cristãos compõem a festa. São eles: “*castellanos, lusitanos y indios ya cristianos*” (DHA, XIX, [1614], p. 309).

Dá-se, então, a primeira aparição do cacique do povoado de São Ignácio, Miguel de Artiguaye. Após a missa, informa Cataldino, Miguel “*indignado por los robos de los lusitanos, estando todavía en el templo y escuchándolo todos nosotros, habló a los europeos*”. Segue um longo e fervoroso discurso do cacique contra o comportamento dos ibéricos. Miguel questionava a conduta dos cristãos se comparada à dos nativos. Expõe que, apesar de viver como um selvagem, não se comportava mal como os lusitanos e espanhóis que tiveram o privilégio de ouvir a palavra divina desde muito cedo.

Após apresentar o discurso de Artiguaye, Cataldino informa que o cacique pretendia matar os lusitanos presos. O padre pedira ao cacique que não o fizesse, no que foi prontamente atendido – o cacique, inclusive, acabara por receber os portugueses em sua casa. Diante dessa situação, o inaciano apresenta a primeira caracterização de Miguel. De acordo com Cataldino, Miguel de Artiguaye:

...los admitió en su casa, tratándolos con benignidad y con más respecto que odio, tanto que los lusitanos se olvidaron de su rabia y le cobraron admiración. Los demás tenían que callarse respetuosamente al disponer su cacique todo esto, con su acostumbrada afable gravedad e irresistible energía. Sería un hombre ideal, con tal que no estuviese envuelto en cierto embrollo, del cual hablaré más adelante. (DHA, XIX, [1614], p. 312)

Conforme Cataldino, portanto, tem-se em Miguel uma personagem de atitude benevolente e respeitosa diante daqueles que apenas prejuízos lhe trazem. Gestos como o de Artiguaye tornam admiradores até mesmo os antigos inimigos portugueses.¹⁹ Silêncio e respeito eram as conseqüências das ações do cacique e seu expressivo compromisso e inquebrantável caráter. Seria, enfim, um homem ideal não fosse certo imbróglio – sobre o qual Cataldino só discorreria posteriormente.

¹⁹ Contudo, cabe observar que a atitude exemplar do cacique só ocorrera em função do pedido de Cataldino, pois Artiguaye propunha, até então, que os lusos fossem mortos. Ver-se-á doravante que nominar Artiguaye é, também, fazer a apologética da Companhia de Jesus.

Tal caracterização não é fortuita. Artiguaye se opõe àqueles que o atormentam. Ocorre que, do mesmo modo, os lusitanos e os espanhóis importunam os padres. Em outros termos, Miguel está a se opor àqueles a quem os padres também se opõem. Logo, Artiguaye surge com a destacada caracterização. Veja-se agora a caracterização dada aos peninsulares por Cataldino.

Os ibéricos são associados à “discórdia”, “escândalo” e “dano aos indígenas” (DHA, XIX, [1614], p. 305-9, *passim*). Apesar de serem cristãos, a impressão do jesuíta é que “o próprio diabo os trouxe” à América. Após essa apresentação generalizante sobre os ibéricos, Cataldino passa a ser mais específico. Os espanhóis são qualificados como “terríveis tigres” e portadores de uma “abominável concupiscência”. Já os portugueses são categorizados como “ladrões” que “como feras vagavam” pela região. Quando se aproximam dos ameríndios, os lusitanos são como “lobos enganando cordeiros”. Sendo mais específico ainda, Cataldino trata de um “certo lusitano rico de São Paulo” e seus “ambiciosos planos”. A aproximação do português sobre a região é análoga à de “um corvo que se acerca para atirar-se sobre um cadáver”.²⁰

Para falar como François Hartog (1999), o referente – de qualquer produção textual – não passa de um significante vazio, se não é tomado, entre outros atributos, por predicados que o façam possuidor de significado para os destinatários dos textos. Entretanto, há de se observar que o historiador francês se refere aos *Citas* descritos por Heródoto. Trata-se de um processo de dar sentido a um referente, de fato, vazio. Esse não é o caso de “ibéricos”, cujo processo de predicação é mais delicado. Ocorre que a expressão se configura num referente que

²⁰ No original, as expressões entre aspas correspondem à: “*discordia*”; “*escándalo*”; “*daño de los indios*”; “*el mismo diablo los trajo acá*”; “*terribles tigres*”; “*abominable codicia*”; “*ladrones*”; “*como fieras vagaban*”; “*lobos engañando corderos*”; “*cierto lusitano rico de San Pablo*”; “*codiciosos planos*”; “*un cuervo se acerca para echarse sobre un cadáver*” (DHA, XIX, p. 305-9).

abarcam ainda os inacianos, bem como os futuros leitores de tais registros – não apenas aqueles que compõem os quadros da Igreja, mas, ainda, os leitores não eclesiais desses registros. E não se trata apenas dos superiores da Companhia de Jesus, mas de leitores europeus interessados em relatos missionários. A publicação das cartas jesuíticas na Europa se inicia em 1551 (EISENBERG, 2000).

Dessa forma, lusitanos e espanhóis não são apenas compatriotas daqueles que escrevem, o são ainda dos destinatários das cartas. Portanto, mais do que proporcionar sentido a um referente vazio, os inacianos têm de ressemantizar o significante “ibéricos”, alterando os possíveis significados que portugueses e espanhóis (que se encontram na Europa) possuem sobre um referente cuja semântica remete a si mesmos. Para tanto, recorrem à predicação associada à comparação, seja com os Tupi, seja com Miguel de Artiguaye.

Viu-se que Miguel de Artiguaye surge no relato de Cataldino em função do longo discurso em que o cacique opõe aquilo que pregam os cristãos às atitudes dos lusitanos. Seu discurso é quase um brado em defesa dos modos cristãos. Apesar de serem cristãos, os ibéricos pouco ou nada põem em prática seu ideário religioso. O cacique ainda observa sua situação – e a dos demais indígenas – diante de tudo isso. Miguel e seu grupo jamais tiveram contato com o cristianismo. Entretanto, o cacique alerta que suas atitudes, a despeito do seu modo rude e selvagem, são mais dignas de um cristão do que aquelas dos ibéricos não-missionários.

Esse tipo de enunciação é comum aos registros inacianos – não apenas quando supostamente reproduzem discursos nativos, mas igualmente nos aforismos que os padres atribuem a si mesmos. Eisenberg (2000, p. 66) adverte que, desde pelo menos São Tomás de Aquino, a Igreja considerava que a ignorância daquele

que desconhece a palavra de Deus configura-se no “resultado do pecado de seus antepassados, o que faz dele um inocente”.

Observe-se parte do discurso atribuído a Miguel de Artiguaye:

...llamáis sin razón con el glorioso nombre de cristiano, manchándolo indecorosamente con vuestros crímenes. Vosotros, los famosos seguidores de Cristo queréis echarnos en cara nuestras malas costumbres (tal vez menos malas que las vuestras), diciendo que no somos cristianos, que no creemos en Dios, que no sabemos nada de Él, que somos semejantes a los brutos. ¿Y qué más, y por qué y para qué? ¿Tal vez por los crímenes y por las malas costumbres? Supongamos que sea así. Pero, ¿y vosotros? ¿Sois vosotros tal vez verdaderos cristianos, creéis vosotros realmente en Cristo? No lo creo. Es una farsa llamaros con un nombre tan grande, fieras sois, locos rematados, malhechores consumados. Esto es lo que pienso yo y debo pensar de vosotros, y así tengo que denominaros públicamente. Hay que fijarse sólo un poco en vuestro modo de vivir; tenéis que examinar sólo un poco vuestra conciencia, y comprenderéis que tengo razón. [...]¿Y vuestras obras? Estas consisten en robos, asaltos, fraudes, engaños, crueldades: y no se harta con esto, sino venís por acá para perturbar nuestra paz, y mientras que nosotros por nuestros sacerdotes disfrutamos de bienestar, de que carecéis vosotros por vuestra detestable corrupción y codicia, mientras oímos dócilmente la palabra de Dios y nos acostumbamos a vivir cristianamente, vosotros venís llenos de crímenes a vejarnos y perturbarlos. (DHA, Vol. XIX, [1614], p. 310-1)

Agora um discurso do próprio Cataldino em que, do mesmo modo, compara os ameríndios e os ibéricos:

Es increíble e indescriptible la sinvergüenza con que cometen sus fechorías y la perversidad de aquellos hombres. Y no puede ser de otro modo; gente que vive como los brutos y sin sacerdotes ¿no habrán tal vez de seguir las costumbres de los brutos, aunque estén dotados de razón. A tal grado llegó su atrevimiento que osaron sustraer indios y caciques hasta de las reducciones encomendados a nuestro cuidado. Cuando supe estos atentados, me resolví acompañar al gobernador del Guayra en su gira por las aldeas y poblaciones, para impedir estos inicuos robos, aunque no siempre con buen resultado. Pues, de una parte busca mi protección una pobre vieja, de otra parte me viene llorando un joven, de otra una madre, en una palabra, innumerables indios oprimidos, como ovejas que temen la carnicería... (DHA, XIX, [1614], p. 315)

O discurso de Cataldino se dá em meio a graves atritos entre os inacianos e o governador. Este último propõe um grande ataque a uma parcialidade liderada pelo cacique Taubicí. Os padres reclamam que esse tipo de atitude só desabona a tentativa dos padres de reduzir os nativos. Em meio a tudo isso, guerras são efetivadas, indígenas são condenados à morte, os inacianos são impedidos de

realizar os sacramentos aos indígenas aprisionados, e assim por diante. É nessa situação que – antes do fragmento documental exposto – Cataldino reclama do comportamento dos peninsulares diante dos nativos, afirmando que: *“Así se portan delante de los neófitos y paganos los que se glorían de ser cristianos, cuando de hecho parecen peores que los infieles”* (DHA, XIX, [1614], p. 314). Assim, parece haver uma projeção inaciana. O discurso atribuído a Miguel de Artiguaye parece ser o mesmo discurso do inaciano ao longo do seu registro: opõem-se a cristandade dos selvagens à selvageria dos cristãos – como se ambos fossem cristãos de direito, mas apenas os ameríndios o fossem de fato.

Entretanto, independentemente do registro do jesuíta ser fiel em seus pormenores ao discurso proferido por Miguel de Artiguaye, deve-se destacar que o cacique se opõe àqueles que prejudicam os padres. Desse modo, a ação discursiva do cacique conduz o padre a também opô-lo aos ibéricos. Mais do que isso, Cataldino apresenta outro testemunho que referenda seus axiomas.

Além disso, como fora exposto anteriormente, o inaciano ressemantiza seu referente. Se, como propõe Perrone-Moisés (2008), os ibéricos são aqueles que vêm à América, entre outros propósitos, para civilizar e cristianizar os ameríndios, atribuir-lhes a selvageria que deveriam combater é um modo de torná-los idênticos aos selvagens. Em verdade, piores que os selvagens. De um lado os nativos que, conhecendo a palavra divina há pouco tempo, são potencialmente bons cristãos; de outro os ibéricos que, conhecendo a palavra divina desde muito cedo, são como tigres sangrentos, corvos e lobos.

É desse modo que os Tupi também são inseridos no mesmo processo de significação. Estes são “selvagens” e “hostis” para Cataldino – logo estão ao lado dos peninsulares. Comparados aos nativos que compõem o projeto reducional, tem-

se que “*hay algunos muy hostiles a nuestros indios ya domesticados; los llaman tupíes, los cuales pelean contra sus connaturales*”. Além disso, “*se alegran de sus maldades, y de [...] fechoría tan indignas del hombre nacido para el cielo*” (DHA, XIX, [1614], p. 308).

Como fora proposto, todo esse jogo de oposições serve à significação das personagens registradas por Cataldino. Todavia, deve-se observar que esse processo de significação está intrinsecamente relacionado com o tom apologético desses registros. A glorificação da Companhia de Jesus percorre cada uma das caracterizações outorgadas aos envolvidos nos eventos descritos.

Como fora mencionado, os Tupi são apresentados como conaturais dos ameríndios “reduzidos”. Logo, Miguel de Artiguaye e os demais indígenas “já domesticados” eram idênticos aos Tupi. Os esforços dos membros da Companhia serviram para transformar índios “hostis”, “selvagens”, “maus” e “indignos” não apenas em “domesticados”, mas também em personagens exemplares. É o caso de Miguel e seu discurso. Assim, na transformação dos conaturais dos Tupi em “*nuestros indios ya domesticados*”, tem-se a apologia por meio do *resultado obtido*. Por outro lado, na categorização dos Tupi e dos ibéricos, a apologia da Companhia ocorre pela exposição dos *sacrifícios* pelos quais passam os padres para catequizar os ameríndios. Nesse caso, em meio à violência perpetrada por ibéricos e por Tupi, demonstra-se o imenso *esforço* dos inicianos ao domesticar – com êxito – nativos em nome de Deus.

Em suma, na narrativa dos eventos que envolvem a primeira caracterização de Artiguaye, a apologética se desenvolve por meio do *sacrifício* (a partir da caracterização dos Tupi e dos peninsulares) e do *êxito* (a exemplaridade de Miguel de Artiguaye, o cacique daqueles “*indios ya domesticados*”).

* * *

Fora Ignácio Loyola quem estabelecera a importância do teor edificante para esses registros – tendo escrito em trinta e dois anos mais de sete mil cartas (LACOUTURE, 1994; LONDOÑO, 2002). Pompa (2003) expõe uma carta de Ignácio de Loyola, datada de 1542, em que o fundador da Companhia propõe que:

Cada um da Companhia, quando quisesse escrever para cá, escrevesse uma carta principal, a qual se pudesse mostrar a qualquer pessoa (...) O que se escreve é ainda muito mais de admirar do que se fala; porque a escrita permanece, e sempre dá testemunho, e não se pode assim bem soldar nem glosar tão facilmente como quando falamos. (Ignácio de Loyola apud POMPA, 2003, p. 81-2)

Pompa (*ibid.*, *passim*) observa que, portanto, a apologética não se restringia apenas aos temas vinculados ao momento em que os padres redigiam suas cartas. Para além da conquista espiritual, a Companhia projetava-se para o futuro escrevendo sua própria história. Expõe, ainda, que a “atividade epistolar dos jesuítas foi a verdadeira chave de todo seu sistema missionário” (*id.*, p. 81). Preceitos rígidos orientavam a redação dessas cartas. Ao contrário de outras práticas que correspondiam sobretudo ao empreendimento individual, as cartas eram meios para o maior controle da ordem sobre seus membros e para a propagação e para a promoção das ações missionárias – inclusive não deveriam ser tratadas as ineficiências da Companhia nesses registros (EISENBERG, 2000). Para tanto, o tom edificante era fundamental. E esse tom não é direcionado apenas para os superiores da Companhia a quem se destinam de forma direta as cartas – viu-se que em 1551 elas já eram publicadas na Europa. Inclusive a autobiografia de Loyola, ditada a Luís Gonçalves da Câmara, se destinava, primeiramente, a despertar o entusiasmo nos quadros da Companhia e a angariar futuros membros (WRIGHT, 2006, p. 25).

Destarte, Miguel é tratado como um cristão de fato e de direito para fins apologéticos. Mesmo diante dos obstáculos enfrentados (os Tupi e os peninsulares), trata-se de um ex-selvagem tornado cacique cristão. Assim, Miguel é caracterizado como autor de gestos benevolentes e respeitosos diante de inimigos declarados, tais como os lusitanos. Não obstante, mesmo essas atitudes são resultado da intervenção dos missionários – de outro modo, Miguel, mesmo “domesticado”, condenaria os lusitanos à morte. Da mesma forma, Artiguaye é qualificado como homem admirado, respeitado, de grande caráter e ideal – não fosse certo imbróglio –, sempre em contraposição aos que trazem prejuízo à catequese. Conseqüentemente, sacrifício e êxito inacianos são enfatizados no registro.

Entretanto, reduzir a categorização do cacique apenas à glorificação da Companhia é reduzir o potencial informativo do registro: Miguel é um exemplo para a apologética inaciana, mas sua categorização no evento não deve ser limitada à intencionalidade jesuítica. O modo pelo qual se dá a significação de Artiguaye também resulta das ações do próprio cacique.

Para compreender como as caracterizações de Artiguaye revelam algumas características do próprio cacique, propõe-se acompanhar nas linhas subseqüentes as próximas categorizações de Miguel por Cataldino.

* * *

Após uma pausa no relato de Cataldino, Artiguaye retorna à narrativa.²¹ Nesse momento, tem-se uma espécie de transição no modo como o cacique é caracterizado. Primeiramente, é anunciado um rumor envolvendo Miguel. Para que o destinatário do registro recorde quem é o cacique, Cataldino expõe que:

²¹ Após a apresentação de Miguel, quando este discursa contra as práticas dos portugueses, segue-se uma quantidade significativa de assuntos tratados no registro que não envolvem o cacique. As linhas que se seguem representam o retorno de Artiguaye à escrita de José de Cataldino.

Hubo otro rumor que resulto más cierto, el relativo al cacique Miguel Artiguaye de este pueblo de San Ignacio, de cuya disposición de animo y carácter ya se ha hablado arriba; lo cierto es que siempre fue un sujeto inquieto, que nos molesta no poco. (DHA, XIX, [1614], p. 324)

Na citação exposta, o inaciano informa já ter mencionado a disposição de ânimo e o caráter de Miguel. Entretanto, a nova referência – sujeito inquieto e que causa incômodos – não corresponde àquilo que, para falar como Cataldino, “*ya se ha hablado arriba*”. O que fora escrito anteriormente era, sobretudo, uma deferência ao cacique diante das imprudências ibéricas e Tupi. Em sua aparição anterior, Miguel era tratado como cacique cristão, de um grupo já cristianizado e que era um homem quase ideal – sobremaneira em oposição aos demais europeus. É dessa forma que, após relatar o discurso em que Miguel questionava os modos dos europeus diante da doutrina cristã, Cataldino comentava que “*Los demás tenían que callarse diante respetuosamente al disponer su cacique todo esto, con su acostumbrada afable gravedad e irresistible energía*” (DHA, XIX, [1614], p. 312). A única ressalva, apresentada ao final da descrição daqueles eventos, era a de que Artiguaye estaria envolvido em certo imbróglio. Nada que de fato anunciasse o que será exposto a seguir. De acordo com a seqüência do registro:

Hasta ahora habíamos, muy a nuestro pesar, aguantado sus malas costumbres, disimulándolas, para que no nos estorbara aún más; pues, es un hombre de mucho influjo por su elocuencia, su astucia y su riqueza, siendo un incansable agricultor, que tiene sus graneros llenos de provisiones, y le obedece a mayor parte de esta gente, ya sea por su áspero carácter, o por sus riquezas. (DHA, XIX, [1614], p. 324)

Ocorre na passagem exposta aquilo que fora apresentado no capítulo anterior. As lideranças, por mais incômodas que possam ser, recebem um tratamento diferenciado. Todo atrito deve ser minimizado, contendas devem ser evitadas. O texto deixa definidos os motivos que orientam a precaução de Cataldino: Miguel é um cacique de muita influência sobre os demais indígenas. Influência que,

do ponto de vista inaciano, pode ser empregada para o “bem” ou para o “mal”. Se Miguel se tornasse definitivamente um homem ideal, tal influência seria de suma importância para o êxito dos missionários. Entretanto, em sendo o homem que agora passa a ser descrito, tal autoridade tornar-se-ia particularmente perigosa. Um embate contra Miguel é um embate contra aqueles que o acompanham.

No entanto, a permissividade inaciana possui limites – ainda que imprecisos. Após algumas altercações, esses limites começam a se esboroar. Num determinado domingo, Miguel opta por cuidar de sua colheita ao invés de ir à missa.²² Cataldino, então, pede a um “fiscal” que chame o cacique. Diante da primeira recusa de Miguel, o inaciano fica mais enérgico, expondo que a um cristão não é permitido trabalhar durante os domingos. É quando o cacique afirma, de forma categórica, que gostaria de ir ao inferno, pois lá não lhe faltaria companheiro.

Nesse momento, José de Cataldino começa a descrever o imbróglio ao qual fizera alusão na primeira descrição de Artiguaye. Com o objetivo de tomar uma mulher, Miguel teria ido até o grupo de Roque Maracanã. Entretanto, este lhe negou a ameríndia. Estabeleceu-se um atrito entre os dois caciques que levaria Miguel a avançar mais algumas vezes sobre o grupo de Roque, com Artiguaye sendo sempre derrotado.

