

JEAN BAPTISTA

DOSSIÊ MISSÕES

O TEMPORAL

VOLUME I





DOSSIÊ MISSÕES: VOLUME I

O Temporal: sociedades e espaços missionais

**MINISTÉRIO DA CULTURA
INSTITUTO BRASILEIRO DE MUSEUS**

PRESIDENTE DA REPÚBLICA
Luiz Inácio Lula da Silva

MINISTRO DA CULTURA
João Luiz Silva Ferreira

PRESIDENTE DO IBRAM
José do Nascimento Junior

DIRETOR DO DEPARTAMENTO DE PROCESSOS MUSEAIS
Mário de Souza Chagas

DIRETORA DO DEPARTAMENTO DE DIFUSÃO, FOMENTO E ECONOMIA DE MUSEUS
Eneida Braga Rocha de Lemos

DIRETORA DO DEPARTAMENTO DE PLANEJAMENTO E GESTÃO INTERNA
Jane Carla Lopes Mendonça

COORDENADORA GERAL DE SISTEMAS DE INFORMAÇÃO MUSEAL
Rose Moreira de Miranda

COORDENADOR DE PESQUISA E INOVAÇÃO MUSEAL
Álvaro Marins

DOSSIÊ MISSÕES: VOLUME I

COORDENAÇÃO EDITORIAL
Álvaro Marins

ASSISTÊNCIA EDITORIAL
Maximiliano de Souza

COPIDESQUE
Carlos ALves

REVISÃO
Mariana Quadros e Tatiana Zismann

PROJETO GRÁFICO E DIAGRAMAÇÃO
Conceito Comunicação Integrada

ILUSTRAÇÕES

Todas a ilustrações contidas neste volume, inclusive na capa, são detalhes da obra Pueblo de San Juan Del Rio Uruguay. Arquivo General de Simancas. MPD, 02, 014. (acervo Ma. Cristina dos Santos)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) - (Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Baptista, Jean.

O temporal [livro eletrônico] : sociedades e espaços missionais / Jean Baptista. -- Brasília : IBRAM, 2015. -- (Dossiê missões ; v. 1)
2 Mb ; PDF.

1. Jesuítas - Missões - Rio Grande do Sul - História 2. Índios Guarani - Missões - Rio Grande do Sul - História 3. Rio Grande do Sul - História
I. Título. II. Série.

15-07769

CDD 981.65

Índices para catálogo sistemático:

1. Rio Grande do Sul : Missões jesuíticas : História
981.65

JEAN BAPTISTA

DOSSIÊ MISSÕES: VOLUME I

O Temporal: sociedades e espaços missionais



2ª Edição
2015

Dossiê I – Apresentação: Dos atos de guardar – Leticia Bauer	7
Introdução aos dossiês – Jean Baptista	11
Dossiê Missões - O Temporal	19
I. A ÁREA JESUÍTICA	23
O claustro	26
As igrejas	39
Mortos e cemitérios	49
A produção dos homens nas oficinas	58
Meninos das escolas	64
Mulheres no cotiguaçu	77
Os congregantes: uma organização indígena-missional	88
II. OS CACICADOS	99
As casas indígenas	101
Os bairros missionais e os não-Guarani	108
A formação da diversidade	110
A diversidade Guarani: o caso guayaki	119
Problemas da diversidade e variações identitárias	124
Caciques e Cabildos	134
Pragas missionárias no combate à poligamia	141
A diferença pelas vestimentas entre líderes e a chusma	145
A aplicação das leis	154
As lideranças alinhadas do século XVIII	165
III. ESPAÇOS COLETIVOS, VIVÊNCIAS FAMILIARES	171
Distribuição, demarcação e reza nas áreas de cultivo: lotes, cruzeiros e capelas	172
A praça central e a teatralização da vida pública	183
Considerações finais	191
Anexo documental	195
Espaço missional	197
Sociedade missional	207
Referências documentais e bibliográficas	219
Bibliografia	229

DOSSIÊ I – APRESENTAÇÃO

DOS ATOS DE GUARDAR

Leticia Bauer

GUARDAR

Guardar uma coisa não é escondê-la ou trancá-la.

Em cofre não se guarda coisa alguma.

Em cofre perde-se a coisa à vista.

Guardar uma coisa é olhá-la, fitá-la, mirá-la por admirá-la, isto é, iluminá-la ou ser por ela iluminado.

Guardar uma coisa é vigiá-la, isto é, fazer vigília por ela, isto é, velar por ela, isto é, estar acordado por ela, isto é, estar por ela ou ser por ela.

Por isso melhor se guarda o voo de um pássaro

Do que um pássaro sem voos.

Por isso se escreve, por isso se diz, por isso se publica,
por isso se declara e declama um poema:

Para guardá-lo:

Para que ele, por sua vez, guarde o que guarda:

Guarde o que quer que guarda um poema:

Por isso o lance do poema:

Por guardar-se o que se quer guardar.

Antonio Cicero

Relendo esse poema de Antonio Cicero penso, inevitavelmente, sobre os museus. Penso em como, e por que meios, podemos *guardar* seus acervos nesse sentido poético e que me parece tão próprio às ações ligadas à prática museológica. Fico pensando, também, no equilíbrio tão necessário entre os rigores das ações técnicas que envolvem a preservação dos acervos e a movimentação de sentidos sugerida pelos atos de olhar, fitar, admirar, iluminar e ser iluminado por algo.

Nos museus, na grande maioria das vezes, entramos em contato com rastros do passado. Vestígios que são constantemente inquiridos por espectadores do presente que se voltam para o tempo que já passou. Afiguram-nos partes, traços, vestígios recolhidos e concentrados num lugar que encerra, por pressuposto, a função de guardar.

Ao apresentar este dossiê, o primeiro de uma série, acredito ser relevante mencionar e situar, basicamente, dois aspectos. O primeiro refere-se ao contexto de produção da pesquisa que resultou nas três publicações sobre a experiência missional que ora se tornam conhecidas do público. Estes estudos vinculam-se a uma proposta de requalificação da exposição de longa duração do Museu das Missões iniciada em 2004. Cada uma das dimensões exploradas no trabalho iluminou a produção de conhecimento que deve, necessariamente, acompanhar o trabalho de preservação de um acervo museológico. É somente por meio da pesquisa permanente que fazemos

valer o ato de preservar um acervo para o conhecimento do público.

O segundo aspecto relevante refere-se ao processo de pesquisa. Ao mesmo tempo em que temos o comprometimento com o estudo constante dos vestígios materiais da experiência missional como suporte de informação singular, é necessária a busca constante de informações sobre o mundo que, hoje, falta ao redor do vestígio. Um trabalho de pensamento que acompanha a interpretação de um resto, uma ruína, uma peça de museu e a torna um *rastro do passado*.¹ É neste sentido que os dossiês históricos se projetam como articuladores de relações entre vestígios materiais e informações do tempo em que tais fragmentos foram operados em seus usos originais.

O trabalho realizado por Jean Baptista tem o comprometimento com o registro documental e seu confronto com diferentes referências. Com o mesmo rigor, o autor investiga documentos do século XVII, XVIII e XIX e dialoga com referências etnológicas e historiográficas que se instauram como interlocutores permanentes para a formulação de novas interpretações sobre a experiência missional em terras sul-americanas. Neste primeiro dossiê a perspectiva concentra-se nos aspectos temporais da vida no espaço missional. Por meio dele, tomamos contato com a diversidade e complexidade existente nos povoados. Uma pluralidade de práticas que relativiza e

1 RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*. Campinas: Papyrus, 1994. p. 320-321.

particulariza ainda mais essa experiência histórica. A proposta, desde seu início, nunca foi a de reeditar sequências cronológicas ou temas já conhecidos e popularizados no estudo sobre as missões. Nunca foi, tampouco, a de suprir todas as lacunas e questões. O que se teve como pressuposto foi a tentativa de trazer novas questões e novas reflexões sobre a história missional sob enfoques específicos. A narrativa organizada pelo autor nos aproxima do passado sem a ilusão do testemunho e da totalidade, nos sugerindo relações a partir de um trânsito entre referências tão diversas quanto a experiência missioneira.

O que pessoalmente desejo é que este trabalho chegue ao público como mais uma alternativa para o ato de *guardar*. “Em cofre não se guarda coisa alguma”. “Em cofre perde-se a coisa à vista”. Ao publicar estes trabalhos o Museu das Missões faz valer sua vocação. Que os documentos, narrativas, imagens, registros e personagens que figuram nas páginas a seguir ressignifiquem, uma vez mais, o ato de *guardar* o passado.

INTRODUÇÃO AOS DOSSIÊS

Jean Baptista

Há 400 anos, em 1609-1610, jesuítas assumiram a responsabilidade de fundar o primeiro povoado missional, São Ignácio Guaçu, dando origem a um excêntrico projeto que previa a união de religiosos ocidentais e ameríndios. Daquele ponto em diante, os padres se embrenharam em um conjunto de estratégias em prol da expansão do cristianismo. Um bom exemplo disso é a obra do padre Juan Eusébio Nieremberg, *De la diferencia entre lo temporal e o eterno*, impressa no povoado de Santa Maria em 1705. Conforme o argumento central de Nieremberg, o temporal, os assuntos terrenos, reunia questões mundanas, embora absolutamente vinculadas à possibilidade de segurança ou infelicidade no pós-morte, o eterno. O resultado desse

esforço, particularmente no que se refere à captação dos nativos sobre a tal diferença, será analisado ao longo desta coleção. De antemão, vale destacar que o que era para ser uma divisão estanque do mundo, conforme as estratégias iniciais dos jesuítas, acabou por se tornar um dos tantos caminhos para geração de novas possibilidades em mãos indígenas.

Os dossiês aqui reunidos possuem por finalidade contribuir com um conjunto de necessidades do Museu das Missões. Em primeiro lugar, fundamentam parte dos painéis elaborados para sua nova exposição, tanto em seu aspecto documental quanto teórico-metodológico. Também pretendem ser um guia prático sobre temas da história missional, não necessariamente aqueles já explorados pela historiografia, mas, sobretudo, temáticas nem sempre valoradas. Os dossiês também procuram se concentrar na documentação jesuítica e nas obras de viajantes do século XIX, a fim de facilitar o acesso de quem quer que busque informações desse gênero na instituição. Sobretudo, os dossiês pretendem ser a reunião e sistematização de um conjunto documental e temático que apresente não apenas o empenho dos missionários e suas diversas contribuições para o desenvolvimento dos povoados, mas, especialmente, a participação dos indígenas em cada um desses processos. Propõe-se, com isso, compreender a experiência dos povoados missionais como um importante capítulo da história indígena quando

conectada ao universo colonial representado pelos jesuítas.

Para tal, os dossiês estão divididos em três volumes. Cada qual é responsável por uma área temática da documentação pesquisada e está acompanhado por trechos documentais que fundamentam ou completam os temas tratados no corpo dos textos. O primeiro dossiê, *O Temporal*, refere-se aos assuntos estruturais dos povoados, subsidiando o reconhecimento dos espaços missionais remanescentes no Sítio Arqueológico São Miguel Arcanjo. Constituição dos espaços, formação social e diversidade étnica, leis e divisões simbólicas missionais são seus temas centrais. Sua ênfase é absolutamente documental, muito embora algumas referências da etnologia e da historiografia contemporâneas estejam ali suprimidas ou debatidas.

O segundo dossiê, *O Eterno*, trata basicamente de aspectos relativos ao debate em torno das crenças e práticas em solo missional, o que permite o reconhecimento do acervo do Museu das Missões na qualidade de um acervo indígena. Nele se investigam questões relativas à economia simbólica, práticas de cura e de percepção do além-morte, além das representações e tratamentos dados a temas relativos aos períodos de guerra, caracterizando a produção, circulação e simbologia das esculturas missionais. Como se percebe, este volume concentra-se nas crises enfrentadas pelos povoados ao mesmo tempo em que procura investigar o quanto aquelas populações

buscaram elucidar os processos vividos no interior do projeto que construía.

O último dossiê, *As Ruínas*, procura acompanhar o estado das estruturas e esculturas missionais imediatamente após a partida dos jesuítas dos povoados até o fim do século XIX, mas não só. A transformação permanente tanto das pessoas quanto daqueles espaços, bem como a circulação da imaginária, é seu tema central. O dossiê está dividido em duas partes: a primeira, de autoria de Maria Cristina Razzera dos Santos, que gentilmente cedeu um extrato de sua tese de doutorado, de 1992, acompanha a tentativa espanhola de reorganizar os povoados sem os jesuítas, identificando o início do processo de arruinamento; a segunda aborda a intensificação do processo de arruinamento ao longo do século XIX a partir do registro de viajantes, com ênfase no processo de arruinamento das estruturas e no destino das esculturas missionais. Em conjunto, os autores procuram reunir documentos do século XVIII e XIX articulados aos tempos jesuíticos, valorizando narrativas referentes às tantas percepções e relações existentes entre os homens e as ruínas.

Vale lembrar que, uma vez que os volumes foram elaborados como dossiês documentais, optou-se por iniciá-los com apresentações realizadas por profissionais que abordassem questões históricas, museológicas ou patrimoniais pertinentes a cada volume, submetendo-se

com isso, as temáticas a um conjunto de vozes contemporâneas. Também é importante frisar que os dossiês fundamentaram a tese do autor, muito embora a versão que se apresenta procure dialogar com distintos setores interessados nas temáticas, o que naturalizou a tradução da documentação em espanhol arcaico para o português moderno. Nesse mesmo sentido, tornou-se inevitável a redução das notas de rodapé e de debates historiográficos que estiveram presentes na tese de doutoramento, fenômeno que se procura amenizar com a inclusão de uma bibliografia em cada volume e com textos objetivos que cubram as discussões. Os dossiês ainda possuem em comum um vivo interesse em correlacionar as experiências de contato entre indígenas e jesuítas do Paraguai com outras em território português, assim como procuram pôr em debate consensos historiográficos e antropológicos quando o assunto são os povoados missionais. Por fim, tem-se como ponto de partida a certeza de que as divisões propostas pelos títulos dos dossiês I e II, como os próprios missionais constataram, podem ser arbitrárias e com frequência se cruzam.

Parte dos documentos empregados nos dossiês se originam de publicações de fácil acesso e já bastante utilizadas por pesquisadores da área. Outros, entretanto, foram coletados em arquivos, não raro encontrados em estado deplorável. Em especial, foi de grande valia a coleção de escritos jesuíticos denominada *Manuscritos da Coleção De Angelis* consultados no Centro de Pesquisas

Históricas da PUCRS (MCA-CPH),² onde se localizava boa parte do material ainda inédito sobre as Missões. Dessa mesma coleção foram aproveitadas as Publicações da Biblioteca Nacional organizadas por Jaime Cortesão (MCA: 1951, 1952 e 1960) e de Hélio Vianna (MCA: 1970), assim como a coletânea de cartas de provinciais publicadas no *Documento para história argentina* (DHA). O Instituto Anchietano, a Biblioteca da PUCRS, a Biblioteca Pública e o Arquivo de Porto Alegre também ofertaram preciosos documentos e obras que em muito contribuíram para a elaboração do material.

Por fim, não se pode deixar de lembrar que a realização dos dossiês só se tornou possível mediante o financiamento de pesquisa pela Capes, o apoio do PPGH da PUCRS, a colaboração de um conjunto de profissionais do Ibram, Iphan e de outras instituições. A estes, devem-se agradecimentos: Mário Chagas, Álvaro Marins, Isabela Marques, Leticia Bauer, Ana Meira, Beatriz Freire, Ariston José Correia Filho (Cabo), Maria Cristina Razzera dos Santos, na qualidade de orientadora da tese do autor, Bartomeu Melià, Sandra Pesavento, Klaus Hilbert, Sérgio Baptista da Silva, John Monteiro, Helder Gordim, Sandra e Braz Brancato, Luciano de Abreu, Pedro Ignácio Schmitz, Maria Cristina Bohn

2 Desde 2008, os Manuscritos da Coleção De Angelis encontram-se alocados no Espaço de Documentação e Memória Virtual-Delfos, na Biblioteca Central da PUCRS. Desde 2015 a coleção encontra-se em processo de digitalização de maneira a se tornar disponível para pesquisa pública no Espaço Delfos. Portanto, na versão ebook, onde se encontram referências documentais atribuídas ao Centro de Pesquisas Históricas da PUCRS (CPH), leia-se *Delfos*.

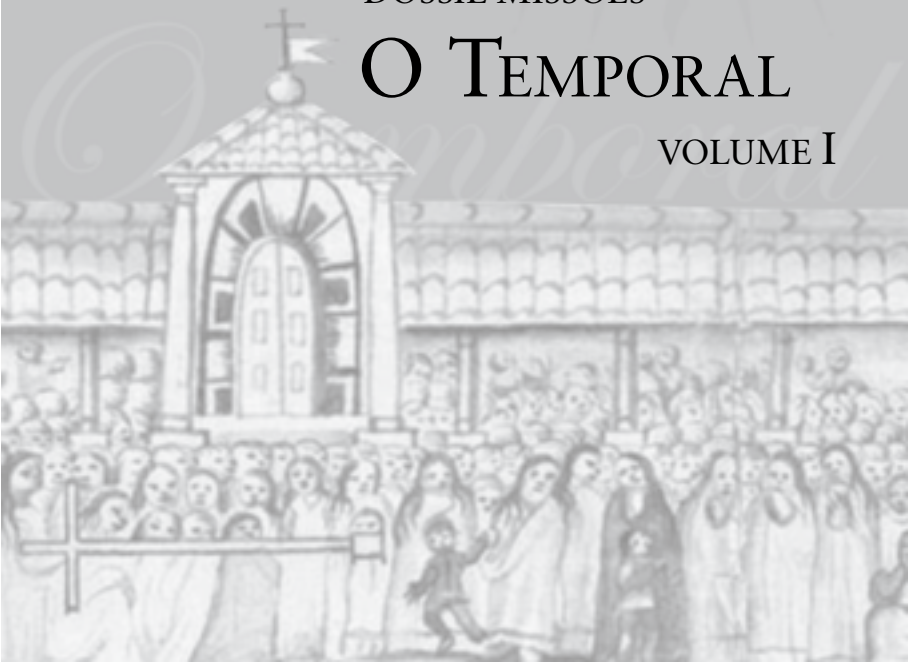
Martins, Eliane Fleck, Graciela Chamorro, Bianca Brigidi, Tatiana Zismann, Alejandra Presa, Hévila Gatelli, Willians Fausto, Carla Estula, Elisandro Santos, Manu-
lina Maria Duarte Cândido, Tony Boita, Sandro Gomes,
Diego Luiz Vivian e Luis Monteiro.



DOSSIÊ MISSÕES

O TEMPORAL

VOLUME I



Um conjunto de espaços compõe o que se pode chamar de *estrutura missional*. Ela se estende pela praça central, casas indígenas, fontes d'água, zonas de cultivo coletivo e familiar, estâncias e a área jesuítica (oficinas, claustro, igreja, cemitério, quinta e *cotiguaçu*). Aos padres, essas espacialidades simbolizam a vitória do projeto catequético – “selvagens”, assim, estariam *reduzidos* à vida civilizada. A historiografia costuma concordar com os jesuítas nesse ponto: os povoados missionais são representados como locais seguros e confortáveis aos indígenas graças a um conjunto de benesses urbanísticas e tecnológicas apresentadas pelos padres.¹ Nessas interpretações, enquanto os nativos são moldáveis e passivos, os missionários são verdadeiros *senhores soberanos* de toda estrutura local.

1 Desde os primeiros estudos historiográficos a respeito dos povoados em questão, caracterizações apoloéticas sobre os esforços jesuíticos se repetem. Teschauer, por exemplo, anuncia o surgimento das missões da seguinte forma: “onde se celebraram festas antropofágicas, se levantam templos ao verdadeiro Deus e em redor brotam florescentes núcleos de civilização e dos primitivos habitantes desta nossa terra, em que viveram como feras, sairão primeiro homens; dos homens cristãos, a família cristã e desta às comunidades e uma grande província de índios cristãos, felizes súditos do então soberano que mandava neste país” (Teschauer: 1921, p. 306). Para Bazilisso Leite, em 1969, os cultos jesuíticos realizaram “o maior milagre de cultura de que a história tem conhecimento” ao civilizar “seres atrasadíssimos” (1976, p. 10). Já para Aurélio Porto (1943, p. 44), Moysés Vellinho (1970, p. 107) e Guilhermino Cesar (1980, p. 224), apesar do admirável esforço civilizatório dos jesuítas entre nações selvagens, os resultados seriam insatisfatórios devido à preguiça e consciência infantil dos nativos. Vale lembrar que para gerações de historiadores cujas análises eram regidas por temas como a brasilidade da história, conforme ocorre com Moysés Vellinho, parece ter sido fundamental desmoralizar a experiência indígena-jesuítica uma vez que esta se encontrava vinculada à experiência ibérica, inimiga, portanto, do Brasil (Zismann: 2006, p. 65-69). Os manuais históricos contemporâneos, contudo, colaboram na caracterização dos povoados missionais como espaços de melhoria de vida dos nativos, conferindo uma paisagem de bem-estar permanente entre os moradores graças aos recursos religiosos, administrativos, estruturais ou tecnológicos provindo dos saberes jesuíticos (Quevedo & Tamanquevis: 1995, p. 14-15; Flores: 1993, p. 29; Carbonell: 1992, p. 101-110).

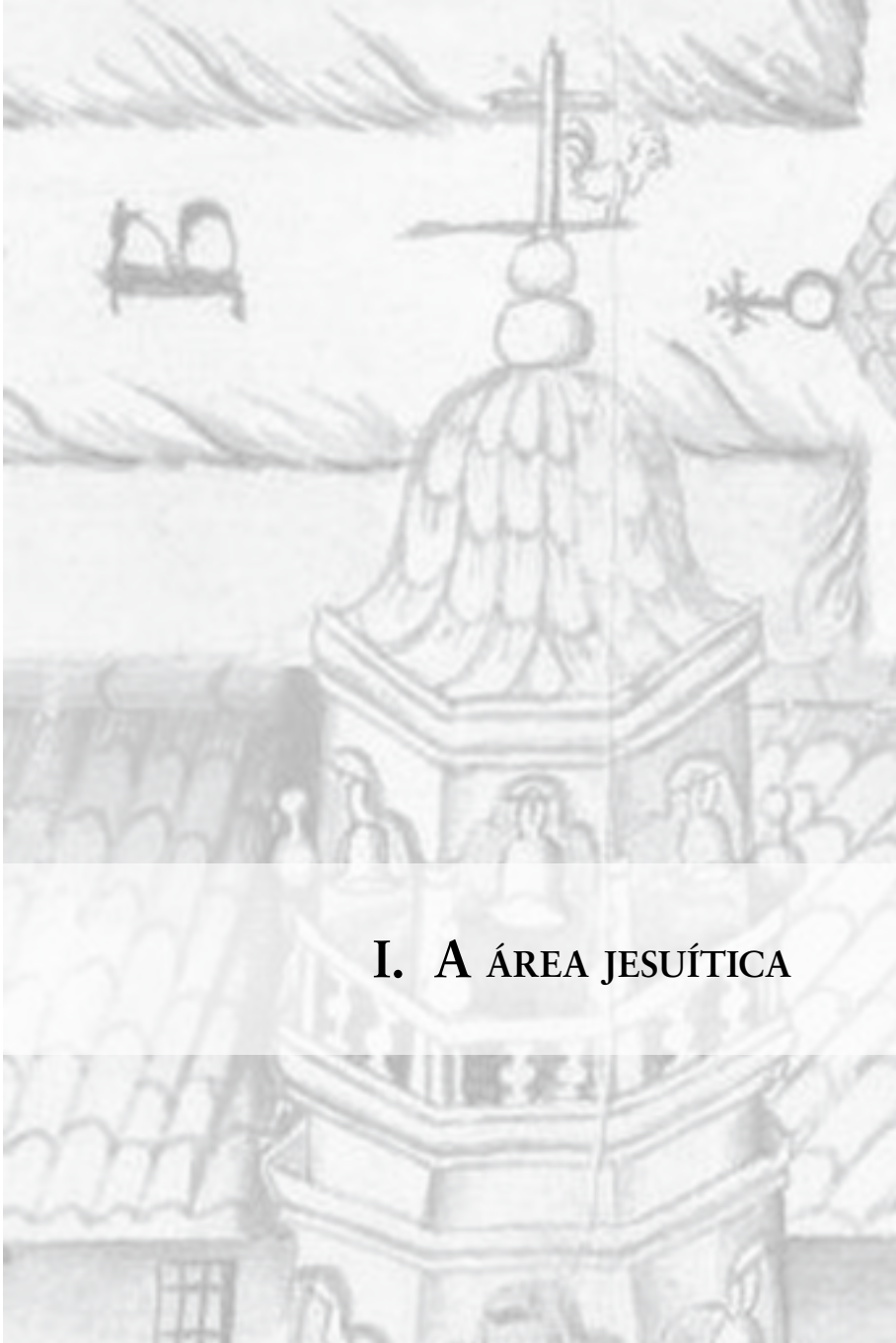
O presente dossiê segue em outro sentido. Considera-se, primeiramente, a possibilidade de avaliar na documentação deixada pelos próprios jesuítas a participação ativa das populações ameríndias no processo de geração das estruturas missionais. Não se trata de negar as consideráveis contribuições dos missionários, certamente fundamentais à realização de qualquer aspecto do processo, mas, sim, de assumir a presença indígena não como mera executora, mas também como autora do mesmo processo. Cruzam-se, com isso, os planos de ocidentalização com perspectivas nativas, fenômeno gerado a partir das relações operadas no contato.

As estruturas missionais não são aqui entendidas como resultados unilaterais. Quando analisadas pelo prisma cronológico de composição e avaliadas as representações a elas atribuídas pelas populações missionais, encontram-se intenções ocidentais e nativas revistas ao longo do contato. Afinal, enquanto os resultantes materiais são, de fato, a “forma de ordem perfeita em que a sociedade colonial teria apenas que se encaixar” (Gruzinski: 2001, p. 96), conforme os caminhos da ocidentalização empreendida pela Europa a partir da conquista, talvez os significados a eles atribuídos já não mais o sejam. E por trás do traçado retilíneo dos povoados passa-se a se encontrar *um algo mais além da* lógica aritmética que fundamenta suas linhas.

A seguir, acompanham-se a geração e composição das estruturas espaciais da experiência missional. Sob

cada item, prima-se por dois objetivos: apresentar a geração dos espaços numa perspectiva histórica fundamentada na documentação deixada pelos jesuítas, bem como refletir acerca das contribuições de distintas parcelas nativas na concepção desses espaços. Paralelamente, alternam-se alguns princípios de abordagem documental e bibliográfica: considera-se a presença de grupos étnicos não apenas de Guarani,² mas também de outras etnias incluídas no processo missional. A partir desses princípios, procuram-se apresentar contribuições, posturas etnocêntricas ou reducionistas elaboradas não só pelos missionários, mas também pelos historiadores e etnólogos clássicos. Em conjunto, propõe-se a construção de um panorama dos povoados missionais numa relativa situação de estabilidade, em contraponto aos períodos de crise avaliados no dossiê seguinte.

2 Neste estudo, a grafia dos nomes de grupos indígenas obedecerá as normas da *Convenção sobre a grafia dos nomes tribais*, aprovada na primeira Reunião Brasileira de Antropologia, em 1953, onde se lê que “os nomes tribais se escreverão com letra maiúscula” e “não terão reflexão portuguesa de número ou gênero, quer no uso substantival, quer no adjetival” (Schaden: 1976). No caso de ocorrência em citações documentais, serão respeitadas as grafias dos originais.



I. A ÁREA JESUÍTICA

A divisão espacial dos povoados missionais parece estar relacionada a um sistema de organização familiar próximo daquele encontrado em algumas sociedades sul-ameríndias, os chamados *cacicados* em tempos coloniais,³ algo semelhante ao que hoje se conhece por *famílias extensas* na etnologia.⁴ Tal possibilidade se fundamenta no fato dessa organização ser o princípio e fim do traçado urbano dos povoados, ainda que a ocidentalização não tenha deixado de afetá-la ao lhe propor importantes redimensionamentos. A partir disso, considera-se que os povoados não apresentam formações homogêneas. Eles são, em verdade, espaço de diversidade e de diferenças bastante definidas.

A afirmativa se fundamenta na seguinte constatação documental: nos povoados missionais, cada família desfruta de um complexo particular materializado em habitações comunais, áreas de cultivo, caça e reza. Desse setores surgem evidências de uma flexível autonomia econômica, política e ritualística como marca expressiva e constante da vivência de cada *cacicado*. Complexo

3 O vocábulo *cacicado* é utilizado aqui com seu significado específico na época colonial. Não se trata, portanto, de qualquer classificação evolutiva outrora recorrente nos estudos de história, tal qual pensou Service ou Heléne Clastres (Santos: 1993, p. 282).

4 *Família-grande* ou *extensa* é o termo empregado pelos etnólogos para classificar as relações de parentesco existente em grupos como os Guarani. Vinculados por uma liderança de caráter político e/ou espiritual, unidos a partir de alianças engendradas por casamentos, a família extensa longe está de ser um bloco monolítico constituído restritamente a partir de laços sanguíneos, sofrendo variações conforme as circunstâncias de crise enfrentadas. É classificada mormente como “comunidade de produção, consumo e vida religiosa” coletiva (Schaden: 1974, p. 95-98). Já José Otávio Catafesto de Souza ressalta os motivos da união ao caráter econômico: “como unidade de produção e consumo e a circulação econômica entendida como sendo guiada pela lógica da reciprocidade” (2002, p. 213).

espaçial semelhante é comumente chamado de *tekoha* por grupos Guaraní contemporâneos, conforme sucessivas informações coletadas por antropólogos ao longo do século XX.⁵ Naturalmente, os indígenas bem notavam as diferenças entre as propostas missionais e suas organizações anteriores. No entanto, ao se depararem com as situações contextuais, eles não deixaram de redimensionar suas organizações nos novos espaços oferecidos pelo mundo colonial.