Em fúria por não ter conseguido a mulher que almejava, Artiguaye avança contra um cacique do campo. Finalmente atinge seus objetivos: duas mulheres são raptadas. O cacique do campo cobra do padre uma atitude em decorrência da ofensa de Miguel. Cataldino, por sua vez, alega não saber o que fazer com Artiguaye. Diante da ofensa e da fraca reação dos padres, o cacique informa que irá até o *encomendero* reclamar a injúria sofrida.

²² Tal fato indica uma alteração na divisão das atividades domésticas a partir do contato com o projeto reducional, pois o cuidado com o plantio se configurava até então em uma atividade feminina (SÚSNIK e CHASE-SARDI, 1995; MELIÀ, 1988)

Não obstante, uma das mulheres raptadas consegue escapar e socorre-se junto ao padre Simon Maceta em Loreto. No momento em que Miguel descobre que o jesuíta protege a indígena, novamente se enfurece e vai atrás do padre e da mulher. Causa alguns danos à redução em questão. Em seguida volta a São Ignácio. Com cólera, grita em defesa dos antigos costumes e critica os padres para que todos o ouçam. Seu discurso é o oposto daquele pronunciado contra os lusitanos e espanhóis no momento em que Miguel surgia pela primeira vez no registro jesuítico. O Padre se altera e manda que o calem. Artiguaye se enfurece ainda mais.

Miguel se ausenta do local e, em seguida, reúne um número expressivo de ameríndios para lhe acompanhar em sua retirada da redução. Chega a preparar uma bebedeira e oferecer uma grande festa. O padre tenta impedir os indígenas de acompanhá-lo. Quando Miguel estava por ir embora, chamou-lhe Cataldino. O padre se surpreende com a afabilidade do cacique. Miguel, inclusive, oferece-lhe alguns alimentos de sua colheita – e Cataldino afirma que não sabia se essa atitude era *“para aplacar mi ira, o para ocultar su maldad”* (DHA, XIX, [1614], p. 326). O jesuíta pouco falava. Pensava, quando chamou Miguel, em dizer-lhe muito. Mas neste momento rememorava os últimos atritos. Entendia que o comedimento seria melhor nesta situação. No entanto, expõe que:

...mientras conversábamos tranquilamente, él de repente se levanta como estimulado por una infernal furia; sale rabioso, y comienza a injuriarme públicamente, diciendo que yo era un sacerdote del diablo, enseñando cosas del diablo, un condenado [...]. En sus encuentros con sus amigos despotricó mucho contra todos nuestros Padres y su doctrina, burlándose de ella y ensalzando las costumbres de los antiguos. (DHA, XIX, [1614], p. 326-7)

Nesse entretempo, um cacique informa aos padres que os homens do grupo de Miguel pretendem matar os inacianos. Muitos indígenas se oferecem para auxiliar os padres. O cacique de Itamaracá pede aos padres que abandonem a redução de

São Ignácio e se protejam junto aos dele. O padre agradece, mas recusa o convite e tranqüiliza os que se encontram na redução expondo que “*con gusto moriríamos por ellos, y juntamente con ellos, y que no nos apartaríamos de ellos*”.

Passados dois dias dos atritos na redução de São Ignácio, começam novos rumores que informam que Artiguaye teria entrado novamente em um conflito com Maracanã. Após Miguel ser derrotado novamente por Roque, o padre é avisado que o cacique se prepara para atacar a redução e matar os padres. Diante de um ataque eminente, José de Cataldino começa a expor o sentimento dos padres naquela situação:

Contentísimos estábamos de poder devolver a Dios Nuestro Señor la vida que nos había dado. Cada uno estaba como fuera de sí de alegría. Uno de los nuestros se expresó de modo, como si le era ya seguro este beneficio; diciendo que desde su más tierna infancia no había pretendido otra cosa que derramar su sangre por Cristo; que únicamente para este fin había entrado en la Compañía, donde había más probabilidad de poder conseguir esta pretensión... (DHA, XIX, [1614], p. 328)

Novamente a narrativa apresenta seu caráter edificante. A começar pela expressão “*derramar su sangre por Cristo*”. Adone Agnolin (2007) observa que entre os séculos XVI e XVII a idéia do “sangue derramado” e a do martírio tornavam-se uma obsessão na Europa. O desejo de salvar almas conduz um número significativo de jovens a pedir para serem enviados para o Japão, as Índias orientais, a China e o Novo Mundo. Eram tantos aqueles que pediam para conquistar e salvar almas alhures que se criou a expressão *Indipetae* – cujo significado é “aqueles que pedem as Índias” como destino (AGNOLIN, 2007). Jonathan Wright (2006, p. 82) menciona que mesmo no processo de formação dos jesuítas, o martírio era apregoado o tempo todo como um ato fundamental e de grande valor. Por conseguinte, o fragmento supracitado apresenta os percalços encontrados no Rio da Prata pelos jesuítas. A apologética percorre toda a narrativa: da fúria de Miguel aos obstáculos

para salvar e conquistar almas. Expõe o risco que correm os inacianos e o valor de morrer por Cristo. Do início ao fim, o registro apresenta o valor dos padres e divulga as suas ações para aqueles que terão acesso ao registro. Entretanto, como fora mencionado, também reflete um desejo comum àqueles missionários no período. O dever de apresentar um registro apologético não impede que haja de fato o desejo de se tornar um mártir. Antes de apresentar o desfecho do embate, o padre salienta que *“En una palabra, sentíamos y hablábamos como nunca. Se nos había ido todo miedo con el deseo de morir, a no ser el miedo de que por nuestros pecados no fuésemos dignos de tanta gloria”* (DHA, XIX, [1614], p. 328-9). Todos os missionários confessam e têm por certo que a morte lhes aguarda.

O jesuíta, então, descreve um grande esquema tático para refrear as ações inimigas. Espiões, armas e guerreiros, tudo organizado para a defesa da redução. Entretanto, o padre acaba por se lamentar, pois seu desejo não se concretiza. Antes de narrar os eventos, o inaciano informa que ele e seus pares sobreviveram – para sua grande decepção.

Miguel optara por um trajeto distinto. Enquanto os nativos “reduzidos” o aguardavam próximo ao rio, o cacique surgira no bosque próximo à redução. O embate não ocorre e Cataldino informa que suas esperanças de morrer se acabam quando Miguel de Artiguaye se ajoelha e pede perdão. Apesar de lamentar a ausência do martírio, salienta que o provável motivo de tal desenlace seria resultado da opção de Deus por prorrogar *“nuestros deseos para mejor oportunidad”* (DHA, XIX, [1614], p. 329). Nesse momento, mais importante era salvar a alma de Artiguaye. Diante do pedido de perdão, Cataldino abraçara o cacique. Em suma, haveria o tom edificante que caracteriza tais cartas qualquer que fosse o desfecho

do evento: com o martírio ou sem o martírio; pela morte nas mãos dos inimigos ou pela vitória sobre eles.

* * *

Tal apologética também se faz presente na nomeação de Miguel – como ocorrera na primeira caracterização do cacique por Jose de Cataldino. Ao descrever as ações de Artiguaye sobre Maracanã, após a recusa deste em lhe conceder uma mulher, o inaciano observa que “*siempre nuestro Miguel hace lo que le da la gana*” (DHA, XIX, [1614], p. 325). Do mesmo modo, ao propor que Artiguaye deve ir à missa, Cataldino se justifica afirmando que um *cristão* não pode trabalhar aos domingos.

Não obstante, o pronome possessivo “nosso” e o predicado “cristão”, Miguel é um cacique cada vez mais insolente no registro; e, assim, sofre uma mudança radical em sua nomeação. Em sua primeira descrição, Artiguaye é caracterizado como indígena respeitado, de caráter firme, e quase ideal. Todavia, na segunda caracterização do cacique, Cataldino informa que se trata de um cacique de “áspero caráter”, “impertinente”, “inquieta” e que muitos “danos causa” aos padres.

Ocorre que na primeira descrição de Artiguaye, o padre o compara aos Tupi e aos ibéricos. Observou-se que há um intrincado jogo de oposições que servem à ressemantização dos peninsulares e à significação de Miguel e dos Tupi. Nesse processo de significação, o recurso à apologética é essencial. Assim, a exemplaridade de Artiguaye demonstra o *êxito* inaciano, enquanto a crueldade dos Tupi e dos ibéricos demonstra os *imensos obstáculos* que os padres enfrentam para obter o referido êxito.

Já na segunda caracterização de Miguel de Artiguaye, o cacique é vetor de um número significativo de conflitos. Além dos intensos atritos com Roque Maracanã e com o cacique do campo, são diversas as contendas dele com os padres. “Fúria infernal”, “raivoso” e “soberbo” são alguns dos predicados que qualificam Miguel nessas situações; complementando o “sujeito inquieto”, “impertinente” e que “muitos danos causa”; e contrastando com o “homem quase ideal” e de grande respeito outrora descrito.

Desse modo, na primeira descrição de Artiguaye, o cacique serve de exemplo do *êxito* jesuítico, enquanto os Tupi e os peninsulares são provas irrefutáveis dos *obstáculos* enfrentados. Já na segunda descrição de Artiguaye, o cacique não é mais *êxito*, mas *obstáculo* – da mesma forma que os ibéricos e os Tupi do relato anterior. Assim, Miguel passa a ser classificado como um sujeito impertinente, inquieto e pernicioso para o projeto reducional. Artiguaye novamente serve à apologética, mas de modo distinto: o cacique ocupa a posição outrora ocupada pelos seus inimigos.

Ocorre que nos eventos que são descritos nesse segundo momento da narrativa, Cataldino opõe Artiguaye aos padres e a Roque Maracanã. Obviamente, ao se opor aos padres, Artiguaye é qualificado como figura ameaçadora – embora no decorrer desses eventos o cacique, constantemente, esboce algumas tentativas de aproximação e de aliança com os padres. No caso da comparação com Maracanã, tem-se que este cacique se alia aos padres e se opõe de forma veemente aos demais ibéricos. Nesse caso, todas as ações de Miguel sobre Roque resultam em caracterizações negativas do primeiro e positivas do segundo. Do mesmo modo, ao atacar o cacique do campo e raptar duas mulheres, Artiguaye

causa danos aos objetivos inacianos. O cacique do campo questiona a não-reação dos padres diante de tal ofensa, afirmando que procurará o *encomendero* espanhol.

No entanto, ao final de seu relato, Cataldino volta a apresentar Artiguaye como *exemplo do êxito* inaciano; conseqüentemente, há outra variação na nomeação do cacique. Trata-se do momento em que Miguel de Artiguaye avança para matar os padres. Apesar de entrar no local com aparente cólera, viu-se, Artiguaye se ajoelha aos pés dos inacianos, pede perdão por suas ameaças e confessa. Cataldino afirma que abraça o cacique ao “*ver tanta sumisión en hombre antes tan soberbio*” (DHA, XIX, [1614], p. 331). Como ocorrera ao longo do relato, a nomeação do cacique está novamente vinculada ao caráter edificante do registro. Artiguaye se tornara um homem submisso a Deus, graças aos padres e ao auxílio divino – e a despeito de todas as dificuldades. Artiguaye é, outra vez, *êxito*; e não mais *obstáculo*.

Mesmo findado o registro de Jose de Cataldino, não cessam as variações na nomeação de Artiguaye. O padre relata que Miguel se tornara um homem submisso. Não obstante, como fora aventado, o relato de Cataldino fora incluído pelo provincial Torres Bollo em sua carta ânua de 1614. É assim que, ciente de eventos ocorridos após a redação do registro de José de Cataldino, o provincial acrescenta, ainda, um sucinto parágrafo a respeito de Artiguaye. Torres Bollo menciona que Miguel partira rumo a São Paulo em busca de um local em que pudesse usufruir mais mulheres. Compara, então, Artiguaye ao cacique Roque Maracanã, concluindo, assim, que Miguel é um “verdadeiro pesadelo” para os padres.

Portanto, a nomeação que é conferida a Artiguaye se altera conforme o desenvolvimento do relato inaciano. Isso ocorre mesmo naquelas situações que aparentemente ofereceriam contornos mais estáticos ao cacique. Esse é o caso da

categoria “cristão” – que é invariavelmente aplicada a Artiguaye, ainda que de forma indireta. É assim que Miguel é designado desde a sua primeira aparição, na festa à Santíssima Virgem na redução de São Ignácio. E como cristão Miguel de Artiguaye será tratado em todos os eventos que se seguem – do seu discurso exemplar ao rapto de mulheres. É dessa forma que no momento em que Artiguaye, furioso com a derrota frente a Roque, se volta contra um cacique do campo para obter mulheres, Cataldino informa que “nosso Miguel” sempre faz o que lhe dá vontade. Do mesmo modo, no episódio em que o cacique se recusa a ir à missa, o padre insiste informando que um cristão não pode trabalhar no dia de domingo. E assim, em meio a inúmeros conflitos, Miguel segue como tal.

Ocorre que categorizar Miguel de cristão não decorre do acaso de suas ações, mas de uma condição: ser batizado. Como fora observado, os ibéricos passam por um processo de ressemantização nos cartas jesuíticas. Ao tratar deles, os padres observam que ainda que sejam cristãos, configuram-se em personagens inconvenientes aos propósitos religiosos. Do mesmo modo, Miguel é qualificado como cristão, independentemente de suas atitudes.²³ Entretanto, ocorre uma diferença entre as categorizações de cristãos para os ibéricos e para Miguel. Quando um lusitano é chamado de cruel, corvo ou ladrão, ele o é até o fim do registro. O mesmo vale para os espanhóis, para o governador, e assim por diante. Assim, quando informa que o governador é um “tigre” e que seus homens possuem um “ânimo diabólico”; ou que os espanhóis são “terríveis tigres” e possuem uma “abominável concupiscência”; ou que os lusitanos são como “ladrões”, “feras” e “lobos”; essas caracterizações não variam ao longo do registro. Tornam-se cristãos

²³ Ainda que nada informe sobre o batismo de Artiguaye, o texto inaciano não deixa dúvidas, trata-se de um cacique cristão. De qualquer modo, Montoya ([1639] 1997) deixa explícito que o cacique passa pelo batismo.

de direito, mas não de fato – e assim permanecem.²⁴ Essa estabilidade não se encontra em Miguel. Este é tratado ao longo do registro como *cristão de direito*, não obstante, viu-se que no decorrer do relato o cacique varia sensivelmente nas caracterizações que lhe são outorgadas. Assim, se permanece sempre como *cristão de direito* (porque batizado), sua classificação como *cristão de fato* varia conforme os eventos em que se envolve e a quem é comparado nessas situações. Jamais permanece estável em sua nomação.

* * *

Refletindo sobre as formas de apreensão da América pelos europeus, Laura de Mello e Sousa expõe que:

Tensão entre o racional e o maravilhoso, entre o pensamento laico e o religioso, entre o poder de Deus e do Diabo, embate, enfim, entre o Bem e o Mal marcaram desta forma concepções diversas acerca do Novo Mundo. Para os primeiros colonizadores e catequistas da América, que viveram numa época em que contendas religiosas dilaceravam a Europa, o recurso a tal embate não era simples retórica, mas índice de mentalidade onde o plano religioso ocupava lugar de destaque, mostrando-se presente nos mais diversos setores da vida cotidiana. (SOUSA, 2001, p. 22)

Que os missionários reproduzam na América as dicotomias de seu universo religioso e de uma Europa dividida em duas, há de se concordar. Afinal, só se pode nomear o novo ao compará-lo a algo já conhecido (NOVAES, 1999). Como Laura de Mello e Sousa (*ibid.*) observa, a Europa dividida em duas com a Reforma era reproduzida na América no modo como viajantes e missionários recorriam a um maniqueísmo dicotômico para tudo classificar. Assim, “nomeava-se e se classificava o Outro ameaçador com os elementos negativos e detratores por excelência disponíveis no âmbito da cultura dos conquistadores e colonizadores da América”

²⁴ Que aqueles europeus que são tratados de forma pejorativa o são até o fim não implica que todos os ibéricos sejam apresentados de modo negativo. O que se salienta aqui é a inflexibilidade da caracterização inacciana sobre os peninsulares.

(*Ibid.*, p. 25). A oposição transposta à America entre o bem e o mal – ou o bom e o mau, para mencionar uma conhecida oposição sobre os *selvagens* – de fato se faz presente no relato sobre Artiguaye. Seja na apologética do sacrifício inaciano em meio aos desmandos de nativos e de ibéricos, seja na apologética da vitória que é a catarse dos selvagens feitos cristãos.

O problema é a distância que há entre dividir o *novo* da forma convencional e o *novo* se acomodar de fato a tal situação. Trata-se da distância entre o Novo Mundo e a velha semântica européia. Viu-se que os predicados e as categorias associados ao mencionado líder não dão conta da personagem. São sempre ocasionais, dependem de quem está sendo colocado do lado oposto ao do cacique. As dicotomias européias aplicadas ao cacique, portanto, dependem de uma miríade de relações que envolvem Artiguaye e os padres, os peninsulares e os demais nativos. Atribui-se uma identidade ao cacique conforme sua posição em meio às contendidas no Rio da Prata sempre de modo circunstancial. Miguel, ao final de suas caracterizações, é uma figura difícil de abordar conforme as classificações inacianas.

Recorrendo às citações apresentadas nas linhas precedentes, Miguel é um homem (quase) ideal, de caráter firme e admirado; em seguida, configura-se um homem cheio de soberba e maldade, raivoso, de áspero caráter, um estorvo de péssimos costumes; de rompante, torna-se um homem submisso a Deus; por fim, configura-se num “pesadelo”. Assim, apesar do intento de identificá-lo, ao final não se tem a figura estável que os padres se esforçam por descrever. Se para cada situação há uma classificação categórica sobre o cacique, a soma dessas classificações resulta justamente na indeterminação de qualquer identidade do cacique.

Além disso, existe ainda uma única situação em que a indeterminação é imediata, e não o resultado da soma dessas categorizações. Tal fato é constatado no momento em que Cataldino abdica de suas oposições para classificar Artiguaye. Como fora mencionado, após inúmeros atritos com os padres, Miguel de Artiguaye opta por abandonar a redução. Para tanto, convoca inúmeros ameríndios e proporciona uma grande festa, na qual oferece alimentos e bebida aos convidados. Não obstante, com intuito de dissuadi-lo, Cataldino o chama para uma última conversa. Nessa ocasião, o cacique se aproxima ofertando ao padre alguns alimentos de sua colheita. Nesse momento, o padre avalia a atitude do cacique sem recorrer ao jogo de oposições que serve à significação de Artiguaye e à apologética inaciana. Afirma, então, que há certa ambigüidade na postura do cacique, expondo que não sabe se tal ação é “*para aplacar mi ira, o para ocultar su maldad*” (DHA, XIX, [1614], p. 326).²⁵ Assim, quando o padre não opõe o cacique aos demais

²⁵ A mesma situação ocorre quando Cataldino avalia uma ação de Roque Maracanã sem recorrer ao habitual jogo de oposições. Ao ser informado de que duas ameríndias teriam espalhado que ele pretendia atacar os padres, Roque penaliza uma delas pela suposta injúria. Conforme Cataldino: “*Roque, empero, fingiéndose inocente, o siendo en verdad inocente, cuando supo lo que se trataba, y que estábamos prevenidos protesto contra estas suposiciones graves, y en su ira mandó cortar narices y orejas a una de estas indias que habían hecho correr tales noticias. Así se cortaron las habladuras, y no se sabe se tenían fundamento o no*” (DHA, XIX, [1614], p. 323). Entretanto, retomando os argumentos de Cataldino sobre Roque Maracanã, o jesuíta *não* apresenta qualquer referência ao cacique que justificasse tamanho receio. O cacique é descrito como alguém que possui um grande amor para com os padres. Em seguida o descreve como jovem, enérgico, vivo, robusto e intrépido (DHA, XIX, [1614], p. 312). Menciona, ainda, um discurso de Roque em que este afirma que morrerá pelos padres se preciso for. Ocorre que, da mesma forma que na narrativa envolvendo Artiguaye, em todos esses eventos descritos pelo inaciano há edificação, ora pelo *éxito* na catequese dos nativos, ora pelos *obstáculos* enfrentados e que são impostos por aqueles que deveriam defender os interesses cristãos. No relato do inaciano, Maracanã está sempre em oposição aos ibéricos. O cacique se opõe aos peninsulares, da mesma forma que os padres também o fazem; logo o registro exalta o cacique em detrimento dos europeus. Mesmo o predicado “temível” – em verdade, o “mais temível dos temíveis” –, com o qual Cataldino qualifica Maracanã, não corresponde a qualquer selvageria (DHA, XIX, [1614], p. 312). Indica, antes, a sua grandeza, afinal trata-se do maior cacique de quatro reduções. Desse modo, tem-se um cacique *juvenil, robusto, enérgico, intrépido* e que não esconde seu *amor pelos padres*. Novamente, tal caracterização do cacique tem seu corolário do lado oposto: o governador. Este é apresentado como “*hombre grosero y porfiado*”, “*sinvergüenza*”, “*inicuo*” e de “*perverso corazón*” (DHA, XIX, [1614], p. 313). Ao relatar o sucesso do governador em suas ações contra os nativos, a despeito dos obstáculos oferecidos por estes últimos, Cataldino expõe que “*el ánimo diabólico vence obstáculos infernales*”. Assim, ao se opor aos “terríveis” peninsulares, Roque é descrito sempre como figura exemplar. Entretanto, como fora apontado, tal qual ocorrera com Artiguaye, no momento em que Cataldino avalia a atitude do cacique sem recorrer a qualquer oposição, fica manifesta certa indeterminação sobre Maracanã.

envolvidos nos eventos registrados, no momento em que se refere exclusivamente às ações do cacique, acaba por demonstrar suas incertezas sobre Artiguaye.