Dentre os espaços missionais se destaca, primeiramente, aquele diretamente relacionado aos jesuítas – oficinas, claustro/escola, igreja, cemitério e *cotiguaçu*, além de outros setores de produção. Há muito essa área é considerada o coração dos povoados, ponto nevrálgico de onde, por meio dos padres, emanaria a ordem, o saber, a crença e a identidade local. Neste estudo, todavia, não se atribui o mesmo sentido a essa área. Aqui, ela está entendida como mais um importante

5 Curt Nimuendajú, ainda no primeiro decênio do século XX, aponta a dupla conotação da palavra *teco*, sinônimo de religião e costume (1987, p. 28). Já George Grünberg, ao analisar os modelos de produção rural paraguaios dos anos de 1970, classifica *tekoha* como equivalente a *comunidade* (1975, p. 32). Em estudo dos anos 1980, Bartomeu Meliã demonstra que para os *Pãi-Tavyterã* um *tekoha* configura-se como um espaço (casas-chácaras-mata) onde a tradição (*ñande reko*) deve ser respeitada e exercida – *tekoha*, enfim, é o lugar do *bom modo de ser*. Em tal complexo, “produzem-se ao mesmo tempo relações econômicas, relações sociais e organização político-religiosa essenciais à vida Guaraní. Em outros termos: a categoria de espacialidade é fundamental à cultura Guaraní; ela assegura a liberdade e a possibilidade de manter a identidade étnica” (1997, p. 100-107). Mais recentemente, José Otávio Catafesto de Souza demonstra que um *tekoha* está diretamente vinculado à linhagem familiar, especificamente a nuclear, o que caracterizaria o sistema econômico como doméstico, e não como aldeão ou tribal, sem que nada o impeça de dilatar-se para além das esferas nucleares conforme as necessidades contextuais (2002, p. 230). De uma maneira ou outra, o significado abrangente de *tekoha* aponta sempre à forma como a família Guaraní *deve* ocupar o espaço habitado – espaço esse, extremamente abrangente, partindo do interior da casa até alcançar as mais distantes fontes d’água, matas ou áreas de cultivo.

espaço dos povoados, mas não o único, além de ser considerada intimamente vinculada a pressões e produções indígenas. De fato, tal qual outras lideranças dos povoados, os jesuítas devem atender demandas nativas. Nesse processo, podem ser percebidas a participação indígena na elevação das estruturas missionais e as divisões de poder próprias da experiência missional.

O CLAUSTRO

De imediato, a primeira estrutura erguida num futuro povoado é uma casa para padres. Contudo, conforme entendimento jesuítico, não é *casa* a melhor palavra para designar as experiências realizadas durante os primeiros decênios. Apesar de representarem o cerne daquilo que mais tarde se tornará um complexo urbano, as primeiras habitações dos jesuítas são desconfortáveis, perigosas e absolutamente multifuncionais.

Logo de partida, de fato, os jesuítas não contam com nenhuma estrutura ou conforto. “Minha casa veio a ser à sombra de uma árvore”, lamenta o limenho Ruiz de Montoya em 1620 ao entrar no Guairá, atual Paraná brasileiro ([1639]1997, p. 129). Já os padres Cláudio Ruyer e Diego de Boroa, por mais de cinco meses, inclusive durante o “inverno mui rigoroso”, protegem suas cabeças apenas por esteiras estendidas na forma de cabana (Manuscritos da Coleção De Angelis (MCA): 1970, p.

61). Nesses acampamentos improvisados, os missionários estão submetidos às intempéries: “de dia os sóis que esquentam a terra incidem tão violentamente em seu interior que a modo de um forno torna-se uma intolerável habitação [...]. E de noite em nada lhes protegem do vento e da chuva que umedece a terra. Pelo qual não poucas vezes se cai a débil casa sobre os fatigados missioneiros e amanhecem empapados em água dos aguaceiros” (Jarque: [1687]1991, p.104). No mais das vezes, e assim será até os primeiros anos do século XVIII, a primeira casa dos padres não passa de uma choça de adobe ou taquara, coberta por palha, piso batido e uma acanhada abertura para entrar um pouco de luz.

Nessas vivendas, os jesuítas possuem desajustados e indesejáveis hóspedes. O tirolês e músico padre Antônio Sepp, ativo nos povoados desde o final do século XVII, bem conheceu essas companhias: “Neste tinha eu quatro inquilinos galináceos que punham e multiplicavam a criação para receber conveniente e honrosamente o padre missionário. Eu mesmo tratava as galinhas, enquanto o galo cucurritava lá fora, sobre a cumieira de palha, à quarta vigília da noite e ao romper o dia: desempenhava, conscienciosamente, o ofício de fidelíssimo despertador e, mesmo, de relógio” (Sepp:[1690]1980, p. 213). As condições apresentam-se tão precárias que chegam a se tornar anedóticas. O padre Chomé, experiente em distintas línguas indígenas do início do século XVIII, antes de partir da Europa à América escuta de seus amigos perante uma

casa em ruínas: “Assim será nas Índias a casa do Padre Chomé”. Algum tempo depois, ao se deparar com a realidade americana, ele conclui: “Me alegraria muito achar uma casa semelhante àquela” (Manuscritos da Coleção De Angelis – Centro de Pesquisas Históricas da PUCRS - Espaço Delfos PUCRS (MCA-CPH). Doc. 612). Com isso, Chomé percebia ao mesmo tempo duas verdades sobre a América: nenhuma anedota europeia seria capaz de explicar a realidade americana e essa permaneceria aquém da noção de conforto europeu.

Os utensílios mantidos nessas frágeis habitações são extremamente simplórios. Um pequeno e engenhoso altar portátil é peça fundamental de boa parte dos jesuítas. Nele carregam um pequeno castiçal, uma garrafa de vinho e algumas velas logo reduzidas a tocos. Poucas roupas sagradas para celebrações são cuidadosamente armazenadas no interior do altar. Em sacas, é carregada uma centena de pequenas bugigangas bastante apreciadas pelos índios, tais como anzóis, cunhas de metal, contas de vidro e alguns santinhos, todos reservados para presentear ou trocar com o primeiro transeunte encontrado (Felippe: 2007, p. 7-8). Naturalmente, há, ainda, uma cruz e imagens sacras por vezes esculpidas mas, sobretudo, pintadas. Essas são as únicas armas dos padres contra as adversidades. Em suas investidas nas terras dos terríficos Tayobá-Guarani, no Guairá, Montoya partia com apenas uma pintura da Virgem e uma modesta cruz e, em casos críticos, um estandarte

com a pintura dos Sete Arcanjos, os príncipes do combate ao demônio ([1639]1997, p. 129). Com esses humildes recursos, os jesuítas pretendem aplicar os sacramentos à escassa, curiosa e, não raro, ofensiva plateia presente nos caminhos.

O pouco de comida transportada pelos padres não dá conta sequer das primeiras semanas de viagem. Conforme o costume de então, os padres devem ser sustentados por seus fiéis – para tanto, contam com indígenas para cultivarem ao redor de suas habitações. Enquanto esse sistema foi estabelecido nos mosteiros europeus com êxito, não se dá o mesmo em povoados fundados antes mesmo de possuírem moradores. E os padres padecem de fome enquanto esperam alguma caridade indígena que tarda e tarda em chegar.

O jesuíta português Jerónimo Rodrigues bem conheceu essa “ingratidão” entre os Carijó do litoral sulino: “É gente que nada há de dar sem troco, ainda que seja uma vez de água”. A lógica da troca e reciprocidade, enquanto não fosse apreciada pelos padres, seria o seu maior estorvo. Rodrigues, assim como seus colegas espanhóis, é vítima de afrontas inimagináveis quando solicita humildes porções de caça: “Também eu tenho boca como os padres”, diriam os índios, ou, ainda mais “desaforados”, “que vão eles [os padres] buscar” a sua própria caça (Rodrigues: [1605-1607]1940, p. 223-224).

Para solucionar o problema da subsistência, muitos missionários levam indígenas catequizados nos colégios

em suas primeiras investidas. Roque González, por exemplo, tem ao seu lado o pequeno Miguel de Ábila Vesino. Conforme seu depoimento, quando estava com apenas dez anos, teria cuidado do “sustento dos padres que padeciam de necessidades, pescando nos rios, caçando nos campos e pedindo esmolas pelas chácaras dos infieis”, onde raramente é bem recebido e diversas vezes é ameaçado (MCA: 1970, p. 23). Esse vínculo entre jesuítas e crianças já delineia um importante aspecto do futuro claustro missional: apenas os meninos podem compartilhar os espaços de intimidade dos padres.

A saída para muitos missionários é iniciar uma horta particular. Ao visitar o jovem povoado de Encarnação, o padre Montoya se admira com o que vê: “fizeram uma boa horta na qual quando ali estive a encontrei cheia de rabanetes, salsas, melancias, alhos, cebolas e outras mil coisas junto a um grande milharal e feijão”, além de “um sítio que ainda há de ser a vinha” (MCA: 1951, p. 275). Trata-se, evidentemente, do início do processo descontínuo e responsável pelo surgimento dos grandes pomares e hortas exclusivamente dos padres, comuns aos povoados do século XVIII, a chamada *quinta*.

Em meio às dificuldades, a aparência dos padres está comprometida. Longe estão de serem encontrados como aqueles asseados religiosos vestidos de preto, protegidos por sapatos ou largos chapéus característicos da Companhia, conforme o desejo de superiores bastante distantes da realidade dos povoados (MCA: 1952, p.

66). O provincial Diaz Taño se preocupa com o estado miserável e até mesmo indecente dos padres encontrados em suas visitas: “uns sem camisas, outros sem meias e sapatos, outros sem as ceroulas e batinas” (MCA:1969, p. 105). Da mesma forma, Montoya lastima o estado maltrapilho de seus colegas: “os remendos de sua roupa não faziam com que se distinguisse a matéria ou o pano principal; os sapatos, havidos do Paraguai, tinham-nos remendado com pedaços de pano cortados da borda de suas batinas” ([1639]1997, p. 50). Já o padre Romero denuncia: das camisas, sapatos, chapéus, lenços e demais apetrechos do vestuário de seus colegas, “já não havia mais nada” nos povoados da serra durante a década de 1630, situação agravada pelo assalto das pulgas nos tecidos disponíveis (MCA: 1970, p. 295). Tormento semelhante passa Jerônimo Rodrigues ao ver suas ceroulas tomadas de pintas vermelhas ocasionadas por uma infestação de pulgas em sua habitação. O padre, em virtude disso, via-se enfraquecido como se tivesse sofrido contínuas sangrias (Rodrigues: [1605-1607]1940, p. 224).

Por anos a fio, os superiores se declaram cansados de pedir novas remessas de roupas aos missionários, mas a Companhia permanece, aparentemente, indiferente a tamanha miséria. São demandas jamais respondidas – indício claro do descrédito da empreitada. Será apenas após a consolidação dos povoados que os missionários conseguirão suprir essas e outras necessidades, quando,

então, assumem a coordenação da confecção de suas próprias vestimentas.

Em acréscimo, a hostilidade dos grupos vizinhos mantém os padres em permanente apreensão. “Qualquer dia estes padres vão amanhecer sem cabeças!”, andava a ameaçar o cacique Roque Maracanã, opositor de Montoya ([1639]1985, p. 63). Devido às constantes ameaças dos chamados “infieis”, especialmente lideranças indígenas políticas e espirituais, e, sobretudo, por poucas vezes receberem algum auxílio militar útil dos colonos espanhóis, os primeiros missionários frequentemente se denominam como “cordeiros entre lobos”. Os jesuítas remetem-se, assim, à passagem bíblica onde Jesus reuniu seus doze seguidores para delegar as funções apostólicas: “Eis que eu vos envio como ovelhas no meio de lobos, portanto, mostrai-vos cautelosos como as serpentes, contudo, inocentes como as pombas” (MAT: 10:16). O padre Nicolau Durán tem a certeza de estar cumprindo essa ordem do Messias: “Não sei donde mais convém aos ministros de Deus em ser cordeiros enviados entre lobos do que nesta província do Guairá, onde vemos entrar não com outras armas de defesa além de uma cruz na mão para sujeitar as mais feras nações que conheço” (MCA: 1951, p. 244). No mesmo pressuposto, Montoya atribuía eficácia apostólica ao padre Altamirano na missão de “amansar leões”, como cordeiro que era, enquanto outros missionários salvam suas vidas em determinados episódios por terem “ouvido os uivos dos lobos” se

aproximando ([1639]1997, p. 58, 124 e 192). Certa feita, Montoya é salvo não pelos seus instintos, mas sim por um de seus jovens auxiliares: “Padre, por amor de Deus, vamos embora, pois vão fazer-te em pedaços!”, avisa em prantos o nativo logo atendido pelo padre ([1639]1997: p. 125). Mas nem todos desfrutam da mesma sorte. O padre Romero, depois de anos de dedicação a uma infinidade de povoados, é vítima de um ataque de indígenas rivais: “cortaram-lhe os dedos das mãos e lhe arrancaram a língua porque predicava e, finalmente, abriram-lhe ao meio e lhe fizeram em pedaços” (MCA: 1970, p. 301). Entrava, assim, mais um nome na longa lista de mártires da Companhia.

Situações desse gênero obrigam os padres a construir suas primeiras casas cercadas por paliçadas. Assim foi com Simon Maceta na fundação de São Carlos, próximo das terras da liderança espiritual Guirabera: “Não posso facilmente dizer o que o padre padeceu ali esperando a cada momento a morte”, preocupa-se Montoya (MCA: 1951, p. 277). Ao redor do povoado recém-fundado de Jesus Maria da Serra também se eleva uma murada, mas, dessa vez, são construídos em seu interior uma fonte d’água, uma horta e um curral – recursos capazes de gerar alimento tanto ao padre quanto aos poucos índios que o acompanham (MCA: 1970, p. 302). É esse um plano elogiado; tudo e todos ficariam à vista dos padres, o que delinearía a constituição da estrutura fundadora dos povoados missionais a partir do claustro murado.

Um outro perigo tão nefasto quanto o ataque de indígenas rivais ronda a casa dos padres: as mulheres. Certo missionário, conforme conta Montoya sem revelar o nome do colega – algo bastante delicado de sua parte –, é despertado por seu Anjo da Guarda num sonho. Duas mulheres, escondidas no interior do claustro, preparavam-se para dar o bote no corpo santo. Impulsionado pelo afã de quem guarda o sagrado, o anônimo padre as expulsa do aposento, enobrecendo seus votos de castidade ([1639]1997, p. 153). O próprio Montoya cerca seu claustro “com paus para impedir a entrada de mulheres em nossa casa” ([1639] 1997, p. 56) – reforça-se, com isso, o típico cercamento do claustro. Ao menos, assim, fica bastante claro na recomendação dos superiores: as casas dos padres e seus demais aposentos devem ser mantidos guarnecidos tanto por homens quanto por “altas paredes em torno da casa” (MCA-CPH. Cx. 14. Doc. 14).

Evidentemente, a saúde física e psicológica dos jesuítas permanece abalada nessas conjunturas. Não sem preocupação, o padre Romero avalia os missionários ativos na serra do Tape (atual Rio Grande do Sul, Brasil) durante a década de 1630. Hernando Porcel desperta atenção por “sua magra complexão”, ainda mais por pouco se alimentar. O padre Adriano e o padre Boscher estão tomados de “vermes e lombrigas”, obrigando o primeiro a visitar os enfermos a cavalo “porque a pé se lhe desbanca a cabeça”, enquanto o segundo acusa o companheiro de lhe ter contaminado. Depois de longo penar, o padre Mola descobre

sofrer de hemorroidas, doença “com a qual estava perdido e não sabia o que era” até tratá-las com azeite de ema. Já Domingo Muños sente calores pelo corpo, restando apenas ao seu deus decifrar a origem do mal-estar. Pablo Benavides, por sua vez, além de uma provável catarata e frequentes enfermidades, “sente muito a solidão”, tal qual o velho padre Adriano, que também “tem suas melancolias” (MCA: 1970, p. 301-05).

Ao longo dos anos de apostolado, os jesuítas acumulam sequelas pelo corpo. Durante sua visitação aos povoados, o padre Nicolau Durán fere a perna esquerda e fica manco temporariamente. Uma massagem cairia bem, mas o padre não permite o toque de nenhum índio a fim de evitar influências demoníacas (MCA: 1951, p. 251-255). Já Montoya fica com “o joelho inchado e os nervos ou tendões como se fossem de ferro”. Ele sofre dores insones até a cura alcançá-lo por meio de uma intervenção mística do próprio Santo Ignácio ([1639]1997, p. 31). De fato, na maior parte das vezes, somente um milagre pode livrá-los das penas; um médico sequer é enviado para atendê-los. Muitas vezes, entretanto, nem mesmo um especialista traria a solução. Esse foi o caso do padre Pedro Abel: recém chegado ao Paraguai, torna-se vítima de uma serpente – os demais padres nada podem fazer enquanto assistem ao veneno correndo pelas veias até matá-lo (MCA: 1970, p. 245).

Esfomeados, pulgentos, maltrapilhos, solitários, fracos, melancólicos, enfermos, paranoicos em virtude

dos ataques da natureza e dos indígenas rivais – “verdadeiros anacoretas” (Montoya: [1639]1997, p. 50) –, os primeiros missionários amarguram descrédito recaído sobre suas investidas. Estão sós. Ou melhor, como querem, de armas possuem apenas a cruz e as imagens. De companheiros, somente seu deus e santos. Daí, então, só lhes resta rezar.

O humilde modo de vida retratado pelos primeiros missionários contrasta, em absoluto, com aquele encontrado nos claustros surgidos ao final do século XVII, período no qual as estruturas monumentais são lentamente erguidas de acordo com as normas doutrinárias. Além de objetivar proporcionar um pouco de conforto aos seus moradores, a padronização do formato do claustro tenta abolir a múltipla funcionalidade das casas anteriores dos padres, isolando-os, definitivamente, dos demais espaços. Entre 1690 e 1691, eleva-se um “quarto dos padres de seis aposentos” em São Miguel, “que, acabado, será o melhor das doutrinas” (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 5). Os claustros de São Inácio e Santa Rosa já estão em fase de conclusão por volta de 1698 (MCA-CPH. Cx. 30. Doc 11). Forças maiores, como a guerra e a peste, impedem o avanço das obras em boa parte dos povoados nos anos seguintes. Mais tarde, melhorias e improvisações são incessantes. Esse é o caso do povoamento de São Xavier durante os primeiros decênios do século XVIII, quando “adianta-se, em muito, o formoso quarto

de nossa habitação, já sendo utilizado antes mesmo de estar acabado” (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 25).

O claustro chega ao século XVIII respondendo a todas as expectativas de conforto e segurança. Conforme o padre Cardiel ([1771]1989, p. 108), jesuíta que por quase 40 anos do século XVIII atuou nos povoados, um ancião permanece perante o portão do claustro (geralmente bastante adornado) para assegurar o ingresso somente de indivíduos previamente autorizados. No interior do quadrado murado em que se constitui o claustro encontra-se uma ampla praça central, onde marcadores solares indicam as horas. Alguns povoados possuem um claustro menor, exclusivo para o uso dos padres. Um conjunto de seis ou cinco aposentos garante a existência de espaços específicos: além dos quartos – incluído o de hóspedes –, despensa, uma adega subterrânea, um guarda-roupa (não apenas destinado às vestes dos padres, mas também das principais lideranças e fantasias das crianças), biblioteca, sala de armas (“bocas de fogo”, arcos e flechas permanecem aos olhos dos padres), prováveis banheiros e cozinhas (chamadas de “anterrefeitório”), geralmente abastecidos por canalização d’água. Uma portinhola possibilita aos cozinheiros indígenas a passagem dos alimentos ao refeitório dos padres, quando se evita qualquer contato físico durante as refeições. Além dos cozinheiros, o porteiro, os *mayordomos*, professores indígenas e crianças transitam livremente no pátio central, onde, aliás, é

ativa a escola dos meninos – mulheres e meninas, entretanto, continuam proibidas de passar por ali. Como se percebe, a multifuncionalidade não foi abolida no interior do claustro apesar de seus avanços estruturais.

A forma de vida que este novo claustro possibilita aos missionários sai cara aos jesuítas. Enquanto seus colegas do século XVII recebem o mérito de terem se proposto a levar uma vida altruísta em meio aos indígenas, ganhando, assim, elogios das autoridades de sua época e de historiadores posteriores, os do século XVIII são acusados de exagerarem no luxo. Não sem mágoa, conta-nos o padre Cardiel: “Alguns do exército da linha divisória murmuravam que, para dois sujeitos, haveria de ter seis ou sete aposentos” ([1771]1989, p. 108). Nesse sentido, o profundo distanciamento entre jesuítas e nativos ao longo do século XVIII, fenômeno notório a ser avaliado ao longo deste estudo tem, possivelmente, alguma relação com o novo estilo de vida. Afinal, os missionários dos setecentos estão gradativamente encerrados em seu claustro, com aparições públicas apenas em compromissos religiosos, distante do cotidiano dos moradores do povoado não vinculados ao seu pátio. Saudáveis, adornados e com intimidade assegurada, os jesuítas do século XVIII parecem, de fato, ter deixado de lado os sofrimentos de seus antecessores.

AS IGREJAS

Antes das estruturas, os jesuítas realizam cerimônias no mesmo acampamento improvisado, ainda que para escassos ouvintes. Contudo, logo que aliados indígenas se juntem aos padres, uma impressionante disposição para erguer as habitações e as igrejas desperta nos nativos. Ao que parece, somado ao material empregado, o *levantar* igrejas nos povoados acabou por remeter a uma eficiente relação simbólica entre missionários e indígenas.

Tão logo os padres exponham motivos em favor da construção de uma igreja, homens e mulheres podem se apresentar como partícipes do projeto. Ninguém se queixa do trabalho, pelo contrário, a maioria manifesta relações solidárias de apoio mútuo enquanto se animam entre festas, bebidas, pinturas e plumagens. Não raras vezes, esse clima de festa, mormente registrado pelos padres como prova da adesão indígena, inclui rituais condenados em outras circunstâncias. Assim foi durante a construção da igreja de São Nicolau em 1632: “a seu modo bizarro”, os índios benzem os troncos e o cacique oferece a construção a Tupã. Segue-se “uma grande gritaria e vozes respondidas pelos cantores com suas músicas de dois ou três choros, cantando louvores a Deus Nosso Senhor”. As índias, por sua vez, prepararam previamente “cento e cinquenta cabaças de seu vinho que fazem de milho para presentear aos trabalhadores”. Cai

a noite e “todos se juntaram e beberam a seu modo com grande festa e alegria”. Nos olhos dos padres “lágrimas de devoção e alegria por ver alegrado Nosso Senhor que antes não conheciam nem adoravam, mas que agora levantavam Igrejas” (MCA: 1969, p. 58). Da mesma forma, no povoado de Santa Maria em 1627, logo que uma pequena parte da nova estrutura seja coberta, “entram na Igreja as festas” (MCA: 1970, p. 62). As “borracheiras demoníacas”, denominação empregada a rituais indígenas regados a cauim, nesses casos são consideradas pelos padres como manifestação cristã. A tolerância jesuítica impressiona: o problema não está na prática, mas, sim, no destino de sua devoção.

A participação efetiva das populações, assim como a coordenação dos trabalhos por caciques em torno das novas igrejas, remete a significativos aspectos do sistema de alianças entre os indígenas que passaram a integrar as relações estabelecidas nos povoados. Comumente, nativos “de boa gana” ou “há mais tempo presos na fé” são convidados a colaborar na construção de igrejas dos povoados alheios, como quando uma tropa de jovens de Corpus presta auxílio aos de Santa Maria para erguerem seu primeiro templo (MCA: 1970, p. 62). Os caciques, responsáveis pela organização dos trabalhos de suas aldeias (Santos: 1993, p. 283; Souza: 2002, p. 229), também não deixam de contribuir quando inseridos nos povoados. Assim se dá com os padres José Cataldino, Diego de Salazar e Montoya tão logo tenham

estabelecido uma aliança com mais um cacique: “Com isso, [o cacique] voltou-se a uns índios que estavam construindo uma choça [...] e lhes ordenou o que deviam fazer” para que a obra “nos servisse de igreja” (Montoya: [1639]1997, p. 95). As organizações comunitárias de trabalho, portanto, demonstram-se diretamente vinculadas às alianças estabelecidas entre grupos distintos ou aparentados. Aponta-se, com isso, a existência de uma rede de interdependência como fator crucial no desenvolvimento material da história dos povoados.⁶

Enquanto o *mutirão* indica um determinado vínculo entre nativos e jesuítas e, por extensão, dos povoados uns com outros, fato a se aprofundar no decorrer deste estudo, o material empregado nas igrejas assegura o caráter sagrado atribuído às mesmas. Ao sujeitar “aos golpes do machado a enorme multidão de árvores” (Sepp: [1690]1980, p. 219), as populações indígenas parecem

6 A colaboração mútua na elevação de espaços de reza, particularmente entre os Guarani, é uma prática amplamente documentada ao longo da história do grupo. Não se trata, contudo, de uma prática imutável ao longo do tempo. Uma severa avaliação documental possibilita acompanhar a historicidade dessa prática. Após a expulsão dos jesuítas, os novos administradores e viajantes do século XIX reclamam das negativas indígenas mediante realizações de obras coletivas nos antigos solos missionais (Saint-Hilaire: 1987, p. 274 e 300). Já no século XX, as etnografias retomam o assunto e a classificam enquanto uma *prática tradicional*. Preocupados com o fenômeno da “aculturação”, conforme suas orientações teóricas, antropólogos como Egon Schaden avaliam a inserção da moeda ocidental nas organizações então chamadas de *mutirão* ou *puxirão*, identificando-as como um sistema de troca entre membros de grupos familiares ou coligados. Concomitantemente, “dia de puxirão” é “dia de festa”, sendo “o período da manhã dedicado ao trabalho, a tarde e à noite à bebedeira e às danças” (Schaden: 1974, p. 50-51). Mais recentemente, a mesma observação de Wright sobre as relações de contato entre as sociedades do Noroeste Amazônico podem se estender aos povoados missionais. As aldeias seriam “interligadas por uma rede de vínculos sociais, comerciais, políticos e religiosos que desafia qualquer tentativa de definir sociedades individuais como entidades distintas e autônomas”, fenômeno averiguado nas cenas rituais e em outros gêneros de circulação de bens estabelecidos entre aquelas comunidades (1992, p. 263).

recorrer a criaturas místicas das matas. Naturalmente, os jesuítas preferem as espécies monumentais: troncos de “sessenta ou mais pés de largura” (MCA: 1970, p. 105) ou “árvores mui altas e grossas” (Cardiel: [1771]1989, p. 5) são transportadas por homens a pé pelos “passos dificultosos” no início dos seiscentos (MCA: 1970, p. 105) e por longas juntas de bois nos setecentos (Sepp: [1690]1980, p. 219; Cardiel: [1771]1989, p. 58). Quando introduzidos nos povoados, os grandes troncos são recebidos com louvores: “um enorme cedro” é recepcionado pelos construtores de São João “ao som do tambor e dos bárbaros clamores da bugrada” (Sepp: [1690]1980, p. 219) enquanto outros troncos são adornados e carregados por indígenas emplumados (MCA: 1970, p. 105), ao passo que os padres, conforme as normas, devem sempre benzer as estruturas fundadoras dos templos elevados. A julgar pelo tratamento dispensado, os troncos levados aos povoados parecem entendidos como um material sagrado.

Entre todas as espécies arbóreas, o cedro é a mais recorrente na documentação. Conforme Cardiel, dele são feitas sustentações dos telhados, ripas e tábuas das igrejas ([1771]1989, p. 5). Boa parte das esculturas sacras em madeira possui essa origem, assim como os retábulos e adornos diversos (Sepp: [1690]1980, p. 134). Conhecido vulgarmente como *ygary* ao tempo de Montoya (2002, p. 95), *ycarái* entre os Guarani-Apapocuva estudados pelo etnólogo Nimuendajú no início do século XX (1987,

p. 31) e *ygaray* entre os informantes do antropólogo León Cadogan (1992, p.193), o cedro é capaz de fornecer muito mais que madeira resistente. Nas catalogações de Cadogan sobre os Guaraní, o cedro é a *yvyra Namandu*, a vara do criador, dotado de uma “alma dócil” (2003, p. 160) e integrante de um grupo de árvores chamadas de *yvyra ñee’ery*, árvores de alma responsáveis pelo emanar da palavra-alma manifesta na neblina matinal e por esse meio capacitada de alcançar os fundamentos da palavra-humana (Cadogan: 1971, p. 34).

As representações referentes às igrejas em circulação nos povoados missionais costumam reforçar o caráter sagrado dessas construções. Afinal, as igrejas missionais são conhecidas como morada de uma entidade tutelar: *Tupã Óga*, casa de Tupã, é a forma usual de se referir a elas a partir da área jesuítica (Montoya: 2002, p. 376). Essa nomenclatura se refere a uma divindade habitante em terras no além-Atlântico de quem os missionários se dizem filhos e representantes, não sem antes convidar aos demais a integrarem a mesma filiação por meio do batismo – *amotupãray* (Montoya: 2002, p. 70), *fazer-se filho de Tupã*, é como se denomina esse importante sacramento nos povoados.

Ao passo que o padre Roque González considera o cedro abundante na região no início do século XVII ([1614]1991, p. 66), no século XVIII ele só é encontrado em terras distantes (Cardiel: [1771]1989, p. 59). De fato, o desaparecimento das matas circunvizinhas ao

território missional passa a figurar na documentação a partir de 1664: “Como tem sido e são tantos os índios que continuamente buscam madeiras para canoas e igrejas, consumiram-se as que existiam e não se encontram já senão delgadas, mesmo que se busquem em muitas léguas” (MCA: 1970, p. 213). Essas informações servem como indicativo do impacto ambiental ocasionado pelos povoados, manifestos especialmente nas dificuldades de abastecimento enfrentadas pelos missionais durante as crises de 1717-1719 e 1732-1740, conforme se aprofundará no próximo dossiê.

De uma maneira ou outra, os resultados das construções são, à primeira vista, bastante satisfatórios: “Para nosso serviço se constroem a habitação e o templo mui cômodos, fechados com taipa, com as vigas de cedro”, conta Roque González ([1614]1991: p. 66). Trata-se, evidentemente, de típicas estruturas indígenas que perdurariam, ao menos, até o final do século XVII em praticamente todos os povoados. Em função disso, são frágeis e permanecem sujeitas às investidas da natureza ou do tempo. Uma sequência de vendavais derruba por duas vezes a igreja de Natividade, por exemplo, enquanto a igreja de São Miguel, duramente erguida sob a coordenação de Diego de Torres, tomba numa tempestade noturna em 1642 (MCA-CPH. Cx. 29. Doc 7-889).

Ainda piores são os incêndios. O povoado de Loreto conhece bem esse tipo de incidente: em 1644, um menino derruba uma vela na despensa – nasce o fogo

e rapidamente destrói não apenas a igreja, mas também a casa dos padres e quatro habitações indígenas (MCA-CPH. Cx. 29. Doc. 15); já em 1711, um grupo de meninos incendeia a torre da igreja de Loreto a ponto de provocar o derretimento dos sinos – “com vento forte que corria”, conta o missionário, “se foi espalhando tal chama que não houve remédio para impedi-la” (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 28). Em prevenção aos incêndios, procura-se substituir a cobertura de palha por taquaras a fim de “que o fogo não se prenda tão facilmente”, medida paliativa do início do processo (MCA: 1970, p. 295). O melhor, conforme tese do padre Cristóvão de Mendonza, é manter as casas afastadas uma das outras e da igreja, dificultando o alastramento do fogo (MCA: 1970, p. 213). Todavia, a eficiente relação estabelecida entre missionários e nativos em torno das igrejas, salvaguardada pelo trabalho coletivo e adesão dos caciques, permite a cada desventura a possibilidade de se reunirem novamente a mão de obra e o material necessário para reerguer as estruturas. Muitos são os nativos, portanto, que fazem de tudo para que seus povoados possuam um templo religioso.⁷

A confirmar, ao longo da história dos povoados as igrejas jamais deixam de receber aprimoramentos.