Portanto, de acordo com suas idas e vindas, as caracterizações inacianas ficam à mercê das ações de Miguel. O registro pretende categorizá-lo, cerceá-lo, fixá-lo; transformá-lo em personagem menos ágil, erradia e vacilante; pretende, enfim, atribuir-lhe uma identidade. No entanto, ao final, o registro inaciano apresenta Artiguaye ora ao lado do *bem*, ora ao lado do *mal* e, ainda, como figura ambígua. Se “pesadelo” e “submisso”, “inquieto” e “caráter firme”, “incômodo” e “ideal”; dizem menos sobre Miguel do que sobre os padres; as variações na nomenclatura do cacique apontam para algumas características do indígena em questão.

Para compreender tal proposição, todavia, faz-se necessária a descrição de alguns episódios envolvendo as relações de inimizade e de aliança no Rio da Prata.

* * *

Para essa aproximação com as diferentes posições assumidas por Artiguaye, detém-se inicialmente sobre a poligamia e os raptos provocados pelo cacique. Em seguida, serão descritos eventos semelhantes ocorridos no Rio da Prata e que servirão à compreensão das atitudes de Artiguaye e aos temas que serão abordados no próximo capítulo.

Como fora relatado, Miguel de Artiguaye tentara levar consigo uma ameríndia do grupo liderado por Roque Maracanã. Diante da recusa deste último, Artiguaye estabelecera diversos atritos com Maracanã – sempre objetivando raptar mulheres. No entanto, Artiguaye fora derrotado por Maracanã em todos esses episódios. Mas, para falar como Cataldino, “*Entregado como está a la deshonestidad*”, Miguel se voltara com o mesmo objetivo contra um grupo do campo e, dessa vez, conseguira

raptar duas mulheres. Finalmente cumpre seu desígnio. O relato inaciano sobre as ações de Miguel e suas conseqüências é revelador. Após mencionar que “*siempre nuestro Miguel hace lo que le da la gana, impunemente sin dar la menor señal de enmienda; al contrario, va de mal en peor*”, expõe o padre:

Pues la lujuria trastorna por completo la razón del hombre. Así procuraba imperiosamente que se le trajeran del campo dos indias de otro cacique. Enojado el cacique por semejante crimen vino a quejarse. Indignadísimo estaba de la audacia y desvergüenza de Miguel, el cual en nuestra presencia se atrevía a semejante cosas. No podía comprender, dijo, como aquel se atreva acometer, así, no más, a las mujeres; que ya no podía aguantar más, y que se iría a la ciudad para reclamar contra este atrevimiento ante el encomendero español. Yo no sabía qué hacer con un individuo tan petulante. (DHA, XIX, [1614], p. 325)

Transtornado pela luxúria, “nosso Miguel” se perdera mais uma vez. Todavia, se o jesuíta propõe que a lascívia novamente seduzira o cacique, seu registro demonstra que o que estava em jogo no rapto das mulheres não era exatamente a concupiscência de Artiguaye.

Observe-se o desenrolar do evento. Uma das mulheres raptadas consegue escapar do grupo de Artiguaye, a Loreto e pede ajuda ao padre Simon Maceta. É então que o registro informa sobre o destino da mulher nas mãos de Miguel: ela fora oferecida a outro cacique. Conforme a carta ânua, ao procurar Maceta a mulher foge do parente de Miguel a quem fora oferecida. Assim, não é a luxúria que orienta as ações de Miguel sobre outros grupos; pelo menos não a luxúria do próprio Miguel. Pretende, antes, oferecer as mulheres raptadas a aliados.

Entretanto, propõe-se agora uma pausa na descrição das ações de Miguel de Artiguaye. Dando continuidade ao caráter descritivo do presente capítulo, as linhas subseqüentes apresentam outros casos envolvendo troca, rapto e circulação de mulheres, bem como de cativos, entre os ameríndios. Contudo, dois temas presentes na narrativa de Cataldino sobre os raptos de Artiguaye devem orientar a leitura dos eventos que serão apresentados. Primeiramente, a *circulação*. Como

exposto, a mulher raptada não é desposada por Miguel, ela é oferecida a um “parente” do cacique. Em segundo lugar, a *ofensa* produzida, pois ofendido com os raptos, o cacique do campo procura o padre e, depois, o *encomendero* espanhol.

* * *

Em suplemento da ânuia de 1616, o provincial Oñate informa que muitos esforços foram feitos para que diversos grupos se unissem em um mesmo povoado. Com a iminência de um ataque luso, eram grandes as expectativas inacianas de que tal reunião de parcialidades se concretizasse. Contudo:

...todo se deshizo porque habiéndose hecho un indio señor de dos indias no lo siendo, las dio a los españoles como suelen, las cuales aunque a petición de los padres se volvieron a sus dueños verdaderos, con todo esto las volvieron a sacar y llevar con otras cuatro, de lo cual resulto disgusto entre los nuestros, y los españoles aunque las indias iban de tan buena gana, que queriendo las hacer quedar dicho una de ellas, que se quedaba se había de ahorcar, y no dudo sino que iban engañadas con promesas falsas, con lo cual ceso la mudanza que habían de hacer,... (DHA, XX, [1616], p. 44-5)

Para o jesuíta, tudo apontava para a conformação de uma grande unidade ameríndia em torno dos padres para conter o avanço lusitano. Não obstante, ocorre o rapto de duas ameríndias. Como se lê, as indígenas iam de bom grado, ainda que o padre não o reconhecesse, senão fazendo recurso a uma suposta ilusão de que elas teriam sido vítimas. Logo os padres trataram de devolvê-las a “*sus dueños verdaderos*”. Entretanto, mesmo o retorno das mulheres a partir da ação jesuítica não evita que os planos inacianos se esboroem. Após o rapto “*todo se deshizo*”, não era mais possível a união dos grupos em um mesmo povoado. Alguém ficou ofendido.

Tem-se, portanto, uma situação semelhante àquela de Artiguaye. No evento em que o cacique se envolve, tem-se explicitada a insatisfação do cacique do campo, após este cobrar do padre uma atitude em função da ofensa que sofrera. No

episódio narrado por Oñate, há igualmente uma ofensa, só que com maior repercussão para os ensejos inacianos. Do mesmo modo, no caso apresentado por Oñate algumas mulheres são raptadas, o que provoca reclamações e o fim da aliança pretendida pelos padres. Diante do rapto, tudo se desfaz. No entanto, os raptos não envolvem apenas às inimizades: a circulação da mulher raptada serve ao estabelecimento de uma aliança. No caso de Miguel, o favorecido fora um parente, sem que seja informada sua origem. No caso narrado por Oñate, os favorecidos foram espanhóis, tomados, igualmente, por parentes – afinal, a doação de mulheres estabelecia uma relação de *cunhadio*. Em ambos os casos, o estabelecimento ou a manutenção da aliança ocorre a partir da consignação de uma ofensa. Os raptos que permitiram a produção de novas e a atualização de antigas alianças. Tais alianças procederam fundamentalmente de uma agressão, de uma ofensa. A mulher raptada e a ofensa estabelecida antecedem a mulher dada e a aliança constituída ou conservada. Nos episódios envolvendo raptos, a aliança está sujeita à ofensa.

Do mesmo modo, ver-se-á que as relações estabelecidas a partir da circulação do corpo do cativo de guerra são análogas a essas relações estabelecidas a partir do rapto de mulheres.

* * *

O inimigo conduzido ao seio do grupo rival poderia viver anos entre seus algozes (MONTROYA, [1639] 1997; CABEZA DE VACA, [1555] 1999; SCHMIDL, [1567] 1938). Quando finalmente era morto, uma grande festa envolvendo os aliados ocorria. O corpo do inimigo morto deveria ser compartilhado. Inclusive, na impossibilidade de algum grupo aliado comparecer, partes do corpo eram reservadas e enviadas a essas parcialidades para a manutenção dos laços de

afinidade efetiva (MELIÀ e TEMPLE, 2004). Confirmava-se a aliança pelo inimigo feito cativo há anos.

Recorre-se aqui a um relato que se passa treze anos após os raptos realizados por Miguel de Artiguaye. O registro dá conta de episódios entre os anos de 1626 e 1627, novamente no Guairá. Apesar da distância temporal do caso envolvendo Miguel, esse evento é fundamental por apresentar uma descrição da vida do cativo – do seu aprisionamento até sua morte.

O registro configura-se em uma descrição dos Guarani do Paraguai feita por Ruiz de Montoya, acrescentada à carta ânua do provincial Nicolas Duran. Conforme Montoya:

Dio me mucho consuelo ver en esta reducción un cacique, que poco antes era mas bestia sangrienta que hombre tanto que habiendo llegado a su poder un Indio mozo Gualacho de nación que había sido cautivado en guerra de los Taiaôvas fue vendido por un cuchillo y de mano en mano vino a este comarca, y a las de este cacique, y aunque le sirvió muy bien algunos anos, se le enojo un día comérsele, y convocando los Indios vecinos, y haciendo una general borrachera el mismo amo, puesto de fiesta muy emplumado dio al pobre indio con una macana en la cabeza y hizo a los convidados con el un solemne banquete. A este pues a trocado el Señor de manera que es de los más ejemplares que tenemos en San Xavier... (DHA XX, [1628], p. 327-8)

A passagem, do início ao fim, é marcadamente apologética. Como sublinha O'Malley (2002, p. 133-4), “consolação” configura-se numa das expressões mais recorrentes nos registros jesuíticos. Desde os primórdios da Companhia ela se faz presente. Apesar de existir desde a teologia do medievo, para Ignácio de Loyola e seus primeiros seguidores essa expressão passa a conotar uma satisfação interior, uma iluminação, uma espécie de manifestação divina interna e que poderia (e deveria) ser acessível a todos. Observa O'Malley (*ibid.*) que os *Exercícios espirituais* propunham que os jesuítas alcançassem essa consolação, bem como conduzissem outros homens a alcançá-la. Era, portanto, uma idéia fundamental à pastoral inaciana.

Portanto, ao tratar da consolação alcançada por Montoya, o fragmento exposto serve à apologética jesuítica. O padre alcançara a iluminação interna tão importante para os inacianos. E não fora à toa. Montoya descreve uma catarse radical: um cacique passara de “besta sangrenta” à figura das “mais exemplares”. Para justificar tamanha satisfação interna, Montoya menciona uma ação do cacique que abona a expressão “besta sangrenta”.²⁶ Será tal atitude do cacique que permitirá avaliar a dimensão da transformação e, conseqüentemente, compreender o motivo que levou o padre a alcançar a graça. E, para tanto, Montoya apresenta o percurso que por ora interessa. Trata-se da trajetória do “*mozo gualacho*”. Figurante na narrativa do missionário, torna-se aqui o condutor dos temas que se pretende abordar.

Feito cativo em uma guerra, o Gualacho fora conduzido vivo à aldeia inimiga. Posteriormente fora entregue a uma parcialidade aliada àqueles que lhe capturaram. De parcialidade em parcialidade, finalmente chegara às mãos do cacique que protagoniza o relato jesuítico. Lá, o gualacho viveria anos até ser morto em uma grande solenidade em que vários aliados foram convocados. O cacique – como bem cabe a uma “besta sangrenta” – matara aquele com quem convivera durante anos.

Propõe-se, aqui, enfatizar a analogia entre as relações que são esboçadas a partir da trajetória do índio gualacho e aquelas relações derivadas do rapto de mulheres.²⁷ Foram abordadas as relações estabelecidas a partir do rapto de mulheres. No caso do cativo de guerra, primeiramente, um membro do grupo rival é feito cativo durante uma guerra. Portanto, há uma relação (de ofensa) estabelecida e que é intermediada pelo corpo do inimigo cativo. De um lado aqueles que perdem

²⁶ O registro prossegue salientando as novas práticas do cacique. Assim, à oposição entre “besta sangüenta” e exemplaridade, soma-se a oposição entre antigas e novas práticas.

²⁷ Analogia que não resulta de qualquer valoração distinta de uma prática quando comparada a outra. Ver-se-á, no decorrer desse estudo, que se propõe perceber essas práticas como o resultado de formas relacionais específicas aos ameríndios em questão.

um membro do grupo, de outro aqueles que o capturam, entre ambos o “*mozo gualacho*”. Posteriormente, o cativo conduzido ao grupo inimigo passa a circular entre as parcialidades aliadas e, assim, relações de aliança são mantidas ou instituídas a partir da circulação do corpo do inimigo que, logo, serve à potencialização dessas relações. Por fim, há igualmente a manutenção e/ou a criação de alianças, desta vez pela morte do cativo na grande festa à qual todos os grupos aliados são convidados.²⁸ Assim, mesmo a aniquilação do corpo é voltada para a potencialização das relações de aliança.

Desse modo, tanto naqueles casos envolvendo a poligamia derivada de raptos como naqueles que envolvem a circulação de inimigos feitos cativos, vai-se da ofensa à aliança. Em ambos os casos, o inimigo capturado e/ou a mulher raptada estabelecem uma ofensa; são integrados ao grupo rival; e, ao circularem, fortalecem a integração dos inimigos de sua parcialidade. Em suma, a ofensa traz para o seio do grupo um elemento exógeno que ao circular serve às alianças antigas, novas, ou ao porvir.

* * *

Observou-se que nos eventos que envolvem a poligamia derivada de raptos e naqueles em que há cativos de guerra, temas como ofensa, circulação, inimizades e alianças, dão sentido às práticas em questão. Entretanto, foram descritos casos em que se parte da produção de uma ofensa (através do rapto ou do cativo de guerra) e a partir dela se gera uma aliança (através da mulher ou do cativo doados). Veja-se

²⁸ Em seguida Montoya afirma que mortes desse tipo são corriqueiras. Referindo-se ao Guairá, o jesuíta informa que os líderes de parcialidade indígenas “*hacen matar algunos indios de su pueblo por solo comérselos y dan guerra a sus vecinos por el mismo fin*” (DHA, XX, p. 339). Possivelmente os índios devorados eram cativos de guerra vivendo entre os algozes. Como fora aventado, Melià e Temple (2004) já salientavam a permanência do cativo ao longo de anos ao lado de seus algozes. Além disso, comumente esses cativos também são Guarani (MELIÀ e TEMPLE, 2004). Tais fatos eventualmente confundem os inicianos – bem como aqueles que abordam tais registros.

agora o caso contrário, em que se vai da aliança à inimizade. Fundamental para este intento será um informe anônimo que destaca o papel do parentesco na fundação da cidade de Assunção. Conforme o jesuíta incógnito:

Llamáronse luego los indios y españoles de cuñados y como cada español tenia muchas mancebas, toda la parentela acudía a servir su cuñado honrándose con el nuevo pariente. (MCA, v. I, [1620], p. 163)

Mais à frente o mesmo inaciano salienta que:

Casi todos los indios que tiene esta ciudad son guaraníes. [...] Es esta gente valerosa en la guerra y donde quiera que vayan tienen sujetas las naciones circunvecinas. Son altivos y soberbios y a todas las naciones llaman esclavos sino es al español, pero no lo quieren llamar señor, sino cunado o sobrino, porque dicen que solo Dios es su señor. Porque como he dicho, el ayudar al español y admitirle en sus tierras fue por vía del cuñadazgo y parentesco. Empero después viendo los indios que los españoles no los trataban como a cuñados y parientes, sino como a criados, comenzaron a retirar y a no querer servir al español. El español quiso obligarle: tomaron las armas los unos de los otros y de aquí se fue encendiendo la guerra la cual ha perseverado casi hasta ahora. (MCA, Vol. I, [1620], p. 166-7)

Para além das supostas relações entre nativos e Deus,²⁹ o jesuíta acrescenta outra, horizontal e estabelecida pelo “*cuñadazgo*” entre os Guarani e os espanhóis. Antes de serem entendidas como relações estáticas, ambas parecem dinamizadas a partir das relações de parentesco atualizadas pela troca de mulheres. É desse modo que “*después viendo los indios que los españoles no los trataban como a cuñados y parientes, sino como a criados, comenzaron a retirar y a no querer servir al español*”.

²⁹ Não se aprofundará aqui sobre a relação vertical entre os Guarani e Deus, visto que foge aos objetivos deste estudo. Ainda que, após uma década de reduções, ela pudesse estar presente entre os nativos, o registro se assemelha àqueles expostos no decorrer desta dissertação e que opõem o comportamento cristão dos selvagens e o comportamento selvagem dos cristãos. Desse modo, os mesmos Guarani apresentados como “*gente valerosa en la guerra*” são utilizados como exemplo de devir cristão, em detrimento dos espanhóis. Sobre estes, afirma o inaciano, “*tan grande era el dominio que adquiriría un español sobre estos indios por la cedula que le daba el gobernador, de manera que para ser verdaderamente esclavos no faltaba sino errarlos y venderlos a publico pregón, pero en lo que es ventas paliadas hartas hacían.*” (MCA, v. I, [1620], p. 166-7). Acrescenta ainda que os ibéricos mantinham um governo que “*más era despótico y tiránico que político y cristiano prendiéndose y matándose unos a otros, y casi hasta ahora dura ese gobierno despótico*” (*ibid.*, p. 163). A crítica, portanto, estabelece uma oposição entre os índios e os espanhóis, de modo que os segundos viviam intensamente os prazeres profanos com suas mancebas, enquanto os primeiros, apesar de belicosos e soberbos, eram potencialmente bons cristãos. Em detrimento da atitude Guarani diante de outros grupos, ao chamá-los de escravos, o inaciano salienta a disposição deles para com Deus. Tornam-se o contraponto ideal aos ibéricos. De qualquer forma, a idéia de que os Guarani tomavam as demais parcialidades por escravos será abordada em seguida.

Se as mulheres estabelecem alianças, estas implicam reciprocidade que nem sempre os espanhóis estiveram dispostos a cumprir. Assim, a guerra que “*ha perseverado casi hasta ahora*” dá novamente a dinamicidade implicada no não-cumprimento de obrigações inerentes à troca de mulheres e o conseqüente estabelecimento de laços de parentesco. Tem-se, então, a passagem de aliados a inimigos. Ocorre que na falta do cumprimento das regras de alianças atualizadas pela troca de mulheres, o até então aliado torna-se inimigo. Inverte-se o processo; há uma re-configuração dessas relações.

É dessa forma que os atritos com espanhóis nem sempre resultam de uma exploração violenta do trabalho de seus “cunhados ou sobrinhos”, mas da não-realização de tarefas compulsórias ligadas à aliança atualizada na mulher ofertada de um lado e recebida de outro.³⁰ Portanto, se há um percurso que vai da ofensa à aliança, existe aquele que vai da aliança à ofensa. Em ambos, o par poligamia/inimizade se faz presente.

Além disso, ao contrário do que o registro supramencionado observa, a relação entre cunhados e sobrinhos estabelecidas com os espanhóis não se configura numa exclusividade.³¹ A dinamicidade do parentesco surge *tanto* no caso,

³⁰ O caso dos Chiriguano apresentado por Nathan Wachtel (2004) é um exemplo desse tipo de situação ainda no século XVI. Após estabelecerem bons contatos com os espanhóis – oferecendo mulheres e guerreando contra ameríndios – os Chiriguano tentam convencer, a partir de 1537, o governador Domingo de Irala a atacar os grupos andinos. Contudo, o império incaico já havia sido controlado pelos espanhóis, que, conseqüentemente, não viam qualquer necessidade de continuar a avançar sobre os Andes. Diante das negativas espanholas, a aliança foi desfeita. Como resultado dessa situação tem-se os Chiriguano como aliados dos grupos andinos contra o governador Irala. Portanto, a relação entre Chiriguano e espanhóis vai de aliados a rivais; a relação entre andinos e Chiriguano de rivais a aliados, sendo o fim da aliança com os espanhóis uma conseqüência da objeção ibérica em dar continuidade às guerras contra os andinos. Portanto, as mulheres enquanto dádivas ofertadas aos espanhóis implicavam na aliança em torno do avanço contra os inimigos. Rompido pelos espanhóis o avanço sobre os Andes, rompia-se o *cuñadazgo*. Não foi a exploração colonial que conduziu ao rearranjo das relações, mas, antes, a não-atualização das inimizades contra os coletivos andinos.

³¹ Deve-se aventar que, após análise etimológica, Isabelle Combès (2005) salienta que a noção de escravos decorre do processo que dá origem aos Chiriguano, onde os Guarani incorporam elementos da hierarquia típica dos Chané. Tal noção, como adverte a autora, não é generalizada entre os Guarani no período colonial.

anteriormente descrito, do índio gualacho que circula e vive anos entre os algozes até ser morto em um ritual antropofágico; *quanto* na ânuia de Diego Ferrer que informa que os Gualacho:

“tienen lengua diferente pero saben la Guaraní y son muy amigos de ellos porque casan o viven a su modo con mujeres guaraníes, y los Guaraníes se casan con sus mujeres” (MCA, v. II, [1633], p. 47).

Essas distintas relações estabelecidas entre os grupos em questão não deixam de ser a mesma que o incógnito jesuíta denuncia, ao escrever que:

La provincia del Paraná es toda de gente Guaraní gente Belicosa que siempre ha sustentado la guerra contra el español. Estos indios tenían sujetas todas las naciones que estaban en el río Paraná abajo y muchas veces tuvieron a punto de despoblar la ciudad de san Juan de vera. También tenían tomado el paso de este río del Paraguay de manera que no se podía entrar ni salir sino con escolta de gente y a veces con todo este resguardo quedaban muertos o presos los que navegaban este río. (MCA, Vol. I, [1620], p. 169)

Para em seguida afirmar que:

La Provincia del Itatin esta este río del Paraguay arriba. Toda es gente Guarani, estos indios han sido siempre quietos, nunca hecho mal a español, quieren sacerdotes, no se los han dado. (MCA, Vol. I, [1620], p. 169)

De acordo com tudo aquilo que fora visto anteriormente, para além de um *ethos* para cada região, os europeus teriam encontrado distintas formas de relação com os Guarani em decorrência de uma *lógica relacional particular* aos ameríndios. Viu-se que ofensas, corpos que circulam e inimizades são fundamentais à produção de alianças. Do mesmo modo, relações de alianças são dinâmicas e, portanto, sempre passíveis de tornarem-se inimizades fragorosas. Portanto, aliança e inimizade são formas relacionais extremamente dinâmicas. E essa dinamicidade independe da “origem” daqueles *com/contra* quem se relacionam os Guarani. Gualacho, parcialidades guarani, espanhóis, lusitanos³² e missionários; todos foram

³² Além dos missionários e dos *encomenderos* espanhóis aludidos neste capítulo, deve-se observar que os bandeirantes também foram eventuais aliados dos Guarani (MONTEIRO, 1999).

inimigos, todos foram aliados. Tal dinâmica relacional superava questões ligadas à ascendência dos inimigos e/ou aliados.

E a trajetória de Miguel de Artiguaye não foi distinta. Viu-se que a apologética inaciana outorgava ao cacique uma categorização peremptória a cada evento. Não obstante, ao final não havia qualquer certeza sobre *quem era Artiguaye*. Ocorre que a apologética inaciana não escapava à dinâmica relacional de Artiguaye. Aliado e inimigo constante dos padres, impossível fora outorgar-lhe uma identidade rígida. E, diante dos eventos acima descritos, aparentemente não havia nada de novo nessa dinâmica relacional de Artiguaye. Tal proposição será capital para as arguições que compõem o próximo, e último, capítulo.

3 CAPÍTULO

UMA SÍNTESE RELACIONAL:

ALIANÇAS, INIMIZADES E O *BOM MODO DE VIVER*

O presente capítulo retoma alguns aspectos das práticas não-discursivas descritas anteriormente, propondo uma leitura distinta para o contato entre os Guarani e os jesuítas. Evade-se de questões identitárias, que caracterizam a literatura acerca do contato, procurando enfatizar a dinâmica contrátil das relações que os Guarani estabelecem entre si e com outros grupos. A partir dessa proposta, são abordadas as prática discursivas de Artiguaye para, enfim, realizar uma reavaliação da trajetória do cacique.

* * *

Expõe Branislava Súsnik que:

Los jesuitas organizaron la milicia de los neófitos guaraníes, éstos actuando de 'rastreadores' de los grupos huidizos o marginados o ya de agresivos 'flecheros' como fuerza persuasiva. Las invasiones bandeirantes, la amenaza del servicio hispano encomendero y luego – esencialmente –, la violencia vengativa desatada por los rebeldes chamanes contra los grupos reducidos, contribuyeron a que los Guaraníes aceptaran resignada y pasivamente el reduccionismo cristiano. (SÚSNIK, 1984, p. 07-8)

Em texto posterior, em co-autoria com Miguel Chase-Sardi, a autora afirma que:

El hacha de hierro con la eficacia para talar árboles tropicales sin exigir una cooperación de muchos brazos, aseguraba a los jefes de pequeñas comunidades su independencia de los impositivos jefes de grandes aldeas. La tradicional ambición 'avá' por el poder-prestigio quedaba satisfecha: muchos caciques que se agregaban a la reducción-pueblo, recibían la vara de alcaide o regidor, reafirmaban su autoridad sobre los parciales; el rechazo de la vara, como hizo el cacique Cavazambí de los Paraná, significaba la negación de cualquier sometimiento. Los neófitos 'caciques de vara' entraban solos o acompañados a los misioneros a las tierras de los 'caciques infieles' con la propaganda reduccionista; los misioneros venían como 'pacificadores', prometiendo la abundancia de sembrados sin necesidad de caza, ofreciendo la seguridad contra los abusos españoles y lusos, no pretendiendo enajenar sus mujeres de las comunidades y no anunciaban un 'cataclísmico fin del mundo' como sus chamanes, sino 'una vida de los hijos de Dios'... (SÚSNIK e CHASE-SARDI, 1995, p. 73-4)

As citações apresentadas evidenciam o recurso à “super-racionalidade” – para falar como Sahlins (2004, 109) – na apreciação das práticas nativas e na análise de parte substancial do processo de contato entre jesuítas e Guarani. Assim, tem-se que as lideranças guarani agregavam nativos com escopo de obterem mais *status*. Por sua vez, os ameríndios que seguiam essas lideranças, o faziam em função de interesses econômicos. Em síntese, busca por prestígio de um lado, sujeição interessada de outro. Com a chegada dos padres ocorre a inclusão de um novo agente – o jesuíta – que altera a disposição dos antigos agentes – os ameríndios – em uma hierarquia social que sofre pouca alteração, porque baseada nos mesmo interesses. Determinados a angariar o prestígio conferido pela “vara”, os chefes de linhagem são conduzidos à redução. Desse modo, livram-se do jugo dos grandes chefes e, concomitantemente, reafirmam a autoridade sobre suas parcialidades. Tais parcialidades seguem suas lideranças e aceitam a redução em função dos utensílios metálicos trazidos pelos padres – que libertam esses nativos da necessidade de caçar, das agruras do meio ambiente e da dependência

econômica que os vinculava aos grandes chefes.³³ Repete-se a síntese: busca por prestígio de um lado, sujeição interessada de outro.

Portanto, há certa manutenção da hierarquia social com a instalação da Companhia de Jesus na região. Tal conservação se baseia naquilo que Branislava Súsnik toma por vetores dos arranjos sociais: competição, *status*, alimentação e agruras ambientais. Passado e presente, bem como o processo histórico que marca essa baliza temporal, são analisados a partir dessa chave teórica. Logo, tudo se reduz à determinação de uma razão instrumental que finda por obliterar o conteúdo específico de cada prática ou evento.

Tal redução ao “efeito instrumental” (SAHLINS, 2003, p. 81) das ações afeta a abordagem dada pelos autores à poligamia. É dessa forma que, apesar de afirmarem que a poligamia permite “*establecer vínculos intercomunales por parentesco social*”, os autores propõem que:

Los jefes aldeanos rivalizaban y luchaban por el ‘poder’ de prestigio: oratoria, mucho gentío, potencial abundancia de cosecha y de convites, secuaces-flecheros, reciprocidad por medio de múltiples alianzas matrimoniales, y apoyo confirmatorio de chamanes. (SÚSNIK e CHASE-SARDI, 1995, p. 36)

Portanto, ainda que a poligamia estabeleça “laços intercomunitários”, a razão de ser dessas relações seria a obtenção de “poder de prestígio” pelos chefes que rivalizam entre si. Ao final, a poligamia torna-se um meio para o acúmulo de poder. Tem-se a obliteração das relações estabelecidas em prol de supostas benesses subjetivas que envolvem apenas os chefes. Tal redução está próxima àquela operada pelos inacianos: a poligamia enquanto lascívia é atualizada na poligamia enquanto busca por poder, prestígio e *status*. Substitui-se apenas o *interesse* dos caciques: vai-se da luxúria à avareza.

³³ Cabe observar que, em 1611, o padre Lorenzana já advertia que a ida à caça era comumente precedida de uma grande “*borracherá*” que durava três dias (DHA, XIX, p. 88). A correlação entre caça e carência, portanto, não se justifica. Talvez o mais apropriado fosse a correlação entre caça e abundância.

Com intuito de se esquivar desse tipo de redução à qual é submetida a poligamia, propõe-se nas linhas que se seguem um desvio no modo como são analisadas as alianças e inimizades estabelecidas pelos Guarani. E para tanto, propõe-se uma reflexão acerca de outro aspecto presente nas ponderações de Súsnik.

* * *

De acordo com Bruce Albert (2002), além da necessidade de abandonar o uso da noção de *resistência* por remeter à *submissão cultural*, deve-se rechaçá-la por ela substancializar concepções de *cultura* e *identidade* – de modo que estas duas últimas se tornam totalidades fechadas sobre si. E, é justamente o uso da tríade formada pelas noções de *resistência*, *submissão* e *identidade* nos estudos sobre o contato entre jesuítas e Guarani que se pretende questionar doravante.

Ao propor uma identidade *ava* voltada para si, Súsnik estabelece uma dicotomia que será fundamental para sua apreciação do contato em questão. Conforme as citações apresentadas, a autora propõe que os Guarani “não-reduzidos” demonstram a “negação de qualquer sujeição” ao rechaçarem a “*vara*” oferecida pelos espanhóis. Por sua vez, aqueles que recebem a “*vara*” aceitam “resignada e passivamente o reducionismo cristão”. Conforme essa lógica, aqueles que se aliam aos padres necessariamente se submetem, pois estão a *perder* parte de sua identidade em função de outra que se lhes apresenta. Ainda que o *ava* seja satisfeito, ele o é enquanto busca por prestígio; cálculo pessoal. Não obstante, perde-se aquilo que a autora denomina de pureza *ava*, fundamental para a identidade guarani. Isto é, permanece o cálculo pragmático inerente aos homens, mas perde-se a roupagem cultural deste cálculo – fundamental para a identidade

ameríndia. Por seu turno, aqueles que mantêm com os padres relações pautadas pela violência, necessariamente, preservam sua identidade; logo, resistem.

Entretanto, como observa John Manuel Monteiro (1992), o mapa bem definido de oposições entre grupos ameríndios apresentado na documentação oblitera o aspecto preponderantemente circunstancial das relações de inimizade e aliança entre esses grupos. E esse parece ser o caso dos episódios descritos no capítulo antecedente: longe de refletirem diferenciações étnicas cristalizadas, tais eventos são índice de relações contráteis afeitas às contingências históricas.

É o caso do relato do provincial Oñate. Com muita dificuldade, o inaciano consegue desenhar uma ampla aliança ameríndia contra os bandeirantes. No entanto, uma seqüência de raptos põe fim ao agrupamento. Recorrendo à identidade étnica para analisar o evento, tem-se que num primeiro momento, há *resistência* nativa diante dos ataques bandeirantes. No entanto, tal fato não oblitera a *submissão* étnica provisória, derivada da aliança entre parcialidades com pouca ou nenhuma afeição umas pelas outras. Acrescente-se o fato dessa aliança envolver inacianos e, conseqüentemente, mais *submissão*.³⁴ A salvaguarda seria justamente a seqüência de raptos que desfaz a aliança. Ter-se-ia então a *resistência* nativa contra uma possível amálgama de identidades. No entanto, as mulheres raptadas são oferecidas aos espanhóis. Eis, novamente, a *submissão*.

Desse modo, o conceito de identidade na avaliação do episódio conduz a um círculo vicioso pautado pelo par resistência-submissão que pouco auxilia na compreensão do evento. Apenas referenda que os ameríndios incessantemente

³⁴ Cabe ainda mencionar que o recurso à identidade e à resistência tampouco justifica a aliança inicial contra os bandeirantes: mesmo os *encomenderos* e os bandeirantes – apresentados por SúsNIK como vetores da violência colonial que conduzem os indígenas às reduções – foram também aliados de parcialidades Guarani na busca de encomendados e escravos (SÚSNIK, 1988; MONTEIRO, 1999; MELIÀ, 1988). Além das conhecidas alianças entre Guarani e espanhóis que datam do século XVI, o êxito na captura de índios no Guairá em 1612 – mesma região e data dos eventos envolvendo Miguel – por bandeirantes foi justificado pelo governador de Buenos Aires à Coroa espanhola como resultado do auxílio oferecido por caciques guarani aos bandeirantes (MONTEIRO, 1999).

resistem a uns para se submeterem a outros, numa espécie de crise identitária para a qual não há saída.

O impasse se repete no relato sobre o índio gualacho. Uma identidade guarani a ser defendida poderia explicar a trajetória do “mozo gualacho” – que circula e convive anos com seus inimigos até ser morto em um ritual antropofágico. Guerra e antropofagia estariam, assim, submetidas à defesa/resistência de uma identidade marcadamente étnica. Mas, para tanto, a investigação deve excluir aqueles casos “desviantes”, como o relato do padre Diogo Ferrer – em que este observa que os Gualacho, apesar da língua distinta, são “amigos” dos Guarani e constantemente trocam mulheres entre si. Antes de uma identidade *ava*, esses episódios indicam que as relações de inimizade e aliança estabelecidas pelos Guarani são afeitas às contingências históricas.

Tais caracteres diacrônicos são evidenciados na descrição do jesuíta anônimo, quando este observa que a província do Paraná é formada por Guarani sempre belicosos e inimigos dos espanhóis enquanto a Província do Itatim é composta por Guarani que jamais entraram em atrito com espanhóis. Novamente se evidencia a preponderância de alianças e inimizades estabelecidas circunstancialmente em detrimento de motivações vinculadas à identidade étnica dos aliados e/ou inimigos. A mesma preponderância do aspecto contingencial dessas alianças se evidencia no rompimento das alianças entre espanhóis e Guarani – narrado pelo mesmo jesuíta incógnito. Ao chamarem inicialmente os espanhóis de cunhados e de sobrinhos, vê-se claramente o estabelecimento do contato a partir de uma instituição tipicamente nativa. No entanto, a reificação da noção de identidade conduz a idéia de que há alguma forma de sujeição na concretização desses laços. Essa mesma reificação da identidade conduz à

conclusão de que o posterior estabelecimento de inimizades entre esses mesmos Guarani e espanhóis configura-se numa forma de resistência indígena ante a violência colonial.

Interessa notar que, mais do que exploração colonial³⁵ ou questões identitárias, as rupturas de alianças apontam para o caráter circunstancial destas. Tem-se, portanto, uma dinâmica nativa que não deve ser reduzida à simples contra-reação de uma identidade frente às agressões coloniais. Propor que as ações bélicas dos Guarani direcionadas aos espanhóis ou portugueses são derivadas exclusivamente do avanço colonial, é sugerir que a ação primeva está invariavelmente do lado do explorador europeu, cabendo aos ameríndios apenas a contra-reação, a ação subsidiária, dependente de um vetor alheio a elas. Como mencionado, os casos relatados, ao contrário, demonstram que longe de uma identidade a ser defendida, os Guarani se pautam pela dinamicidade de suas relações independentemente da origem de seus inimigos e/ou de seus aliados.³⁶

Diante de todos os eventos descritos, propõe-se doravante que essas distintas relações estabelecidas com os espanhóis *não* correspondem à submissão de uns e à resistência de outros – para não falar daquelas situações, comuns, em que uma mesma parcialidade “adota” essas duas formas de reações simultaneamente. Questões identitárias dificilmente dariam conta de oscilações relacionais tão céleres, contínuas e com coletivos tão diversos. Afinal, resistem à qual identidade? *Encomenderos*, *bandeirantes*, *inacianos* e demais grupos

³⁵ Tal argumento não exclui as violências perpetradas por espanhóis aos ameríndios. Apenas tenta inferir questões para além da idéia de que as ações dos Guarani decorram necessariamente da exploração dos europeus.

³⁶ Melià já alertava para o fato de que as ações Guarani diante dos espanhóis não podem ser reduzidas apenas à exploração colonial. Não obstante, o autor recorre a temas como religião e identidade para dar conta desses eventos. Conforme Melià (1988, p. 37): “...la respuesta profética contra los abusos coloniales no es una simple rebelión contra la opresión y una liberación de esclavitud, sino más bien una afirmación de la identidad y una voluntad de autenticidad, permaneciendo en el modo de ser tradicional, específicamente religioso.”

ameríndios, de fato, são eventuais inimigos. No entanto, também são eventuais aliados de parcialidades guarani. Desse modo, as distintas relações estabelecidas – e rompidas – pelos ameríndios com os ibéricos decorrem antes de uma dinâmica relacional à mercê da diacronia e que compõe as relações das parcialidades guarani entre si e com os demais ameríndios. Trata-se de um regime *contrátil e instável* de alianças e inimizades.

Artiguaye não escapa a essa lógica, pois ele oscila constantemente entre tornar-se um aliado e um inimigo dos padres. As caracterizações/identidades outorgadas ao cacique por Cataldino e Torres Bollo variam o tempo todo em função das alianças e inimizades que Artiguaye estabelece com os inacianos. Diante dessa dinâmica instável, impossível é para os padres outorgar-lhe uma identidade fixa. Igualmente, Artiguaye evade-se de interpretações que tomam suas aproximações como submissão e suas afrontas como resistência, justamente porque essencializam uma identidade e, conseqüentemente, não dão conta da dinamicidade típica das relações guarani. Tais interpretações ficam, do mesmo modo que as categorizações inacianas, dependentes de avaliações distintas para cada novo episódio protagonizado pelo cacique: ora o submisso ora o resistente. Trata-se, novamente, de atualizar interpretações inacianas.

Se há agência nas práticas de Miguel, ela não se encontra em uma defesa identitária, mas na dinâmica das suas relações. Mesmo quando se inimiza com os padres, o cacique pretende inseri-los em sua dinâmica relacional. Fundamental para compreender essa proposição é *não* supor que a inimizade seja a negação da relação. Como fora mencionado, Roque Maracanã é aquele que faz do inferno um local almejado por Artiguaye – e ambos são inimigos. Como exposto no capítulo anterior, a violência não oblitera as relações, ao contrário, potencializa-as – os

corpos dos inimigos servem ao estabelecimento de alianças tanto quanto à afirmação de rivalidades. Portanto, longe de haver qualquer forma de resistência identitária ou, ainda, uma recusa ao estabelecimento de relações com os padres, as aproximações beligerantes ou amistosas do cacique revelam sua pretensão de inserir os inacianos dentro desse universo relacional.