7 Ao avaliar “o significado simbólico das igrejas nas aldeias indígenas” do Rio de Janeiro colonial, Maria Regina Celestino de Almeida considera: “Símbolo de criação e existência das próprias aldeias, não era, pois, de se estranhar que as petições [indígenas] se fizessem em torno delas e de seus cuidados. Perdê-las poderia significar a perda da própria aldeia. Não era à toa, portanto, que em seus requerimentos os índios se mostrassem sempre tão preocupados com o amparo às igrejas” (2003, p. 242).

Alguns pisos são trabalhados no final do século XVII – de argila, os ladrilhos hexagonais recebem a impressão de figuras coloridas (tulipas, rosas, laranjas) ou animais (cervos, vacas) (Sepp: [1690]1980, p. 299). Lentamente, as igrejas passam a colorir seu interior, especialmente com narrativas pictóricas sobre a vida dos santos, gênese, evangelho e apocalipse. Nos pilares aparecem cachos de uva e ramalhetes de flores – “pintadas exclusivamente pelos índios e que não são lá tão más” (Sepp: [1690]1980, p. 134). No seu exterior as igrejas são pintadas de um branco extraído de caracóis moídos ou da *tabatinga*, um barro esbranquiçado – não há nas redondezas qualquer sinal de cal (Cardiel: [1771]1989, p. 60). Das oficinas, centros de produções dos povoados, partem pilares adornados, altares, retábulos, imagens e vigas esculpidas com frequência em troncos inteiros. Logo em seguida, a madeira é banhada em dourado: “Em Santa Maria Maior se dourou o retábulo principal e em São Nicolau os dois laterais” (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 25).

Ao que parece, os trabalhos de adorno nas igrejas são incessantes e cobram mão de obra ou recursos em grande escala. Os resultados práticos podem custar a vida dos tantos indígenas envolvidos em esforços do gênero: “Temos uma igreja grande onde nos juntamos”, conta um cacique do século XVIII com orgulho, a qual “nos há feito suar e dado muito trabalho, e não só suor, senão que por ela temos derramado muito sangue e acabado as vidas” (apud Melià: 1997, p. 186).

Os resultados da soma do trabalho coletivo e a adesão dos caciques em prol de um sagrado podem explicar a verdadeira explosão arquitetônica nos povoados, sobretudo após a crise demográfica de 1730. A igreja de São Miguel é o melhor exemplo dessa união entre espiritual e temporal gerada entre indígenas e jesuítas. Projetada por um dos mais ilustres Irmãos Leigos – promovido a jesuíta pela historiografia –, o italiano Gian Battista Primoli, responsável pelo planejamento de grandes obras do século XVIII (Custódio: 2002, p. 102), o templo miguelino contou com a colaboração de mais de mil índios durante aproximadamente dez anos de construção, isso sem falar nos adornos e decorações ali inseridos até a chegada do Tratado de Madri, causa do encerramento de suas obras (Cardiel: [1771]1989, p. 82). Feita em quase sua totalidade de pedra alternada com cedro, assim como a igreja de Trinidad, ao contrário das demais onde se mescla adobe com madeira, a catedral de São Miguel é concebida como um verdadeiro tesouro pelos missionais. Daí a ofensa causada pela oferta do Rei como compensação mediante o Tratado: apenas um milhão de pesos, valor indigno, pois, conforme Cardiel, só pagaria seus fundamentos ([1771]1989, p. 83).

A notícia da elevação de igrejas repercutiu entre líderes nativos rivais do projeto missional. Em contrapartida, logo nos primeiros anos de ação missionária no Paraguai, surgem notícias do aparecimento de um “grande templo [...] bem adornado” e com “um reservado de

duas portas em que se achava o corpo pendurado em dois paus numa rede ou balanço” – trata-se, nos termos dos padres, dos restos de “um velho feiticeiro” divinizado. Por todos os lados, mantos de plumas coloridas (por vezes cobrindo algo semelhante a um altar), incensos perfumados e oferendas alimentícias. É um templo indígena, onde o diabo imitador, conforme a ótica dos padres, tenta copiar uma igreja (Montoya: [1639]1985, p. 52; Santos: 1993, p. 257). Ainda que a assimilação de ritos e percepções ocidentais seja inegável, os templos indígenas apontam para um fenômeno recorrente nas relações estabelecidas entre os envolvidos. Pode-se inferir que se trata de uma materialização das percepções indígenas quanto a espaços sagrados devido à demanda colonial, em que, tal qual uma *Opy* atual, casa de reza das aldeias Guarani, guardam-se longe dos olhares rivais ou condenatórios um conjunto de ritos. Mas, acima de tudo, os templos em questão demonstram as alternativas das lideranças espirituais nativas para se contraporem às investidas dos padres sobre suas populações.

Assim, a construção das igrejas levanta importantes questões. De um lado, a inserção dos missionários em dinâmicas correlacionadas ao sistema de alianças indígenas, aspecto a se aprofundar neste e nos demais dossiês. Por outro, a distância entre a cultura material dos povoados e os conteúdos a eles atribuídos pelas populações indígenas, conforme indica o uso do cedro e os vocábulos atribuídos às estruturas. Aponta-se, com isso, a

fragilidade da aparência ocidental dos templos. Trata-se, sugere-se, de um *curto-circuito* entre forma e conteúdo, por isso mesmo capaz de indicar possíveis caminhos das relações estabelecidas naquelas experiências.

MORTOS E CEMITÉRIOS

O cemitério missional é instalado ao lado da igreja apenas no início do século XVIII, tal como se pode averiguar hoje nas ruínas de São Miguel. A julgar pelos apontamentos documentais, tanto as primeiras igrejas quanto as demais do século XVII exerceram a função de sepulcro não apenas dos padres, mas também de muitos indígenas. Tal demora não se justifica por uma preferência dos jesuítas em sepultar os mortos no interior de seus templos; afinal, foi um interesse permanente da Companhia a criação de um único cemitério em cada povoado. A demora, portanto, parece estar relacionada a uma luta de representações ocorridas entre missionários e nativos sobre o tema da morte e dos rituais fúnebres, problema responsável pela promoção de um importante debate acerca do destino de corpos pertencentes aos povoados.

Naquela experiência, foi realmente difícil encontrar soluções para o tema dos mortos. A princípio, a diversidade étnica inviabiliza generalizações e mapeamentos sobre concepções autóctones a respeito da morte. “Em cada parte destas regiões costuma haver usos

particulares”, avalia Montoya sobre os funerais indígenas (Montoya: [1639]1997, p. 250). Entre os Tape-Guarani do povoado de Natividade, por exemplo, tão logo morra algum “nobre”, eles “desnudam uma mulher e, tomando ela um arco e setas, sai às ruas para atirá-las na direção do sol” (Montoya: [1639]1997, p. 250). As “crendices” em funerais, conforme os padres, não param por aí: caciques querem jarros de barro como mortalha (MCA-CPH. Cx. 28. Doc. 28), velhos desaparecem para ganharem sepultamentos conforme seus antigos costumes (González: [1614]1991, p. 67), famílias preferem enterrar seus membros no interior das próprias habitações “para tê-los por perto” e todas as mulheres, próximas ou não do morto, envolvem-se, não sem muito cauim, em “choros copiosos” – “os gritos das mulheres ressoam por todas as partes, dependendo em intervalos horríveis alaridos” (MCA: 1951, p. 297; MCA: 1969, p. 73). Não raro, acompanhados de oferendas, parentes, entre mulheres e crianças, podem até mesmo ser enterrados vivos junto ao seu morto (MCA: 1951, p. 297). Da mesma forma, vítimas de cobras, enfermos diversos, crianças indesejadas ou deformadas, não precisam necessariamente morrer para ganhar um sepulcro (Documentos para a história argentina (DHA): 1929, p. 637-638; MCA-CPH. Cx. 28. Doc. 11; MCA: 1970, p. 106). O corpo do morto também sofre mediante a “ignorância” dos nativos: os Guarani tapam a boca do defunto impedindo a saída da alma (Montoya: [1639]1997, p. 56), enquanto os

Gualacho (Jê) queimam os corpos em borracheiras e despejam as cinzas abaixo de pequenas casas de palha (MCA: 1951, p. 297).

Tamanha disparidade das concepções fúnebres revela um verdadeiro abismo entre jesuítas e indígenas quanto às representações sobre o além-morte. A tentativa de instalação do sistema fúnebre ocidental provocou sérias dificuldades aos missionários dedicados a essa causa, pois, de fato, não foram poucos os alvoroços e represálias por parte dos nativos mediante os novos cuidados aos corpos propostos pelos jesuítas.

Nesse sentido, experiências extremas ocorrem entre os Guaykuru. Os padres Romero e Moranta empreendem uma tentativa de conversão de uma parcialidade do grupo instalada próximo a Assunção no início do século XVII. Ali fundam a primeira Santa Maria dos Reis. No dia a dia do aldeamento, Romero aplica “estratagemas que seu desejo fervoroso lhe inspirava para arrancá-los de seus costumes bestiais e implantá-los no Cristianismo” (Montoya: [1639]1997, p. 47). Certa feita, o padre tenta obter de um cacique a permissão para sepultar uma de suas filhas no interior da igreja. Tanto o cacique quanto a família rejeitam a ideia, preferindo o chorar copioso ao redor da defunta. Romero, com isso, segue em concordância: “Pareceu-me fazer o que todos faziam, e assim me deitei sobre a menina a chorá-la”. O resultado é “maravilhoso”: o cacique permite o sepultamento, o padre pega a menina nos braços e, seguido

pelo restante da família, realiza a cerimônia como tanto desejara (DHA: 1929, p. 81). Em outra situação, Romero se vê cercado por ansiosos Guaykuru tentando impedir o sepultamento de “uma velha feiticeira”, nos termos de Romero, na igreja. “Depois de morta”, assim diziam os índios, “se converterá em tigre” para devorar a todos (DHA: 1929, p. 18-19) – ou esse caso virou anedota entre os jesuítas, ou se repetiu aos olhos de Sanchez Labrador no século XVIII ([1770]1991, p. 112). De qualquer forma, apesar do esforço de Romero e Moranta, a redução dos Guaykuru não vingou por muito tempo. “Plantas infrutíferas” (Montoya: [1639]1997, p. 47), os Guaykuru foram logo abandonados pela Companhia.

Já entre os Guarani, o fato de sepultar o morto sem o devido tratamento parece provocar um imenso horror. Eles de tudo fazem para esconder seus mortos das vistas missionárias, especialmente até a primeira metade do século XVII. Ao desmascarar essas escapadas, os padres costumam correr atrás das vítimas para lhes aplicar os últimos sacramentos, sendo muitos os vivos desenterados pelos inacianos em meio à mata (DHA: 1929, p. 637-638). Em verdade, a difusão do medo perante o missionário e seus ritos pré-morte, especialmente o batismo e a extrema-unção, são bastante utilizados pelos indígenas opositores dos jesuítas. Dizia-se, tanto nos aldeamentos portugueses quinhentistas (Monteiro: 2005, p. 48-49; Pompa: 2003, p. 392 e 395), quanto nos povoados missionais seiscentistas (Santos: 1993, p. 201;

MCA: 1951, p.17), que os gestos jesuíticos eram feitiços assassinos.

Mesmo conseguindo sepultar os mortos de forma adequada, os inacianos continuam a temer pela ocorrência de profanações. Montoya reclama: “quando enterávamos os cristãos na terra, acudia de jeito mui dissimulado uma velhinha, munida duma peneira assaz curiosa e pequena e, da mesma forma velada ou fingida, agitava a tal peneira pela sepultura como se dali tirasse qualquer coisa. À vista disso diziam os índios que com a tal peneira tirava a alma do defunto para ela não padecer enterrada junto com o seu corpo” (Montoya: [1639]1997, p. 56). Certa manhã, no povoado de Candelária, os padres são surpreendidos pelo horror de um túmulo profanado com a defunta devorada e julgam se tratar de um ataque de cães (MCA: 1969, p. 53). É somente no século XVIII que Cardiel reconhecerá a prática necrofágica: “Um dia depois de ter enterrado um menino no cemitério”, conta ele sobre alguns Caribe (denominação genérica a grupos indígenas antropófagos não inseridos nos povoados), “os encontraram desenterrando o defunto para comê-lo. Isso se dá por seu caráter raivoso de feras ao qual não há remédio” (Cardiel: [1771]1989, p. 176).

Para contornar tamanha oposição, os jesuítas empreendem verdadeiras investigações. Interrogatórios são frequentes. Nas confissões, o destino dos mortos é tema fundamental, enquanto guardas, meninos do coral, enfermeiros e demais congregantes são devidamente

instruídos para avisar aos padres tão logo alguém beire a morte. Ninguém, enfim, pode morrer sem os santos sacramentos – afinal, caso algum nativo venha a ser enterrado com ritos gentílicos, de nada terá adiantado o empenho para convertê-lo às normas missionais.

Como se percebe, jamais o cemitério missional foi a única alternativa dos nativos. Acrescenta-se a isso o fato de nem sempre esta estrutura existir ou ter capacidade para comportar levas de mortos. Em algumas circunstâncias de crise, como nos tempos das invasões bandeirantes, os corpos não recebem o devido tratamento e ganham descanso em lugares ermos (Montoya: [1639]1997, p. 110). Em tempos de peste, mesmo quando o cemitério central já está consagrado, recomenda-se a construção de um cemitério específico, o dos empestados, preferencialmente distante dos povoados (MCA-CPH. Cx. A. Doc. 4). No interior do povoado, as próprias capelas também servem de sepulcro aos mais exemplares congregantes (MCA: 1969, p. 44). Somado aos enterros clandestinos, pode-se falar não apenas em um cemitério, mas sim em diversos, espalhados tanto no interior quanto pelos arredores dos povoados.

Naturalmente, profundas alterações sobre os rituais fúnebres passam a contar entre os missionais. O chorar copioso, responsável pela repulsa dos jesuítas, é alvo primeiro: “exortavam os padres que ao morrer seus parentes ou conhecidos chorassem com modo,

pois é coisa natural o sentir a morte dos aparentados, mas que logo se juntassem a rezar por sua alma, como antes se juntavam todos os vizinhos e parentes a chorar conforme seu costume, porque a alma do defunto só disso necessitava e não seus choros” (MCA: 1969, p. 73). Em vez de choros, preferem-se os cantos: “No dia dos finados, em todos os povoados se canta”, comemora um padre da primeira metade do século XVIII (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 6). As oferendas não são extintas, mas sim redimensionadas. Em 1644 os padres já colhem os frutos dessa alteração: “Noutro tempo enterravam com o defunto suas coisinhas, mas agora consideram melhor fazer herdeira delas a igreja, trazendo-as todas por oferta” (MCA-CPH. Cx. 29. Doc. 12). Ao final do século XVII, comemora-se: “Nos enterros dos defuntos [os índios] oferecem suas oferendas com muita liberalidade” (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 5). Assim, importantes aspectos da ritualística indígena são reformulados ao comporem os funerais missionais. O canto, a dança e as oferendas, por outro lado, subsistem.

Vale ressaltar que os missionários contam com congregantes para auxiliá-los no controle e reformulação dos rituais fúnebres. Desde cedo, essas poderosas organizações indígenas são responsáveis pelo acompanhamento dos mortos, quando preparam a mortalha e velórios “produzindo não pouca e santa emulação em todo o povo” (Montoya: [1639]1985, p. 148). Segundo Romero, os congregantes são responsáveis pelo acompanhamento

dos defuntos desde sua localização até o despacho devidamente cristão (MCA: 1969, p. 43). Não é para menos. Ao passo que os *pecadores* seriam no máximo enterrados à frente da entrada da igreja para servirem de exemplo (Montoya: [1639]1985, p. 157), a igreja, capelas e o cemitério da área jesuítica são destinados basicamente aos congregados a *Tupã*.

Tal fato é melhor percebido no enterro dos congregantes: “Se lhes fez um enterro solene com missa cantada no sexto dia, honrando-os nisto ao dar-lhes enterro à parte junto à capela maior a fim dos demais cobrarem conceitos e estima de serem consagrados da Mãe de Deus” (MCA: 1969, p. 44). Da mesma forma, mulheres congregantes são valoradas pelos missionários, especialmente após suas mortes. A índia Isabel é um bom exemplo disso: após ressuscitar, reconhecem-se em seu desenlace traços de santidade (Montoya: [1639]1985, p. 152). Os meninos do coral ao tempo do padre Sepp recebem um funeral pomposo e lúdico: o caixão adornado com raios em espiral é produzido pelos marceneiros da oficina; os carregadores são também meninos vestidos com trajes bordados de flores e franjas, seguidos por outros vestidos de anjos com flores e velas nas mãos; o “feliz defunto” descansa sobre uma almofada resplandecente, assim como é coberto por uma mortalha branca; os músicos, por sua vez, entoam cânticos, “convidando os jovens e as donzelas a louvarem a Deus” (Sepp: [1690]1980, p. 240).

Mas nenhum enterro de congregante chama mais atenção do que aquele destinado aos “bons caciques”. Antes mesmo de sua morte, esses se preparam para um enterro distante dos costumes gentílicos. Um deles “mandou a toda a sua gente que em seu falecimento não fizessem aquelas cerimônias, nem que o chorassem como morto, mas que se alegrassem como com um vivo que eternamente ia viver” (Montoya: [1639]1997, p. 250). O primeiro cacique Nicolau Ñenguiru – pois ainda haveria mais dois com o mesmo nome –, fervoroso defensor dos povoados e responsável pela abertura de várias aldeias aos jesuítas, ganha um extenso registro documental sobre seu sepultamento, em que são encontrados padres e cabildantes vindos de povoados distintos durante pomposa cerimônia (MCA-CPH. Cx. 29. Doc. 9).

Com isso, delineia-se uma possível interpretação sobre o cemitério da área jesuítica: ela também possui seus mortos e esses se opõem aos mortos do restante do povoado. Reside aí uma das grandes dificuldades de transmigração dos nativos durante a aplicação do Tratado de Madri: “se estão sobre as sepulturas de seus avôs ou parentes, não querem afastar-se de seus ossos” (Cardiel: [1771]1989, p. 150). Por fim, o zelo aos mortos, aspecto fundamental das funções de um cacique, também o é dos jesuítas e seus congregados.

A PRODUÇÃO DOS HOMENS NAS OFICINAS

Desde o início do contato, os missionários se fascinam com uma recorrência entre os indígenas: “Nas coisas mecânicas são mui hábeis” (Montoya: [1639]1997, p. 192). Para Sepp, o fenômeno lhe causa a mesma impressão fabulosa: “são estúpidos, broncos, bronquíssimos, estes nossos silvícolas, a todos assuntos espirituais, a tudo que reclama trabalho mental e que não se pode ver com os olhos. Aos serviços mecânicos, porém, têm os olhos de lince” (Sepp: [1690]1980, p. 245). Conforme os padres, no que se refere à produção missional, essa habilidade mimética dos nativos foi primordial ao andamento e desenvolvimento material dos povoados.

Desde os tempos dos primeiros jesuítas, de fato, a produção missional é constante. Homens e mulheres indígenas, incluindo caciques, cada qual com suas tarefas e restrições, produzem cestos, arcos, lanças, flechas, armadilhas, cerâmicas, móveis, instrumentos musicais, telhas, uma infinidade de peças sacras e objetos destinados à igreja, ao povoado ou aos demais trabalhos. Obviamente, os jesuítas julgam insuficiente a produção indígena. A ausência de excedentes e a recorrente demora nas realizações são pontos bastante criticados. Além disso, os padres somente reconhecem como produção o que estivesse orientado por formas e técnicas europeias. Para os nativos, contudo, as oficinas despertam

a possibilidade de se apropriar de importantes *segredos* ocidentais.⁸

Ponto nevrágico dos povoados, as oficinas guardam na história de sua composição a multifuncionalidade dos espaços missionais. Basta observar a amplitude de seu conceito, muito além da área quadrangular ao lado do claustro conforme sugerem as legendas de iconografias ou as placas de localização das atuais ruínas. *Oficina*, primeiramente, designa o local de abate do gado em boa parte dos povoados, geralmente no pátio do claustro: pela manhã, conforme Cardiel, o gado é trazido “ao pátio e oficinas da casa dos Padres” ([1771]1989, p. 72). Em verdade, claustro e oficina são considerados como um todo, compreendendo as escolas dos meninos e o setor destinado aos músicos, além de incluir, eventualmente, estâncias, olarias ou qualquer lugar onde se esteja produzindo algo. Existe, portanto, não apenas uma, mas diversas e distintas oficinas em cada povoado, conforme indica o cotidiano do padre Sepp: “Após a visita aos doentes, visito nossas oficinas. Primeiramente, vou ter com os petizes indígenas na escola [...], depois que instruí os músicos e dançarinos, visito as outras oficinas,

8 Ao avaliar o processo de ocidentalização no México, Serge Gruzinski aponta a consciência indígena em se apropriar das técnicas ocidentais em virtude das necessidades de integração ao novo mundo, uma “margem de manobra” muito bem aproveitada. “Reproduzir o Ocidente era também reproduzir suas técnicas”, diz Gruzinski, “assim, as exigências do clero e as necessidades dos conquistadores implicavam uma transferência de técnicas para a população indígena. As condições dessa transferência e dessa aprendizagem distinguem-se pela parte crescente da iniciativa indígena e pela qualidade da cópia indígena”. Enfim, de “tudo valia para descobrir o segredo dos espanhóis” (2001, p. 101).

a olaria, o moinho, a padaria” (Sepp: [1690]1980, p. 152-154). Tal qual ocorria nas elevações de igrejas, os missionários asseguram que encabeçam a coordenação dos trabalhos, exercendo, assim, mais um aspecto de sua liderança.

Quando se alcança o século XVIII surge um grande pátio cercado por salas, formando um imenso quadrado como qualquer outra estrutura pertencente à área jesuítica. Ali se podem encontrar uma diversidade de realizações “necessárias em uma povoação de boa cultura” (Cardiel: [1771]1989, p. 64) e nativos consideravelmente conectados a técnicas e orientações ocidentais. Trata-se de uma geração de indivíduos capacitados a exercer as mais distintas atividades: “vive aqui em São Miguel um bugre de nome Inácio Paica”, escreve Sepp com orgulho, “sabe fabricar cornetas e tocá-las, fazer clarins ou trombetas de guerra; além disto, é ferreiro consumado, cunhador de moedas, polidor de objetos de metal, funileiro e fundidor de bacias, caldeirões, tachos e marmitas. Foi Inácio Paica quem fez um sem-número de campanhas dos meus dançarinos; sabe trabalhar perfeitamente com o buril para fazer esferas astronômicas e espingardas”. Além disso, Paica é um músico elogiável: além de organista, toca corneta pelas manhãs “durante o ofício divino” (Sepp:[1690]1980, p. 246). Gabriel Quiri é outro exemplo de Sepp: “músico afamado”, revela-se um excelente ourives – “faz cálices belíssimos”, “castiçais de prata, de tamanho considerável e engenhosa cinzeladura;

funde sinos, o maior dos quais, dedicado ao arcanjo São Miguel, pesa quatro mil libras e se encontra no campanário da minha igreja; fez também um relógio astronômico que se diria feito na Europa”. Contrariando a afirmativa de que “os nativos só sabem copiar”, Quiri, “além de construir órgãos novos e reformar antigos, inventa novas formas e novos tipos de órgãos, no que é sempre bem sucedido” (Sepp: [1690]1980, p. 247). Enfim, Sepp se orgulha: ao contrário da Europa, onde ninguém interferiria em ofício alheio, nos povoados “se pode topar com um ou mais campeões destes, mestres em todos ofícios mecânicos e exímios maestros de música” (Sepp: [1690]1980, p. 270). Como se percebe, parece mesmo difícil falar em trabalho especializado nos povoados em virtude da ampla variedade de saberes exercidos por um único indivíduo.

A produção nas oficinas vincula-se muito mais à geração de personalidades individuais e identidades sociais do que à necessidade de atendimento a uma demanda de mercado interno e quiçá externo.⁹ Há diversas referências documentais sobre a distinção desses trabalhadores

9 A produção de novas personalidades sociais é abordada em estudos sobre as sociedades indígenas em contraponto às perspectivas de integração dessas à economia ocidental. Bom exemplo disso é o estudo de Terence Turner sobre a história Kayapó: “A produção de subsistência material na sociedade kayapó, em outras palavras, constitui parte integrante do processo de produção de seres humanos (personalidades sociais), não uma esfera separada de atividade à qual se possa aplicar o termo ‘produção’ (ou ‘economia’). Não existe ‘economia’ nesse sentido restrito na sociedade kayapó. Uma implicação importante disso é o fato de a divisão do trabalho para a produção da subsistência ser determinada pela divisão do trabalho para a produção (ou socialização) de seres humanos como personalidades sociais” (1992, p. 320).

até mesmo entre seus inimigos: uma junta de lideranças espirituais indígenas chega a prometer a destruição de um povoado afirmando que “os primeiros que haviam de perecer” eram “os que trabalhavam no povoado” (MCA: 1969, p. 106). Apesar dos riscos, garantem os padres que os nativos “consideram uma honra ocupar-se em qualquer destes ofícios” (MCA: 1970, p. 106), assim como em toda e qualquer festa com temática religiosa são destacados dos demais aqueles que exercem atividades “de alguma distinção” (Cardiel: [1771]1989, p. 145).

Destacados entre os homens, destacados entre os deuses – as *graças* não tardam a vir a esses trabalhadores. Em comemoração ao santo padroeiro do povoado de São Carlos, um indígena prepara uma bela pintura de São Luiz Gonzaga e São Estanislau Kostka. Ao fim da festa, entretanto, cai doente. O jesuíta responsável envia duas estampas dos mesmos santos para velarem o sono do enfermo, assegurando a cura em troca do esmero das obras. Na manhã seguinte, milagrosamente, o beato acorda curado (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 44). Aos homens da oficina, indivíduos missionais por excelência, uma vida saudável está assegurada em contrapartida ao louvor às divindades.

A união entre temas do sagrado e a produção das oficinas não se dá por acaso. A julgar pelas produções e participações em ritos missionais, esses homens são distintos não necessariamente pelas realizações, mas pelo destino de suas obras. Certamente são congregantes,

assim como a totalidade dos membros da oficina. Dessa forma, não se pode tomar os resultados de sua produção como manifestação de crenças, práticas e saberes do total da população missional. Mais seguro é considerar suas obras como o resultado de um discurso exclusivo e representante da área jesuítica.

Na São Miguel de 1678, um desses congregantes está morrendo em sua rede após vinte anos dedicados às oficinas. Ao filho deixa importantes recomendações: “Te peço, filho meu, duas coisas: a primeira que avises ao padre que pelo amor de Deus me diga seis missas; a segunda, que seja mui obediente aos padres e saiba que a obediência que temos por eles é mui agradável a Deus” (MCA-CPH. Cx. 29. Doc. 28). Nesse discurso de despedida, o devoto resume os princípios de um bom trabalhador da área jesuítica: não se produz necessariamente para si ou para o outro, mas, sim, para a defesa do que há de sagrado no projeto missional.¹⁰

10 Relações entre produção e sagrado foram temas constantes na produção etnográfica do século XX, bastante interessada em contrapor as sociedades indígenas em críticas à ocidental. Conforme esses autores, enquanto na tradição cristã os ofícios mecânicos possuem forte carga de sofrimento, a produção entre os Guarani é um recomendável meio de elevação espiritual e devoção às entidades mais nobres. Se Adão e Eva só conhecem o trabalho em detrimento de seu bem-estar após a expulsão do paraíso, argumentam esses etnógrafos, as divindades Guarani alcançam a elevação espiritual sempre com muito esforço. Nas versões catalogadas e análises subsequentes de Nimuendajú, Susnik e Cadogan, o primeiro deus dos Guarani, *Namandu*, aparece fazendo roça e confecciona cestos. Da mesma forma, seus filhos, Sol e Lua, desde crianças já caçam, alimentam a família dos Jaguares Originários e queimam o barro pela primeira vez na tentativa de ressuscitar a mãe. Não lhes falta, ainda, a difícil missão de tentar eliminar os Jaguares Originários munidos de armadilhas por eles criadas (Cadogan: 1992, p. 119-136; Nimuendajú: 1987, p. 143-147). Nesse sentido, Schaden admira-se por não haver entre os Guarani a espera de uma vida ociosa no além-morte, permanecendo convictos de lotes de terra a eles destinados pelos deuses (Schaden: 1974, p. 171).

MENINOS DAS ESCOLAS

Aos missionários, não restam dúvidas: algo absolutamente demoníaco recai sobre as crianças indígenas. Para os jesuítas, desde o nascimento elas são submetidas a um mundo desvairado capaz de estragá-las e comprometer melhoras futuras (Brigidi: 2005, p. 36). Assim pensa, em 1620, um provincial: “Os naturais desta terra são dóceis e hábeis quando crianças, mas quando vão crescendo se transformam em broncos”. O motivo, evidentemente, são os familiares: “Entendo que isto resulta da pouca doutrina e polícia que possuem em suas casas, porque estão todos juntos: assim sabem pecar antes que tenham inteiro uso da razão” (MCA-CPH. Cx. 14. Doc 17). Devido à ausência da coerção nas relações familiares e demais hierarquias (Santos: 1993, p. 283), os missionários se dedicam a investigar ritos e costumes dos indígenas onde os pequenos possam estar. Para isso, elaboram um mapeamento de práticas e percepções indígenas sobre a infância e seus desdobramentos no espaço missional.

Naturalmente, os conflitos iniciam já nas concepções sobre a gravidez. Segue-se uma sequência de lástimas nos registros de Montoya: o pai, “desde que a criança nasce até que se lhe caia o umbigo”, está impedido de caçar, comer carne, partir coisas, ir ao rio, pisar no lodo, e, sequer, entrar no pátio onde o filho nasceu. “Se ele faz algumas das coisas proibidas, toda a casa padece dores do Carugua”, um demônio maligno. Os perigos não

cessam ante o nascimento da criança. O demônio pode ainda causar maus partos, problemas renais ou deformações físicas ou estéticas – ao que parece, não há nada pior do que a criança nascer com um nariz achatado. Os tabus sobre o pai também permanecem: continua impedido de comer qualquer alimento nascido debaixo da terra, como raízes, “porque senão adocece a criança”. O pior, para Montoya, é se ocorrem complicações no parto, quando então o pai e a sogra saem a desmanchar tranças e nós feitos pelo homem ao longo da gestação. “E por vezes sucede que toda a casa saia a desatar o que quer que ele tenha atado, e os cestos que fez os queimam”. Se ainda assim as complicações não se resolvem, mandam o pai se afastar o máximo possível, indo à mata armado de um machado para derrubar “uma árvore que chama Yracatiyy”. Ali põe abaixo uma, duas, três ou mais dessas até que, enfim, deve nascer a criança. Mas se mesmo com isso tudo não se dá o parto, “acusam ao pobre índio de não ser diligente ao cortar as árvores, fazendo-o derrubar outra, e mais outra, no qual se ocupa o pobre índio o tempo todo” (MCA: 1951, p. 273).

Os missionários não cansam de acusar os pais indígenas de amarem pouco seus filhos, especialmente pela capacidade de eliminá-los (Brigidi: 2005, p. 47-48). Modalidades de infanticídio variadas fundamentam essas acusações a tal ponto de os padres jamais saberem se as notícias recebidas sobre natimortos são procedentes ou se tratam, em verdade, de infanticídios

mascarados. “Os pais se desculpavam dizendo que a criança havia nascido morta (escusa comum entre eles), por isso a haviam enterrado, e, no fim, como não havia testemunhas, não se pode averiguar a verdade”, conta Montoya (MCA: 1970, p. 106). Nesse sentido, a questão do aborto ganha um espaço especial na catequese feminina. “Há morto no ventre a teu filho?” ou “há ajudado a matar algum infante no ventre?”, são questionamentos presentes nos catecismos que denunciam práticas abortivas a se coibir (Montoya: [1637] 1876, p. 296). Os que nascem disformes, por sua vez, são alvos dessas práticas. Conta Montoya que “quando alguma criança nascia monstruosa”, a própria mãe a sepultava no ato: “Enterrou uma índia a um filhinho que pariu sem pés nem mãos” (MCA: 1970, p. 106). Já no século XVIII o padre Pauck garante a inexistência de disformes entre os índios do Paraguai por jamais tê-los visto (1991, p. 98). Em virtude dos mistérios provocados pelas práticas abortivas, notícias assombrosas correm pela colônia: “Havia numa estância destas um índio que vivia com duas mulheres, rejeitando-se a se cristianizar. Parece que quis Nosso Senhor avisar com um caso bem raro que foi o da mulher que andava em dias de parir, parindo uma cobra e um pedaço de carne semelhante a um pequeno pão, com uma boca no meio e com uns olhos de sapo. Algumas pessoas espanholas viram a esse monstro, a cobra não, porque a índia a escondeu” (Xamanismo e Cura na Coleção De Angelis (XCCA). Doc. I 03).

Aos que conseguem nascer saudáveis, resta-lhes conhecer, segundo os missionários, o universo diabólico de seus pais. Em todos rituais, ali estão as crianças *aprendendo a pecar* (Brigidi: 2005, p. 39). Sobre a apreciação da carne humana, “até os pequeninos confessam que é muito saborosa”, recebendo os pés e mãos da vítima (MCA: 1951, p. 290). Os padres parecem mesmo acreditar que o desmame indígena se dá mediante a inserção da carne humana na dieta dos infantes (DHA: 1929, p 339). Para piorar, os jesuítas asseguram que ao longo da vida a criança passa por experiências que colaboram na construção do que julgam ser uma personalidade raivosa e beberrona, como ocorre nos ritos de passagem: “Quando a criança chega por volta de dez anos, um velho da família mais adiantado lava o menino com água fria junto ao fogo, dando-lhe nas costas uns golpes com uma corda de arco a fim do muito vinho que beba não lhe embebede, e também as forças suas se transmutem em joviais, tornando-se diligente” (MCA-CPH. Cx. 28. Doc. 28-19). O universo feminino, por sua vez, também não está a salvo das condenações jesuíticas: “Às meninas se faz isto mesmo uma velha no tempo que lhes vêm a primeira menstruação, em quais tempos fazem cerimônias longas de se contar” (MCA-CPH. Cx. 28. Doc. 28-19).

É a sociedade que estraga as crianças, comprometendo o ideal missional, afirmam os padres. Mas se agirem em tempo antes do “universo maligno” dos pais as

alcançar, é possível, assim eles creem, salvá-las das penas infernais, pois são, afinal, *angelitos* até se desvirtuarem quando adultos (Brigidi: 2005, p. 44 e 120). A construção de uma nova cristandade é a própria esperança jesuítica. Para tal, creem que o melhor caminho é o afastamento das crianças do convívio de seus familiares: é do “ensino dos meninos e meninas de quem depende a Cristandade futura, criando-os desde pequeninos com o leite da fé, fazendo-os esquecer de todos os agravos de seus antepassados” (MCA: 1970, p. 83). Elevam, assim, a criança ao que há de mais nobre no projeto missional, promovendo-a como um dos principais pilares daquela sociedade.

Muitas crianças chegam aos padres pelas mãos de seus pais, especialmente caciques que encontram na entrega de seus filhos a possibilidade de aliança – um “sinal evidente de amizade” (Montoya: [1639]1997, p. 128-129). Todavia, muitas das crianças podem escolher viver junto ao missionário, fenômeno favorecido pela situação colonial, onde, não raro, algum infante sobrevivente de um massacre alcança o povoado em busca de uma morada segura (MCA-CPH. Cx. 28. Doc. 8-856). Entre todas, destacam-se aquelas consideradas “as mais aptas” pelos padres. Isso significa disposição para integrar a área jesuítica, a que prestarão fidelidade e onde colaborarão para a construção daquela sociedade.

Muitas foram as crianças que se propuseram a essa empreitada. No início do processo, os pequenos

auxiliares penam junto aos padres nas precárias habitações em que se instalam. Um interessante documento é escrito por um jovem que servira na infância aos padres Roque González, Diego de Boroa, Tomas de Ureña e Pedro Bosques durante as diversas tentativas da fundação de Itapuã feitas a partir de 1615. Seria assim que Miguel Abila Vesino teria contado a história de sua infância: “Eu os servia e ajudava na missa, rezava as orações e dava a doutrina Cristã aos Índios, Índias, meninos e meninas que iam reduzindo, cuidava dos enfermos e do sustento dos padres que padeciam necessidades, pescando nos rios, caçando nos campos, pedindo esmola nas chácaras dos infiéis, onde passamos grandes necessidades, trabalhos e perigos de vida por serem os infiéis mui bravos” (MCA: 1970, p. 23). Mais do que simples sacristão, ele se garante como mantenedor do projeto.

Não raro, esses meninos, assim como os padres, correm risco de vida (Brigidi: 2005, p. 74). Em 1624, o *muchacho* auxiliar do futuro mártir Cláudio Ruyer na fundação de Natividade adocece por três meses (MCA-CPH. Cx. 28. Doc. 28-12). Em 1626, o padre Diego de Torres amargura-se com a mesma situação: “o único *muchacho* que nos servia e que havíamos levado de São Ignácio enfermou-se gravemente e ficamos sem ter em quem pôr os olhos, porque os *muchachos* novamente reduzidos não queriam fazer coisa que mandávamos” (MCA: 1951, p. 205).

Detestados pelos indígenas que faziam frente ao avanço jesuítico, não poucas vezes os pequenos auxiliares se tornam ensopado antropofágico. Na ocasião em que Montoya tem de deixar a província de Tayobá fugindo de indígenas rivais prontos para devorá-lo, percebe que ficou para trás a pintura da Virgem que até então o acompanhara. “Lembrou-se meu sacristão de seu esquecimento e, sem dizer-me qualquer palavra, voltou ao posto para recuperar a imagem”. O garoto desaparece na mata. Algum tempo depois, numa segunda investida na mesma região, dessa vez acompanhado por um contingente do exército espanhol, Montoya entra na aldeia já evacuada. Um caldeirão com carne cozida com milho ainda fervia e os conquistadores se põem a degustar o manjar. “Comi daquilo pensando tratar-se de carne de caça”, conta Montoya. Quanto assombro se segue: “Pouco a pouco, porém, tiraram das panelas a cabeça, os pés e as mãos cozidas daquele menino que me tinham aprisionado” (Montoya: [1639]1997, p. 133). O sabor da carne humana, a duras penas infantis, enfim chegara à boca de um jesuíta.

Como se percebe, as crianças indígenas mais próximas dos padres encontram meios para se produzirem como indivíduos no interior do projeto missional. Ninguém retratou melhor esta situação quanto o padre Sepp ao final do século XVII, missionário que somente admitia em seu convívio um seleto grupo de meninos. A partir de seu relato, temos ideia do quanto a área jesuítica devia seu bom andamento aos infantes.

Ao tempo de Sepp, portanto, os meninos destacáveis estão por todas as partes onde está o jesuíta demonstrando seu empenho de integração. Um dos primeiros a despertar junto ao cantar do galo é um menino sacristão, responsável pelo badalar dos sinos (Sepp: [1690]1980, p. 152). Na vinha do padre, alguns garotos catam formigas para ver se conseguem impedi-las de devorarem os frutos (Sepp: [1690]1980, p. 128). Nas refeições de Sepp, enquanto ele sozinho come à mesa, um menino lê o martirológico ao passo que “seis outros rapazinhos que moram sempre comigo põem a mesa” – “um traz os pratos, o outro os leva, um vai buscar água do rio, outro limpa as velas, este serve o pão, aquele traz as frutas da quinta” ([1690]1980, p. 153). Eles ainda varrem o claustro, limpam os altares, lustram os adornos de prata e metal, levam recados e cortam o cabelo do padre – ofícios raramente considerados satisfatórios por Sepp. Contudo, não apenas ao ver de Sepp, mas também dos demais padres, os meninos prestavam-se “como noviços”, sempre “prontos ao primeiro sinal” ([1690]1980, p. 153).

Em troca, essas crianças são acolhidas com amabilidade, proteção e alguns mimos: “Dou-lhes sempre um bom pedaço de pão branco, que apreciam mais do que qualquer coisa, muitas vezes também um pouco de mel, por guloseima e bastante carne. Por vezes, em dias de grandes festas, como Natal, o menino Jesus lhes traz bolinhos e pastéis, do que lhes sorri o coração” (Sepp:

[1690]1980, p. 153). Era esse um recurso antigo usado pelos primeiros missionários: “trazemos à mão algum doce para dar às crianças pequenas, com o qual ganham-se a elas e a seus pais”, garante Diego de Boroa em 1617 (DHA: 1929, p. 94).

Muitas crianças tornam-se importantes informantes dos missionários sobre os crimes praticados pelos moradores dos povoados. “Não duvidam em denunciar aos pais”, declara com orgulho o provincial Durán, “e daqui nasce o ódio feroz que os bruxos sentem desta juventude vitoriosa, pois suas práticas perversas chegam ao conhecimento dos padres tão logo estas crianças tenham algum aviso” ([1636]1991, p. 102). A prontidão infantil em entregar os pecadores é tamanha que quando interrogada na confissão se não omitia algum crime, uma mulher responde de pronto: “Não tenho cometido este pecado porque meu filho não deixaria passar sem advertir-me” (Durán: [1636]1991, p. 102). Um rígido controle recai sobre as grávidas a fim de evitar infanticídios, crime missional para o qual as crianças são instruídas a avisar os padres sobre “mulheres que estão de parto e as crianças que nascem. E não somente isso, mas também qualquer coisa que vejam” (MCA: 1970, p. 107). Peças fundamentais do vigiar missional, os meninos orientados pelos missionários são pequenos espões da moral introduzidos em cada uma das casas dos povoados (MCA: 1970, p. 107; Brigidi: 2005, p. 78).

É sobretudo nas funções sagradas que os meninos alcançam uma maior inserção no projeto missional. Missas, operetas, festas e as mais simples práticas cotidianas são, fundamentalmente, regidas pela música nos povoados. Os meninos são reunidos em coros, em que, na opinião de Sepp, são “transformadas as brutas, graves e esganiçadas vozes” em “dóceis melodias” cantadas em idiomas nativos, hispânico e, não raro, em latim ([1690]1980, p. 138-139). Os padres também inseriram um conjunto de instrumentos inéditos entre os meninos, formando orquestras com violinos, harpas, violões, trombetas, cornetas e até mesmo órgãos, boa parte deles fabricados pelos homens das oficinas.

Muitos foram os jesuítas dedicados ao ensino básico da música ocidental, bastante simplificada, diga-se de passagem, sem partituras e teorias maiores. É para esses missionários com capacidades musicais apreciadas pelos nativos que se enviam índios de diversos povoados para receberem a devida instrução. O registro mais recuado de um jesuíta atuando nessa área data de 1618, quando Juan Baseo (em verdade, Jean Vaisseaux), cura responsável por Loreto, ensina a seus tutelados canto, órgão e *chirimias* – “que são as primeiras que há nessa governação do Paraguai” –, todos devidamente ensaiados nas escolas dos meninos, “coisa de suma importância para que esta juventude criada em tanta disciplina faça depois uma cristandade mui sólida na fé e mui exemplar nos costumes”

(DHA: 1929, p. 205-206). O irmão coadjutor Luis Berger, um flamengo hábil em múltiplas artes, responsabiliza-se pelo ensino do violino e canto aos nativos desde 1616, quando chega ao Paraguai com apenas 28 anos (DHA: 1929, p. 218 e 347). Todavia, o século XVII não conheceu a música missional tal qual frequentemente se idealizou. De fato, seguindo a orientação dos demais jesuítas em atividade pela América, Montoya já identificara a importância da música e da dança em práticas nativas: “De modo notável são eles aficionados à música”, admira-se, “ajuda isso muito em atrair os gentios” (Montoya:[1639]1997, p. 192). Contudo, coube ao padre Sepp instituir a música por meio de uma campanha (na qual se inclui suas cartas) capaz de convencer os superiores de que somente por meio das artes, especialmente do canto e da dança, os nativos alcançariam uma melhor compreensão dos desígnios da fé. A campanha é fecunda. No século XVIII, as missas se consagram cantadas, não apenas em alguns dias da semana, como antes o eram, mas diariamente, tornando as práticas missionais ainda mais específicas e profundamente vinculadas a importantes crenças indígenas (Martins: 1999, p. 255-267; Pompa: 2003, p. 382).

O ensino da música não coube apenas aos missionários. Especialmente no século XVIII, os padres entregaram a escola – por falta de tempo, conforme argumento de Cardiel ([1747]1991, p. 154) – às mãos de professores

indígenas considerados mestres. Os resultados do processo são impressionantes. Em 1747, pouco antes da expulsão, o padre Cardiel está orgulhoso: “Em cada povoado há um coro de trinta ou quarenta músicos, contando as vozes, instrumentos de corda e de vento” ([1747]1991, p.154).

Além da troca de jesuítas por professores indígenas, as escolas missionais passam por outras profundas transformações ao longo de sua história. A maior delas, sem dúvida, é a alteração do público que as compunham. As primeiras experiências ambicionam reunir e doutrinar o maior número possível de crianças, não havendo a possibilidade de os missionários separarem os aprendizes da leitura, canto ou dança. Com o desenvolvimento estrutural dos povoados, o ensino missional ganha novos contornos: “Às escolas vão os filhos dos caciques, dos cabil-dantes, músicos, sacristãos, *mayordomos* e oficiais de arte, que todos são estimados como nobres”, diz Cardiel, “mas também se admitem os filhos de outros se o que-rem e pedem”. Nas escolas, instaladas nas proximidades do aposento dos padres, onde as crianças são “melhor vigiadas”, estes pequenos *nobres* do século XVIII prepara-ram-se para exercer futuras funções no Cabildo (Cardiel: [1747]1991, p. 154).

Ativos não apenas nos cultos, os meninos cantores e os membros da orquestra formam as principais atrações dos espetáculos missionais (Brigidi: 2005, p. 87). Nativos e autoridades civis ou religiosas ficam

admiradas frequentemente com a candura dos músicos, não raro sendo-lhes cobradas uma ou mais repetições dos espetáculos. Graças à música, os jesuítas comprovavam ao mundo a viva possibilidade de transformar “bárbaros silvícolas” em “legítimos adoradores da verdadeira fé”.

A dança também possibilita o acesso infantil ao projeto missional. Uma vez por semana, ensina-se nas escolas um novo gestual rítmico. Concentram-se ali, conforme o padre Cardiel, “os meninos de corpos mais proporcionados”, “nunca mulher alguma ou *muchacha*”, ensaiando danças espanholas com padres ou professores indígenas ([1771]1989, p. 118). Eles atuam em peças e operetas montadas tanto nas missas quanto nas festividades. Quando não vestidos apenas com ligeiras plumas e guirlandas de flores, são fantasiados de anjos, demônios, santos, deuses, romanos, judeus, sereias entre mil outras possibilidades. Enquanto dançam, também produzem sons: o padre Sepp garante ter inserido guizos de metal nos pés de seus dançarinos – “coisa ridícula, não há como se negar”, diz ele, mas “aos ouvidos dos índios são tão agradáveis que parece não haver coisa mais gostosa”. Outros portam flautas, pandeiros, liras e violinos. Por vezes, conforme a história representada, diversos animais poderiam com eles compartilhar o palco, como cabras, macacos, cobras e pequenas onças amansadas,

contribuindo na caracterização de cenários de presépios ou do Jardim do Éden, recursos comuns nas festividades.

Com essas estratégias, as crianças asseguram sua inserção no projeto missional e, por consequência, a garantia de proteção junto aos padres perante o violento mundo colonial. Em favor dessa estratégia, aliás, os meninos motivarão boa parte de suas ações.

MULHERES NO COTIGUAÇU

As mulheres indígenas são representadas na documentação jesuítica como seres responsáveis pelos pecados do todo social (Fleck: 2006). Não que os homens não tivessem suas culpas, como, de fato, os padres tentam deixar claro a todos, mas às mulheres pesava a acusação de serem mentoras dos deslizes carnavais dos povos americanos. Trata-se de uma representação bastante contextualizada: assim como na Europa moderna as bruxas eram caçadas e queimadas em praças públicas (Delumeau: 1992, p. 310-314), as nativas são perseguidas pelos jesuítas no cotidiano do projeto. Ao contrário de fogueiras, no entanto, as mulheres missionais conhecem o esforço constante dos padres em tentar excluí-las da sociedade ali constituída – uma sociedade sem mulheres, certamente, correspondia ao ideal monástico.

Obviamente, jamais se alcançou esse feito. As mulheres entre os ameríndios desempenham papéis fundamentais e longe estão de serem tomadas como inferiores, pecaminosas ou causas de sedições.¹¹ No espaço missional não foi diferente. Ao se oporem à tentativa de exclusão, elas cobraram dos inacianos a criação de um espaço representativo nas organizações mantidas no interior da área jesuítica e exigiram um mapeamento de suas singularidades.

As mulheres indígenas, de fato, não podem ser consideradas como uma unidade padrão de comportamento e apresentam forma variável conforme os grupos a que pertencem e aos contextos que enfrentam. Por sua atitude não excludente, o padre Montoya bem notou os diferentes costumes femininos na região do Guairá: os Gualacho (Jê) “possuem todos uma só língua e uma só mulher, embora seja emprestada, porque não são fixos os matrimônios como entre os Guarani, além de serem esses menos estáveis. Pois enquanto o Guarani tem a mulher em sujeição para repreendê-la ou despedi-la, o gualacho não, e sim a mulher, a qual por coisas mui leves se afasta do marido e se vai a outro. Assim as deixam

11 As diversas atividades femininas e suas restrições foram tema recorrente no século XX em estudos sobre os Guarani. Responsáveis pelos alimentos cultiváveis ou coletados em cestos, cuidado e educação das crianças, produção de cerâmica e manifestações de fecundidade e tornadas embaixatrizes por se casarem mediante acordos entre famílias, entre outras funções, as mulheres indígenas são representadas como peças fundamentais na organização social de seus grupos. Nesses estudos, averiguou-se que as mulheres indígenas não estão submetidas à sociedade masculina. Em função disso, não foram poucos os pesquisadores a retratarem “um Guarani feminista”, conforme Santos (1997, p. 25), por ventura valendo-se das mulheres indígenas para elaborar críticas à sociedade ocidental (Chaves: 1941, p. 106-107; Schaden: 1974, p. 76)

andar a seus quereres”. Ademais, para piorar, as mulheres Gualacho “cuidam mui pouco de seus maridos, ao contrário dos Guarani, não lhes preparando comida nem outra coisa além de criar seus filhos e fabricar um pouco de *chicha*” (MCA: 1951, p. 296). Representada pelos jesuítas em suas cartas como “criatura indócil”, a mulher Gualacho é o contrário do ideal feminino ocidental. E apesar dos elogios de Montoya, a mulher Guarani não é necessariamente um exemplo de conduta aos demais jesuítas. Para estes, são um exemplo de lascívia. Como se verá ao longo desta coleção, as estratégias femininas e suas opções mediante o mundo colonial são tomadas pelos padres como práticas a serem combatidas por meio de condenações variadas.

Por mais de uma vez os padres são tentados pelo que consideram fêmeas vorazes, colaborando, como já indicado, na construção murada do claustro. Esse convite ao *pecado* é, ao que parece, o resultado de uma pressão tanto feminina quanto de suas famílias voltada ao bem do estabelecimento de uma aliança segura com jesuítas. Os colonos espanhóis utilizaram amplamente essa instituição (Melià: 1997, p. 20; Santos: 1993, p. 230; Felipe: 2007, p. 2), mas, naturalmente, aos padres tratava-se de uma alternativa absolutamente imprópria. A Montoya, por exemplo, o demônio o tentava se valendo dos caciques, sempre dispostos a lhes oferecer uma grande quantidade de mulheres “sob alegação de que eles consideravam como coisa contrária à natureza a circunstância

de homens se ocuparem em trabalhos domésticos, quais os de cozinhar, varrer e outros deste tipo” (Montoya: 1985, p. 56).

Em função disso, os jesuítas procuram explicar aos nativos conceitos sobre castidade sacerdotal e pureza espiritual, incluindo em suas denominações o substantivo *Abaré* (*castidade* para os jesuítas). Os nativos parecem apreciar a postura casta e a denominam de distintas maneiras: “geralmente o que os índios mais se espantam”, diz Diogo Ferrer no Itatim (atual Mato Grosso, Brasil), em 1633, “é que os padres não deixam entrar mulher nem *muchacha* em sua casa, [...] pelo qual não chamam os padres senão pelo nome de *Tupamboyaeté*, que quer dizer *verdadeiros servos de Deus*” (MCA: 1952, p. 38). No caso de algum colono espanhol, se “não o vêem envolvidos com impurezas ou luxúrias com as índias”, analisa Cardiel no século XVIII, “vendo-o devoto e casto, logo dizem: *caray marangatu*, o espanhol virtuoso” ([1758]1900, p. 303).¹²

Dessa forma, os jesuítas de tudo fizeram para o claustro não conhecer a presença feminina. Montoya garante: “jamais, nem de dia, nem de noite, mulher alguma entrou em nossa cela” ([1639]1997, p. 153). Uma recomendação – em verdade, uma compilação de

12 Durante a década de 1940, o antropólogo León Cadogan construiu um conjunto de análises em que os Guarani paraguaios são representados como verdadeiros *monges* da floresta. Nesse sentido, chamava-lhe bastante atenção o esforço para o desprendimento do corpo engendrado por alguns líderes espirituais, então dispostos a abandonar o consumo da carne vermelha e, especialmente, as práticas sexuais, situações que melhor qualificariam sua liderança espiritual e o seu próprio desenlace da vida terrena (Cadogan: 2003, p. 96).

ordens anteriores – do provincial Lupércio Zurbano aos demais padres, ainda em 1643, insiste que o trato com criaturas femininas jamais se dê sem companhia: “Se alguma índia vier sozinha à igreja, tanto para se confessar quanto para conversar, caso não haja ninguém na igreja, chame-se algum fiscal ou *muchacho* grandinho da casa que esteja presente” (MCA: 1952, p. 66). Ao final da presença jesuítica em solo missional, o padre Cardiel confirma as recomendações: “Guarda-se clausura nas casas [dos padres] como nos colégios, de maneira que jamais entrou mulher alguma, nem mesmo ao princípio dos pátios” ([1771]1989, p. 108). A mesma exclusão se nota nas festividades, danças e demais cultos de exposição física: “Nunca entra em dança mulher alguma nem *muchacha*, nem há nela coisa que não seja honesta e mui cristã” (Cardiel: [1771]1989, p. 118). Tendo em vista esse dia a dia excludente, somado à crescente clausura dos jesuítas no interior de seu complexo, pode-se sugerir que o distanciamento entre eles e as mulheres do povoado acabou por se transformar em um profundo abismo.

Enquanto os missionários poderiam se isolar das mulheres no interior de seu complexo, o mesmo não se dá com frequentadores do claustro, sobretudo os jovens. Desse *mal* padeceu um exemplar membro do coral: “uma mulherzinha pretendia roubar-lhe a honestidade e pureza enviando-lhe outra terceira pessoa, [...] mas o bom *muchacho* resistiu de forma viril e não deu ouvidos aos silvos de semelhante serpente [...]. Assim vive com tal

recato que quando sai da igreja com os demais cantores sempre vai com os olhos vazios e cravados no chão para não ver mulher alguma” (MCA-CPH. Cx. 28. Doc. 28). Para outros, os convites femininos são tormentos difíceis de esquecer, provocando não raro desejos penitentes. Esse é o caso de Alonso Tari: com aproximadamente vinte anos, assíduo frequentador da casa dos padres, deseja ardentemente se castrar para evitar o pecado – o pedido é negado, mas enche os inacianos de admiração (MCA: 1970, p. 152). Outro jovem, por sua vez, não perde tempo: fere os próprios olhos. Repreendido pelo padre, o jovem responde: “Oxalá perdesse eu ambos os olhos antes que ofenda a Deus!” (Montoya: [1639]1985, p. 205). De uma maneira ou de outra, este gênero de caso edificante retrata o tratamento dado pelos jesuítas à temática sexual, assim como a difusão e geração de uma crise a partir da inserção de representações femininas ocidentais entre alguns nativos congregados.

Para pôr fim aos comportamentos lascivos, todas as mulheres devem se casar conforme o modelo ocidental – uma remodelação de suas sensibilidades torna-se emergencial (Fleck: 2006). Os homens Gualacho, mediante a independência de suas esposas, parecem receber a novidade com bastante satisfação: muitos rogam a Montoya o batismo das mulheres com as quais estão unidos, “para que não me deixem jamais”, teriam explicado. Entre os Guarani, a situação preocupa pela instituição da poligamia, conforme se analisará mais

adiante. Por hora, basta saber que a instituição do casamento ocidental teve de se alterar profundamente entre os americanos, mas, de uma maneira ou outra, acabou por vingar uma nova forma de união matrimonial específica dos povoados.

Muitas mulheres estão impossibilitadas de ingressar em novas famílias durante a repressão à poligamia, prática usualmente responsável pela solução de viúvas, órfãs e desamparadas. Da mesma forma, jovens “amancebadas” são apartadas de seus homens. Soma-se a isso o fato de a população feminina ser teoricamente mais poupada de certas circunstâncias históricas, como as guerras e trabalhos prestados aos coloniais, ambas atividades exercidas com peso pelos homens. Justificam-se, com isso, os períodos em que elas configuraram a maioria da população. Não se pode esquecer, ainda, da chamada inconstância das uniões matrimoniais – prática nunca regulada – responsável pela geração de uma série de mulheres sem homens, ainda que por um curto espaço de tempo. E, por fim, sempre há aquelas que, por livre decisão, escolhem viver ao lado dos jesuítas, aparentemente em troca de proteção, além do que muitas são resgatadas pelos próprios missionários em incursões pelas matas quando buscam indígenas sequestradas por colonos. Em outras palavras, as urgências femininas pressionaram os jesuítas a seguir contra os seus desejos: tiveram de incluí-las, à força da situação colonial, em sua própria área.

Como se percebe, o recorrente vínculo assistencial das lideranças indígenas para com as mulheres (Santos: 1993, p. 283; Souza: 2002, p. 229) é duramente cobrado dos jesuítas. Acolher velhos e órfãos, por exemplo, foi uma das primeiras medidas implantadas por Cristóvão de Mendonza em todos povoados inaugurados: “Fundava em cada redução uma espécie de asilo para crianças e velhos inutilizados, aos quais alimentava e vestia” (DHA: 1929, p. 572). É esta, em verdade, uma medida prática: parece preferível tê-los aos olhos do que soltos pela povoação. Contudo, um espaço originalmente criado para abrigar homens, mulheres e crianças desamparadas, ganha no desenrolar da experiência, uma função específica de gênero, indício claro da mobilidade funcional recorrente a boa parte dos prédios missionais.

As primeiras notícias do feito estão registradas na documentação jesuítica do final do século XVII. Em 1699, no povoado de São Cosme e Damião e de sua vizinha Candelária, “puseram-se as *muchachas* órfãs em casa separada vivendo em comunidade. E [ali] estão as mulheres cujos maridos fugiram, tendo-se especial cuidado delas, para evitar ocasiões de ofensas ao Nosso Senhor” (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 12). Em 1700, o povoamento de São Carlos comemora: “o recolhimento das órfãs está em seu vigor” (MCA. Cx. 30. Doc. 13). Daí por diante, este importante espaço se torna elemento fixo das plantas baixas dos povoados. Assim,

ao menos, deixa bem claro o padre Cardiel: “Existe em cada povoado a Casa das Recolhidas, cujos maridos estão por muito tempo ausentes ou que se fugiram e não se sabe deles. E com elas estão as viúvas, especialmente se são moças e não possuem pai, mãe ou algum parente de confiança que possa delas cuidar” ([1771]1989, p.58).

Os dados populacionais de mulheres em situação de desamparo são absolutamente variáveis nas duas primeiras décadas de instalação da Casa das Recolhidas.¹³ Alguns povoados apresentam decréscimos: São Carlos conta com 140 mulheres em 1695; após cinco anos, contabiliza 135 – sendo “onze as que têm seus maridos fugidos” – e alcança 118 em 1716. A maioria dos processos, entretanto, apresenta dados crescentes. Em 1695, Nossa Senhora da Fé concentra 30 viúvas de uma população de mais de cinco mil pessoas, chegando a 1715 com 80 inscritas. São Inácio Mini recolhe 61 mulheres de uma população de mais de 2.300 pessoas em 1695, passando para 130 em 1715 e 145 um ano depois. Loreto, um dos maiores povoados, soma 33 mulheres em 1695, 83 em 1711, 113 em 1715 e 175 em 1716. Os povoados futuramente conhecidos como “Sete Povos” também alcançam o ano de 1716 com números consideráveis: São Nicolau e São João contabilizam algo próximo de 150 mulheres

13 Os registros analisados a seguir correspondem às cartas anuais dos anos de 1695 (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 9), 1700 (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 13), 1702 (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 16 e 17), 1711 (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 28), 1713 (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 30), 1715 (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 36) e 1716 (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 37).

desamparadas para cada, São Lorenzo apresenta 191 e São Miguel soma 247. Já a São Luis cabe a maior cifra registrada – 506 mulheres em situação de abandono, num total próximo a 12% da população de 4.283 indivíduos. Tamanhos números levam a crer que as mulheres sem homens podiam viver em outros setores dos povoados que não a Casa das Recolhidas.

A Casa das Recolhidas é usualmente chamada nos povoados de *cotiguaçu*. A saber, o vocábulo em questão (*koty*, casa/quarto, *guaçu*, grande) lembra a ideia de “grande habitação”, num claro neologismo jesuítico possivelmente familiar aos missionais por remeter às casas comunais encabeçadas por um cacique (Souza: 2002, p. 224). Essas mulheres, de fato, estão sob a tutela dos missionários, elegendo-os como seus *novos senhores*. Se procede tal afirmativa, o conteúdo poligâmico parece mesmo ter se inserido na área jesuítica.