Deste modo, pretende-se avaliar a trajetória de Artiguaye a partir do deslocamento do foco da objetiva: ao invés de procurar determinada identidade Guarani a ser defendida em algum discurso de resistência – ou, ainda, abandonada nos momentos em que o cacique se alia aos padres – propõe-se discorrer preponderantemente sobre as relações. Para tanto, vale-se das contribuições de Eduardo Viveiros de Castro (2002, p. 411), quando advoga que nas sociedades em que “aliança prevalece sobre a descendência como princípio *institucional* é o mesmo que dizer que, ali, a afinidade predomina sobre a consangüinidade como princípio *relacional*”. Foi tal proposição que possibilitou abdicar da ênfase – comum nos estudos sobre os Guarani “históricos” – dada aos *termos* e, conseqüentemente, à identidade guarani e voltar-se para as *relações*. Será esse mesmo desvio – dos *termos* em direção às *relações* – que conduzirá as argüições que se seguem.

* * *

Propõe-se, neste momento, uma pausa na descrição das práticas não-discursivas dos Guarani, para abordar os discursos dos ameríndios – de Artiguaye, sobretudo – registrados pelos missionários. Dois são os motivos que justificam essa incursão. Primeiramente, almeja-se a uma interpretação que não seja validada a partir da exclusão de variáveis importantes presentes em tais registros. Conseqüentemente, os discursos nativos são um tema que necessariamente deve

ser incluído no estudo. Em segundo lugar, a análise mais minuciosa sobre a identidade guarani – elaborada por Bartomeu Melià – baseia-se precisamente nesses discursos. Portanto, deter-se sobre as homílias nativas permitirá uma interpretação mais totalizante, bem como apreciar o modo como foi elaborado o discurso bibliográfico sobre a identidade desses ameríndios.

Referiu-se, no capítulo precedente, ao episódio em que Miguel de Artiguaye se enfurece quando uma das ameríndias raptadas junto ao cacique do campo consegue-lhe escapar. Sua fúria aumenta quando descobre que o padre Simon Maceta a protege. A partir disso, torna-se pertinente o discurso que Artiguaye profere contra os padres. Conforme Cataldino, gritara o cacique:

Estos padres son alcahuetes de las indias fugitivas. Hasta ahora creía que vivíamos felices. Pero ya no es así. Los antiguos se casaban con cuantas querían, y nadie les estorbaba en sus deleites, así convenía. Volvamos a lo mismo, nosotros sus descendientes. Para nada hemos de dejar este modo de vivir; queremos nuestra libertad. ¡Vamos, pues, a vivir en la selva! Allí queremos levantar nuestro pueblo, viviendo con muchas mujeres, libres del yugo de la esclavitud. (DHA, XIX, [1614], p. 325-6)

A homília de Miguel mantém pelo menos *duas* coincidências com aqueles discursos nativos comuns aos registros inacianos – e que foram abordados de forma lacunar no primeiro capítulo. A primeira delas configura-se no fato do discurso ser proferido por uma liderança indígena. Já a segunda corresponde fato da homília legitimar a poligamia e, concomitantemente, o modo de viver dos antepassados.

Sobre a primeira coincidência, tem-se que a legitimação da poligamia, mais uma vez, se dá por um daqueles que usufruem de tal prática. Tal fato poderia indicar que se trata da defesa da *luxúria*, como queriam os inacianos, ou da busca por *status*, poder e prestígio vinculados a uma identidade, como queriam SúsNIK e Chase-Sardi (1995). Não é descartável a hipótese de que os Guarani sigam as vontades das chefias e, nesse caso, estejam a defender benesses para seus líderes. De fato, a acuidade dispensada pelos padres no trato com as chefias resulta do

papel fundamental dessas lideranças para a conversão dos demais indígenas – tema abordado no primeiro capítulo. No entanto, deve-se considerar que dificilmente ameríndios que não sejam chefes têm seus discursos registrados.³⁷ Tal fato acaba refletindo-se nos documentos que, inevitavelmente, acabam enfatizando o modo como as chefias defendem a poligamia. E, mesmo que haja algo de semelhante entre a disposição dos Guarani em seguir seus líderes e àquela verificada entre os Fiji (SAHLINS, 2003), deve-se considerar que a poligamia está ligada às ofensas aos inimigos, às alianças e à circulação de corpos – os temas não-discursivos já aventados. Se a poligamia é privilégio das chefias, deve-se observar que os discursos contundentes em torno da legitimação da prática causam sempre transtornos aos jesuítas. Seguem-se a essas falas grandes sublevações ou pelo menos a agitação de parte das parcialidades ameríndias. É o que ocorre nos ataques de Miguel a Roque; de Miguel ao cacique do campo; bem como no caso dos raptos que destroem os planos de uma unidade ameríndia descritos pelo provincial Oñate. Portanto, a poligamia não se reduz a uma ação de cacique para cacique. Ainda que os Guarani sigam às orientações de seus líderes, não são apenas benesses para estes últimos que estão em questão. A poligamia atualiza relações (de aliança e de inimizade) que envolvem a totalidade das parcialidades lideradas pelos caciques que a efetuam.

Eis, então, o primeiro procedimento para evitar a redução da poligamia ao interesse exclusivo dos chefes: levar em consideração que a escrita inaciana dá ênfase aos discursos dos caciques e que há uma grande mobilização de parcialidades em torno dessa prática e dos temas que a compõem – raptos, circulação de corpos, festas e guerras.

³⁷ Uma das poucas exceções são aquelas em que o nativo profere um discurso edificante para o registro. Entretanto, tais homílias não possuem a riqueza de detalhes daquelas proferidas por lideranças (MELIÀ, 1988).

Chega-se, assim, à segunda coincidência entre o discurso de Miguel e aquelas homílias comuns aos caciques no Rio da Prata. Como mencionado, a passagem de Artiguaye trata de temas como o “antigo modo de viver”, o “viver como nossos avós” e a “liberdade” pré-inacianos; e, mais uma vez, a prática nativa associada a essas referências é a poligamia. Com o objetivo de reavaliar o significado dessas expressões, as linhas subseqüentes apresentam as proposições de Melià (1988) sobre o contato entre Guarani e inacianos, e o modo pelo qual o autor recorre à identidade guarani para interpretar tais referências aos antepassados. A partir das argüições de Melià, pretende-se propor um pequeno desvio na análise desses discursos.

* * *

Após apresentar dois discursos de ameríndios sobre o “*vivir como nuestros antepasados*”, Melià propõe que:

Como puede verse en los textos citados, hay una referencia continua al modo de vivir y al ser propio de los Guaraní ‘históricos’. Los jesuitas [...] tienen interés en señalar que este lenguaje es del todo auténtico, al añadir ellos mismos entre paréntesis que ‘así llaman ellos a su modo de ser antiguo’ y que ‘su frase es ésta’”. (MELIÀ, 1988, p. 103)

Ou seja, os padres insistem em evidenciar que tais proposições são exatamente aquelas que os Guarani proferem. E, as homílias apresentadas por Melià são muito semelhantes àquelas proferidas por Artiguaye – quando não são as mesmas. Conforme com o autor (*ibid.*, p. 102), esses discursos que recorrem ao *ñande reko*, estão “apelando ao seu ‘modo de ser’, isto é, à sua cultura particular e diferente e à sua identidade específica”. Tratar-se-iam das “formulações mais explícitas do modo de ser guarani”, exaltadas nos momentos em a “identidade específica” desses ameríndios é ameaçada (*ibid.*, p. 100).

O problema de tal interpretação se configura na dificuldade de antever qualquer correlação entre essa defesa de uma identidade e as relações dinâmicas estabelecidas pelos Guarani – e, obviamente, por Artiguaye – com grupos de diferentes “origens étnicas”. Artiguaye, de fato, profere esses discursos. Não obstante, em seguida o cacique se alia aos padres. E, com essa mesma presteza, Miguel volta a se inimizar e proferir tais homílias.

Propõe-se, então, avaliar o modo pelo qual Melià constrói sua argumentação. Duas são as homílias de caciques apresentadas pelo autor. Na primeira, diz o cacique:

...pues quieren con nuevas doctrinas sacarnos del antiguo y buen modo de vivir de nuestros antepasados, los cuales tuvieron muchas mujeres, muchas criadas y libertad en escogerlas a su gusto, y ahora quieren que nos atemos a una mujer sola. (MELIÀ, 1988, p. 102)

Melià em seguida apresenta outro fragmento do mesmo cacique, em que este diz que os inacianos “*quieren reducirnos a vivir a su mal modo*”. O autor prossegue e cita outro líder, que propõe: “*Vivamos al modo de nuestros antepasados; ¿qué hallan estos Padres de mal en que tengamos mujeres en abundancia?*”.

O primeiro discurso, ainda que Melià não informe, configura-se naquele proferido por Miguel de Artiguaye quando este descobre que o padre Maceta protege a ameríndia raptada que lhe escapara. Trata-se, portanto, do discurso que dá início às reflexões acerca das práticas discursivas dos ameríndios neste capítulo (*conf. supra* p. 84). Entretanto, a homília citada neste estudo fora registrada por Jose de Cataldino. Melià vale-se da versão apresentada por Montoya. Na edição brasileira de “Conquista espiritual”, pode-se ler:³⁸

...querem, com novas doutrinas, privar-nos do que é antigo e do bom modo de viver de nossos antepassados. Tiveram estes muitas mulheres, muitas

³⁸ Em virtude da impossibilidade de valer-se da edição espanhola da referida obra, recorre-se ao fragmento da versão em português com o objetivo de expor alguns fragmentos que não constam na citação de Melià.

criadas e liberdade em escolhê-las ao seu bel-prazer, sendo que agora pretendem que nos liguemos a uma só mulher. Não é justo, mas impõe-se que os desterremos de nossas terras ou que lhes tiremos as vidas. (MONTROYA, [1639] 1997, p. 61)

E, mais adiante:

Já não se pode agüentar a liberdade dos que, em nossas próprias terras, querem levar-nos a viver segundo sua ruim maneira de vida. (MONTROYA, [1639] 1997, p. 62)

Propõe-se, neste estudo, que aquilo que caracteriza essas homílias é a referência a um conjunto de *ações* e não a uma *essência*. A alusão aos antepassados diz respeito a um “modo de viver” que não sobreleva uma *identidade*; mas remete a um conjunto de *ações* que compõem *um modo de agir*. Viver como os antepassados, diz Artiguaye. O cacique não propõe, em momento algum, “ser” como os antepassados. Os antepassados não são referências a uma condição identitária, um “ser” reificado. O cacique oblitera qualquer referência a eles enquanto portadores de “uma identidade específica” pautada por um “ser próprio”, para dizer como Melià.³⁹ O mesmo ocorre quando Miguel de Artiguaye se refere aos inicianos. Não se trata de resistir a uma identidade à qual se contrapõe. Os missionários não são substancializados como entidades portadoras de uma identidade fixa. Nos discursos expostos, Miguel não questiona *os padres*, mas alude ao “*mau modo de viver dos padres*”. Portanto, os jesuítas *não* são a personificação de uma identidade que se rechaça; são antes um conjunto de *ações* que compõe, ao invés de um “ser” identitário, um mau modo de viver.

Em síntese, nem os padres nem os antepassados *são* um *ser*, mas *agem/vivem* de determinada forma. É a par dessas inferências sobre as práticas

³⁹ A única referência destoante se configura naquela apresentada no discurso exposto de Artiguaye (*conf. p. 84*), em que o cacique expõe: “*Volvamos a lo mismo, nosotros sus descendientes*” – para em seguida apresentar um discurso idêntico aos que são abordados neste momento. Entretanto, como já fora apontado, Wilde (2006) observa que a referência à descendência se configura em uma alusão às posições geracionais, sem referência à filiação do termo em questão (*conf. p. 34, n. 16*).

discursivas nativas que se retorna a Bartomeu Melià (1988). Após os apresentar os discursos nativos, que aludem ao antigo modo de viver, o autor acrescenta que:

La palabra que se adivina directamente detrás de estas expresiones en castellano es el término **teko**. Según Montoya [...] se atribuyen a **teko** estos valores semánticos: 'ser, estado de vida, condición, estar, costumbre, ley hábito'. (MELIÀ, 1988, p. 103)

A partir dessas proposições, Melià sugere que a expressão *teko* contém uma referência identitária. A expressão significaria “ser”, o modo específico do ser guarani. Tal proposição acomoda-se perfeitamente à interpretação que propõe uma defesa identitária nos discursos ameríndios e nas relações *beligerantes* destes *contra* os padres. Entretanto, para essa proposição ser ratificada, ela deve desprezar o outro “lado” das ações não-discursivas dos Guarani: a presteza com que eles estabelecem relações de *aliança* com os padres, demais espanhóis, bandeirantes e outros grupos nativos. Da mesma forma, essa interpretação deve, ainda, desprezar o fato dos discursos nativos não remeterem nunca a um “ser”, mas a determinados modos (bons ou maus) de agir/viver.⁴⁰

Deve-se notar que a referência de Montoya não toma *teko exclusivamente* por uma identidade rígida, específica, algo reificado ou essencializado. No esforço para se aproximar da semântica contida na expressão *teko*, o autor de “*Tesoro de la lengua guaraní*” acrescenta outros termos, tais como “estar”, “condição”, “estado de vida”, “costume”, “lei” e “hábito” (MONTROYA, 1639, p. 363).⁴¹ Portanto, alvitra-se aqui um desvio: propõe-se enfatizar o “*estar*” em detrimento do “*ser*”. Pretende-se, a partir desse deslocamento, dar ênfase a constante referência ao *viver/agir sem*, para isso, recorrer à noção de identidade.⁴² O viver/agir de determinada forma se

⁴⁰ Em verdade, é justamente a tomada da expressão *teko* enquanto “ser” que ratifica a idéia de que tais homílias estariam evidenciando a identidade guarani.

⁴¹ Todos mencionados por Melià.

⁴² A mesma ambivalência na tradução ocorre na expressão *reko* apresentada por Montoya (1639, p. 338). O autor se vale primeiramente das expressões “ser” e “vida”, para em seguida apresentar uma série de correspondências que pouca relação mantém com a noção de “ser”, tais como: “tratar bem e

configuraria no *estar* de acordo com as regras (“leis”, para Montoya), o “hábito”, o “costume”. Isto é, trata-se de *estar* de acordo com o bom modo de viver. Portanto, propõe-se que, ao invés do “modo de ser” guarani, tem-se nas homílias de Artiguaye uma referência ao “modo de estar”. Tal proposta configura-se numa proposta de síntese das práticas discursivas e daquelas não-discursivas guarani. Isto é, das relações de inimizade e de aliança efetuadas independentemente da “origem étnica” daqueles com quem os Guarani se relacionam, e dos discursos que tampouco sobrelevam identidades sendo contrapostas ou seres substancializados.

No entanto, a síntese proposta não está concluída. Propôs-se que identidades *não* compõem o fundamento das práticas discursivas e não-discursivas guarani. Entretanto, tal fato não lança luz sobre o quê significa o bom modo de uns e o mau modo de outros, ou seja, aquilo que os discursos ameríndios insistem em salientar. E, é justamente aí que reside a oposição que torna o “estar” uma tradução mais adequada que “ser”.

No segundo capítulo, fora exposto o relato em que um padre incógnito analisa a fundação da cidade de Assunção a partir do parentesco. Os Guarani não chamam os espanhóis de senhores, mas de cunhados. Logo o inaciano antevê nos indígenas uma tendência a estabelecer relações de igualdade – que foram rompidas pelo abuso dos europeus. Entretanto, o cunhadio visa sempre à afirmação de uma diferença (LÉVI-STRAUSS, 1986; VIVEIROS DE CASTRO, 2002, *passim*). Nesse tipo de relação, ego se relaciona com outro termo a partir da relação distinta que ambos estabelecem com um terceiro termo. Isto é, a relação entre ambos não é

mal”, “pecar com mulher” e “estar bem”. Expressões que se vinculam às relações de aliança e inimizade que Artiguaye estabelece, bem como às suas homílias acerca da poligamia e do viver/agir como os antepassados. Inclusive uma das inúmeras variações de *ñande reko* que Montoya (*ibid.*, p. 360) apresenta é “sua vida é diferente da minha”.

direta, mas deriva de relações distintas que mantêm com um terceiro termo: a esposa de um é a irmã de outro.

Já para os ocidentais, a diferença é subsidiária à igualdade – todos são igualmente diferentes (DUMONT, 2000, *passim*, e 1992, *passim*). Ao contrário das terminologias ameríndias, os jesuítas dão ênfase à descendência e à igualdade em detrimento da aliança e da diferença. Ao invés de relações diferenciais estabelecidas com um termo de ligação através de uma aliança; para os cristãos quaisquer pessoas se tornam iguais por meio de uma mesma relação (de filiação/descendência) que mantêm a partir de um terceiro termo. Todos são irmãos por descenderem diretamente de um único Pai.

Como observa Guerreau-Jalabert (2002, *passim*), uma das grandes modificações culturais perpetradas pelo cristianismo às relações de parentesco ocidentais se configura no sistema cognático – que ao propor a indiferenciação entre as filiações maternas e paternas se opõe a patrilinearidade tipicamente romana. Tal indiferenciação na filiação terrena decorre da filiação que verdadeiramente interessa: aquela que deriva diretamente de Deus e que estabelece o princípio da igualdade entre os homens. A relação com os pais é, em verdade, obliterada ritualmente. Afinal, a identidade é auferida sem a presença dos progenitores. O batismo exclui os pais – que remetem ao caráter pecaminoso da reprodução sexuada – e torna os padrinhos aqueles que participam da celebração da verdadeira identidade: aquela cuja origem está na filiação divina pelo espírito.⁴³

Portanto, tem-se de um lado um sistema que privilegia alianças e inimidades sempre passíveis de serem rompidas; de outro, um sistema que enfatiza a descendência (transcendental e inabalável) e a substancialização do “ser” e da

⁴³ Jesus Cristo é o modelo ideal desse tipo de relação identitária que exclui a filiação terrena, pois é gerado por uma virgem a partir da intercessão do Espírito Santo (GUERREAU-JALABERT, *ibid.*).

identidade. É deste modo que Cataldino se esforça em atribuir uma identidade a Miguel de Artiguaye, mas a soma dessas categorizações é sempre errada. A instabilidade das categorizações deriva da volatilidade das posições assumidas por Artiguaye. Assim, se os predicados conferidos ao cacique pouco dizem sobre ele, a variação dessas qualificações tem algo a informar. As distintas categorias de que se valem os inicianos resultam da dinâmica relacional guarani que, indiferente a qualquer identidade, permite que Artiguaye seja tanto aliado quanto inimigo dos padres.

A hipótese maior deste estudo se configura justamente na proposição de que os discursos ameríndios, antes de defender qualquer identidade, defendem a perpetuação da dinâmica relacional nativa. O *modo de estar guarani* – o *bom modo de viver*, vinculado aos “costumes” e “hábitos” – é composto pela dinâmica de arranjos e rearranjos das relações. Não é à toa que os discursos de Artiguaye e dos demais caciques enfatizam de forma tão veemente a poligamia quando se referem ao bom modo de viver/agir. As inferências propostas no capítulo anterior salientam uma série de temas vinculados à prática em questão: raptos, circulação de corpos, festas, alianças, inimizades. A poligamia atualiza essa dinâmica relacional.