Contudo, o conteúdo poligâmico introduzido na área jesuítica via *cotiguaçu* ganha novas dimensões no mundo missional, particularmente quando algumas mulheres são promovidas “de devotas do demônio a devotas congregantes” (Fleck: 2006). Da mesma forma que os homens das oficinas e os meninos das escolas, as mulheres do *cotiguaçu* também exercem práticas e regulamentos diferenciados dos demais moradores dos povoados. Para assegurar o cumprimento das normativas, a uma das mulheres é confiado o cargo de diretora do *cotiguaçu*, responsável pelo acompanhamento de

suas tuteladas em qualquer saída pelo povoado, além da garantir sua frequência obrigatória em todos ritos missionais (missas, confissões, congregações etc.). Elas ocupam um lugar especial na missa, entram na igreja pela lateral, via cemitério, portando-se exemplarmente na avaliação dos missionários (Cardiel: [1771]1989, p. 98). Não por poucos motivos, são elas que engrossam as congregações marianas, ano a ano mais volumosas (MCA: 1969, p.43). Também são elas, ao lado dos cabildantes e de determinadas crianças, os pilares das estratégias de controle do restante da população e do envio de discursos da área jesuítica para o povoado. A elas pertencia a produção de tecidos para vestir os desnudos, colaborando, com isso, na construção das moralidades missionais. Vinculado ao sistema de punições implantado nos povoados, no *cotiguaçu* também são recolhidas as “delinquentes”, sem que sejam mantidas encarceradas, embora quando vão ao povoado estejam com as mãos atadas, não raro as desviadas são açoi-tadas nas costas “pelas mãos da diretora ou de outra mulher” no sigilo do próprio local (Cardiel: [1771]1991, p. 155). Dessa forma, as mulheres, importante elemento de uma sociedade indígena e peça fundamental do exercício de lideranças e produção agrícola, passam a integrar de forma sólida a área encabeçada pelos jesuítas.

Ainda que o *cotiguaçu* permaneça controlado a chaves e que os missionários e a diretora permaneçam atentos aos passos de suas tuteladas, nada garante

disciplina e controle absoluto nesse universo. Volta e meia surgem notícias sobre “visões de índias velhas que não se faz caso” (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 9-921), “inimizades que as índias comumente têm umas com as outras” em virtude dos “desmandes da língua” (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 5) e os obscuros “contatos impudicos entre si” (Montoya: [1637] 1876, p. 298). Para piorar, nada assegura que aquela que escolheu o *cotiguaçu* como morada não possa vir a mudar de ideia: “Uma índia de Candelária saiu sem licença do Padre da Casa das Recolhidas e se foi para Santa Ana”, relata uma carta de 1730, “de volta ao caminho, correndo com outra, sem que vissem uma tormenta se formando, caiu um raio e somente a ela deixou morta” (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 44). Não poderia ser diferente. O cotiguaçu conhece a dificuldade de estabelecer uniões perpétuas tanto quanto os demais caciques, pois as mulheres missionais, de fato, encontravam em meio a estreitas opções uma série de novas possibilidades.

OS CONGREGANTES:

UMA ORGANIZAÇÃO INDÍGENA-MISSIONAL

Um interessante fenômeno social ocorre paralelamente ao surgimento das estruturas missionais: ano a ano, multiplicam-se as congregações, ou seja, concentrações específicas de nativos frequentadores ou

moradores dos principais espaços da área jesuítica. Reunidos em torno dos padres, esses agrupamentos desempenham importantes tarefas no interior dos povoados, mas não só. Distintos nas vestes, funções e modos, os congregantes são a expressão máxima daqueles que se valem da área jesuítica para articular, por meio da prestação de fidelidade aos missionários, a concretização de amplos interesses indígenas em assuntos relacionados aos povoados e ao restante do mundo colonial. Nesse sentido, as congregações podem ser entendidas como manifestações nativas redimensionadas nos povoados a partir de produções não só de indivíduos, como também de identidades coletivas ou sociais.¹⁴

Inicialmente, as congregações nascem no descrédito. A primeira, de fato, origina-se quando o sistema missional parece estar à beira do colapso, especialmente mediante o ataque dos bandeirantes, ainda nos anos de 1630. É somente após quatro anos da fuga do Guairá que o padre Montoya funda uma congregação mariana a fim de “fazer avançar nos índios a virtude”. Na virada do século XVIII, essa

14 Wright observou que entre as sociedades indígenas contemporâneas envolvidas em processos de conversão é recorrente a formação de “novas formas de organização política e religiosa capazes de levar a luta indígena adiante”. Ou seja, ao se depararem com as propostas de conversão, muitos indígenas comporiam segmentos responsáveis pela elaboração de estratégias e manobras adequadas aos contextos enfrentados (2004, p. 25). Para Kapfhammer, por exemplo, a criação de formações políticas e iniciativas econômicas por parte dos próprios índios Sateré-Mawé, consoante à difusão de uma identidade “crente”, demonstra “que o projeto evangélico é entendido como uma ‘saída’ [...] de uma situação histórica atual” – nasce, com isso, um tipo de *middle ground*, ou seja, uma zona “onde a comunicação finalmente se torna possível” (2004, p. 102-103).

instituição está adotada em todos os povoados do gênero. Contudo, agora “destinada aos principais do povoado, tanto homens quanto mulheres adiantados em relação aos demais na virtude e frequência dos sacramentos” (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 22). Paralelamente, os marianos do século XVIII convivem com a congregação de São Miguel, afeita aos “de menor idade” (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 36), “gente moça que mais se destaca em virtude, com exímia frequência aos sacramentos e obras virtuosas” (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 22). Assim, homens, mulheres e crianças com distintas origens passam a participar de forma ativa de importantes atividades da área jesuítica.

Os números de membros de cada congregação são absolutamente crescentes ao longo da experiência. Bem verdade que a primeira congregação de Montoya é bastante modesta: “Escolhemos apenas doze, ou seja, os mais adiantados em virtude”, garante o padre ([1639]1997, p. 167). Por volta de 1660, um jesuíta estima que em praticamente todos os povoados o número de marianos ultrapassa a duzentos (MCA: 1970, p. 185). Contudo, a julgar pelas cifras, a adesão juvenil em devoção a São Miguel veio a superar as inscrições marianas. Em 1711, no princípio de uma crise de alimentos, os “escravos da Virgem” de Santa Ana somam 150 membros enquanto os de São Miguel chegam a 254 (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 29). Quatro anos depois, o sucesso das congregações é tamanho em São

Miguel que, de uma população de 2.823 almas, 330 são miguelinas e 205 marianas. Essas, somadas, chegam a quase 19% do total da população (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 36).

Essas informações apontam para duas importantes possibilidades. Em primeiro lugar, apesar da relevância do número de membros congregados, comprova-se que nem todos os moradores do povoado estavam diretamente vinculados às atividades exercidas no interior da área jesuítica. Em seguida, levanta-se a possibilidade de que cada família do povoado pudesse possuir representantes no interior daquela área via congregações.

Os critérios de seleção para se integrar uma congregação são extremamente rígidos: “Muitos pedem para ser recebidos nelas, porém nem todos se admitem senão os de maior capacidade e exemplo de vida”, garantem os padres no início dos seiscentos (MCA: 1969, p. 43). Os candidatos devem passar algum tempo pleiteando a vaga mediante a apresentação de uma conduta exemplar (Fleck: 2006), residindo, aí, um conjunto de evidências dos interesses dos nativos em participar dessas organizações: “Muitos dos pretendentes têm resistido aos que os solicitavam a pecar pelo temor de não serem admitidos na Congregação”, garante um missionário (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 5). Além do voto do padre, os pretendentes submetem-se à permanente observação dos já congregados sempre dispostos a cobrar a moral devida. Um exemplo entre

tantos: no povoado de São Cosme e Damião, ainda na segunda metade do século XVII, um nativo tenta ingressar no mundo mariano durante três anos. Em ocasião da festa em homenagem a Maria – quando as congregações recebiam até oito novos membros –, o padre garante ao pretendente uma consulta na sociedade. Entretanto, os membros destacados à votação vetam o ingresso do pretendente em virtude de supostas faltas. O rejeitado chora ao receber a notícia. O padre se comove e, enfim, lhe assegura um ingresso futuro (MCA: 1970, p. 188).

Ao contrário da modesta celebração realizada devido ao ingresso de um novo congregado durante século XVII, o século posterior lhes destina destacáveis cerimônias. No dia de homenagem às entidades das quais são devotos, há um clima festivo, com missa solene, danças e cantos específicos. Após uma prática coordenada pelos missionários, são lembradas obrigações e regras devidamente listadas em um papel. Os novos ingressos prometem “viver de tal e tal modo, e [de] cumprir as regras”, assegura Cardiel ([1771]1989, p. 123). Um prefeito para cada congregação é eleito, tornando-se o responsável pelo estandarte ao longo de um ano. A população assiste à função. Todos devem celebrar o destaque de personagens tão distintos (Cardiel: [1771]1989, p. 124).

Nada impede, entretanto, de um congregante ser expulso do núcleo. “Sendo notados os que dão maus exemplos”, garante um missionário em 1693, os

desviados “são riscados da lista de congregantes” (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 7). Além de implicar restrições econômicas e alimentícias, a expulsão é considerada uma humilhação pública: “Alguns que viviam com menor edificação foram afastados da congregação, estimulando alguns e escandalizando outros” (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 17). Nesses casos, os acusados não dissimulam seus crimes. Quando algum congregante é denunciado, garantem os padres, esse assume qualquer deslize com uma frase formal: “Eu sou um congregante, e assim o fiz” (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 32).

A recorrência de expulsões das congregações demonstra não apenas que os “deslizes” dos congregados fizeram parte de sua história, mas também o quanto não se pode tomar esse núcleo populacional como cegos “índios colaboradores” opostos aos “nativos resistentes” (Monteiro: 1999, p. 239), conforme representações recorrentes na historiografia. A distância entre um ou outro desse binômio é avaliada por Bianca Brigidi quando constata que os *angelitos* – como os meninos das escolas missionais – poderiam se revelar *pequenos rebeldes* antes mesmo de atingirem a maturidade (2005, p. 149). Da mesma forma, conforme se percebe mais adiante ao se avaliar a aplicação das leis missionais, muitos são os congregantes que, a partir de uma denúncia ou sua própria confissão, são flagrados cometendo “crimes pecaminosos”. Enfim, apesar das alianças assentadas entre padres e congregados, problemas recorrentes aos caciques

também lhes atingem: afinal, conforme Cláudio Ruyer no início do processo, os indígenas “jamais obedecem a seus próprios caciques, nem a seus padres, senão naquilo que lhes dá gosto”.

As atividades diretamente vinculadas à igreja são práticas da vida congregada e de seus candidatos (Fleck: 2006). O difícil hábito de confessar, tão caro aos jesuítas, entre eles é bastante difundido: “Dispõe-se para ser admitidos com uma confissão geral que todos fazem ao princípio, que somente ela bastava por fruto desta congregação” (MCA: 1969, p. 43; Montoya: [1639]1997, p. 203).¹⁵ Após a admissão, a frequência das confissões varia conforme a época e o missionário. Montoya assegura que os seus congregados “frequentam o confessorário cada oito dias, e os menos aplicados cada mês” ([1639]1997, p. 192). Já o padre Sepp, muito mais interessado em ouvir músicas do que pecados, garante ocorrerem no máximo quatro confissões ao ano entre a maioria dos moradores do povoado, ao passo que os congregantes confessam “mais vezes” – não especifica a quantidade, apesar de deixar clara sua relativa frequência (Sepp: [1690]1980, p. 125). No século XVIII, confessar e comungar passam a se realizar por regra entre

15 Entre os católicos pré-tridentinos, “a confissão geral, utilizada principalmente pelos franciscanos, era sinônimo de confissão fácil e breve: tratava-se da confissão anual que, por definição, era ‘genérica’, sem especificar circunstâncias e detalhes do pecado cometido. Na concepção e na prática jesuítica, foi exatamente o oposto: não a simples lista dos pecados cometidos desde a última confissão, como na confissão ‘ordinária’, mas um exame de consciência geral, que abrangia a vida toda e que não podia limitar-se aos tempos do ano litúrgico” (Pompa: 2003, p. 390).

os congregantes uma vez ao mês, conforme o padre Cardiel ([1771]1989, p. 123). Em verdade, em virtude do fraco público anual nas celebrações, os jesuítas só podem contar com congregantes para registrar o aumento das cifras dos sacramentos ocidentais: “E como os escravos de Nossa Senhora são em bom número e maior ainda os pretendentes, [...] não podem deixar de ser muitas e mui frequentes as confissões” (MCA: 1970, p. 185). Da mesma forma, são os congregantes o público das ritualísticas: “todos, conforme seu costume, frequentam os Santos Sacramentos da confissão e comunhão, as festas, assistem com frequência a todas as missas, rezam o Rosário e demais funções da Igreja” (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 36). Apesar de não haver registros documentais seguros, supõe-se a adesão dos meninos das escolas à congregação de São Miguel, já que o canto, a dança e outras atividades infantis relacionadas ao sagrado também fazem parte das práticas dos congregantes. O mesmo, seguramente, se dá em relação às mulheres do *cotiguaçu*, então vinculadas a atividades nas igrejas. Sem os congregantes, enfim, não haveria motivos de se ter um templo nos povoados.

Além do tempo dedicado à ritualística missional, ocupação é o que não falta a um congregado. Uma vez que para executar as tarefas missionais os jesuítas demonstram preferência pelos “mais adiantados na fé”, as congregações, em conjunto com seus pretendentes, por reunirem os que melhor davam mostras de interesse

no projeto missional, são importantes reservas de mão de obra. Com isso, variam as atividades dos congregados conforme as necessidades dos povoados. São homens das oficinas, entre ferreiros (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 5), pintores (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 44), escultores (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 5), oleiros (Idem) e outros artífices multifuncionais a suprir os interesses materiais dos povoados (Sepp: [1690]1980, p. 246). A produção agrícola, tanto de alimentos quanto de algodão destinado às vestimentas, é tarefa dos congregantes de São Cosme, Candelária e Encarnación do século XVIII (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 5). Índios “ladinos”, “pecadores convictos” e “rebeldes” em geral, nos termos dos padres, são enviados para viver entre famílias que possuam uma considerável parcela de congregantes, nas quais “se convertem os pecadores através do bom exemplo que tem sempre diante de si” (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 9). As práticas relacionadas às doenças, curas e mortes também passaram ao seu controle: os congregantes podem ser vistos na qualidade de enfermeiros dispostos a oferecer consolo, tratamento, comida e lenha a enfermos em troca de uma boa confissão (MCA-CPH. Cx. 18. Doc. 25; MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 5; MCA-CPH. Cx. 28. Doc. 28). Por fim, o cuidado com os corpos dos mortos também faz parte de sua administração (MCA: 1969, p. 43). Como se percebe, não é por poucos motivos que um padre do

século XVIII elogia: os “congregantes são a edificação do povoado” (MCA-CPH. Cx. 18. Doc. 26).

Distintos nas práticas, distintos nas vestes: os congregantes se apresentam com uma estética diferenciada da dos demais. Obrigatoriamente vestidos, ao contrário da maioria da população, eles se valem de túnicas brancas com aberturas para braços e cabeça (Sepp: [1690]1980, p. 235). Além das roupas, conquistam outros objetos de distinção. Os membros marianos e miguelinos carregam no pescoço “uma curiosa bolsa”, guardiã do papel assinado no dia de sua admissão (Cardiel: [1771]1989, p. 123). Os enfermeiros levam altas cruzes em suas mãos – daí a nomeação de *cruzuíás* à função (Sepp: [1690]1980, p. 153; Cardiel: [1771]1989, p. 127). Não se pode esquecer dos rosários distribuídos a todos os moradores do povoado, mas pelos congregantes obrigatoriamente utilizados (MCA: 1952, p. 246; Sepp: [1690]1980, p. 151). Funeral distinto e pomposo (MCA: 1969, p. 44), terras, alimentação (sempre que possível) garantida (Cardiel: [1771]1984, p. 127), proteção e até mesmo o tratamento carinhoso, íntimo e não raro bajulador por parte dos padres são apenas algumas de tantas distinções presentes na vida dos congregados.

Como se percebe, não se pode atribuir apenas às benesses materiais o sucesso das congregações entre os missionais. Tal postura diminuiria não só o caráter da experiência, mas também desconsideraria a recorrência de reflexões e debates documentados sobre as vivências

indígenas e seus explícitos interesses em participar de forma ativa de qualquer produção desenvolvida na área jesuítica. Dessa forma, os congregantes podem ser entendidos como a expressão máxima de uma organização disposta a refundar um todo social.



II. OS CACICADOS



Enquanto a área jesuítica reúne, em torno dos padres, indígenas interessados em participar de forma ativa do projeto missional, as demais ruas dos povoados são compostas por diversos cacicados. Essa proposição remete ao fato de que não são todos os moradores dos povoados diretamente vinculados aos jesuítas, ao menos no que se refere à prestação da fidelidade, o que leva a refletir sobre a existência de outros poderes espirituais ou temporais naquela experiência. Escondidos sob uma cobertura comum, laços de parentesco e instituições recorrentes na organização social nativa encontram a possibilidade estratégica de se redimensionarem quando aplicadas no contexto missional.¹⁶

Autonomia em meio à diversidade, eis uma linha demarcatória do urbano missional. Como se evidenciará ao longo deste capítulo, caciques de distintas etnias, assim como as famílias por eles representadas, desfrutam de uma considerável flexibilidade econômica, política e espiritual em múltiplos espaços. A seguir, será considerada a geração dessas composições espaciais marginalizadas ou à parte da área jesuítica. Indicam-se, com isso, relações de oposição, alinhamentos ou manifestações

16 Em geral, ao contrário do que é proposto neste estudo, os pesquisadores tratam a experiência missional como responsável pela desestruturação das configurações tradicionais das famílias indígenas. Esse é o caso de Egon Schaden: “Tanto as reduções jesuíticas, disseminadas por toda a bacia do Prata, como os efeitos da colonização ibérica em geral desintegraram as primitivas configurações comunitárias, levando a reagrupamentos diferentes que não podiam deixar de conduzir a elevado grau de nivelamento e homogeneização culturais” (Schaden: 1974, p. 173.).

contextuais engendradas pelas famílias inseridas nos povoados.

AS CASAS INDÍGENAS

Em suas investidas às matas paraguaias desde 1609, os jesuítas encontram uma grande quantidade de grupos Guarani espalhados pelo território. Circunstâncias diversas os distinguem: organização social, tecnologias, habitações, níveis de contato com grupos vizinhos etc. são variáveis registradas pelos padres em suas correspondências. Em boa parte dessas, as relações familiares são o foco central do olhar missionário. Em função disso, em particular sobre os Guarani, torna-se possível considerar sobre a formação familiar dos indígenas envolvidos no projeto, tanto a imediata quanto a posterior aos primeiros contatos.

À primeira vista, as habitações de Guarani e seus pertences despertam a piedade dos missionários. “São tão pobres”: “viviam em rancherias ou povoadinhos de dezesseis, vinte ou mais choças de palha” (Del Techo: [1673]1991, p. 72). Por vezes, as moradas são de palha, “tão baixas que é necessário agachar-se e muito bem para entrar pela porta”, sem nenhuma outra abertura para a luz, “toda cheia de fumaça, lôbrega e obscura” (MCA: 1969, p. 36). Não raro, ainda que de barro e palha, as casas indígenas “são redondas, alargadas, de

tal magnitude que às vezes uma só constitui uma aldeia” (Del Techo: [1673]1991, p. 72).¹⁷ Ali dentro, reina a miséria na perspectiva jesuítica: “Camas não as têm, porque o mais rico e regalado possui por cama uns fios de algodão ou urtigas da terra, feitos rede, em que estão sempre de barriga pra cima, sem poder estender os pés nem se mexer de um lado a outro” (MCA: 1970, p. 81). Em seus registros, os padres consideram que os índios nada possuem, nem acumulam, salvo alguns porongos e animais amansados.

Em virtude dos extensos laços de parentesco, são tantos que vivem nessas casas, além de “um entra e sai desvairado”, que se torna difícil aos padres identificar quem é quem. Para os padres, esse conglomerado de gente propicia a “acostumada ocasião de pecado”, especialmente no que se refere aos “amancebamentos” (MCA: 1970, p. 82). Para piorar o desconforto dos jesuítas, há muitas chamas: “Debaixo de suas redes depositam dia e noite brasas incandescentes para esquentá-los”, impressiona-se Pedro Romero, “e estando ardendo em calenturas, estão assando e secando até que finalmente morrem consumidos” (MCA: 1969, p. 73). Além disso, é uma habitação vista pelos padres como desumana, cheia de animais asquerosos – pulgas, piolhos, baratas,

17 Diz Schaden sobre esse gênero de construção: “A casa grande, construção típica de numerosas tribos do grupo Tupi-Guarani, é dos elementos um dos mais imponentes da cultura material dos Kayová [...]. Além da base quadrangular, duas são as suas características essenciais: em primeiro lugar, a própria cobertura, descendo até o chão, forma os frontões; em segundo, a *linha* (cumeceira) não tem suporte. O efeito geral é o de uma canoa emborcada, com os oitões em forma de ogiva” (Schaden: 1974, p. 26).

carrapatos, centopeias e outras criaturas transitam ali livremente – nos termos dos padres, um “curral imundo” (MCA: 1969, p. 73). Configurando-se em aldeias, em grandes casas comunais ou até mesmo em raros ranchos de núcleos familiares pequenos, o modo de vida Guarani aparece à vista dos primeiros missionários como um verdadeiro escândalo à civilização.

Para findar com essas e outras circunstâncias características das famílias indígenas, os padres elaboram uma de suas mais radicais ações sobre aquela sociedade. Diz Roque González em uma das primeiras experiências no início do século XVII: “resolvi construir este povoado à maneira dos povoados dos espanhóis, a fim de cada um ter sua casa com limites determinados por correspondente cerca, impedindo o fácil acesso de uma a outra, como era antes, e inevitáveis ocasiões para bebedeiras e outros crimes” ([1614]1991, p. 65). Implanta-se, assim como nos demais povoados, a reunião de uma família extensa dividida em cubículos, mas protegida pela mesma cobertura (Melià: 1997, p. 198). Para separá-las, conta-se com paredes divisórias, mas não se pode esquecer que há registros sobre tecidos, esteiras ou couro animal exercendo a mesma função (Cardiel: [1764]1991, p. 152). Assim se dá, certamente, no princípio de São Inácio Guaçu, um dos mais exemplares povoados missionais. Ali, cada casa é dividida em cinco compartimentos, onde membros de uma mesma família são

separados conforme a ordem de uniões matrimoniais – “cada galo em seu curral”, justifica um missionário (apud Melià: 1997, p. 196-198).

Contrariando as normas iniciais dos padres, em cada um dos compartimentos das casas indígenas são encontradas famílias um tanto quanto avantajadas em relação aos desejos iniciais da nova arquitetura. Ao tempo de Sepp, nos cubículos das casas comunais são encontrados “pai, mãe, irmão, irmã, filhos e netos” (Sepp: [1690]1989, p. 13). Embora amenize a situação, Cardiel também assegura a excessiva concentração de indígenas nos cubículos: “Nela está o marido com a mulher e seus filhos, por vezes o filho moço com sua mulher, acompanhada de sua mãe” (Cardiel: [1771]1989, p. 57). A aparência de “curral imundo” também permanece aos olhos dos padres. Sepp considera como moradores das casas indígenas os animais ali encontrados: cães, gatos “e um número maior ainda de camundongos e ratos, grilos e certos coleópteros que no Tirol se chamam de baratas”. As casas indígenas são, para Sepp, “nada mais do que choças de palha trevosas”, “apertadas, baixas e pequenas” (Sepp: [1690]1989, p. 13). Ainda são encontrados ali os mesmos poucos pertences de outrora (redes, porongos, couros e peles de animais), concordando com o ideal de cristianismo primitivo defendido pelos missionários do século XVII. Apesar do desacordo jesuítico, sequer desaparece a fogueira abaixo da rede com sua fumaça noutros tempos considerada como

infernal: “Quando visito meus doentes”, Sepp reclama, “quase me asfixio de tanta fumaça”. É esta uma situação difícil devido aos tantos enfermos a se vistoriarem diariamente: “meus olhos tanto me doeram uns catorze dias seguidos, ardendo e lacrimejando, que cheguei a temer perder a vista” (Sepp: [1690]1980, p. 131). É em virtude dessa prática que as paredes interiores das casas indígenas permanecem tomadas de uma casca negra (Sepp: [1690]1980, p. 132).

Algumas novidades, entretanto, não passam despercebidas. Dando início ao fetichismo que mais tarde marcaria o conjunto de crenças paraguaias contemporâneas (Melià: 1997, p. 160), passam a ser encontrados no interior das casas indígenas elementos até então inexistentes. Já em 1616, Diego de Boroa se admira com a devoção de um cacique que confeccionara um retábulo para melhor expor o *Agnus Dei* recebido do provincial (DHA: 1929, p. 91). Estampas de papel de alguns santos, delicadamente iluminadas por velas de cera de abelha, exatamente “como fazem os cristãos”, também são encontradas por Pedro Romero durante os anos de 1630 entre os moradores do povoado – “coisa rara e nunca vista nesta gente” (MCA: 1969, p. 73). Daí por diante, muitas das famílias passam a guardar imaginárias e outros objetos produzidos nas oficinas no interior de suas habitações. E o que eram aparentemente casas *tradicionais* indígenas, já não mais o são – tornam-se, assim, casas missionais.

Não apenas internamente, mas também no exterior as casas indígenas missionais se distinguem das anteriores quando chegam ao século XVIII. Agora elas são reguladas: “Todas as casas dos índios são uniformes”, afirma Cardiel, “nem há uma mais alta que outra, nem mais larga ou comprida” ([1771]1989, p. 57). Ganham, ainda, um acréscimo raro no mundo colonial: “possuem varandas de três varas à frente ou mais, de maneira que quando chove, se pode andar por todas as partes sem se molhar”, conta Cardiel com orgulho ([1771]1989, p. 57).

O material das habitações indígenas missionais permanece sendo o adobe, a madeira e a palha, não surpreendendo os recorrentes desmoronamentos. No povoado de São Tomé em 1698, o padre Sanchez percebe uma das casas à beira da ruína. Avisa seus moradores do risco e solicita uma transferência. Vazia, a casa desmorona – o mérito de todos terem se salvado é atribuído a inspirações divinas do padre (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 8). Ao que parece, por quase um século de experiência não se distinguiu o material empregado nas habitações dos padres, igrejas e casas indígenas daquele utilizado pelos nativos antes do contato.

Importantes alterações no material das vivendas indígenas ocorrem somente pouco antes do século XVIII. Mediante o crescente número de congregantes e olarias, tornou-se possível a substituição das coberturas de palha ou taquara por telhas de barro. Entre 1690 e 1691, os povoados de São Carlos, São Ignácio (Maior

e Menor), Itapuã, Loreto, Santa Ana, São Cosme, São Xavier, São Miguel e São Nicolau já estão cobrindo as casas indígenas com telhas de barro (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 5-6). De São Luiz Gonzaga chegam notícias do mesmo empreendimento em 1698 (MCA-CPH. Cx 30. Doc. 10), de Apóstolos em 1700 (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 14) e de Mártires logo em seguida (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 21). Ainda que vantajoso, cobrir todas as casas e estruturas do povoado é uma tarefa bastante audaciosa. Assim constata o padre Sepp: “Quantas mil telhas ainda precisarei para cobrir todas as casas na vila toda, ninguém adivinhará ao certo, nem eu estou para calcular o número exato” (Sepp: [1690]1980, p. 239). Contudo, ao final da experiência, o padre Cardiel garante: “todas [as casas indígenas] são cobertas de telhas” ([1771]1989, p. 58).

Empreendeu-se, também, instalar casas feitas de pedra, material que se consagrou como trivial nas representações posteriores sobre os povoados. Todavia, esse gênero de estrutura ocorre somente no século XVIII e apenas em um povoamento. Diz Cardiel: “No povoado de Santíssima Trindade, são as casas de pedra lavrada”, já “nos demais povoados que há no Paraguai e outras partes [...] são as casas de palha e paredes de barro e paus, tal qual as das plantações de nossos índios” ([1771]1989, p. 58). De fato, os indígenas parecem não se importar com as possíveis vantagens de casas de pedra, num possível indício de desprezo pelas tecnologias apresentadas

pela Companhia de Jesus. “Se a eles lhes deixa”, resmungo Cardiel sobre a indisposição dos nativos, “não fazem mais do que um aposento de paredes de paus, taquaras e barro, com quatro vigas grossas pelos lados para manter o teto, coberta de palha, com pouca capacidade. Destas gostam muito: e em suas plantações são assim” ([1771]1989, p. 55). Enfim, para Cardiel o mérito do empreendimento habitacional é da Companhia, e não dos indígenas, “que por seu gênio não fariam mais do que as de palha” ([1771]1989, p. 58).

OS *BAIROS* MISSIONAIS E OS NÃO GUARANI

Costuma-se pensar nos povoados missionais como conglomerados de populações de origem Guarani. Por certo, os próprios missionários assim se referem a eles: “pueblos de Guaraníes”. Soma-se a isso o fato de que o idioma gerado pelos missionais à catequese também é fundamentado no idioma dessa etnia, assim como realmente é dessa (então considerada pacífica, sedentária e cultivadora, uma antítese dos demais grupos) de onde provém a maioria da população. Como resultado, as populações missionais são representadas de forma homogênea, donde se supõe uma estável unidade étnica, cultural, política e identitária. Conforme se demonstrará, essa percepção é responsável por um reducionismo não

apenas da diversidade dos próprios Guarani, como também dos demais grupos ali inseridos.

A partir disso, os não Guarani presentes naquele processo são relegados a um papel de última importância, eventualmente considerados absorvidos pela *guaranização* (outras etnias tomariam para si a cultura Guarani), quando não são absolutamente ignorados pelos historiadores. Em consequência, como ocorre entre os Jê sulinos, permanece existindo uma pré-história seguida de uma história contemporânea sem que tenham recebido suas páginas missionais. Ainda, é bastante recorrente a tomada de informações sobre outros grupos étnicos como se fossem Guarani. Tais reducionismos implicam a supressão de consideráveis parcelas daquelas populações, então capazes de fornecer subsídios a uma história que inclua não apenas grupos *destacáveis*.

Após uma sistematização minuciosa da documentação jesuítica, apresenta-se a tese de que os povoados missionais são compostos por uma diversidade de grupos étnicos significativos para a geração, desenvolvimento e complexidade daquela experiência. Impõe-se, assim, um importante princípio de abordagem documental: o reconhecimento da diversidade como característica fundamental daquele processo em conjunto à avaliação de significativas transformações de identificação étnica oriundas do contexto.