A referência à poligamia enquanto alusão à dinâmica relacional fica particularmente evidente no momento em que Artiguaye informa que pretende ir ao inferno. Expõe o cacique:

...a mí nadie mi manda. Yo se o que tengo que hacer. ¡Que me importa la misa! Yo hago lo que me parece, y sigo la costumbre de los antiguos, aunque me lleve el diablo. El infierno me parece divertido, y no faltara allí compañero (aludiendo a Roque, de cuyo pueblo, hacia poco, vino disgustado después de un altercado con el mismo). (DHA, XIX, [1614], p. 324)

Em meio às críticas inicianas, Miguel expõe seu desejo de ir ao inferno porque lá terá um companheiro. Que importa a missa, diz Miguel, se o que lhe convém é seguir o costume dos antigos. E Artiguaye fundamenta sua argumentação

informando que no inferno há companhia, lá não lhe faltará companheiro. Contudo, tal companheiro não é o cacique a quem Artiguaye doou as mulheres raptadas. Portanto, não é o *afim efetivo* que faz do inferno um lugar divertido, o local em que se vive ao modo dos antepassados. Artiguaye alude ao desejo de ir para o inferno em função de uma companhia, referindo-se a Roque Maracanã. Porém, este – antes do discurso em questão – nega-lhe mulheres e, logo, dificulta a manutenção da poligamia. Mas, ao recusá-la, Maracanã potencializa aquilo que de fato está em questão para Artiguaye: a dinamização das relações. O resultado desta recusa configura-se em uma seqüência de confrontos. Não obstante, é Roque que faz do inferno um lugar especial e desejável. Para Miguel, essencial é aquele que Viveiros de Castro (2002), abordando os regimes concêntricos amazônicos, designou de *afim potencial*.⁴⁴

E não se trata de qualquer *afim potencial*. Pois Maracanã não se configura em um inimigo que é ofendido por Artiguaye. Ao contrário, o primeiro é quem inicialmente ofende o segundo. Conforme Cataldino, os atritos entre Miguel e Roque têm início quando:

...Roque impidió que se le entregase cierta mujer india de las de su pueblo; al contrario, reprendió la abominable pretensión del solicitante, y la nimia condescendencia del padre de la muchacha (DHA, XIX, [1614], p. 325)

⁴⁴ A noção de *afinidade potencial* proposta por Viveiros de Castro (2002) remete ao processo de elaboração do referido conceito (os capítulos 2 e 8 da referida obra apresentam esse percurso). Em virtude dos dados históricos disponíveis e do risco de conformá-los em função de modelos teóricos, não se aborda aqui, por exemplo, se a *afinidade em potência engloba* o parentesco (implicando noção de totalidade) ou se é o *dado* sobre o qual o parentesco *construído* (o parentesco enquanto despontencialização da afinidade). Temas como *fundo de socialidade virtual* só poderiam ser abordados com grande “elasticidade” no uso dos dados. No entanto, fica evidente na trajetória de Artiguaye a proeminência do *afim potencial*, sobretudo quando o cacique informa que pretende ir ao inferno em função da companhia de Maracanã. Também se evidencia a dinâmica *sociopolítica* estabelecida a partir do *afim potencial/sociopolítico* – dinâmica que, de fato, remete aos esquemas concêntricos dos grupos amazônicos. Tivesse aceitado a aliança, Roque passaria a *afim efetivo*. A aliança feita possivelmente resultaria, ainda, no posterior advento de consangüíneos e *afins virtuais*. Mas a recusa também dinamiza as relações: tem-se os ataques de Artiguaye, os raptos no campo e as contendas com os inicianos.

Nesse caso, a ofensa foi gerada pela recusa: Miguel – o “*solicitante*” – se enfurece com Roque porque este o “*reprendió*”. Segundo o registro, primeiro Miguel solicita a indígena e é prontamente atendido pelo pai da mesma. Não existe a princípio uma tentativa de rapto. Entretanto, diante da intervenção de Roque, Artiguaye se volta contra o grupo com quem tentara estabelecer uma aliança. Se o primeiro contato visa a uma aliança, a recusa desta por Maracanã ofende a Artiguaye. Assim, o cacique retorna com uma motivação distinta: agora almeja um rapto e, logo, contra-ofender o cacique que recusara a aliança. Novamente quem sai ofendido é Artiguaye, porque derrotado por Maracanã.

Não é por acaso que Viveiros de Castro (2002) informa que a afinidade potencial também pode ser designada de afinidade sociopolítica. Conforme o antropólogo, em regimes pautados pela afinidade as relações são estruturadas de acordo com feição contrátil das alianças. Desse modo, têm-se as redes policêntricas, a volatilidade das relações e a não-essencialização dessas parcialidades ameríndias – as conformações sociopolíticas estão à mercê do fluxo diacrônico e suas contingências históricas. Essas proposições de Viveiros de Castro remetem àquilo que fora exposto sobre o regime de alianças e de inimizades no qual estão inseridos os Guarani. Desse modo, tomando as arguições desse autor sobre os regimes amazônicos, tem-se que:

Os afins, enfim, são inevitáveis, desde que a questão é obter esposas; mas esta questão pode ser resolvida em casa, para tantas dessas sociedades; os inimigos são indispensáveis para a produção social dos mortos, e muitas vezes dos vivos, e para isto é preciso olhar além do horizonte do grupo. E os afins potenciais, como já dissemos, são a ponte a ligar essas duas fases da socialidade. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 173)

No caso de Miguel de Artiguaye, poder-se-ia dizer que o *verdadeiro afim* (aqueles que tornam o inferno divertido) é aquele que se recusa a ser um *afim verdadeiro*. O *verdadeiro afim* é aquele que atualiza – e potencializa – diferenças,

circulação, ofensas, inimizades, guerras etc. Quem torna o inferno divertido não é o parente a quem as mulheres são cedidas, aquele com quem se mantém a aliança. Tampouco o é aquele que foi ofendido porque teve suas mulheres raptadas – como é o caso do cacique do campo. O “companheiro” ideal é aquele que responde a uma proposta de aliança com uma ofensa e, conseqüentemente, com a atualização de uma inimizade. Quem torna o inferno um lugar divertido é aquele que *não* apenas *recusou* uma aliança, como também dificultou a manutenção de outra aliança ao não ceder uma mulher. Em suma, aquele que dinamiza as relações, que não as deixa arrefecerem. Neste universo que privilegia a instabilidade relacional em detrimento dos termos/identidades, o afim potencial é aquele a ser seguido até mesmo – ou sobretudo – no inferno.

Eis, então, os objetivos pretendidos ao substituir o “ser” pelo “estar”. Não se trata *apenas* de aludir ao descaso dos Guarani com a “ascendência étnica” de seus aliados e inimigos. Tampouco se *reduz* ao fato dos discursos não se referirem aos antepassados e aos padres como seres substancializados. Se a hipótese sugerida – sobre a perpetuação da dinâmica relacional enquanto aquilo que é defendido no discurso sobre o bom modo de viver/agir – estiver correta, o “estar” permite uma passagem importante. Impõem-se as ambivalências da momentaneidade – contidas no verbo *estar* e adequadas ao caráter contingencial-contrátil das relações guarani – à ambivalência verbo-substantivo contida na expressão *ser*. A proposta de síntese relacional entre as práticas discursivas e não-discursivas guarani torna-se, assim, completa.

* * *

Propôs-se que tomar os discursos ameríndios como legitimadores de uma identidade acaba por opor essas homílias às relações voláteis estabelecidas pelos Guarani entre si e com os demais grupos. Então, foi sugerida outra síntese: o *modo de estar guarani*. Ações discursivas e não-discursivas estariam vinculadas à dinâmica relacional ameríndia.

No entanto, tal síntese evidencia certo *descompasso*⁴⁵ nas ações de Artiguaye. Por um lado, suas práticas não-discursivas são índice de *continuidade* por meio da inserção dos padres na dinâmica relacional ameríndia. Por outro lado, em suas práticas discursivas o cacique insiste no *mau modo* de agir/viver dos jesuítas. Mesmo quando alude ao inferno em função das inimizades, Artiguaye não menciona os catequizadores. Em seus discursos, o cacique expõe sua dificuldade em estabelecer relações ideais com os padres. Suas homílias são índice de *descontinuidade*.

Descontinuidade evidenciada, ainda, numa das idas de Artiguaye à aldeia de Roque Maracanã. Ao reconhecer Miguel, Maracanã questiona se o cacique traz cartas dos padres. Conforme relato de Montoya:

‘Não é tempo de cartas’, respondeu Miguel, ‘mas de que honremos o modo de vida dos nossos antepassados e de que acabemos já com estes padres, e gozemos de nossas mulheres e de nossa liberdade’. (MONTROYA, [1639] 1997, p. 65)

O inaciano, em seguida, acrescenta:

Arremeteu Roque a esta altura contra ele e, agarrando-o pela roupa que vestia ao peito, bem como dando-lhe fortes repuxões ou sacudidelas, deu com ele em terra. Rolaram para três partes diferentes ele, seu escudo e sua espada,... (MONTROYA, [1639] 1997, p. 65)

Após o ritual descrito, Artiguaye vai embora sem a aliança com Roque. E se o contato entre Miguel e Roque é marcado pelas sutilezas de um ritual, na relação

⁴⁵ O fato da distinção entre as duas modalidades de práticas ser apenas analítica (*conf. supra* p. 12, n. 2) implica que *descompasso* seja pensado da mesma forma, como um instrumento analítico para este estudo.

com os padres o destaque é sempre a referência ao bom modo de vida dos antepassados e o mau modo de vida dos inacianos. Não é diferente no encontro de Miguel e Roque. Esse é, inclusive, o tema da visita descrita. Ao ser indagado sobre as cartas inacianas, Artiguaye expõe que temas de maior importância se impõem ante as circunstâncias. É hora, informa o cacique, de honrar o modo de vida dos antigos, mencionando, em seguida, a presença inaciana como empecilho ao viver/agir dos antepassados.

Com objetivo de refletir sobre esse *descompasso* das práticas de Artiguaye frente aos padres, retoma-se o relato de Cataldino acerca do Guairá. Após discorrer sobre todas as contendas envolvendo Miguel e Roque, Cataldino pergunta se há alguma paz ou motivo para consolação em seus trabalhos no Guairá. O próprio inaciano responde positivamente, afirmando que, em meio às desolações, algumas notícias que surgem são alentadoras. Como exemplo, observa que os Guarani mais velhos têm por certo que uma personagem havia anunciado a chegada dos inacianos. Conforme Cataldino trata-se de “uma tradição certa, não interrompida pela larga série de antepassados e comunicada sempre às novas gerações” (DHA, XIX, [1614], p. 334). A referência do inaciano é a personagem Pay Sumé, amplamente propalada entre os ameríndios à época, e que dava legitimidade à tese cristã acerca da passagem de São Tomé pela América.

Cataldino prossegue com seu tom otimista acerca da visita do apóstolo incrédulo:

Añaden además que el santo había profetizado muchas cosas: primero, que vendrían sacerdotes a esta región de donde pronto otra vez se retirarían; que a estos seguirían otros con una cruz en la mano; [...] Hay otra prueba de que ha sido autentica esta profecía apostólica: pues, antes vivían estos indios continuamente en una discordia cruel y bárbara entre si y en guerras sangrientas: (y se les profetizo que) cesarían estas guerras y pependencias con la llegada de los padres crucíferos. Así se cumplió, viviendo ellos ahora en una admirable paz y concordia y unidad de costumbres, como lo predijo el

apóstol; añadiendo que vivirían con una sola mujer, a consejo de aquellos mismos sacerdotes. (DHA, XIX, [1614], p. 336)

Após descrever inúmeros casos de confrontos com os ameríndios e de contendas envolvendo a relutância dos ameríndios em abdicar da poligamia, queda-se patente que o quadro apresentado acerca das “profecias” cumpridas – concórdia, unidade e fim da poligamia – é um tanto quanto idealizado. Não obstante, para os propósitos deste estudo interessa mormente o fato do padre predicar positivamente o quadro descrito. Cataldino apresenta como dádiva – e não poderia ser diferente – o fato dos prenúncios de Pay Sumé/ São Tomé terem se concretizado. A partir do estabelecimento da “unidade de costumes” e do fim da poligamia, os ameríndios vivem agora em “admirável paz e concórdia” – situação que se contrapõe à “discórdia cruel e bárbara” e às “guerras sangrentas” que os nativos mantinham de modo contínuo entre si.

Evidentemente, o modo como Cataldino qualifica tanto o passado dos ameríndios quanto o suposto presente desses mesmos nativos deriva dos objetivos do jesuíta. Como quadro da Companhia de Jesus, o inaciano ambiciona a cristianização definitiva – e não mais circunstancial – dos ameríndios e ao conseqüente arrefecimento das relações de inimizades. Isto é, ao estabelecimento de uma lógica identitária que ponha fim à lógica relacional – e dinâmica – dos nativos. Desse modo, tem-se que as relações ameríndias pré-inacianos são cruéis, bárbaras e sangrentas, mas após a catequização tornaram-se admiráveis.

Tais qualificativos não exprimem a maneira pela qual Artiguaye se posiciona diante das mudanças propostas pelos padres. Fundamental, nesse sentido, é contrapor as arguições de Cataldino às posições exteriorizadas por Miguel. Conforme Ruiz de Montoya, em determinado momento o cacique questiona:

Que espécie de doutrina é esta que nos trouxestes? Qual o descanso (a paz) e o contentamento? Nossos maiores viveram com liberdade, tendo para seu

bem as mulheres que queriam, sem que ninguém nisso os estorvasse, com as quais viveram e passaram os seus dias com alegria. Vós, no entanto, quereis destruir as suas tradições e impor-nos uma carga tão pesada, como é a de atar-nos com uma mulher. (MONTROYA, [1639] 1997, p. 62)

Propõe-se que a reflexão de Miguel acerca da doutrina cristã configura-se no resultado de uma reflexão propriamente antropológica (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a)⁴⁶ acerca dos padres. Com intuito de compreender tal proposição, recorre-se aqui a uma breve reflexão sobre as práticas inicianas.

Como evidenciado por SúsNIK (1984, p. 07) – em citação que dá início ao presente capítulo –, milícias formadas por Guarani compunham o espaço reducional, atuando na perseguição daqueles ameríndios que eventualmente encontravam-se na posição de inimigos dos inicianos e dos seus aliados nativos. Entende-se, portanto, que as relações de inimizade não cessam com a presença dos padres. Concórdia e unidade são antes projeções sobre um possível – e almejado – futuro idealizado por Cataldino.

Além disso, as arguições de SúsNIK são reveladoras da harmonia entre as práticas não-discursivas dos jesuítas e aquelas dos ameríndios. De acordo com os registros expostos no decorrer deste estudo, nem todos os ameríndios supostamente cristãos são necessariamente aliados entre si. Do mesmo modo, nem todos os cristãos oriundos da Europa o são. Em verdade, há um quadro dinâmico de personagens em situação de conflito: membros de ordens religiosas, administradores espanhóis, administradores lusos, civis das mais diversas origens,

⁴⁶ Pode parecer anacrônica a referência a uma antropologia indígena quando muitos autores questionam até mesmo a existência de qualquer antropologia nos relatos dos primeiros cronistas (conferir, por exemplo, Mendiola, 2003). Não obstante, as arguições de Viveiros de Castro (2002a), em parte baseadas nas contribuições de Roy Wagner, põem em xeque justamente a exclusividade da reflexão antropológica pelos ocidentais – ou por aqueles ocidentais que possuem a *autorização científica* para fazer esse tipo de reflexão. O autor questiona o estatuto que coloca todos na posição de nativos, mas que propõe que o “discurso do nativo não detém o sentido de seu próprio sentido” (*ibidem*, p. 115), isto é, interroga sobre a proposição de que todos são nativos, mas a posse da antropologia caiba apenas a alguns poucos privilegiados. Portanto, quando se propõe, que o discurso de Artiguaye é revelador de uma prática antropológica, propõe-se que seu discurso “expressa” e é “expressão de um mundo possível” (*ibidem*, pp. 119 e 131).

bandeirantes, e assim por diante. Somam-se a esse quadro os ameríndios, ora inimigos ora aliados entre si e com toda sorte de cristãos oriundos da Europa.

Se Artiguaye dá continuidade à dinâmica relacional dos antepassados com os missionários e, muitas vezes, estes apóiam as guerras, por que o cacique insiste nesse discurso sobre o “mau modo dos padres”? A resposta se encontra no discurso supramencionado de Artiguaye. “*Que doutrina é esta?*”, questiona o cacique, para em seguida interrogar: “*quê descanso, paz e contentamento são estes?*” A paz de que trata o cacique não é paz pretendida pelo inaciano. A *paz* de Cataldino está sujeita à *concordia*, à *unidade* entre os homens e à supressão da poligamia – uma síntese, ainda que parcial, de sua doutrina. Nada mais distante daquilo que Artiguaye exterioriza em suas práticas discursivas e não-discursivas. Conforme a interpretação proposta no decorrer das linhas precedentes, trata-se de absolutamente tudo aquilo que os discursos nativos recusam: a adoção da monogamia e o fim das relações dinâmicas com a conseqüente atribuição de uma identidade. Aquilo que Cataldino denomina de “discórdia cruel e bárbara” e de “guerras sangrentas” são justamente as relações dinâmicas que Miguel de Artiguaye alude em suas homílias – ora referindo-se ao bom modo de viver dos antepassados; ora aludindo ao desejo de manter suas relações com Roque Maracanã; ora nas alianças e inimizades constante e concomitantemente estabelecidas e rompidas. São esses temas que não permitem que haja a unidade e a concordia almejadas pelo padre.

Entretanto, se há relações de aliança e inimizade sendo mantidas *na/com a* presença de inacianos, a prédica cristã visa ao estabelecimento de uma identidade que permita o fenecimento das inimizades. Em suma, o *descompasso* de Artiguaye

encontra respaldo em outro *descompasso*,⁴⁷ agora inaciano: apesar de suas práticas discursivas (prédicas) anteverem a estabilização das relações, os padres estão – e são – inseridos numa série de relações de aliança e inimizade. E muitas vezes se apóiam nessa dinâmica – é o caso da formação dos “rastreadores”. No entanto, suas ações discursivas salientam a estabilização das relações e da identidade a partir da lógica cristã de filiação pelo espírito. Justificam, portanto, o *descompasso* de suas ações pelo objetivo maior de suas presenças no Rio da Prata. Assim como ocorrera com a poligamia durante a instalação das reduções, a permanência das guerras é provisória, mero *meio* para um *fim* maior.⁴⁸ Para Miguel, do mesmo modo que a poligamia, as guerras são um meio para atualizar e potencializar sua dinâmica relacional, evitando o arrefecimento das relações. Não se trata de um *meio* provisório, sua perpetuação é essencial.⁴⁹

Portanto, não basta a permanência dessas relações dinâmicas, o discurso inaciano é aquilo que de fato não se concilia com a postura de Artiguaye. O cacique (em suas homílias e relações) sempre visa à manutenção da dinâmica relacional – do *modo de estar* –, já o discurso (a doutrina) dos padres rechaça essa dinâmica de forma peremptória. Apesar das relações instáveis se manterem com a chegada dos padres, a doutrina dos inacianos é reveladora da proposta de supressão do *bom modo de viver*. É justamente esse discurso cristão que o cacique questiona e que conduz à sua reflexão antropológica a respeito dos padres. O “estado de vida”, o

⁴⁷ Do mesmo modo que no caso dos Guarani, a distinção adotada para avaliar as ações do jesuítas é apenas para fins analíticos.

⁴⁸ É justamente a poligamia que Artiguaye salienta no discurso supracitado. Prática em que os inacianos não podem ser inseridos e que, no momento das contendas com o cacique, os catequizadores tentam extinguir através de sua pregação dominical.

⁴⁹ Não obstante, deve-se levar em consideração que Artiguaye *não* ojeriza a unidade e a concórdia. A paz, o contentamento e o descanso de Artiguaye não se encontram do lado oposto ao de Cataldino e dos demais inacianos. Para o cacique, não se trata de antever a permanência de tais temas naquilo que o padre chamou de discórdia e de guerras sangrentas. O universo relacional de Artiguaye encontra-se tanto nas guerras, inimizades e raptos, quanto nas festas, alianças e trocas de mulheres. A paz, a concórdia e o descanso do cacique não se encontram em um dos “pólos” – excludentes, de acordo com Cataldino –, mas na perpetuação de ambos.

“hábito” e as regras que compõem o *estar/teko* dos padres compõem um mau modo de agir e de viver.

* * *

Que Artiguaye pretenda incluir os inacianos nas lógicas relacionais nativas não implica que de fato o consiga – bem como os inacianos não conseguiram incluir de forma satisfatória o cacique em suas lógicas identitárias. No *descompasso* de suas ações, o Miguel opta⁵⁰ pela *descontinuidade* aventada desde cedo em suas práticas discursivas: o cacique migra para São Paulo. Conforme o provincial Torres Bollo:

...se cuenta que anda con la idea de abrir un nuevo camino hasta San Paulo [...] desde el Guayra, después de haber juntado muchos soldados y muchas armas. Puede ser que este, ya entregado en demasía a la injuria y dominado ya por las muchas malas mujeres, busque mas anchura para vivir así en aquella región. No poco daño ha de seguir a esta reducción de indios de aquel inicuo intento de Miguel, y por supuesto a nosotros mucha aflicción. (DHA, XIX, [1614], p. 331)

A decisão de Artiguaye vai ao encontro de suas ações discursivas: o cacique decide pela *descontinuidade*. Mesmo sendo parte de um universo que privilegia a dinâmica relacional, abdica de ter os padres como aliados ou inimigos. Artiguaye opta pela migração. Opta, portanto, pela não-relação.

Os discursos do cacique expostos ao longo deste estudo já aventavam essa possibilidade – não apenas de forma indireta, na alusão ao mau modo dos padres

⁵⁰ Sobre a idéia de “opção” cabem algumas observações. Tal proposta advém de uma aproximação às proposições de Carlos Fausto (2001) acerca do contato entre ameríndios e brancos. Analisando as transformações dos Parakanã diante dos brancos, Fausto (*ibid.*, p.173) propõe que a “conquista” torna “algumas escolhas inviáveis” do mesmo modo que torna “outras factíveis”. A partir das inviabilidades impostas, das novas possibilidades abertas e da agência nativa tem-se a conformação do processo histórico. Portanto, quando se propõe que Artiguaye “opta” por determinada atitude, pretende-se evidenciar tanto a agência do cacique quanto a idéia de que sua atitude *não* é a única plausível diante dos catequizadores. No entanto, cabe observar que se a biografia de Artiguaye não apresenta as únicas atitudes possíveis, ela é composta por ações que ocorrem constantemente no contato entre jesuítas e Guarani no Rio da Prata, tais como relações voláteis de aliança e inimizade; discursos aludindo ao mau modo dos padres, ao bom modo dos antepassados e à poligamia; e migração. Portanto, se não é a única ação possível, é, no mínimo, significativa.

ou na referência aos momentos anteriores ao contato como período de “felicidade” e “liberdade”. No relato de Montoya ([1639] 1997)⁵¹ sobre a fúria de Artiguaye ao saber que o padre Maceta protege a ameríndia que lhe escapara, o cacique propõe que se tire a vida dos padres ou que estes sejam “desterrados” do Guairá. Em discurso subsequente, registrado mais uma vez por Montoya, Artiguaye expõe sua ojeriza à associação entre território ameríndio e a presença do mau modo dos padres, propondo que “*Já não se pode agüentar a liberdade dos que, em nossas próprias terras, querem levar-nos a viver segundo sua ruim maneira de vida*” (MONTROYA, [1639] 1997, p. 62).⁵²

Situação semelhante ocorre quando Artiguaye menciona que almeja ir ao inferno. Se antes o cacique propunha desterrar os inacianos, agora aventa a possibilidade – e a pretensão – de ir ao local que lhe “parece divertido” porque não lhe faltará companhia, referindo-se a Roque Maracanã. A supressão dos inacianos do inferno idealizado por Artiguaye pode soar como alento a Cataldino. O cacique opõe os padres ao inferno – oposição que contenta o inaciano. No entanto, se para Cataldino o inferno é castigo, para Artiguaye é solução. Para o cacique, não se trata simplesmente de opor os inacianos ao inferno cristão, mas de opor os padres ao lugar almejado.

Em suma, Artiguaye aborda sistematicamente a necessidade de romper as relações com os padres, sobretudo aludindo a um espaço sem a presença dos inacianos. Não se trata, portanto, de tê-los por inimigos, mas de *não* estabelecer relações – por meio de um local em que haja a supressão do *mau modo de viver*. É desse modo que começa a se delinear a oposição entre o mau modo dos padres e a espacialidade guarani.

⁵¹ Conf. *supra* p. 88.

⁵² *Idem*.

Conforme Melià (1988, p.106), fundamental para os Guarani é a categoria de espacialidade (*tekoa*), pois nela os ameríndios depositam a “possibilidade de manter a identidade étnica”. Dois dados são essenciais para o autor: por um lado, um paralelo entre os nativos históricos e os atuais, por outro, uma breve passagem de Montoya.⁵³ Expõe Melià que:

Montoya es más escueto, pero por esto mismo resalta todavía más da relación entre estructura espacial y forma de gobierno: ‘Vivían y viven hoy los gentiles en poblaciones muy pequeñas, pero no sin gobierno. Tenían sus caciques, en quien todos reconocen nobleza, heredada de sus antepasados, fundada en que habían tenido vasallos y gobernado pueblo. Muchos se ennoblecen con la elocuencia en el hablar [...], con ella agregan gente y vasallos’. (MELIÀ, 1988, p.106)

Sugere-se aqui que a *tekoa* como *asseguradora da liberdade e da possibilidade de manter a identidade étnica*, como propõe Melià, seja pensada em outros termos. No caso dos Guarani históricos, sugere-se aqui que sua importância pode se encontrar no modo como *tekoa* é fruto do predomínio do parentesco instável; da contingência sobre a determinação; do *teko* enquanto *estar* e, conseqüentemente, desvinculado da noção de identidade étnica. Desse modo, inverte-se aqui a proposição de Melià sobre a definição da espacialidade como essência do “modo de ser” guarani. Se há uma correlação entre “*estructura espacial y forma de gobierno*”, como observa Montoya, sugere-se que essa correlação seja pensada menos pelos motivos ecológicos⁵⁴ – a manifestação da identidade vinculada à espacialidade – e mais como uma conseqüência da determinação da “forma de governo” sobre o espaço. Evidentemente, o que Montoya designa por “forma de governo”, entende-se aqui por política ameríndia.

⁵³ Propõe-se, com o mesmo intuito que guiou a realização de toda esta pesquisa, não se deter sobre os dados referentes aos Guarani contemporâneos. Aborda-se, portanto, exclusivamente aquelas informações apresentadas por Melià e que dizem respeito aos Guarani do período em que se estabelecem as reduções jesuíticas.

⁵⁴ Recorre-se aqui a uma observação já realizada por Pompa (2004): motivos ecológicos derivados da influência do estudo de Florestan Fernandes sobre os Tupinambá, devidamente citado por Melià.

Essa mesma relação entre a manutenção da política nativa e a espacialidade surge, ainda, no relato supracitado de Torres Bollo. Além de registrar a opção de Artiguaye pela migração, o provincial discorre sobre as motivações do cacique. A atitude de Artiguaye é apreendida pelo jesuíta a partir de uma hipótese. “*Pode ser*”, expõe o provincial, que o cacique busque em São Paulo “*mais espaço*” para “*viver*” da forma a qual está “*entregado em demasia*”. Tal forma de viver, prossegue o jesuíta, é composta por “*ofensas*” e por “*muitas mulheres más*”. O provincial, portanto, sintetiza a política guarani tal qual apresentada na presente investigação: regime de ofensas, circulação de corpos e relações dinâmicas. Não apenas sintetiza como também informa, a seu modo, que Artiguaye migra para São Paulo em busca desse *bom modo de viver e agir*.

* * *

Abre-se aqui um pequeno parêntese para sugerir uma hipótese complementar sobre os eventos descritos. Montoya ([1639] 1997) também disserta sobre a presença de “São Tomé” na região, e, do mesmo modo que Cataldino, o tema surge próximo às argüições sobre Artiguaye. Mas, enquanto Cataldino menciona a alegria dos Guarani com a confirmação dos prenúncios de Pay Sumé, Montoya apresenta uma descrição mais sóbria e sombria. Ao informar que os Guarani chamam os padres de *abaré* (ou *avaré*), o inaciano faz questão de salientar que, recusando ou interagindo com o espaço reducional, todos os Guarani vinculam os padres ao prenúncio de Pay Sumé. Queda-se evidente que o vínculo se estabelece a partir dos hábitos dos inacianos. Informa Montoya (*ibid.*, p. 99) que os ameríndios tomam a castidade e o celibato por infelicidade. Mesmo entre os batizados, Montoya admite,

muitos anos se passaram até que se desfizesse essa reprovação dos indígenas diante do comportamento daqueles que foram anunciados por Pay Sumé.

Se a poligamia atualiza a dinâmica relacional, os *abaré* então arrefecem essa dinâmica. Isto é, Pay Sumé anunciara personagens que dificultam o bom modo de viver/agir. Em verdade, desde há muito tempo Pay Sumé refreia essa dinâmica.

Conforme Montoya:

Na cidade de Assunção do Paraguai se acha uma penha ou rocha perto da mesma cidade, em cuja planície hoje se vêem duas pegadas humanas [...]. Existe a tradição entre os índios de que o Santo Apóstolo pregava aos gentios do alto daquela rocha e que, ao ouvi-lo, se enchiam de gente aqueles campos. E como já dissemos, têm eles por tradição, que o Santo Apóstolo lhes deu a mandioca, o pão principal dos naturais da terra. Atesta o Dr. Lourenço de Mendoza, prelado daquela diocese, num testemunho autêntico em que depõe a propósito dos vestígios em foco, havido dos nativos, que os antepassados deles tinham tratado muito mal o Santo. Dissera-lhes este que aquelas raízes de mandioca haviam de amadurecer em questão de poucos meses, mas que eles, em castigo, somente as teriam num ano: o que ainda ocorre hoje. (MONTROYA, [1639] 1997, p. 101)

Montoya informa que as relações entre o “santo” e os indígenas foram rompidas em função do mau comportamento dos ameríndios. Então, Pay Sumé interfere no ciclo de crescimento dos alimentos que passam a crescer uma vez por ano. Pode-se tomar o castigo mencionado por Montoya exclusivamente em termos dietéticos – afinal, observa Sahlins (2004, p. 109), a “escassez é o juízo decretado por nossa economia”. Para escapar a tal juízo, recorre-se à idéia de que a comida “é boa para pensar” (LÉVI-STRAUSS, [1962] 1986). E, para tanto, perceber a homologia entre a maturação dos alimentos e as práticas Guarani é fundamental para compreender o tipo de castigo que o “santo” aplica aos ameríndios.

Melià e Temple (2004) salientam que a realização de rituais antropofágicos – onde não apenas as inimizades, mas alianças também são atualizadas – dependem da possibilidade de oferecer bebidas e alimentos em abundância. Com acuidade, os autores observam que os registros desses rituais nas cartas jesuíticas sofrem

significativo aumento nos meses que compõem o verão – justamente o período em que há colheita do milho.

De fato, em todas as situações em que Miguel de Artiguaye ameaça avançar sobre os padres ou sobre outras parcialidades, tem-se sempre uma grande festa onde o cacique distribui alimentos e bebida aos seus convidados. Inclusive são alimentos oriundos de uma dessas festas que o cacique oferece a Cataldino – no evento em que o inaciano questiona as reais intenções do cacique ao entregar a cesta de mantimentos (*conf. supra* p. 63).

O vínculo entre o amadurecimento dos alimentos e a possibilidade de atualizar a dinâmica relacional nativa se verifica, ainda, na contenda entre Roque Maracanã e o governador. Cataldino observa que Maracanã se opõe ao governador porque tenta, inutilmente, impedir uma guerra imediata contra a parcialidade do cacique Taubicí. O registro evidencia que a ofensiva não representa um problema. Roque, inclusive, a apóia. A consternação de Maracanã reside na possibilidade de o ataque ocorrer antes dos indígenas que se encontram com Taubicí cuidarem de “suas sementeiras e realizarem a colheita” (DHA, XIX, [1614], p. 312). Assim, o cacique informa o governador que a ofensiva deve aguardar, pois “de outra maneira, seria responsável pela ruína de todos” (*id.*).

Portanto, as festas que congregam aliados e atualizam inimizades dependem da produção de alimentos. Em outros termos, a punição de Pay Sumé não se reduz ao regime alimentar dos nativos, mas volta-se diretamente para o refreamento da atualização das guerras e das alianças. E, aquele que no passado castigara ao sobrepujar a dinâmica das relações ameríndias, também anunciara uma futura supressão das relações. Conforme o relato de Cataldino, Pay Sumé “*lhes profetizou que cessariam... guerras e pendências com a chegada dos padres... e que viveriam*

*com uma só mulher*⁵⁵ (DHA, XIX, [1614], p. 336). Em suma, tudo aquilo que as práticas nativas repelem.

Conforme os argumentos de SúsNIK e de Chase-Sardi (1995),⁵⁶ tem-se que o êxito dos inacianos se deve, em boa medida, ao fato do Paraíso anunciado pelos padres se contrapor ao cataclismo anunciado pelos xamãs – de modo que os jesuítas são acolhidos por anunciarem um futuro mais alentador. Todavia, viu-se que Pay Sumé prenuncia um período de arrefecimento da dinamicidade das relações e que é atualizado na chegada dos padres. Portanto, se o futuro que os xamãs anunciam de fato é trágico, é porque ele antevê algo análogo ao Paraíso cristão. Nesse sentido, se há profetismo guarani no período pré-contato com os europeus, ele antevê algo semelhante ao paraíso anunciado pelos inacianos - como se os futuros que ambos expressam se encontrassem num horizonte comum. Não obstante, o desacerto se encontraria no valor atribuído por jesuítas e por Guarani a tal futuro.

Para fechar parêntesis, reflete-se sobre trajetória de Miguel de Artiguaye diante dessas proposições. Seguindo a hipótese sugerida, a opção de Miguel de Artiguaye pela migração derivaria da atualização dos prenúncios de Pay Sumé na figura dos padres. O cacique inseriu os padres em sua lógica relacional: inimizou-se e aliou-se de modo contínuo com os missionários. Entretanto, como adverte Sahlins (2003, p. 09), nem sempre as categorias atribuídas ao mundo são adequadas – e os “significados são colocados em risco na ação”. No decorrer de seu contato com os inacianos, o cacique reconhece – a partir de uma reflexão antropológica – nas práticas e na doutrina dos jesuítas a confirmação do futuro prenunciado por Pay Sumé. Eis o que de fato se modifica a partir dessa hipótese: a reflexão de Artiguaye

⁵⁵ *Conf. supra* p. 97-8.

⁵⁶ Refere-se ao final da primeira citação exposta de ambos os autores no início do presente capítulo (*conf. supra* p. 75-6).

conduz o cacique a associar o mau modo dos padres a algo pré-existente – pelo menos virtualmente. Artiguaye, então, abdica de intentar relacionar-se e abandona aquelas paragens. A migração seria a reação ao arrefecimento das relações, ao mau modo de agir/viver; possibilidades há muito tempo latentes entre os Guarani. Desde as contendas com Pay Sumé.⁵⁷

* * *

Atribuir uma identidade é a finalidade almejada pelos inacianos, jamais é um ideal para Miguel de Artiguaye. Há entre os cristãos a necessidade de fornecer uma identidade que, logo, é passada aos documentos como algo também Guarani. Mesmo em suas ações bélicas, Artiguaye não faz mais do que incluir os inacianos em sua dinâmica relacional. Será na posterior anulação de qualquer possibilidade de relação – efetuada pela migração – que o cacique evidenciará, de fato, uma ação que irá de encontro ao que os padres representam. A migração configura-se na recusa a doutrina cristã – sem “paz”, “descanso” ou “contentamento” – e na manutenção da política nativa. A migração de Artiguaye não representa qualquer salvaguarda de uma identidade ameaçada. Será uma ação de quem se recusa a incorporar qualquer identidade; de quem recusa o mau modo de viver.

Portanto, se os descompassos entre os padres e Miguel de Artiguaye têm algo a informar, é que tomar as ações beligerantes do cacique como formas de resistência ao projeto reducional não deixa de ser um modo de reavivar as antigas interpretações jesuíticas acerca dessas práticas. Da mesma forma, tentar atribuir

⁵⁷ Não são abordados aqui temas clássicos, como a Terra sem Mal e o próprio profetismo, e que já possuem larga literatura crítica sobre o modo problemático com que articulam dados históricos e dados etnográficos (para uma abordagem crítica a essas propostas, ver, sobretudo: MELIÀ, 1988; POMPA, 2003 e 2004). No entanto, cabe ressaltar a sutil afinidade entre a hipótese de que o mau modo era algo latente entre os Guarani e as proposições de Pierre Clastres ([1974] 2007) sobre o Estado como algo igualmente latente para esses ameríndios – inclusive, o *mau modo de viver/agir* abordado não deixa de ser algo próximo ao viver/agir de acordo com o Estado de que trata o autor em questão.

uma identidade a Artiguaye é pretender aquilo que foi objetivo dos inacianos há pelo menos quatrocentos anos. E essa, viu-se, foi tarefa ingrata.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Retomando as etapas que compuseram a presente dissertação, no primeiro capítulo foi problematizado o modo pelo qual os inacianos apreenderam a poligamia guarani. Valeu-se, sobretudo, da referência de Montoya sobre o silêncio jesuítico acerca da poligamia no primeiro biênio de instalação das reduções missionárias no Guairá. Tal passagem da obra *Conquista espiritual* é basilar para interpretações que propõem que, *sob a ótica jesuítica*, a poligamia seria o maior impedimento a conversão dos Guarani. O silêncio inaciano seria, assim, fruto da percepção de que essa seria a prática mais arraigada entre os Guarani.

Não obstante, observou-se que a referência de Montoya ao silêncio sobre a poligamia se encontra no capítulo da *Conquista espiritual* em que o missionário apresenta os métodos utilizados pelos padres para suprimir as práticas nativas – sem que haja nada no registro que informe sobre uma maior valoração da prática em questão para tal procedimento.

Explicitar métodos de catequese, viu-se, era comum na redação das cartas e crônicas inacianas. Para uma ordem religiosa que lidava com culturas tão distintas, evidenciar para os próximos jesuítas os meios mais apropriados para a conversão era basilar para a manutenção da doutrinação. Assim, propôs-se neste estudo uma interpretação distinta: a poligamia seria um mal menor e necessário aos ensejos

missionários. *Necessário*, porque era praticada por uma parcela dos nativos fundamental aos objetivos inacianos: os caciques. Para tanto, descreveu-se a importância dessas lideranças para os bons e os maus resultados da catequese. *Menor*, porque causava menos espanto aos padres, sendo, inclusive, uma prática já afeita a procedimentos pouco ortodoxos pelos inacianos nas demais regiões da América. Portanto, antes de ser entendida como um empecilho, a insistência na poligamia era para os inacianos um alento, sobretudo, quando comparada às demais práticas guarani. E, desse modo, Montoya explicitava um método em sua crônica.

Por fim, propôs-se que a constante referência à poligamia nos discursos dos indígenas decorreria do êxito do método/silêncio inaciano. Todavia, tal interpretação reduzia os discursos nativos à ação jesuítica. Como fora alvitado, reconhecer certo êxito em um artifício inaciano parece razoável, mas obliterar a agência nativa nos discursos registrados é, no mínimo, precipitado. Assim, a realização da pesquisa foi pautada por algumas autocríticas. Por detrás das homílias nativas havia, em verdade, a necessidade de reorientar a investigação e reavaliar algumas das abordagens mais comuns à bibliografia.

O fragmento documental que permitiu tal reavaliação da pesquisa se configura no discurso em que o cacique Miguel de Artiguaye expressa seu desejo de ir ao inferno porque lá terá um companheiro. Não obstante, o companheiro em questão é Roque Maracanã – e ambos os caciques se encontram em meio a uma miríade de contendas envolvendo uma malograda troca de mulheres. Assim, a investigação passou a rever os discursos nativos que envolvem a defesa da poligamia, com intento de compreender o ensejo de Miguel em continuar sua relação com o seu inimigo Roque Maracanã.

Desse modo, o segundo capítulo apresentou Miguel de Artiguaye e os eventos em que o cacique se envolve. Priorizou-se o modo como os episódios são relatados por Cataldino. Viu-se que o inaciano classifica Miguel de acordo com algumas oposições que servem à apologética. Quando comparado Miguel aos ibéricos (qualificados como “tigres”) e aos Tupi (classificados como “selvagens”), o cacique é tratado como homem “quase ideal”, e, assim, Cataldino demonstra o quão difícil é o trabalho catequético em meio aos terríveis ibéricos e Tupi. Do mesmo modo, demonstra o êxito inaciano frente a essas dificuldades – Miguel era um selvagem como os Tupi e, a despeito de todos os obstáculos, passou por uma catarse em função da diligência inaciana.