O princípio da identificação da diversidade étnica requer três procedimentos: o primeiro levanta a

necessidade de domínio por parte do pesquisador da distribuição geográfica desses grupos, assim como considerações acerca da ação missional nas áreas habitadas pelos não Guarani e os povoados fundados entre eles; em seguida, é necessário o acompanhamento do deslocamento dessas populações dentro do espaço missional e a constante inserção de novos indivíduos no interior das povoações – seja por vias pacíficas, seja na forma de cativos de guerra; por fim, procuram-se avaliar os passos de integração desses grupos, identificando as tensões que sua acomodação poderia causar. Em conjunto, esses procedimentos procuram dar conta da inserção dos grupos no interior dos povoados, contribuindo, assim, para uma história indígena não submetida ao reducionismo jesuítico e historiográfico.

A FORMAÇÃO DA DIVERSIDADE

A existência de tantas sociedades indígenas compartilhando o mesmo território sempre despertou a atenção dos jesuítas: “Nas margens dos rios, vales e serras e qualquer outra paragem onde se possa achar alguma comodidade à vida humana, há muita variedade de povoações, ranchos e aldeias, onde se abriga infinita gente pobre de tantas sortes” (MCA-CPH. Cx. 29. Doc. 23). Uma “estendida gentildade” (MCA: 1952, p.76), dotada de idiomas distintos e interesses múltiplos, está amplamente

documentada, tanto no material já publicado (especialmente no caso do Guairá), mas, sobretudo, no material inédito e manuscrito da *Coleção De Angelis*.

As fontes consultadas até o momento fornecem informações relativamente seguras sobre a localização geográfica dos grupos não Guarani introduzidos no processo missional. Aponta-se, com isso, a existência de povoados que contaram com Guarani numa escala menor do que até então se imaginava, além de povoados destinados a grupos especificamente não Guarani. Naturalmente, nem sempre se podem tomar as denominações atribuídas a esses grupos como definidoras de etnicidades. Conforme ocorreu em outras experiências coloniais, o “vasto panorama etnográfico” ameríndio foi reduzido a categorias identitárias nascidas no seio do contexto colonial (Monteiro: 1999, p. 291 e 2005, p. 19; Almeida: 2003, p. 48), em que muitas das alcunhas atribuídas aos indígenas não são autodenominações, mas sim classificações oriundas de grupos com os quais os coloniais mantinham um contato mais fecundo ou de outras variáveis originadas pelos contextos. Esse fenômeno é notório no espaço missional, onde as categorias étnicas partem em geral dos próprios Guarani. Dessa forma, quando se utilizam as categorias identitárias coloniais neste estudo, não se aposta na indicação de uma identidade fixa, específica ou pré-colonial, mas, sim, em etnicidades construídas nas interações coloniais. Nesse sentido, avaliam-se as nomenclaturas atribuídas pelas fontes e aquelas adotadas

pelos indígenas, acompanhando suas transformações ao longo do processo.

A experiência do Guairá é um bom exemplo das múltiplas etnias escamoteadas sob uma única apresentação étnica. Ali três povoamentos são ocupados exclusivamente pelos Jê de então, conhecidos entre os missionários como Gualachos, Guañanas (também grafados como Guayabás, Guanánas ou Gayanás) e Coroados, muitos inicialmente identificados apenas como “caras de macaco”. É possível apontar que esses grupos pertençam ao tronco linguístico Jê a partir das distinções elaboradas pelos próprios jesuítas, não raro plenamente cientes das diferenças entre os grupos: os Gualacho, para Montoya, são “o contrário dos Guarani” (MCA: 1951, p. 346); os Guañana, muito embora alguns apresentem traços de *guaranização*, são concebidos pelos jesuítas como “nação diferente e de diferente idioma” quando comparados aos Guarani (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 7); já os Coroados, conforme o padre Nicolau Durán, denominam-se Camperos ou Cabeludos, e não apenas possuem um idioma distinto dos Guarani, como também se apresentam com uma tonsura “semelhante a dos freis” (MCA: 1951, p. 244). Em acréscimo, a partir de uma anotação de caráter linguístico elaborada por Montoya e devidamente analisada por Melià, pode-se confirmar a origem Jê desses grupos: “nija as kanhkātu tâpry”, nada mais é do que “fumaça preta sobe ao céu” em Kaingang moderno (Melià: 1983, p. 175).

O primeiro povoamento fundado entre os Jê do Guairá é chamado de Nossa Senhora de Acaray, Concepção de Nossa Senhora dos Guañanas ou simplesmente Acaray, onde, no mínimo, Gualacho e Guañana estão presentes. O povoado de São Pedro, por sua vez, revive a união dos mesmos grupos de Acaray, muito embora apresente resultados menos frutíferos. Já São Miguel e Encarnación se configuram enquanto povoações exclusivas ou de parcelas consideráveis de Coroados (MCA: 1951, p. 244). Mas foi no principal povoado do Guairá que uma legítima experiência de convívio entre etnias distintas se realizou: em Los Angeles de los Tayobá, reúnem-se aproximadamente 30 caciques tanto Guarani quanto Jê. Onde antes havia guerra, conforme o orgulho dos curas, agora reina a paz (MCA: 1951, p. 244; MCA: 1951, p. 293-298).

Ironicamente, a reunião de grupos indígenas até então encontrados em populações dispersas e menos diversificadas só veio a chamar ainda mais a atenção de outros inimigos, notadamente os portugueses de São Paulo em busca de mão de obra indígena (Monteiro: 2005, p. 70). Quando se dão os ataques ao Guairá, especialmente até 1632, os paulistas deixam para trás um rastro de destruição ao sequestrarem milhares de cativos. Todavia, não cessa aí a presença Jê nos povoados em questão. Por precaução contra os ataques ou após as ofensivas, os missionais do Guairá experimentam transmigrações orientadas pelos jesuítas em direção

ao Paraguai. Muitos indígenas se perdem no caminho ou optam por abandonar a empreitada, enquanto os demais fundam novos povoados ou são distribuídos entre os povoados já existentes no lado paraguaio. Conforme informações de 1657 (MCA: 1970, p. 335-337), dos nove povoados do Paraná cinco possuíam membros dessa leva: São Ignácio Guaçu, Anunciación, Loreto, São Ignácio Del Yabebiri (ou Mini), são bons exemplos desses resultados. O destaque, entretanto, recai sobre o povoado de Corpus.

Esta aglomeração indígena é composta por uma população exclusiva do Guairá, boa parte provinda de Acaray (justamente o primeiro povoamento dos Gualacho e Guañana) (MCA: 1970, p. 335-337). Está instalada junto a grandes ervais e pinhais naturais, o que em muito facilita a adaptação das famílias. Essas áreas também são frequentadas por outros Guañana, não raro convidados pelos já introduzidos a se integrarem à vida missional. Corpus também é o principal destino dos Guañana aprisionados durante as “caçadas espirituais” do século XVIII. Apenas como exemplo, em 1730, ali são introduzidos mais de cinquenta Guañana contatados pelos padres Joseph Pons e Pedro Villavieja (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 44). O mesmo se repete com tamanha frequência que se planeja a criação de um pequeno aldeamento no centro dos ervais, onde, segundo os planos, os Guañana seriam “amansados” para só depois serem enviados a Corpus – conforme orientação de 1732, “seria

muito melhor com isso colocar todos juntos” (MCA-CPH. Cx. 22.Doc. 3). Um posto Jê, cravado no coração do mapa missional.

Fenômeno semelhante se dá nos povoados do Tape, muito embora seu mapeamento seja mais dificultoso. Especialmente em Santa Teresa, parte considerável da população é intitulada como Guañana: “Também aqui estão os Guananás”, conta Romero, “nação mui estendida, segundo dizem estes índios [Tape-Guarani], e que contra eles realizam contínuas guerras” (MCA: 1969, p. 92). Junto com as demais populações do Tape, os moradores de Santa Teresa seguem para o lado paraguaio nas transmigrações da primeira metade do século XVII, também fugindo das frentes portuguesas.

Não apenas os Jê, mas também os Pampiano (denominação genérica para Charrua, Yaró e Guenoa) incluíram-se nos povoados. Ao sul da área missional uma interessante experiência de diversidade se dá no final do seiscentos no povoado de São Borja entre os Guenoa: “Está conjunta a Doutrina de São Francisco de Borja a de Jesus Maria, pertencente à nação que chamam Guenoas”, relata uma carta (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 14). Trata-se de uma “gente de outra língua” (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 14), “mui distinta dos demais e de idioma mais dificultoso que o Guarani” (MCA-CPH. Cx. 30. Do. 7). O investimento sobre este grupo, também chamado de Minuano pelos portugueses, tornar-se-ia vital tão logo os missionais se interessassem por suas terras

– tema abordado no próximo dossiê. Fruto de uma tentativa frustrada de criar um povoado apenas para essa parcialidade, futuramente extinto por sua insubsistência, o povoado adjunto torna-se rapidamente um “bairro” na São Borja de até então maioria Guarani. As primeiras notícias sobre essa experiência se dão a partir de 1690, quando o povoado adjunto já conta com 324 almas, sendo que ali também ingressam alguns Yaró (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 6).

Enquanto posto avançado nas terras do sul, o pequeno povoado adjunto de Guenoa exerce uma função mestre na expansão e segurança do projeto. É essa uma típica característica dos povoados compostos por diversas sociedades: facilita a comunicação com grupos não Guarani circunvizinhos, evitando maiores conflitos e colaborando na arrecadação de novos fiéis.

Outros povoados a partir do século XVIII, particularmente durante a intensificação das “caçadas espirituais”, ainda que contem com uma maioria Guarani, não deixam de apresentar traços de diversidade étnica. Esse é o caso de Concepción: “Embora haja diversas Parcialidades nesta Doctrina, vivem unidos entre si sem bandos nem distensões”, afirma um Provincial (MCA-CPH. Cx. 29. Doc. 28). Candelária e São Cosme e Damião, por longo período compartilhando da mesma igreja, possuem com segurança um bom número de Guañana e Pampiano (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 17). A julgar por esses registros, pode-se considerar que outros tantos

povoados receberam grupos de etnias diversas, colaborando, assim, na formação diversificada daquela experiência.

Além de São Borja, no povoado de Nossa Senhora dos Reis, mais conhecido como Yapeyú, encontra-se uma situação emblemática. No extremo sul do território ocupado pelos missionais, em terras até então pertencentes aos Pampiano e duramente atingidas pela presença espanhola, Yapeyú configura-se não só enquanto posto bélico, mas também como povoado de maioria não-Guarani. Conforme Montoya, “esta redução a Companhia forjou de várias nações de índios com a diversidade de suas línguas” ([1639]1997, p. 211). Sua origem, aliás, já parte de um grupo que experimentava a vivência da diversidade: o cacique Guarani Guayramã, “grande feiticeiro e de ânimo arrogante”, “dono” de ilhas do rio Uruguai onde “todos que por elas navegavam tinham que lhe pagar tributo”, possuía entre suas esposas algumas mulheres Charrua. Após contatos entre os jesuítas, o cacique leva ao recém fundado povoamento de Yapeyú nada menos que “dez famílias suas e muita ralé”, engrossando a população incipiente (DHA: 1929, p. 368). Com o passar do tempo, ali se encontram Charrua e Yaró, parentes dos vizinhos indômitos que, em bandos montados a cavalo, tentam manter seu domínio nos campos ao sul até o início do século XIX. Não por acaso, é de Yapeyú de onde partem as principais vacarias, pois possuem uma grande quantidade de vaqueiros considerados

aptos para esse tipo de missão. Além disso, ali se encontra uma das maiores estâncias do século XVIII.

Assim, a partir da análise geográfica e do deslocamento populacional, torna-se possível identificar as áreas onde a experiência da diversidade étnica se fez presente na composição missional: no Guairá, os povoados de Acaray, São Miguel, Encarnación e São Pedro, contando com Gualacho, Guañana e Coroado, do tronco Jê, além da convivência de mais de trinta caciques em Los Angeles de los Tayobá. No Tape, a experiência exemplar de Santa Teresa, onde Tape-Guarani convivem com Guañana. No entre-rios Uruguai e Paraná, o povoamento de Corpus (formada pelos remanescentes Jê do Guairá e receptiva aos Guañana gradualmente introduzidos no processo), assim como Concepción e São Cosme e Damião, também contam com grupos diversos. No extremo sul do território com ação missionária, os casos exemplares são os de São Borja (onde Guenoa e um pequeno número de Yaró compartilham um povoado adjunto até sua eventual transferência para Loreto) e de Yapeyú (este, sim, de longe o povoado consolidado até o final da experiência como pertencente aos não Guarani, onde convivem parcelas consideráveis de Pampiano, entre Charrua, Yaró e Guenoa).

Com isso, percebe-se a diversidade étnica permeando não apenas boa parte dos territórios onde os missionais atuam, mas também o desenrolar do processo histórico estudado. A homogeneização dos povoados como

pertencentes a uma única origem étnica (no caso, Guaraní), enfim, não é confirmada pela documentação. O que há, sim, é a composição constante, com avanços e retrocessos, de diversos grupos no mesmo espaço, ainda que em períodos distintos. Sem ter em mente este mapeamento é impossível ao pesquisador não cair no reducionismo gerado pelos missionários e muito bem aceito pela historiografia, ignorando, assim, outras histórias sobre outros povos indígenas.

A DIVERSIDADE GUARANI: O CASO GUAYAKI

Como é claro à etnologia dos dias de hoje, os próprios Guaraní coloniais são diversificados entre si. Informações oriundas de cada um dos grupos não podem ser tomadas de forma homogênea sob pena de se incorrer em incongruências interpretativas. No território onde atuam os jesuítas, por exemplo, encontram-se grupos chamados pelos coloniais de Tayobá, Tape e, genericamente classificados como não reduzidos, Montesés, Caribe ou Kaia-guá, entre outros tomados simplesmente como Guaraní pela historiografia. Contudo, são grupos que também podem ser inimigos e em muito se diferenciam nas práticas e modos. Todos, entretanto, falam, se não o mesmo idioma, algo muito próximo ao Guaraní missional. Estão distribuídos na maioria dos espaços onde se instalam os

povoados, estendendo-se ao atual território do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, no lado brasileiro, e boa parte do atual Paraguai e norte argentino. A este aspecto geográfico, deve-se, numa primeira medida, a ideia de homogeneização dos Guarani.

Por outro lado, os jesuítas deixam importantes registros, em que se pode captar informações sobre a diversidade Guarani. De todos os grupos dessa família linguística envolvidos no processo, nenhum causou maior estranheza aos jesuítas do que os chamados Guayaki. Ao longo de todo século XVII os padres se empenham no assédio sobre o grupo, mas, ao contrário de boa parte dos demais, eles permanecem arredios à proposta das *Boas Novas* – iniciava-se, assim, a construção de uma imagem historiográfica e etnológica que os classificou como ferozes opositores aos ocidentais de acordo com a resistência e a proteção de suas culturas.

Contudo, a documentação inédita da *Coleção De Angelis* indica que a partir das últimas décadas do século XVII os Guayaky passam a se conectar ao processo missional, recebendo, inclusive, um povoado específico para eles, Jesus de Mondai. Trata-se de um dos postos mais ao norte do território missional, estrategicamente fundado na fronteira com as terras deste povo. Conta, ainda, com cômoda proximidade ao povoado de Corpus, então já constituído por distintos grupos. Tal qual ocorre com outros fenômenos do gênero, também é o norte um território onde a presença de colonos espanhóis

e portugueses já se faz sentir. Por isso, não foram uma experiência frustrante os investimentos sobre esse grupo no final dos seiscentos. De fato, do início da empreitada até a segunda metade do século XVIII, o agrupamento se tornaria uma opulenta povoação dos chamados “Trinta Povos”, demonstrando a integração dos Guayaki na proposta missional. A constituição de Jesus, entretanto, é lenta e trabalhosa.

Motivos para a lentidão foram vários. A princípio, os missionários apresentam dificuldades no esforço de alinhamento das concepções dos Guayaki. Um importante documento jesuítico apresenta detalhes dessa problemática: a começar, a fala Guayaki guarda um sotaque diferenciado – “a língua deste é meio Guarani, tal que os Guaranies bem o entendem, mas falam com um acento especial, como que cantado”; ainda que possuam roças, são apenas de milho, consideradas pequenas aos padrões de produção Guarani e quiçá missional, possuem por totem os quatis, animais carregados amansados, não raro devorados na falta de outra refeição – prática chocante às sensibilidades dos padres. Todavia, o aspecto mais desastroso no contato recai sobre a instituição daquilo que os jesuítas chamam de “inversão”: “Alguns dos homens andam como mulheres”, detalha um documento (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 43) – descreve-se, possivelmente, algo muito próximo do que o antropólogo Pierre Clastres encontraria séculos depois entre os remanescentes do grupo (1986, p. 58). Em conjunto, os

Guayaki são, aos olhos dos padres, o retrato da barbárie tão repudiada pelos inacianos, com organizações e práticas resistentes às tentativas de reformulação necessárias ao empreendimento de um povoado missional.

Além das aparências e práticas, os Guayaki são ressa- biados: “Tão logo avistam gente, fogem como os macacos”, garante o padre Cardiel ([1771]1989, p. 176). A outro missionário, eles “são naturalmente tão tímidos que não há remédio para lhes falar” (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 43). Com frequência, os padres ficam a pre- dicar sozinhos, assistindo à fuga dos pequenos bandos raras vezes contatados: “são tão poucos que facilmente fogem, escondendo-se no intrincado das matas”, las- tima um jesuíta (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 12). Além de demonstrarem uma acanhada composição social e um irrisório sedentarismo, relatos desse gênero apontam a uma opção constante desse grupo ao longo de boa parte do século XVII: a rejeição à integração ao sistema colo- nial enquanto foi possível.

A prática mais usual para contornar essa aversão, assim como a membros de outros grupos étnicos, se dá mediante a “caça aos infieis”. Nos termos dos padres, os “caçadores do Senhor”, neste caso, são compostos por Guayaki já “domesticados”, aptos a angariarem sucessivas levas de “seus parentes” a partir do final do século XVII. Assim foi em 1690: “Fizeram várias saí- das às matas”, relata um missionário sobre os traba- lhos do povoado de Jesus, “o fruto da primeira foram

vinte e sete almas, embora tenha perseverado somente a metade”. Numa segunda expedição no mesmo ano, recolheram “sete almas” da “nação dos Guayaquis”, “dos quais quatro adultos e duas crianças morreram batizados”. A expedição, diz o missionário, obteria um maior sucesso caso não fosse um suspeito *acidente* no caminho: “seriam recolhidos mais deste gentio senão tivesse ocorrido um descuido de se haver posto fogo em um campo, com o qual se espantaram e se esparramaram fugindo para o interior das matas” (MCA-CPH-Cx. 30. Doc. 5). Em 1693, o padre Bernardino de La Vega lidera uma expedição constituída por índios dos povoados de Loreto, São Carlos, Santana e outros “cristãos novos” de Jesus para recuperar índios dali fugidos. Recolhem “dez almas”, mas a expedição se vê atacada por um grupo Guayaki responsável por baixas entre os caçadores, comprometendo a continuidade da investida (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 7). Em 1699, aproveitando-se de um grupo de Guayaki já integrado, forma-se uma outra caçada: “Enviou-se a eles [não convertidos Guayaki] este ano uma missão dos mesmos índios cristãos que temos no povoado; foram doze a essa empresa e trouxeram quinze Guayaquis infiéis, e agora se dispõe outra missão para o mesmo efeito” (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 43).

O próprio padre Cardiel esteve em Jesus para aprimorar as caçadas e reivindica a autoria da seguinte estratégia: na pequena estância de Jesus, os pastores e

vaqueiros estavam devidamente treinados para avisarem aos curas tão logo avistassem fumaça oriunda do interior dos bosques (Cardiel: [1771]1989, p. 177). Uma comitiva dos “caçadores do Senhor” deve, então, ser enviada: “cercando-os sem serem vistos”, “sem pelear, como fazem com os macacos”. Dessa forma, garante Cardiel, arrecadam-se sucessivas “tropas” daquele gentil para o interior do povoado (Cardiel: [1771]1989, p. 177). Assim por diante, mais e mais Guayaki vão se integrando ao povoado e, por consequência, colaboram na constituição e desenvolvimento daquela experiência.

PROBLEMAS DA DIVERSIDADE E VARIAÇÕES IDENTITÁRIAS

A diversidade étnica longe está de fornecer uma facilidade à vida dos missionais. Pelo contrário: aponta para necessidade de pacificação dos grupos mediante a ideia de integração, bem como para o domínio de idiomas “mais dificultosos” que o Guarani, conforme considerações da época. Resultam, daí, severas dificuldades impostas aos integrantes da experiência.

Em primeiro lugar, não raro experiências entre os não Guarani convergem ao fracasso. Assim foi com Pedro Romero entre os Guaykuru, como podemos verificar a partir do que conta Montoya: “Tentou esse padre com eles as estratagemas que seu desejo fervoroso

lhe inspirava para arrancá-los de seus costumes bestiais e implantá-los no Cristianismo. Não o conseguiu, contudo, em muitos anos, porque eles se burlavam de nossa fé”. “Plantas infrutíferas”, foram abandonados pelos jesuítas do século XVII e entregues aos desejos dos coloniais (Montoya: [1639]1997, p. 47). Em 1693, o padre Francisco Garcia se prepara para retornar ao povoado de Jesus Maria com 28 Guenoa convencidos a se integrar à vida missional, quando, por “influências malignas”, os nativos se rebelam quase promovendo a morte do padre antes de desaparecerem na mata (MCA-CPH: Cx. 30. Doc. 7). No Itatim de múltiplas etnias de 1652, o padre Domingo Muñoa e seu companheiro levam pauladas no rosto e são derrubados por indígenas instigados por “feiticeiros” (MCA: 1952, p. 101). Por vezes, vão-se junto aos sonhos de conversão entre os não Guarani os próprios jesuítas: o padre Chomé, “que além de grande religioso, era de notável gênio, grande matemático e tão erudito que sabia onze línguas”, especialista em não Guarani, assiste, em 1735, a seu companheiro Julian Lizardi perder a vida ao receber trinta e duas flechadas provindas dos Chiriguano que juntos tentavam converter (Cardiel: [1771]1989, p. 175).

Devido às frequentes rejeições desses grupos, opta-se por métodos violentos para introduzir essas sociedades no interior dos povoados. Tornou-se comum o uso de “castigos” contra indígenas não inseridos nos povoados perpetuados pelos próprios missionais – fenômeno

acentuado nas primeiras décadas do século XVIII e melhor estudado no próximo dossiê. Nesses casos, os inimigos sobreviventes, especialmente velhos, mulheres e crianças, são levados aos povoados. Após o castigo dos Guenoa em 1706, por exemplo, os missionais recolhem aproximadamente 500 sobreviventes e os distribuem entre seus povoados (MCA: 1970, p. 242).

As “caçadas espirituais” se configuram numa outra modalidade violenta de superação da rejeição dos não Guarani. Tal qual ocorre entre os Guayaki de Jesus, os demais missionais aparecem na documentação sempre dispostos a colaborar nesse gênero de investidas. Valem-se, para tal, de técnicas de caça para sequestrar pequenos grupos localizados na selva – são os chamados “caçadores do Senhor”. Essa é uma prática comum desde a chegada dos jesuítas, como bem aponta Montoya: “Logo que se acham bem firmes na fé, servem os índios de caçadores, visando juntar esses rebanhos. E esse que hoje em rebeldia corre pelos matos, já manso amanhã, ajuda a nossos padres a rastrear outros, sendo assim que se leva avante a conquista espiritual” ([1639]1997, p. 235). Em 1633, os padres se orgulham dos caçadores de São Miguel que aplicam as mesmas táticas usadas contra os javalis no aprisionamento de distintos grupos (MCA: 1969, p. 76). No século XVIII, conforme já apontado, o padre Cardiel assegura que os pastores e vaqueiros das estâncias são devidamente orientados a

alertar sobre os primeiros sinais de fumaça avistados nas redondezas – deve-se, em seguida, preparar um grupo de “caçadores do Senhor” para avançar sobre os indígenas “apesar de todo perigo” ([1771]1989, p. 176).

As modalidades missionais de captação e tratamento dos cativos remetem a redimensionamentos das guerras ameríndias, visivelmente intensificadas devido à presença dos missionais e colonos europeus naqueles territórios. Tal tese será mais bem aprofundada no próximo dossiê. De antemão, vale apontar que não mais se *devora* o inimigo mediante um ritual antropofágico; agora, sim, os até então rivais são inseridos num propósito específico e coletivo: a defesa e expansão dos povoados missionais.

No mais das vezes, os próprios missionais, especialmente os congregantes, demonstram-se dispostos a convidar qualquer indígena encontrado pelo caminho a visitar os povoados. Nesses casos, os missionais costumam oferecer pouso e comida por alguns dias até os padres, congregantes ou caciques os convidarem a se fixar. Outro sentido, enquanto avançam os castigos contra os não convertidos, as caçadas de homens e as frentes coloniais, os grupos gradualmente se fragilizam, tornando-se presas fáceis das investidas de captação. Nesse sentido, não foram poucos os grupos a optarem por se aliar aos missionais em virtude da pressão dos colonos espanhóis e portugueses. Naturalmente, fragmentos de grupos

destruídos ou visivelmente ameaçados também batem às portas dos povoados em busca de refúgio.

Em casos não raros, quando inseridos nos povoados na forma de cativos, os índios estão tomados pela revolta. Os Guenoa apresentam problemas: “Chegados em nossos Povoados, se fez um batismo solene de todos que não alcançavam o uso da razão, agasalhando, presenteando e vestindo liberalmente a todos”, conta um jesuíta. Alguns, entretanto, não estão satisfeitos: “E porque algumas das índias intentaram fuga, se lhes retirou e repartiu pelos Povoados da Cabeça deste rio, onde facilmente se visitam e comunicam; e se lhes segue catequizando para batizá-los ao seu tempo” (MCA: 1970, p. 242). O padre Cardiel garante tensão durante o período de adaptação: “Trazidos ao povoado, muitos não comem de raiva, e morrem. Outros estão ferozes e furiosos, sendo necessário atá-los” ([1771]1989, p.176). Desse ponto em diante, os cativos aparecem nos registros jesuíticos com dois possíveis destinos: ou morrem de alguma doença evidentemente contraída em virtude do contato, ou tão logo a eles se apresentem espelhos, músicas, sinos e demais aspectos da vida missional, “se amansam”.

Ainda que instalados, permanece sobre os Pampiano uma desconfiança constante. Em 1706, assim que os povoados decidem levar em frente o castigo aos Guenoa, especialmente após um ataque cruel contra os vaqueiros, os padres decidem deslocar cem famílias “de quem havia

muito que reçar” do pequeno povoado de Jesus Maria de Los Guenoas para Loreto (MCA: 1970, p. 242), do outro lado do mapa, onde para eles é destinado um bairro, conforme notícia posterior (Cardiel: [1771]1989, p. 180). Os vínculos dos Guenoa com seus parentes não missionais, bem sabem os missionários, não cessam com a introdução destes nos povoados. Tudo leva a crer que a imagem terrificante adotada pela maioria dos Pampiano seguiu adiante mesmo após sua integração aos povoaamentos cristãos.¹⁸

No plano linguístico, o trabalho entre os não Guaraní se torna mais complexo e exige dos inicianos um esforço ainda maior. Há registros de que Montoya elaborou um catecismo Jê em parceria com um intérprete indígena (MCA-CPH. Cx. 28. Doc 28-19), não havendo notícias de ter sobrevivido uma cópia sequer. Seu catecismo em Guaraní de 1637, profundamente inspirado no de Bolaños, demonstra um amplo conhecimento de aspectos linguísticos Guaraní e provavelmente Jê entre os quais manteve frutíferos contatos no Guairá, faltando, ainda, um estudo avaliativo sobre seu caráter bilíngue. Um catecismo, arte e vocabulário e práticas breves Jê

18 “Se para alguns grupos indígenas a sobrevivência estava na aliança com os europeus, para outros ela podia estar no enfrentamento e na construção de uma imagem terrificante que tinha o efeito de despertar o medo nos inimigos e mantê-los distantes, pelo menos por um certo tempo” (Almeida: 2003, p. 59). Trata-se de um esforço de construção identitária pós-contato recorrente a diversos grupos ameríndios, como ocorre com os Guaikuru e Payaguá: “Tanto um grupo quanto outro também construíram a sua identidade pós-contato a partir das relações com os europeus, não só manipulando imagens de bravura e ferocidade, como também explorando para sua vantagem as relações ambíguas que existiram na área de fronteira entre a América portuguesa e espanhola” (Monteiro: 1999, p. 242).

surgem no século XVIII, oriundos, dessa vez, dos estudos de Josep Pons entre os Guañana: “Esperamos que Deus não permita que se perca tanto zelo e trabalho”, reza o provincial sem saber que não seria atendido (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 7). Famoso por suas expedições entre os Guenoa, o padre Francisco Garcia “tem-se aplicado com não pouco afã e fadigas” no estudo de seu idioma (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 7), esforço, esse, também perdido no tempo sem deixar rastro.

Na maior parte das vezes, entretanto, os jesuítas valem-se de nativos bilíngues para dar início ao processo de conversão. Nem sempre esses colaboradores são confiáveis. Ao menos assim se deu com jesuítas ativos em Yapeyú no final do século XVII durante a tentativa de inserção do cacique Moreira, um Yaró “mestre de arte mágica e cruel discípulo do gênio negro”: “Intérprete fraudulento da sã doutrina dos padres, não a referia e a expunha aos seus com a devida fidelidade” (Sepp: [1690]1980, p. 166-167). Para contornar essa e outras situações do gênero, a exemplo de seus colegas no restante da América, os jesuítas juntos aos missionais geram uma *falar* fundamentado no Guarani capaz de colaborar na tentativa reducionista, mas essa longe está de representar a extinção das demais variáveis (Melià: 2003, p.108). Assim, ao menos, entende-se por de trás da afirmação de Sepp: “Entre todas as línguas, a mais importante para nós é o Guarani” (Sepp: [1690]1980, p.124) – “para nós”, os jesuítas, e não a totalidade missional.

Tão logo um considerável período adaptativo esteja superado, as distinções indicadas pelos padres mergulham no desaparecimento. Surge, com isso, um conjunto de classificações oriundas da experiência que suprimem as classificações primeiras: *converso, fiel, cristão, missioneiro, estancieiro, reduzido, índios dos padres* (para os colonos) e, acima de todas as classificações, *guarani*. Entre os Jê inseridos nos povoados, o fenômeno de *etnogênese*, ou seja, processo de transformação social de um agrupamento humano capaz de atingir sua definição identitária (Boccaro: 2001, p. 2; Monteiro: 1999, p. 241; Almeida: 2003, p. 259; Cunha: 1992, p. 11), é notório mediante os diversos contextos em que atuam. Vale lembrar que entender os missionais como Guarani não só pressupunha que os jesuítas haviam conquistado as imensas populações da região, como também haviam se coligado a indígenas que demonstravam uma ferocidade inferior quando comparados às demais etnias.