Não obstante, em seguida Miguel é classificado como um sujeito impertinente, inquieto e pernicioso para o projeto reducional. Artiguaye serve, nesse momento, à apologética, mas de modo distinto. Não é mais *êxito*, mas *obstáculo* – da mesma forma que os ibéricos e os Tupi do relato anterior. Propôs-se, assim, que a apologética inaciana que classifica Miguel no registro depende, paradoxalmente, do cacique em questão. Conforme são mantidas ou são desfeitas as relações de aliança e inimizade pelo cacique, variam suas classificações. Ao final, a soma das nomeações do cacique apresenta a dificuldade inaciana em dar-lhe uma identidade.

O segundo capítulo apresentou, ainda, algumas argüições de Cataldino sobre a motivação de Miguel para realizar alguns raptos de mulheres. Para o inaciano, as dificuldades em lidar com o cacique derivam da incontrolável luxúria deste último. Contudo, o próprio relato afirma que uma das mulheres raptadas é oferecida a um cacique aliado a Artiguaye. Portanto, não é a luxúria que comanda as ações do cacique, mas, antes, as mesmas relações de aliança e de inimizade que não permitem sua classificação estática pelo padre.

O capítulo chega ao fim expondo alguns casos que envolvem a poligamia, o rapto de mulheres e a antropofagia. Procurou-se antever nessas práticas não-discursivas a importância da dinamicidade nas relações de parentesco nativas e a importância de temas como a circulação de corpos (das mulheres raptadas aos cativos de guerra) para a potencialização dessas relações.

Já o terceiro e último capítulo se inicia com as proposições bibliográficas sobre a identidade guarani e o contato com os inacianos. Propôs-se que atribuir uma identidade a Miguel de Artiguaye é agir como os inacianos do século XVII. As práticas não-discursivas guarani demonstram a dinamicidade das relações nativas. Os guarani estabelecem relações de inimizade e aliança com bandeirantes, inacianos, espanhóis e Gualacho. Do mesmo modo, suas práticas discursivas apontam para essa mesma ausência de uma identidade a ser defendida. Os discursos que enfatizam a poligamia são uma referência ao “modo de estar”, evitando o “ser” presente nas definições de *teko* apresentadas por Montoya. O “hábito”, as “leis”, a “condição de vida” e o “costume” apresentados no “*Tesoro de la lengua guarani*” estariam vinculados à dinâmica relacional, logo, à momentaneidade do “estar” em detrimento da substancialização do “ser”. As homílias legitimam a dinamicidade relacional que corresponde ao *bom modo de viver/agir dos antepassados* em detrimento do *mau modo de viver/agir dos padres*. Portanto, se referem a um conjunto de ações e jamais a entes substantivados.

Desse modo, não havendo identidades, Miguel de Artiguaye não resiste ou se submete aos padres. Ao contrário, propôs-se que o cacique tenta insistentemente inserir os padres nessa *lógica relacional dinâmica*. Alia-se e inimiza-se de acordo com uma lógica ameríndia. E não há nessa dinamicidade qualquer *resistência*, muito

pelo contrário, pois a instabilidade é a lógica daqueles que priorizam as relações à identidade, a aliança à descendência espiritual, a afinidade à consangüinidade.

O capítulo termina por acompanhar o desfecho da trajetória de Miguel a partir dessas considerações. E como propõe um conhecido provérbio “querer não é poder”. Ou, para se valer de uma atualização acadêmica desse aforismo, o mundo nem sempre está afeito a receber as categorias culturais que a ele são aplicadas (SAHLINS, 2003). Assim, propôs-se que os padres não podem ser incluídos na lógica relacional de Artiguaye do modo inicialmente almejado pelo cacique. As inimizades são apenas um *meio* para os inacianos que visam sempre ao fim das guerras e ao estabelecimento de uma filiação divina e identitária. Para Miguel as guerras – do mesmo modo que outras práticas, como a poligamia – são seu *fim último*, pois nelas estão o afim potencial; as relações dinâmicas e instáveis; a circulação de corpos; a aliança pelo cunhadio que remete à diferença; e assim por diante. Se o intento durante um longo período é incluir os padres em sua lógica relacional, por fim Miguel se afasta. Migra não porque *resiste*, mas porque os padres propõem uma política que é em si o fim das relações.

Sugeriu-se, ainda, a possibilidade do arrefecimento das relações ser algo latente entre os Guarani. Diante da lógica identitária dos padres – ou o mau modo de viver/agir – os prenúncios de Pay Sumé teriam sido atualizados. Nesse caso, o futuro anunciado pelos padres é também o futuro anunciado por Pay Sumé. Mas entre as similitudes no porvir anunciado por ambos, alocava-se uma substancial diferença entre valores atribuídos a tal visão por Cataldino e Artiguaye – e por isso o cacique parte rumo a São Paulo em busca de “muitas e más mulheres”. O inferno do primeiro era a política do segundo.

* * *

Sobre Miguel de Artiguaye, após mencionar o longo discurso do cacique contra os europeus, Cataldino expõe que “*Seria un hombre ideal, con cual no estuviese envuelto en cierto embrollo, del cual hablaré más adelante*” (DHA, XIX, [1614], p. 312). Talvez aqui o jesuíta tenha exposto exatamente o “imbróglio” diante do qual estavam os padres: todos os índios seriam homens ideais, não fossem suas inclinações à poligamia.⁵⁸ E aqui se retomam as argüições de Lévi-Strauss expostas no início do primeiro capítulo. Ainda que tudo fosse questionado a partir da chegada à América – ou daquilo que seria um dia chamado de América –, o processo de descoberta do outro é lento. Os padres não puderam antever na poligamia mais que luxúria; logo, um mal menor.⁵⁹ Mas ela era um problema fundamental que se impunha. Tal prática era a materialização das relações de parentesco; da política guarani; da opção pela dinamicidade relacional em oposição ao “ser”. A poligamia, assim como outras práticas, era a atualização das virtualidades que compunham a instabilidade relacional guarani; logo, tratava-se de um mal maior.

Deste modo, há uma sutil coincidência entre o texto de Cataldino e aquilo que fizeram os padres quando chegaram ao Rio da Prata. Cataldino afirma que tratará “*más adelante*” de um problema que envolve Miguel – problema este que não permite que o cacique seja um homem ideal aos seus olhos. Já se sabe, Cataldino se referia à poligamia. Do mesmo modo, os inacianos optam por tratar “mais adiante” de uma situação embaraçosa que envolve os caciques. No caso do registro

⁵⁸ Como exposto no decorrer deste estudo, não se trata de tomar a poligamia como prática determinante do que era essencial aos ameríndios. Pensar assim implica em atribuir graus de importância a determinadas práticas, e tal presunção é rechaçada das reflexões aqui apresentadas. Apenas se pretende observar que a poligamia materializa temas para além de qualquer bem-estar exclusiva aos chefes. Do mesmo modo que outras práticas, ela atualizava aquilo que as homílias nativas insistiam em aliviar: a não-substantivação da identidade e a não-estabilização das relações.

⁵⁹ O recurso ao *status* e ao *poder* para compreender a poligamia nas reflexões contemporâneas talvez seja sinal do diuturno processo que envolve as reflexões ocidentais sobre os outros e, do mesmo modo, sobre si.

de Cataldino, a prorrogação se configura numa opção textual, com nenhuma repercussão sobre os eventos. As ações que registra de Miguel estão no pretérito, Cataldino apenas as descreve. Contudo, a opção inercial pelo silêncio no primeiro biênio de implementação das reduções traz consigo conseqüências que afetam diretamente seus objetivos. Prorrogam – para “*más adelante*” – aquilo que lhes parece menos pertinente no momento. Não percebem que a poligamia é a manutenção do maior problema a ser resolvido, seu principal imbróglio.

Nesse sentido, não deixa de ser irônico o prenúncio realizado por Torres Bollo (apud RABUSKE, 1977, p. 172) em sua Primeira *Instrução*. No registro, o provincial menciona algumas perguntas que os padres devem fazer todos os dias a si mesmos, tais como: *quem me envia e quem é o enviado*. Por mais que as questões do missionário remetam mais à Companhia de Jesus e ao cristianismo⁶⁰ do que à experiência no Rio da Prata – trata-se dos primórdios das atividades jesuíticas na região –, sua resposta a uma das perguntas prenuncia de forma sintética e *ao seu modo*, evidentemente, aquilo que os aguardava. Após indagar sobre *a quem se é enviado*; responde: “A uma nação dividida e despedaçada”.

⁶⁰ Questões semelhantes já eram feitas nos primórdios da Companhia de Jesus (O'Malley, 2004).

REFERÊNCIAS DOCUMENTAIS

[1555] CABEZA DE VACA, Alvar Nuñez. **Naufraágios & Comentários**. Porto Alegre: L&PM, 1999.

[1567] SCHMIDL, Ulrich. **Derrotero y viaje a España y las Indias** – traducido del alemán según el manuscrito original de Stuttgart y comentado por Edmundo Wernicke. Santa Fe: Editora Universidad Nacional del Litoral, 1938.

[1609] TORRES BOLLO, Diego de. **Primera Instrucción**. In: RABUSKE, Arthur. A Carta Magna das Reduções do Paraguai. Anais II do Simpósio Nacional de Estudos Missioneiros. Santa Rosa: 1977.

[1610] TORRES BOLLO, Diego de. **Segunda Instrucción**. In: RABUSKE, Arthur. A Carta Magna das Reduções do Paraguai. Anais II do Simpósio Nacional de Estudos Missioneiros. Santa Rosa: 1977.

[1614] TORRES BOLLO, Diego de. **Cartas Annuas de la Compañía de Jesús de las Provincias del Paraguay, de Chile y Tucumán, enviadas a Roma a Nuestro Muy Rev. Padre General Claudio Aquaviva**. In: Documentos para la Historia Argentina – Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Provincia de la Compañía de Jesús (1609-1614). Tomo XIX. Buenos Aires: Talleres Casa Jacobo Preuzer, 1927.

[1616] OÑATE, Pedro. **Letras Annuas dela Prouincia de Paraguay del año del mill y seys.^{os} y quinze**. In: Documentos para la Historia Argentina – Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Provincia de la Compañía de Jesús (1615-1637). Tomo XX. Buenos Aires: Talleres Casa Jacobo Preuzer, 1929.

[1619] Documento anônimo. **Carta Annuas de la nueva reducción de N.^{tra} S.^{ra} de la Encarnación de Itapua**. MCA-CEPH [Caixa 28/ Doc 863].

[1620] Documento anônimo. **Relación en que se cuenta de las ciudades de la gobernación del Paraguay y de sus indios y del estado q tienen por el mes de desiembre de 1620 años en respuesta de lo q a cerca desto pregunto su mag.^d**.

In: CORTESÃO, Jaime. Jesuítas e bandeirantes no Guairá (1594-1640). Vol. I. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951.

[1624] Documento anônimo. **Annua de la nueva reducción de N.^{tra} S.^{ra} de la Encarnación de Itapua**. MCA-CEPH [Caixa 28/ Doc 18-866].

[1627] Documento anônimo. **Carta annua de la Red.^{on} de S.^{ta} Maria del Iguacu**. In: VIANNA, Hélio. Jesuítas e bandeirantes no Uruguai (1611-1758). Vol. IV. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970.

[1628] MONTOYA, Antonio Ruiz. **Estado de las reducciones de Guayra**. Para Nicolas Duran. In: CORTESÃO, Jaime. Jesuítas e bandeirantes no Guairá (1594-1640). Vol. I. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951.

[1628] DURÁN, Nicolas Mastrillo. **Letras annuas De La Provincia de Paraguay de los años de 1626 y 27 de los collegios y misiones de la Comp.^a de IHS**. In: Documentos para la Historia Argentina – Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Provincia de la Compañía de Jesús (1615-1637). Tomo XX. Buenos Aires: Talleres Casa Jacobo Preuzer, 1929.

[1633] Diego Ferrer. **Estado del Itati**. In: CORTESÃO, Jaime. Jesuítas e bandeirantes no Itatim (1596-1760). Vol. II. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1952.

[1634] Pedro Romero. **Estado General de las Doctrinas del Paraná y Uruguay**. In: CORTESÃO, Jaime. Jesuítas e bandeirantes no Tape (1615-1641). Vol. III. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969.

[1635-1637] Documento anônimo. **Relación de lo acaecido en las reducciones de la sierra y especialmente en la de Jesus Maria, despues del martirio del P. Cristoval de Mendoza**. In: VIANNA, Hélio. Jesuítas e bandeirantes no Uruguai (1611-1758). Vol. IV. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970.

[1639] MONTOYA, Antonio Ruiz. **Conquista espiritual** – feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1997.

[1640] MONTOYA, Antonio Ruiz. **Arte y Bocabvlario de la lengva gvarani**. [edición fac-similar]. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, 1994.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGNOLIN, Adone. **Jesuítas e Selvagens**: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séculos XVI-XVII). São Paulo: Humanitas, 2007.
- ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita. **Pacificando o Branco**: cosmologias do contato norte-amazônico. São Paulo: UNESP, 2002.
- ALBERT, Bruce. Introdução. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita. **Pacificando o branco**: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico. São Paulo: UNESP, 2002.
- BETHELL, Leslie (org.). **História da América Latina**: América Latina Colonial, Vol. I. São Paulo: Edusp, 2004.
- CHAMORRO, Graciela. **Teología Guaraní**. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2004.
- CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. São Paulo: Cosac&Naif, [1974] 2007.
- COMBÈS, Isabelle. Etno-histórias del Isoso: Chané y chiriguanos en el Chaco Boliviano (siglos XVI a XX). La Paz: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2005.
- COSTA, Maria de Fátima. História de um país inexistente: o Pantanal entre os séculos XVI e XVIII. São Paulo: Estação Liberdade/ Kosmos, 1999.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- DARNTON, Robert. **O grande massacre de gatos e outros episódios da história cultural francesa**. Rio de Janeiro: Graal, 1996.
- DE CERTEAU, Michel. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- DELUMEAU, Jean. **A civilização do Renascimento**, vol. I. Lisboa: Estampa, 1994.

_____. **Mil anos de felicidade:** uma história do Paraíso. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

DUMONT, Louis. **Homo hierarchicus:** o sistema das castas e suas implicações. São Paulo: EDUSC, 1992.

_____. **Homo aequalis:** gênese e plenitude da ideologia econômica. Bauru: EDUSC, 2000.

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

ELLIOTT, J. H. A conquista espanhola e a colonização da América. In: BETHELL, Leslie (org.). **História da América Latina:** América Latina Colonial, Vol. I. São Paulo: Edusp, 2004.

FAUSTO, Carlos. **Inimigos Fiéis:** História, Guerra e Xamanismo na Amazônia. São Paulo: Edusp, 2001.

_____. Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX). In: **Mana**, Vol. XI (2). Rio de Janeiro, 2005.

FELIPPE, Guilherme Galhegos. **Variações Discursivas Sobre os Registros Sacramentais:** batismo, confissão e matrimônio nas reduções jesuíticas (1609-1640). [Dissertação de mestrado]. Porto Alegre: PUC-RS, 2007.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GUERREAU-JALABERT, Anita. Parentesco. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**, Vol. I. São Paulo: EDUSC, 2002.

HARTOG, François. **O espelho de Heródoto:** ensaio sobre a representação do outro. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

KOK, Glória Porto. **Os vivos e os mortos na América portuguesa:** Da antropofagia à água do batismo. Campinas: Unicamp, 2001.

LACOUTURE, Jean. **Os Jesuítas:** 1. Os Conquistadores. Porto Alegre: L&PM, 1994.

LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**, Vol. I. São Paulo: EDUSC, 2002.

LESTRINGANT, Frank. **O canibal:** grandeza e decadência. Brasília: UNB, 1997.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes Trópicos.** São Paulo: Companhia das Letras, [1955] 2001.

_____. **O totemismo hoje.** Lisboa: Edições 70, [1962] 1986.

_____. **Minhas Palavras**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. **Historia de Lince**. Barcelona: Editorial Anagrama, [1991] 1992.

LONDOÑO, Fernando Torres. Escrevendo Cartas. Jesuítas, Escrita e Missão no século XVI. In: **Revista Brasileira de História**, Vol. XXII (43). São Paulo, 2002.

LUIZZI, Silvio M. Estudio y transcripción. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, 1994.

MELIÀ, Bartomeu. **El guaraní conquistado y reducido**. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1988a.

_____. La tierra sin mal de los Guaraní. Economía y profecía. **Suplemento Antropológico**, Vol. 22 (2), 1988b.

MELIÀ, Bartomeu; TEMPLE, Dominique. **El don la venganza y otras formas de economía guaraní**. Asunción: CEPAG, 2004.

MONTEIRO, John Manuel. Os Guarani e o Brasil meridional. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

MENDIOLA, Alfonso. **Retórica, comunicación y realidad**: la construcción retórica de las batallas en las crónicas de la conquista. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2003.

MONTEIRO, John Manuel. Os Guarani e a história do Brasil Meridional, séculos XVI-XVII. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. **Negros da Terra**: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

NECKER, Louis. La reacción de los guaraníes frente a la conquista española de Paraguay: Movimientos de resistencia indígena. In: **Suplemento Antropológico**. Vol. XVIII, n.º. 1. Asunción: 1983.

NOVAES, Adauto. **A Outra margem do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

NOVAES, Adauto. A outra margem do Ocidente. In: NOVAES, Adauto. **A Outra margem do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

O'MALLEY, John W. **Os primeiros jesuítas**. Bauru: EDUSC; São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2004.

PÉCORA, Alcir. Cartas à segunda escolástica. In: NOVAES, Adauto. **A Outra margem do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Verdadeiros contrários – guerras contra o gentio no Brasil colonial. In: **Revista sexta-feira** – Guerra, vol. 7. São Paulo: Hedra, 2003.

POMPA, Cristina. Profetas e santidades selvagens: Missionários e *caraibas* no Brasil meridional. **Revista Brasileira de História**, Vol. XXI (40). São Paulo, 2001.

_____. O lugar da utopia: jesuítas e a catequese indígena. **Novos Estudos CEBRAP**, Vol. LXIV. São Paulo, 2002.

_____. **Religião como tradução**: missionários, tupi e “tapuia” no Brasil colonial. Bauru: Edusc, 2003.

_____. O “profetismo tupi-guarani”: a construção de um objeto antropológico. **Revista de Indias**, Vol. LXIV, número 230. Madrid: 2004.

RABUSKE, Arthur. A Carta-Magna das Reduções do Paraguai. In: **Anais do II Simpósio Nacional de Estudos Missionários**. Santa Rosa, 1977.

SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I). In: **Mana**, Vol. III (1). Rio de Janeiro, 1997a.

_____. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I). In: **Mana**, Vol. III (2). Rio de Janeiro, 1997b.

_____. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003a.

_____. **Cultura e razão prática**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003b.

SOUSA, Laura de Mello e. **Inferno Atlântico**: demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SÚSNIK, Branislava. **Chiriguanos I** – Dimensiones etnosociales. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1968.

_____. La cultura indígena y su organización social dentro de las misiones jesuíticas. In: **Suplemento Antropológico**, Vol. XIX (2). Asunción: Universidad Católica, 1984.

_____. Etnohistoria del Paraguay. Etnohistoria de los Chaqueños y de los Guaraníes – Bosquejo sintético. In: **Suplemento Antropológico**, Vol. XXIII (2). Asunción: Universidad Católica, 1988.

_____. **Una visión socioantropológica del Paraguay del siglo XVIII**. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1990.

SÚSNIK, Branislava; CHASE-SARDI, Miguel. **Los indios del Paraguay**. Madrid: Editorial MAPFRE, 1995.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Histórias ameríndias. **Novos Estudos**, Vol. 36. São Paulo: 1993.

_____. Etnologia brasileira. In: MICELI, Sergio (Org.). **O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)**, Vol. I, Antropologia. São Paulo: Editora Sumaré, 1999.

_____. **A inconstância da alma selvagem** – e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac Naif, 2002.

_____. O nativo relativo. In: **Mana**, Vol. VIII (1), 2002.

WACHTEL, Nathan. Os índios e a conquista espanhola. In: BETHELL, Leslie (org.). **História da América Latina: América Latina Colonial**, Vol. I. São Paulo: Edusp, 2004.

WILDE, Guillermo. Prestigio indígena y nobleza peninsular: La invención de linajes guaraníes en las misiones del Paraguay. In: **Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas**. 2006.

WOORTMANN, Klaas. **O selvagem e o Novo Mundo**. Brasília: UNB, 2004.

WRIGHT, Jonathan. **Os jesuítas: missões, mitos e história**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.