Transformações nas atribuições étnicas são especialmente notadas quando se acompanha a documentação relativa aos povoados destinados aos não Guarani, particularmente após a fuga do Guairá e do Tape em virtude dos ataques dos bandeirantes paulistas. Desde então, em boa parte das vezes, não cabe mais aos padres distingui-los por etnias (“parcialidades”, “famílias” ou “nações”, conforme denominações da época), mas, sim, apresentá-los por meio de classificações capazes de indicar um menor perigo para a colônia e assegurar o sucesso de

pacificação empreendido pela Companhia. Por outro lado, essas novas categorizações parecem mesmo aceitas e defendidas pela maioria das populações não-Guarani, tal como se percebe durante a aplicação do Tratado de Madri, como se demonstrará no próximo dossiê. Não se pode esquecer, ainda, o quanto o vínculo com a cristandade era capaz de colaborar para a segurança e integração indígena ao mundo colonial. A ideia de uma homogênea e convertida população nos povoados em oposição à diversidade anárquica das matas, enfim, também se demonstra válida para os indígenas missionais.

Embora entre os grupos Pampiano também pese a homogeneização étnica, não parece fácil aplicar sobre eles as novas categorias. Em boa parte do tempo, os padres se apressam a apontar para onde quer que haja um Charrua, Guenoa ou Yaró. A geração de bairros ou povoados compartilhados, ou mesmo exclusivos, de Pampianos, indica a permanência de segregações internas. Junto a isso, a constância dos contatos – especialmente em encontros e comércio ininterruptos – entre os Pampiano já introduzidos com seus “aparentados infiéis”, conforme termos dos padres, bem como a constante desconfiança dos jesuítas em relação a esses grupos devido à possibilidade de se sublevarem, reforça a possibilidade de que a segregação tenha se devido muito mais a uma postura dos próprios Pampiano de não se integrar ao todo do que propriamente à rejeição dos demais missionais. A reforçar essa hipótese, alguns anos depois da expulsão dos jesuítas,

a distinção entre Pampiano e missionais é ainda considerada (Azara: [1809]1990, p. 163, 278).

Acima de tudo, a ideia de *nação* ou de *família étnica* indígena é substituída no interior dos povoamentos por dezenas de outras identificações ordenadas numa espacialidade simbolicamente adaptada ao projeto. As novas classificações percorrem as ruas dos povoados, onde, conforme a organização das famílias indígenas, adotam-se nomenclaturas para regiões determinadas (bairros) que vinculam cada núcleo à sociedade e moral vigente. Em outras palavras, são os bairros missionais uma recorrência do século XVIII capaz de unir famílias ao mesmo tempo em que asseguram distinções por meio de códigos engendrados na experiência.

Sobre essa geografia missional, diz Cardiel: “Para seu maior concerto está dividido o povoado em várias parcialidades com seus nomes: a de Santa Maria, São José, São Ignácio etc., até oito ou dez, segundo o povoado maior ou menor, e cada um possui quatro ou seis cacicados, de que é chefe ou maioral algum Cabildante” (Cardiel: [1771]1989, p. 63). Como se percebe, a geografia missional se refere não apenas a meras nomenclaturas hagiográficas ou recortes espaciais. Trata-se, aparentemente, de uma forma de renomear imensos grupos numa forma específica à vivência interna dos povoados.

Assim, a variabilidade das categorias identitárias exercidas ou atribuídas por indígenas missionais é imensa. Denominações externas de caráter homogêneo

em torno de padrões cristãos se encontram com redefinições internas também fundamentadas na cristandade mas, em virtude de suas delimitações, tornadas capazes de permitir a manutenção de particularidades familiares ou até mesmo de posturas críticas ao projeto missional, tal qual ocorre entre os Guenoa. Além dessas, vale lembrar a existência de outras categorias sociais já tratadas anteriormente, tal qual os congregantes, meninos do coral, homens das oficinas e mulheres do *cotiguaçu*, entre outras produções da área jesuítica. Quantas articulações identitárias mais não haveriam de circular pelo interior dos povoados?¹⁹

CACIQUES E CABILDOS

De imediato, o primeiro segmento social das comunidades indígenas a chamar a atenção dos missionários são os caciques. Nas *obrigaciones*, a inserção dos caciques é prevista como passo inicial no “recolhimento” dos

19 A capacidade indígena de assumir identidades em virtude da necessidade de contato com interlocutores distintos é com frequência observada (Monteiro: 1999, p.244, Ribeiro: 2002, Almeida: 2003, p. 231). Gruzinski aposta nesse fato, alertando, porém, para os riscos de se aventurar em um conceito tão variável: “Cada criatura é dotada de uma série de identidades, ou provida de referências mais ou menos estáveis, dependendo dos contextos [...]. A identidade é uma história pessoal, ela mesma ligada a capacidades variáveis de interiorização ou de recusa das normas inculcadas. Socialmente, o indivíduo não para de enfrentar uma plêiade de interlocutores, eles mesmos dotados de identidades plurais. Configuração de geometria variável ou de eclipse, a identidade define-se sempre, pois, a partir de ralações e interações múltiplas” (2001, p. 53). Nesse sentido, as identidades aqui apresentadas como resultantes do processo missional devem ser entendidas como representações produzidas em interações entre indígenas, missionários e colonos, empregáveis, portanto, apenas a contatos contextualizados.

nativos (MCA-CPH. Cx. 14. Doc 14-21). Concentra-se, aí, a ideia de que os caciques reuniam ao seu redor uma considerável população. Em função disso, os jesuítas dedicam uma atenção especial às lideranças indígenas.

Esse é o caso de Ñandubuaçu. Dele “se diz que todos índios Guaranis que existem desde a cidade de Assunção até o Itatim são seus vassalos”. (MCA-CPH. Cx. 28. Doc 28-23). O cacique Tayobá por muito tempo é reconhecido como dono das terras e gentes de boa parte do Guairá, tornando-se um sonho de conquista praticamente obsessivo de Montoya: “todo meu desejo era ir ver o grande cacique Tayobá, por julgar que, ganho ele, teria os demais de meu lado” (Montoya: [1639]1997, p. 128-129). O cacique Guayramã, “grande feiticeiro e de ânimo arrogante”, nome fundamental na fundação de Yapeyú, é considerado “dono” de ilhas no rio Uruguai, onde “todos que por elas navegavam tinham que lhe pagar tributo” (DHA: 1929, p. 368). De fato, não raras vezes os padres se confrontam com amplas casas comunais, onde vivem os tantos *súditos* de algum *rei* americano, conforme suas interpretações.

Todavia, esse tipo de interpretação mais parece resultar de uma confusão dos jesuítas sobre as tipologias de liderança, possibilidades de parentesco e modalidades de alianças então praticadas pelos indígenas.²⁰ Ao pensar nos caciques como soberanos, os missionários

20 Esse tipo de percepção não foi frequente apenas entre os missionários do Paraguai, mas também entre os cronistas dedicados aos Tupinambá: “Alguns autores confundiram o prestígio de certos chefes, cuja fama e renome ultrapassavam os limites de sua aldeia, com um ‘soberano da província’” (Fausto: 1992, p. 389).

esforçavam-se por compreendê-los a partir da hierarquia ocidental. Daí, porventura, um tratamento profundamente diferenciado daqueles recebidos pelos demais segmentos das sociedades indígenas. Não tarda a lhes alcançar o título de “Dom”, carregado de nobreza, tão logo sejam declarados súditos do rei, permitindo-lhes a isenção do tributo de um peso anual (junto de seus primogênitos e dos auxiliares domésticos dos padres), além de um acesso considerável ao sistema político e burocrático da colônia espanhola (Cardiel: [1771]1989, p. 98).

Afora a quantidade de “vassalos”, outros pontos despertam a simpatia dos missionários perante as atividades desses líderes. Tal qual os próprios religiosos europeus, valorosos na oratória, os caciques também “se enobrecem com a eloquência no falar, pois tanto estimam a sua língua e é com razão que o fazem, porquanto é digna de louvor e merece celebrar-se entre as de fama. É com ela que agregam gente e vassalos: com o que ficam nobres eles e os seus descendentes” (Montoya: [1639]1997, p. 54). O chamado “dom da oratória” das lideranças indígenas é uma característica útil aos padres (Santos: 1993, p. 286). Os jesuítas acabam por concebê-los como verdadeiros “mensageiros de Deus” pela disposição em defendê-los com argumentos mais eficazes do que os dos próprios padres seriam capazes de elaborar.²¹

21 Vale ressaltar que a oratória referida dos caciques não representa um poder de ordem absoluta. Sobre isso, diz Santos: “No nível aldeão, o prestígio do chefe se fundamenta no *dom da oratória*, porém isso não significa autoridade declarada e muito menos coercitiva. Um chefe Guarani é líder cuja essência de seu poder é estranha a sua autoridade” (Santos: 1993, p. 283).

Já as responsabilidades alimentícias de cada cacique parecem aos missionários verdadeiras provas da existência de “silvícolas-altruístas”. Em 1614, Diego de Boroa se admira com a atenção destinada ao próximo por parte de Hernando Guarambaré, “um cacique mais principal de todos”, casado com “uma boa velha” (MCA: 1951, p.22). Quando inseridos nos povoados, caciques como esse são exemplos de virtude: “Não se pode deixar em silêncio a Caridade – chame-as assim – e Esmola do Capitão desta redução [São Nicolas do Piratini], chamado Bairoba, o qual quase todo dia põe uma mesa para muitos meninos e meninas pobrezinhos e órfãos, e lhes dá de comer ele e sua mulher – que é uma muito boa índia e muito igual ao seu marido – como se fossem seus próprios filhos” (MCA: 1970, p. 103). Por fim, a rapidez com que os caciques conseguem mobilizar a comunidade – especialmente masculina –, tanto à guerra quanto ao trabalho, transforma-os em peça fundamental ao bom andamento dos povoados (Montoya: [1639]1997, p. 54). Ao perceberem a liderança indígena distante da possibilidade de exploração das populações ou desfrute de privilégios, fenômeno notável em outras relações coloniais, os jesuítas ativos na América não deixam de se simpatizar com homens tão desprendidos.

Na documentação missionária, os “bons caciques” são representados como muito solícitos logo nos primeiros contatos. “Quase todos índios, ao menos todos Caciques, vieram a dar a boa vinda aos padres, demonstrando

disposição para se reduzirem”, contam os padres Diego de Boroa e Cláudio Ruyer sobre as origens de Santa Maria do Iguaçu, em 1627 (MCA: 1970, p. 61). No meio de uma de suas viagens, Pedro Romero é abordado por Ytupayu – cacique possuidor de um domínio que se estendia “até o mar”, como pensa o padre – implorando pelo envio de padres a sua terra (MCA: 1969, p. 36). Já a Montoya, um cacique, pai de outros das redondezas, faz-lhe pedido semelhante, abrindo-lhe as portas a uma região “onde rara vez há entrado espanhol por ser afastada e os índios algo feroz, guerreiros e valentes” (MCA: 1951, p. 294). Nessas circunstâncias, tão logo os missionários adentram as aldeias, eles são recebidos com uma docilidade tremenda. Saudando-os com chorar piedoso, caciques e suas famílias entregam crianças, comida, moradia e segurança. Claro é que muito dessas narrativas serve aos propósitos apologéticos dos padres, especialmente em tempos de campanha por permissões de envio de novos jesuítas, como Pedro Romero e Montoya deixam claro ao tratar do atendimento da demanda aberta pelos caciques. Por outro lado, as conjunturas históricas colaboram na escolha de alianças com missionários em troca de proteção (ou possibilidade de) contra o avanço iminente de espanhóis e portugueses em busca de mão de obra.

Nem todos caciques, entretanto, estão dispostos a aceitar facilmente as *Boas Novas*. Montoya bem o sabe: “Qualquer dia esses Padres vão amanhecer sem

cabeças!”, andava a dizer o cacique Roque Maracanã ([1639]1985, p. 63). Como em outros casos, Montoya assedia um cacique por anos sem obter resultados: “Se há enviado muitos recados a Guirabera e outros caciques, porém estão mui obstinados. Aguardo em Nosso Senhor que lhe havemos de ganhar para o céu como a outros piores que já vimos” (MCA-CPH. Cx. 28. Doc. 28-19). Mas nenhum outro líder indígena entrou no caminho de Montoya com tanto afinco na oposição quanto Tayobá, possível responsável pelas três investidas fracassadas do padre em suas terras. No mais das vezes, até a pressão portuguesa se intensificar, os missionários recorrem a “industriosos estratagemas”, especialmente por meio do uso da retórica e de pragas mágicas, sem muito sucesso contra Tayobá.

Os missionários valem-se, sobretudo, dos próprios caciques aliados para garantir a adesão dos opositores – senão essa, ao menos um convite para entrar em suas terras e dar início a uma intensa tentativa de integração. Eis um momento quando o uso da retórica, tanto dos caciques quanto dos missionários, articula-se em conjunto, fazendo do discurso amoroso e paternal a base de sua argumentação (Fausto: 2005, p. 14 e 21). Em virtude das dificuldades na fundação do povoado Jê de Nossa Senhora del Acaray, Nicolau Durán recorre aos caciques aliados para aplacar os ânimos de Ambacatig: “Enviei-lhe com dois de meus caciques um recado mui amoroso e que dissessem a Ambacatig que

não tinha de que recluir de mim, que somente vinha pelo grande amor que lhe tinha nem queria outra coisa dele que lhe dar conhecimento de seu criador, e que se reduzisse com toda sua gente, pois era este o maior bem que lhe podia desejar.” (MCA: 1951, p. 206). Diante da proposta amorosa, tão distinta das demais investidas coloniais, a resposta não poderia ser outra: “Por meio deste brando recado respondeu com muita humildade de que estava pronto para me obedecer em tudo que quisesse, e que se eu gostava dele se iria reduzir com toda sua gente” (MCA: 1951, p. 206). O mesmo se dá entre o padre Montoya e o cacique Tayobá. Após os anos de assédio, o chefe indígena acaba por se apresentar ao missionário: “Padre, aqui venho a ver-te, já que me recebes como a um filho e me ensinas o que tenho que fazer”. Daí por diante, a estratégia será sempre a mesma: “Logo despachei recados a todos os demais”, garantem os padres com frequência (MCA:1951, p. 206-110). Com isso, num curto espaço de tempo, os caciques e missionários estão seguros para entrarem um no território do outro, negociando uma aliança em que se garante a permanência da liderança e, por conseguinte, a segurança de suas famílias. As ordenanças sobre o temporal, tanto de um lado quanto de outro, estão asseguradas no pacto que respeita o domínio de liderança originário do cacique.

O papel diplomático de pacificação entre lideranças, especialmente pela proposta de convívio, também auxilia

que muitos procurem os padres para solucionar conflitos interétnicos contra os quais não possuem capacidade de enfrentamento (MCA-CPH. Cx. 28. Doc. 28-19). Ainda devido às dificuldades contextuais, muitas das tarefas exercidas pelos caciques – tais como, proteção, alimentação e manutenção/organização social de suas famílias – estão absolutamente comprometidas. Já ao lado dos missionários, nem tanto.

PRAGAS MISSIONÁRIAS NO COMBATE À POLIGAMIA

De longe, combater a poligamia, especialmente a dos caciques, é uma das tarefas mais complexas na construção da sociedade missional. “Esta é uma das maiores dificuldades que temos para o negócio da fé”, diz Pedro Romero (MCA: 1969, p. 76). “Por mais que se faça, esse vício não deixa de conhecer-se e difundir-se”, lastima Montoya ([1639]1997, p. 92). O problema está exatamente em conseguir convencê-los a deixar suas mulheres, separando-as e obrigando os caciques a escolher apenas uma, de preferência a primeira. Fazer com que “tomem suas mulheres verdadeiras é o maior e mais dificultoso impedimento que estes têm” (MCA: 1970, p. 115). Montoya bem codificou o motivo para resistência: os caciques “faziam consistir a sua autoridade e honra em ter muitas mulheres e criadas” (Montoya: [1639]1985, p. 56; Fleck:

2006). Cientes de que agem sob o prestígio da liderança, ao mesmo tempo em que tentam aplicar o dogma do matrimônio, os jesuítas criam uma verdadeira ofensiva contra a poligamia logo que os chefes já estejam assentados dentro do espaço missional.

De imediato, entretanto, ninguém está proibido de manter suas mulheres dentro do povoado ao longo da instalação do projeto. Há um longo período de tolerância em que gradualmente as “mancebas” são redistribuídas, enviadas à Casa das Recolhidas, e, em medidas mais drásticas, desterradas. Logo que se sintam seguros no interior das comunidades, os jesuítas mantêm um intenso debate com nativos e lideranças sobre a poligamia no corpo a corpo missional, tanto pelas ruas dos povoados em rápidos ou profundos diálogos, geralmente não muito bem recebidos pelos índios, quanto nas missas, catequeses e demais práticas de caráter religioso. Nas chamadas revoltas xamânicas, entre os anos de 1625 e 1637, a poligamia também foi pauta dos discursos das lideranças espirituais indígenas contra os jesuítas e seus aliados: os “discípulos do demônio”, conforme termo dos padres, “fazem referências diretas à impossibilidade e à desmoralização resultante do aceite do casamento cristão” (Santos: 1992, p. 25). Mais do que tudo, o combate missionário contra a poligamia está nas “pragas” diariamente distribuídas a distintos gêneros de pecadores. Enquanto outros gêneros de pragas serão avaliadas no dossiê seguinte, cabe neste

momento avaliar aquelas aplicadas exclusivamente aos poligâmicos.

Pragas contra indivíduos e coletividade são rapidamente detectadas pelos inacianos quando voltam sua atenção ao discurso de seus maiores inimigos, as lideranças espirituais indígenas. Nos registros dos padres, não poucas vezes os “feiticeiros” estão nas redondezas dos povoados “divulgando sandices”, como as de se proclamarem “senhores de pestes e enfermidades”, “donos da doença” ou “das chuvas”, “causadores de males” etc. Para aprimorar ainda mais a relação, não apenas entre os nativos as palavras das lideranças espirituais podem ser aceitáveis, mas também entre os próprios jesuítas. Há algo de afirmativo nas palavras do padre Del Techo sobre as práticas mágicas de seus rivais: “Sua profissão consiste em causar enfermidades a seus inimigos, roubando-lhes partículas imperceptíveis de ossos, cabelos, as quais, uma vez que se fincam nos membros, produzem primeiramente a extenuação e, por último, a morte” ([1673]1991, p. 74). Já Montoya não apresenta dúvidas da eficácia das pragas demoníacas: “Temos visto muitas vezes disso efeito conhecidos”, jura ao assegurar o sucesso de múltiplos feitiços (Montoya: [1639]1997, p. 58). Acrescenta-se a isso que muitos dos caciques também são lideranças espirituais e têm-se, assim, padres, “feiticeiros”, caciques e até mesmo comuns praguejando uns contra os outros, não sem demora de eficácia, réplica ou resignação.

Aprendizes de feiticeiros (Santos: 1993, p. 281), os jesuítas logo elegem as pragas contra a saúde dos indivíduos como uma das mais adequadas aos caciques poligâmicos. Um cacique que quis enganar a Romero mostrando-lhe uma manceba no lugar de sua verdadeira esposa (MCA:1970, p. 112), outro que mentira já ter deixado suas tantas mulheres numa confissão (MCA: 1970, p. 151), assim como aquele que foge em busca da mulher desterrada para a colônia (Montoya:[1639]1997, p. 93) são exemplos de vítimas de pragas jesuíticas, eventualmente responsáveis pelo fim de suas vidas. Muitos também surpreendidos pela doença enviada pelo Deus do missionário, finalmente se convertem, por vezes chegando até mesmo a alcançar a cura ao reconhecerem o erro em que viviam até então.

Após a primeira metade do século XVII, notícias sobre práticas poligâmicas tornam-se raras na documentação e por certo deixam de caracterizar o exercício da liderança. Ainda assim, os padres seguem acusando o descumprimento ao sexto mandamento entre os missionários, bem como também asseguram a permanente instabilidade dos matrimônios, tornando-se impossível afirmar que as orientações católicas tenham suprimido as variáveis das uniões nativas. São poucos os jesuítas do século XVIII que falam diretamente sobre a instituição da poligamia, na maior parte das vezes admitindo retomadas logo que os nativos tenham fugido dos povoados, como ocorre durante a fome de 1736 (MCA-CPH. Cx

22. Doc. 30). Por sorte, o redator da carta anual de 1690 demonstra interesse pelo tema. Ele fala de uma nativa poligâmica em São Francisco Xavier, amancebada com dois rapazes “para grande escândalo público”, assim como de outro delatado em São Cosme e Damião que com três mulheres vivia, além de praticar diversos feitiços. A mulher conhece o castigo do Deus do missionário por meio de uma morte súbita e tumultuada, enquanto o homem é submetido ao sistema de cárcere missional (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 5).

A DIFERENÇA PELAS VESTIMENTAS ENTRE LÍDERES E A *CHUSMA*

Jamais houve roupas para todos – assim garante a documentação dos 150 anos de história missional. Ao assistirem à perda dos algodoads em virtude de sucessivas secas e de sua fragilidade perante as intempéries paraguaias, o alto preço dos tecidos coloniais e a consagrada rejeição da maioria da população indígena às vestimentas ocidentais, os jesuítas são obrigados a conviver com a nudez de boa parte dos habitantes dos povoados. Bem verdade que de tudo tentaram para convencê-los do contrário: os desnudos estavam impedidos de entrar nas igrejas, participar de procissões, festas, banquetes e outras atividades missionais bastante apreciadas pelos nativos. Mas, mesmo assim, os membros da *chusma*

(todos aqueles que não transitavam pelo complexo principal dos povoados ou não eram caciques) negam o propósito do novo vestuário.

E assim se deu em 1614. Diego de Boroa demonstra resignação ante o fato de possuir somente “quatro meias mantas” doadas por seus colegas para cobrir os enfermos – entre os demais indígenas de Guarambaré, impera a nudez (MCA: 1952, p. 17). No Itatim de 1637, a nudez indígena se torna uma faca nas mãos dos inimigos da Companhia, que então denunciam: os missionais “andam sem vestuários de roupa, a seu antigo costume, somente com peles de veado e plumas de pássaros, e muitos deles não alcançam mais que para tapar suas vergonhas” (MCA: 1952, p. 51). Durante os quinze anos convividos entre Montoya e os Jê do Guairá, os nativos permaneceram “desnudos” em distintas atividades (MCA: 1951, p. 297). Nas transmigrações do Guairá, ao perderem as incipientes organizações de geração de tecidos, os padres levam atrás de si uma multidão de desnudos esfomeados muito mais interessados em comer ovelhas do que preservá-las em prol da lã (Montoya: [1639]1997, p. 162). Anos depois, tão logo o padre Sepp chega ao primeiro povoado do Paraguai, Yapejú, constata com comoção a simplicidade das vestimentas daqueles que o recebem: “saíram correndo de suas cabanas, um aqui, outro ali, este meio nu, aquele amarrando uma pele em torno de si” (Sepp: [1690]1980, p. 121). A propósito, os meninos cantores de Sepp – eram apenas oito – ensaiavam

nas aulas da escola “com tamanho garbo, graça e boa forma, que na Europa dificilmente o acreditariam como é cantado por estes pobres indiozinhos, nus e inocentes” (Sepp: [1690]1980, p. 138-139). Vestir as crianças, aliás, desde sempre é um problema aos jesuítas: “Se o Padre não as veste”, garante Cardiel já no final da experiência, “andariam totalmente desnudas pela incúria de seus pais naturais” ([1771]1989, p. 69).

Talvez seja algo no clima, especulam os padres. O calor paraguaio, considerado um verdadeiro inferno, passa a maior parte do tempo levando a culpa: “Para si, necessitam de pouca alfaiataria”, reclama Cardiel, pois no verão “não usam mais que camisa, colete branco de algodão, calções pequenos” (Cardiel: [1771]1989, p. 64). Os homens vão aos trabalhos e não se fazem de rogados na hora de se desnudarem: “Quando aperta muito o sol neste sítio, sucede estarem carpinteando ao sol madeiras para fábricas ou coisas semelhantes, sem cobrir a cabeça com gorro ou sombreiro, mesmo que haja sombra próxima: e exortando-os a que se livrem do sol, metendo os paus à sombra, se riem, prosseguindo ao sol. O mais que fazem é desnudar-se do meio corpo acima, tostando-lhes aquelas carnes” (Cardiel: [1771]1989, p. 74).

Quando chega o inverno não há melhorias no que diz respeito à exposição dos corpos. “Como é terra cálida, somente nos meses de junho e julho faz algum frio, quando usam pouca roupa, e nada adequada”, reclama Cardiel ([1771]1989, p.64). O padre Sepp

parece concordar: com a proximidade do inverno aumenta a possibilidade de óbitos: “Este povo é sumamente sensível ao frio”, alerta ao tratar da gripe, “acresce que são mui mal vestidos, só pela metade, e com estes resfriados vem a morte” (Sepp: [1690]1980, p. 129). Daí o esforço jesuítico em generalizar a produção de um poncho, também de algodão, comprido até os joelhos, fenômeno característico do processo após 1730 (Cardiel: [1771]1989, p. 64).

Vale um acréscimo sobre um detalhe da vestimenta mais do que abolido nos povoados. “Aqui todos naturais andam descalços”, garante o padre Sepp sem delongas ([1690]1980, p. 246). Cardiel confirma com pesar: “Sapatos, por mais que exortemos a eles, especialmente quando estão trabalhando nas matas entre os espinhos, não há modo de reduzirem-se a eles” ([1771]1989, p.64). O problema levanta outro, ainda mais cômico: “Alguns poucos usam meias, mas as trazem caídas ou sem atar” (Cardiel: [1771]1989, p. 64). Eis mais um aspecto que desperta o conformismo missionário perante recorrências históricas dos indígenas, situação típica do século XVIII, quando, enfim, percebem que os nativos não irão reformular este ou aquele hábito.

O esforço missionário em vesti-los acaba por introduzir trajes que combatem a nudez, tatuagens e adereços. Com isso, surge uma vestimenta atualmente tomada como típica ou tradicional do mundo missional ou até mesmo das sociedades Guarani, como pensa o

antropólogo Schaden (1974, p. 35). As mulheres recebem túnicas de algodão bruto, “como um saco oblongo”, diz Sepp, pelo qual “enfiam a cabeça e estendem os braços por buracos abertos para este fim” ([1690]1980, p. 235). Essas são, entretanto, roupas usadas principalmente pelos auxiliares próximos dos jesuítas ou membros das principais estruturas (*cotiguaçu*, oficina e escola), sobretudo aqueles relacionados a tarefas sacras (os congregantes). O uso da roupa caracteriza, de fato, os adeptos da moral construída na área jesuítica.

Foi sobretudo entre os membros do Cabildo, ou seja, entre as lideranças, que as vestes de origem ocidental vieram a desempenhar um papel fundamental na preservação de suas chefias. As vestimentas trazidas pelos padres, assim como os adornos por eles distribuídos – especialmente as varas e demais insígnias –, tornaram-se muito rápido importantes elementos do redimensionamento das representações do poder político dos chefes indígenas. Só era cacique no espaço missional aquele que se vestisse o mais próximo possível de um europeu.²²

22 A relação das lideranças e demais membros das populações indígenas com as vestimentas ocidentais é tema recorrente nos estudos históricos. Em comum, as análises demonstram a percepção da inviabilidade da nudez quando do contato. Como exemplo, Schaden constatou entre os Guarani dos anos 1970 a importância das vestimentas devido à necessidade de contato com ocidentais: “Pano para fazer roupa, por pior que seja a qualidade, é o mais cobiçado dos presentes que se pode levar à população de uma aldeia Guarani. [...] Para eles, as roupas de tipo europeu se tornaram tão necessárias como o são para nós. Nem tanto por lhe servirem de proteção contra o frio e a chuva, [...] mas porque as suas relações com a gente estranha exigem que o índio se apresente vestido. O índio ‘pelado’, o que não possui calças e camisa para cobrir a nudez do corpo, não sai de sua cabana quando alguém visita a aldeia” (Schaden: 1974, p. 30). Particularmente entre as lideranças coloniais, as vestimentas ocidentais fornecem “um instrumental necessário à adaptação ao Novo Mundo” (Almeida: 2003, p. 136).

Desde o início do contato os padres percebem que os líderes são os que se adornam para diversas ocasiões. Após a morte do padre Cristóvão de Mendonza, instigados no dia anterior por um fervoroso discurso do padre (que, em outras palavras, remontava à ideia de vingança fundamental às guerras), os índios despertam vestidos para o combate: “Já era bem claro o dia quando vieram os reduzidos armados de flechas e armas cheias de plumas para usarem em suas guerras os Capitães e Caciques do Povoado” (MCA: 1970, p. 257). Noutra feita, à frente de Montoya apresenta-se o bom cacique Miguel adornado “mais do que todos” e com “um rico vestido todo feito de plumas de colorido diverso, bordadas com uns artifícios mui lindos. Tinha ele uma coroa de plumas e achava-se armado com uma espada e rodela ou escudo” – ele está pronto para a guerra (Montoya: [1639]1997, p. 63). Os líderes se vestem de forma diferente da *chusma*, bem constataam os padres e também assim o querem os líderes. Só que agora, em vez de cocares e mantos cravejados de plumas, são roupas espanholas as que se devem utilizar.

Nenhuma peça do vestuário ocidental chama mais a atenção dos homens quanto as camisas. “Cheruba, Cheruba, Padre, Padre, emee anga Orge camisa”, *dê-nos camisa*, assim pediam a Sepp com insistência. A palavra camisa, aliás, é um estrangeirismo que compôs o *falar* missional: “Esta palavra camisa é espanhola, porque não estando os índios habituados em sua infidelidade a

adaptar ao corpo vestimenta alguma, careciam até agora tanto do objeto, como do nome com que o denominassem” (Sepp: 1980, p. 235). Procura-se, sempre que há recursos, ao menos desde 1633, distribuir camisas de lã “mui lindamente trabalhadas” após cada manifestação de boa fé (MCA: 1969, p. 39). No século XVIII, após as festividades, premiam-se os beneméritos com tal peça (Cardiel: [1771]1989, p. 74). Muito embora as roupas consideradas nobres fossem guardadas na sacristia ou na cozinha aos cuidados do *mayordomo* – “que se estivessem em sua casa, tudo encheriam de fumaça e destruiriam” (Cardiel: [1771]1989, p.116) –, não raro *bons caciques* são flagrados na documentação guardando as peças ganhas dos padres em suas próprias casas. Esse foi o caso de Andrés Aretumba, um dos principais de Santos Mártires, “o qual ajudou em muito aos padres para reduzir aos índios”. Entre os pertences que cuidadosamente possuía em sua casa, como imagens de santos e uma cruz, Aretumba mantinha uma “caixa para as camisetas e guardava as melhores para vestir-se aos Domingos e festas” – “enfim, era um índio de mui bom coração e que nos amava muito” (MCA: 1970, p. 110). Assim como outros caciques, Aretumba encontrara mais um meio de assegurar sua inserção nos povoados e de se colocar pronto a enfrentar situações de contato.

Não parece haver dúvidas do quanto foi importante o uso das vestimentas ocidentais para essas lideranças. Situações extremas surgem na documentação em

que caciques introduzidos nos povoados impõem a exigência do repasse de vestimentas, o que indica mais um importante aspecto cobrado dos padres no que se refere à redistribuição de bens. Um caso extremo para ilustrar: em 1629, o afamado cacique Guirabera, por anos avesso às investidas dos padres em suas terras, está vivendo na recém-fundada aldeia de Jesus Maria. Ele precisa de roupas: “um dia me veio a ver”, conta o padre Simão Masseta, “como tem feito diariamente, armado com uma macanã em suas mãos e com alguns caciques recém-chegados, e logo me pediu roupas”. O padre lastima – diz não possuir nenhuma no momento. O cacique, “com muito orgulho”, apresenta como alternativa o aproveitamento dos tecidos do altar. O padre tenta explicar que aquilo tudo era para divinizar ao seu Deus, mas o índio insiste “repetindo muitas vezes” que fossem entregues os tecidos, chegando a acusar os padres “de mentirosos” – de certo já haviam lhe prometido alguma vestimenta. A situação se agrava: “Como vi que as palavras brandas não causavam efeito, levantei a voz falando-lhe alto e com frieza, movido principalmente porque chamou aos padres de mentirosos e outras coisas muito más” (MCA: 1951 301-302). As reivindicações do cacique não se dão em vão. Na carta do ano seguinte, ele aparece mais calmo, “pacificado” como diz o padre, e, enfim, vestido como desejara (MCA: 1951, p. 345).

A demanda pelas vestimentas ocidentais parece exigir não apenas uma apreensão de uma nova estética, mas também uma melhor compreensão dos interlocutores coloniais. Conforme um menino informante relatou ao padre, certo cacique “começou a dar vozes” (expressão usada para classificar as chamadas possessões), dançando como “uma galinha”, dizendo que era o “mburu-bichabete [o governador] espanhol, português e tupi, e que era o que tinha roupa, espadas, facas, etc., fazendo pouco caso dos caciques e menosprezando a todos” (MCA: 1951, p. 303). No transe, o cacique assume a *persona* dos ocidentais e aliados, além de angariar para si não apenas seus apetrechos, mas também o tratamento comumente desferido aos líderes indígenas. Possuído pelo Ocidente para melhor compreendê-lo, atualiza suas qualidades mágicas. Enfim, o esforço de *continuar a ser* mediante *um novo ser* necessita da composição adequada. A imagem dos líderes indígenas, com isso, já não é mais aquela dos primeiros tempos do contato.²³

Tão logo chega o século XVIII, os líderes já estão devidamente trajados “ao modo espanhol”. O sucesso é tanto que até sapatos chegam a usar, ao menos em dias

23 Conforme Almeida, exemplos das metamorfoses das lideranças indígenas perduram: “os movimentos indígenas da atualidade têm demonstrado o quanto as lideranças indígenas podem se apropriar de discursos e bandeiras políticas para obter ganhos coletivos em determinadas circunstâncias. Nesse processo, novos valores, novas características e até novas identidades vão sendo criados, assumidos ou incorporados. Os liderados, por sua vez, passam também a ter uma outra imagem de seu líder, imagem essa que vai se construindo a partir das novas funções ocupadas por eles como intermediários entre o mundo indígena e o mundo ocidental” (2003, p. 164).

de festas, confeccionados por indígenas sapateiros (Cardiel: [1771]1989, p. 64). Algumas peças são fabricadas por tecelãs do *cotiguaçu*, no que se destaca que também as mulheres da área jesuítica colaboram no envio de discursos alinhados à construção de moralidades ao produzirem tecidos com “listados de várias cores”, entre ponchos e mantas (Cardiel: [1771]1989, p. 74). Não raro, os cabildantes são vestidos com tecidos nobres, como a seda, considerada mais econômica “porque embora valha mais (mesmo que o pano seja bem caro nestas terras), ela dura muito mais” nas mãos de tão descuidados homens (Cardiel: [1771]1989, p.116). Os cabildantes, assim como os demais indígenas, jamais são considerados pelos padres como aptos para conservar as roupas, destruindo-as com frequência no dia a dia, mas sempre voltando a reivindicá-las aos missionários tão logo os trapos caíam de seus corpos.

A APLICAÇÃO DAS LEIS

Viver de forma civilizada, “com política e polícia humana”, sempre foi um dos maiores objetivos dos jesuítas.²⁴ “Se lhes há de imprimir a Divina Ley”, crê o padre

24 Naturalmente, essa era uma preocupação recorrente aos missionários não só do Paraguai, mas também do restante da América: “A questão das leis (cuja falta era um dos sinais de selvageria) a serem cumpridas e dos castigos para os infratores nasceu junto com as aldeias e com o próprio projeto missionário. Este último, conforme a ideia de Acosta, reforçada por todos jesuítas no Brasil e defendida até pelos capuchinhos, consistia em tornar os índios ‘homens’ (objetos de direito, portanto), antes do que cristão” (Pompa: 2003, p. 380).

Cláudio Ruyer em 1627, findando com uma “nação que não tem em sua natureza nem fé, nem lei e nem rei, nem jamais obedecem a seus próprios caciques, nem a seus padres senão naquilo que lhes dava gosto” (MCA: 1970, p. 73). No que concerne à polícia, jesuítas e nativos engendraram um sistema penal específico à constituição dos povoados. Ao abrir este capítulo da história missional, percebe-se um pouco mais sobre as pressões indígenas em muito contrárias ao ideal dos jesuítas e dos congregantes, assim como se alcançam notícias de aspectos que, por representarem tabus entre religiosos, jamais aparecem na documentação senão em circunstâncias punitivas.

Vale ressaltar que os padres não estavam sozinhos ao tentarem implantar um sistema penal nos povoados. Ainda que eventualmente contestado pela coletividade, esse sistema foi construído de forma conjunta entre jesuítas e indígenas, especialmente as lideranças. Aplicado pelo Cabildo, assegurado por dezenas de guardas (o *aguacil*, tanto diurno quanto noturno) e congregantes (Cardiel: [1771]1989, p. 145-150), o *punir* missional demonstra o alinhamento de distintos grupos de nativos às normas organizacionais em implantação durante o confronto com outros indígenas nem tão alinhados. E foi por meio da oralidade e do uso da chibata que esse diálogo se deu numa maior completude.

Todas as punições iniciam com um pedido de perdão por parte do condenado, redimindo-se publicamente

pela ofensa causada à moral cobrada pela área jesuítica, de preferência nas missas, em que há até mesmo um momento destinado às remissões públicas. Nesses casos, os *pecadores* narram com esmero feitos maravilhosos, onde santos e anjos os salvam de demônios ao revelar que o bem-viver está ao lado dos padres e no interior das congregações. Os testemunhos, garantem os padres, arrematam a plateia (DHA: 1929, p. 34; MCA-CPH. Cx. A. Doc. 8). As condenações podem parar nesse ponto. Nada, apesar das recomendações de moderação (MCA: 1952, p. 66), as impede de se aprimorarem.

Vinte e cinco chibatadas aos que prejudicam a coletividade por devorarem gado de lida, crime bastante recorrente e agravado quando a madeira do arado é usada como lenha para assar o mesmo animal (Montoya: [1639]1997, p. 161; Sepp: [1690]1980, p. 149; Cardiel: [1747]1991, p. 65, p. 147 e 154). Cinquenta açoites aos que não avisam os padres sobre moribundos, impedindo-os de aplicar os santos sacramentos (MCA: 1970, p. 179). Delinquentes em geral, sobretudo com tendência ao roubo, podem ser vistos detidos temporariamente no cárcere (homens) ou no *cotiguaçu* (mulheres, mantidas em liberdade parcial), onde dirigentes indígenas são responsáveis pela aplicação das chibatadas (Montoya: [1639]1997, p. 192; Cardiel: [1771]1989, p. 145). Enquanto as mulheres são açoitadas no interior do próprio *cotiguaçu* (Cardiel: 1991, p.155), os homens são

presos ao tronco, onde algum cabildante ou o *aguacil* lhes desferirá os golpes tantas vezes sejam necessários ao bem de sua resignação (Sepp: [1690]1980, p.150; Cardiel: [1771]1989, p. 146).²⁵

Os jesuítas insistem que os nativos agradecem às punições. Nesses discursos, parece que os índios compreendem que os castigos são aplicados “como um pai que castiga aos filhos que ama”, conforme pensa Sepp ([1690]1980, p. 150; Cardiel: [1771]1989, p. 147). Os punidos jamais gritam ou esperneiam, sequer imploram a alteração da punição durante seu ato (Sepp: [1690]1980, p. 148; Cardiel: [1771]1989, p. 147).²⁶ Todavia, afirmativas desse tipo são generalizantes; afinal, houve quem preferisse abandonar os povoados em vez invés de conhecer a punição. Ao menos é o que conta o padre Cardiel:

“São muitos os índios que fogem aos povoados de espanhóis. Ainda que não sejam mais que cento e um, como são todos coisa de cem mil, já são um milhar. Uns fogem

25 Como se percebe, não são os padres que aplicam os golpes, mas sim outros indígenas. Tratava-se, de fato, de uma postura defendida pela Companhia de Jesus: “Principalmente a questão dos castigos corporais, particularmente delicada, era delegada a outras pessoas, melhor quando indígenas, conforme as precisas indicações das casas gerais, para exaltar o tratamento ‘humano e paterno’ dos padres” (Pompa: 2003, p. 380).

26 A frequência do uso da chibata nas relações entre indígenas e ocidentais foi tema recorrente na historiografia. Não raro, os historiadores valeram-se desse aspecto para comprovar a submissão nativa aos jesuítas, assim como a sua infantil capacidade de discernimento, quando não possibilitou classificá-los como masoquistas. O índio das missões do historiador Moysés Vellinho, por exemplo, era “como se carecesse inteiramente dos mais remotos resquícios de hombridade” e “chegaram a receber o castigo físico sem sombra de reação. Pior que isto: depois do açoite regulamentar, iam de rastros, em sinal de reconhecimento, beijar a mão de quem os condenara! [...] quando passavam muito tempo sem apanhar, viam nisto falta de amor por parte do cura, e lá iam, cheios de lamúrias, oferecer o lombo para o chicote”. Enfim, os Guarani teriam aceitado as punições “não apenas com passividade, mas ao contrário, com certo prazer” (1970, p. 89).

porque lhes castigam por não fazer suficientes plantações para sua família: outros, por matadores de bois e terneiros, a que são mui aficionados mas que não se passa sem castigo, porque senão destruiria o povoado: outros por pecados da luxúria, e teme os açoites a que são destinados, pois para todo gênero de pecados há castigo assinalado, porém um castigo paternal, não judicial. [...] Outros fogem sozinhos, sem mulher, ou com mulher alheia: e como sabem que lá todos estes pecados os podem fazer sem castigo, porque nestes desertos, granjas, estâncias de gado, onde comumente fogem, os podem ocultar melhor que em seu povoado: é esta uma tentação veemente para os malignos (Cardiel: [1771]1989, p. 93).

Um curioso aspecto da sexualidade indígena irrompe na documentação ao se investigarem as punições missionais. Práticas sexuais, como as homoeróticas e bestiais, foram duramente reprimidas, embora poucos relatos existam para apoiar esta tese. Mas a julgar por um importante documento de 1661, são práticas recorrentes: “Anos há que se desejava reprender e castigar o pecado nefando e bestial para emenda dos que nele estavam aficionados. E como este vício abominável se há estendido tanto pelo mundo entre as nações de infiéis, não estava limpa esta nação, embora em algumas partes havia muito menos do que outras”. Quando os padres encontram três garotos envolvidos com esses pecados, não hesitam em castigá-los para tentar recuperar o tempo

perdido. Trata-se de “um castigo exemplar mais ruidoso do que sangrento”, com “estrondo e publicidade, embora com poucos açoites”. Organiza-se uma verdadeira procissão que rompe os limites do povoado e passa por outras povoações próximas, com um índio à frente anunciando os pecados daqueles que eram açoitados pelos que lhes faziam a guarda. Em seguida, os penitentes são presos ao tronco em um pequeno curral erguido nas proximidades do povoado. Perante todos, acende-se uma fogueira onde são jogados vivos os “animais consortes ou pacientes em seus delitos”, que, à vista de todos, se convertem em cinzas, numa mórbida metáfora das penas infernais. Seguem-se as prédicas dos padres, acusando não apenas os jovens, mas, também, a seus pais, culpados por terem permitido a indisciplina dos filhos. Em seguida, os três jovens são desterrados para povoados distintos, onde também são castigados perante a população. Os resultados dessas disciplinas agradam os padres: tomados pelo calor das acusações, muitos pais se apressam em açoitar filhos praticantes ou não dos pecados referidos (MCA: 1970, p. 192-193).

Nesse sentido, as práticas homoeróticas são mapeadas com severa atenção e oprimidas com muita discrição. Até o momento não se encontraram maiores informações sobre a investida dos jesuítas sobre os “invertidos” Guayaki (MCA-CPH. Cx. 30. Doc.

43), mas é de se supor que tenham dado muito trabalho no povoado de Jesus destinado ao grupo. No restante do mundo missional, sabe-se que os jovens do coral recebem orientações específicas dos padres sobre o assunto. Um deles, ainda que ameaçado por um homem armado com um punhal e vivamente interessado em sua pureza, defendeu-se “não só com os braços, mas com razões tais que o aterrorizaram e o fizeram desistir de seu malvado intento” (MCA: 1970, p. 192-193). Em relação às práticas homoeróticas femininas, o sistema de punições aparentemente não chegou a se preocupar. Contudo, por meio de seu catecismo, o padre Montoya alerta aos colegas: “Ao prudente confessor se deixa o exame das mulheres acerca dos contatos impudicos entre si, que se deixam por não abrir os olhos ao que os têm cerrado” (Montoya: [1637]1997, p. 298). “O controle das almas”, lembra Gruzinski, “também passava pelo da carne e dos prazeres mais secretos” (2001, p. 100).

Aos delatados por crime de feitiçaria, desde os princípios do projeto se criou um cárcere próximo ao claustro ou no interior do Cabildo. Para ali são destinados os heréticos que por mais de uma vez tenham ameaçado a moral pregada pela área jesuítica, assim como os subversivos convictos nas pragas escatológicas destinadas aos moradores dos povoados. De fato, desde o início do processo as práticas de feitiçaria foram consideradas pelos padres e congregantes

como as responsáveis pelas mazelas sociais enfrentadas pelos povoados, fenômeno constatável em outros contextos de conversão.²⁷ Contudo, apesar de todos os esforços dos defensores dessas moralidades, é inegável a constância das práticas consideradas como feitiçaria naquela experiência.²⁸ Sabido é que os primeiros decênios do projeto contaram com constantes combates ao xamanismo, mas o conjunto de campanhas longe esteve de solucionar o problema. No restante do processo, conforme a documentação inédita da *Coleção De Angelis*, muitos foram os homens e mulheres que por anos exerceram os mais variados ritos sem o conhecimento dos padres.

Em 1690, quando a historiografia julga já ter se dado o fim da presença dos chamados “feiticeiros” em solo jesuítico, descobre-se um em São Cosme e Damião. Ele

27 Segundo Wright, “o problema do Mal” relacionado à presença xamânica é marcante nas sociedades indígenas contemporâneas em processo de conversão. “Há diversos casos relatados”, diz Wright, “em que a conversão ao evangelismo ou pentecostalismo partiu explicitamente de uma crítica e de campanha (iniciada pelos nativos) contra práticas de bruxaria e feitiçaria, apontando-se o xamanismo como o maior responsável pelas desgraças da humanidade” (2004, p. 26). O estudo de Kapfhammer chama atenção de que a crítica ao xamanismo não pode ser considerada como um fenômeno resultante do contato com as religiões ocidentais, pois “tal atribuição ignoraria o fato de que, até nas ditas sociedades tribais, ocorrem críticas endógenas das condições e fenômenos sociais”, especialmente no que se refere à vingança xamânica, vivamente interessada em afetar a saúde de quem julga como inimigo (2004, p. 106).

28 Entre os Palikur em contato com o cristianismo, Artionka Capiberibe constatou que “apesar de os xamãs serem vistos como desagregadores da sociedade e de práticas xamânicas serem, de modo consciente, condenadas, o universo xamânico não desapareceu; permaneceu presente, seja nos discursos, nas práticas de cura, como a manipulação de ervas, no uso das encantações e dos sopros. Isso sem mencionar o lado xamânico manifesto na religião pentecostal. Considero então que, ao apontarem os xamãs como grandes vilões, como aqueles que os impediam de ter uma vida social mais intensa e próxima, os Palikur estão apontando para uma espécie de ‘bode expiatório’ para os problema que consideram afligi-los” (2004, p. 86).

diz possuir poderes para matar a quem bem entenda, afirma já ter realizado cinco mortes por meio de ervas mágicas e não hesita em se proclamar criatura eterna. Tão logo descobrem tamanha heresia, os membros da área jesuítica tratam de deter o “feiticeiro” no cárcere do Cabildo. Nenhum sinal de arrependimento parte do homem, pelo contrário: à noite, “entretido em canções desonestas”, jura de morte quem havia lhe denunciado. Alguns dias depois, contudo, é encontrado morto “sem que houvesse mostras de acidente” (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 5). Em 1715, outro caso bastante semelhante abala o povoado de São Carlos: tendo fama entre os moradores de matar a muitos por meio de ervas e de levar víboras mortas ocultas quando ia confessar, um “feiticeiro” é detido nos “cárcere e prisões” já dando mostras de sua remissão (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 36). Isolar tamanha oposição para evitar a profusão de práticas e crenças é, enfim, a tática jesuítica mais frequente aplicada contra as lideranças espirituais indígenas.

De todas as práticas punitivas se destaca o desterro. Nesse campo, é preciso ter em mente que suas modalidades são bastante variáveis. Poderia se dar de povoado a povoado, mas com frequência condenados missionais são enviados à colônia (MCA-CPH. Cx. 15. Doc 12- 310; Montoya: [1639]1997, p. 93). Nada impede, também, que o indivíduo reformulado possa algum dia (ou melhor, anos depois) retornar ao povoado – o desterro não é perpétuo, uma vez que os missionários

permanecem sempre dispostos a perdoar os redimidos (Montoya: [1639]1997, p. 93). Nem sempre os desterros são explicitamente punitivos. Eles podem se apresentar como uma mera transferência das populações para sua melhoria de vida, situação bastante comum da qual os nativos chegam a passar sem perceber as intenções jesuíticas de afastamento, como se deu com a transferência dos Guenoa de São Borja para Loreto ao tempo do “castigo dos infieis” da mesma etnia (MCA: 1970, p. 241). Ainda, os desterros podem se dar por fins políticos, como aquele aplicado a Pedro Mbaigua, líder da revolta dos caciques de 1660, e a sua família: para desfragmentar a organização, os líderes são enviados para povoados distintos sob a acusação de subversão – desejavam “tomar o governo temporal das reduções” (MCA: 1970, p. 177-183; ver Dossiê II).

A prática do desterro parece muito mais utilizada no desbancar das práticas poligâmicas. Naturalmente, era essa uma medida drástica, pois antes se devia tentar casar as mulheres que permanecessem sem homens ou introduzi-las no *cotiguaçu* (González: [1614]1991, p. 69; MCA: 1970, p. 116; MCA: 1969, p. 77; Sepp: [1690]1980, p. 132-134). Mas, por vezes, a separação forçada de nada adiantava. Assim foi com certo cacique “mui apaixonado por sua manceba”, até então capaz de dissimular rompimentos sempre desmentidos pelos informantes dos padres. “Trataram, pois, de curar aquela peste, tirando-lhe a manceba e desterraram-na a um povoado de

espanhóis para que a grande distância a fizesse esquecida”. Mesmo assim, o cacique deixa tudo para trás (seu povoado, seus bens, terra e demais familiares, inclusive a “verdadeira” mulher), partindo em busca da amada. Tão logo a recupera, leva-a a uma pequena choça onde praticava “o torpe amor que lhe tornava a vida leve”. Ali viveu até a velhice, quando, enfim, o fugitivo das leis missionais vai direto ao inferno, conforme os padres. A manceba, causadora de tantos males, “tratou de voltar às nossas reduções, onde não pouco arrependida de sua vida passada, fez penitência e, por meio desta, alcançou uma morte ditosa” (Montoya: [1639]1997, p. 93). Por temor a represálias, Montoya garante que os seus reduzidos já haviam banido as relações amorosas sem o santo matrimônio: “O amancebamento não se conhece nem por imaginação, porque seria seu castigo o desterro perpétuo” ([1639]1997, p. 192). Contudo, os registros de seus sucessores não atestam a afirmativa. E as práticas poligâmicas, ainda que reduzidas drasticamente, continuam a se configurar como alvo do desterro ou do cárcere missional (MCA. Cx. 30. Doc. 5).

Em uma última instância, o desterro contra práticas recorrentes entre os ameríndios é duramente aplicado. Aos antropófagos, mediante resignação, o desterro pode se dar para algum povoado distante, já que os parentes da vítima continuariam dispostos a se vingar dando o troco na mesma moeda (MCA: 1951, p. 218). Todavia, Eurovaca, Jê convicto “devorador de carne humana”,

responsável por uma dúzia de vítimas no último povoado por onde passara, entre elas principalmente membros de sua família, desperta dúvida sobre seu melhor destino em virtude do grau de seus crimes (MCA-CPH. Cx. 15. Doc 12- 310). Já “feiticeiros” resistentes à proposta de conversão não despertam incertezas: em praça pública de Assunção ou Buenos Aires, podem perder a vida em algum laço de força (MCA-CPH. Cx. 28. Doc 21). À força da punição, os missionais buscam se adaptar às prerrogativas coloniais.

AS LIDERANÇAS ALINHADAS DO SÉCULO XVIII

No século XVIII, as lideranças aparecem plenamente alinhadas aos desígnios dos padres na documentação jesuítica. Nenhum questionamento, nenhum atrito, nenhuma revolta. Nesse silêncio pacífico, muito suspeito pelo tom apologético da documentação (pois agora os missionários defendem os povoados como um espaço de absoluto controle para combater as críticas que enfrentam), só cabe aos líderes indígenas executarem as mais nobres tarefas dos povoados. Contudo, a harmonia pode se referir muito mais a uma satisfação das lideranças em relação aos espaços ocupados do que propriamente a uma submissão de cada chefe.

Nas eleições anuais do Cabildo exemplifica-se essa situação. Conforme o que conta Cardiel, o pleito ocorre com tranquilidade mediante uma rica cerimônia disputada e absolutamente ritualizada. No primeiro dia do ano, estão todos os “nobres” do povoado reunidos no Cabildo. Cada qual recebe um pequeno papel onde escreve o nome do seu indicado, entregando-o ao cura responsável por um parecer – “porque há lei em toda a América que se faça o Cabildo com direção do Pároco”, diz Cardiel. O padre evita critérios subjetivos, como o parentesco ou “coisas que se possam prender à paixão”. Em caso de qualquer alteração do resultado, as lideranças jamais discordam dos padres, embora Cardiel assegure que tal intervenção jamais tenha sido necessária. Por mero cumprimento burocrático, manda-se o resultado da eleição ao Governador da Província para aprovação – “como não tem conhecimento particular dos índios, e sabe que tudo se faz com a direção do cura, nunca muda qualquer coisa” – situação validada por uma cédula de Felipe V.

Realizado o pleito, os novos líderes deixam o Cabildo e seguem ao pórtico da igreja onde estão reunidos os moradores do povoado e os demais caciques diante de uma mesa montada pelos sacristãos. Nela se estendem os objetos a se distribuírem entre os eleitos: o bastão do Corregedor (título máximo do Cabildo), as varas dos guardas, as insígnias dos demais cabildantes, o compasso do professor de música (nada mais sendo

do que uma bandeirinha de seda), as chaves da porta da igreja (pertencentes ao sacristão) e de outros espaços com fins econômicos (armazéns, olarias, oficinas), além dos bastões e estandartes dos oficiais de guerra (também eleitos pelos cabildantes). Perante todos, o padre lembra a responsabilidade daqueles cargos, da honra por exercê-los e dos perigos de não cumprir suas recomendações – há sempre um deus apto a castigar qualquer desviado. Logo após, o padre convida os eleitos a tomarem assento em bancos distribuídos ao redor da mesa. Os bancos são procedentes do Cabildo, muitos esculpidos na forma de figuras zoomorfas, tal qual constam nos inventários contemporâneos das imaginárias missionais (Leal: 1993, p.53). Não muito distintos dos *apikás*, assento ritual das lideranças Guaraní contemporâneas, os assentos do Cabildo remontam à ideia de conexão entre as lideranças e criaturas sobrenaturais (Cardiel: [1771]1989, p.60 a 62).

Nas mãos desses homens recai a responsabilidade de ofertar a manutenção e andamento dos espaços e trabalhos missionais. Assim as lideranças seguem a ordem do dia nos textos apologéticos: após as missas, beijam as mãos dos jesuítas para receber sua porção de erva-mate (Cardiel: [1747]1991, p. 154), supervisionam os trabalhos (os guardas, por exemplo, estão nas oficinas, nas lavouras, nas vacarias, pelas ruas do povoado etc.), contam os presentes nas missas (cada cacique é responsável

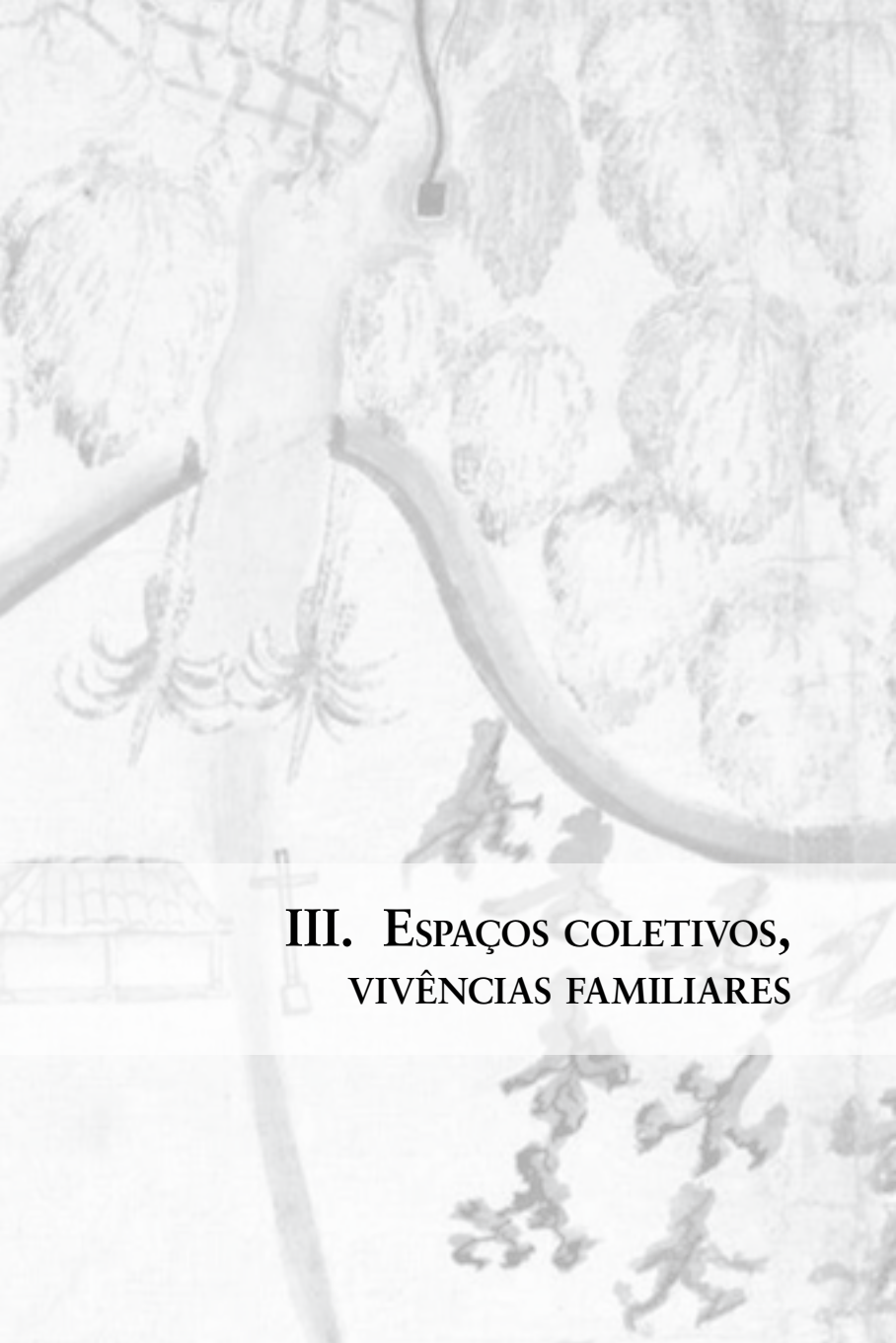
por levar os seus, o que lhe garante o desfrutar dos privilégios que lhe são destinados), e, não raro, para a admiração dos missionários, os líderes colocam suas próprias mãos nas mais diversas atividades (contrariando, assim, os princípios de nobreza que o rei lhes outorgara). A qualquer descuido, cabe aos cabildantes comunicar aos padres quem são os delinquentes, tomando-se em seguida as devidas medidas de correção.

Nesse processo, pode-se perceber a fragmentação ocorrida sobre o poder das lideranças indígenas no interior do espaço missional. Não apenas graças à eleição anual instalada desde 1660 (evitando funções vitalícias), mas também devido à criação de diversas funções, as lideranças se veem como que *alienadas* do conjunto maior de suas atividades. Da mesma forma, não mais apenas os homens que possuem famílias extensas (os caciques propriamente) desfrutam de cargos de destaque. Agora até mesmo as crianças e outros simples homens podem carregar chaves, exercer tarefas de cunho sagrado ou político, além de serem reconhecidos não apenas pelos jesuítas, mas também pela população na qualidade de líderes. Os espaços missionais, enfim, criam e multiplicam identidades individuais e coletivas.

Como se percebe, com o desenrolar da experiência missional as lideranças indígenas se multiplicaram, cada qual inserida em distintos setores da área jesuítica, muito embora os cacicados permaneçam encabeçados pelos

seus caciques. Com isso, as novas lideranças somam-se às anteriores e asseguram sua representatividade ou até mesmo controlam amplas atividades. Naturalmente, os líderes não representam a si mesmos, mas às famílias, bairros ou etnias de onde se originam. Enquanto o interesse dos padres for convergente ao das lideranças, tudo parece ser empreendido com equilíbrio em prol do convívio aldeão.

O início da segunda metade do século XVIII guarda uma armadilha à harmonia do Cabildo. Devido à aplicação do Tratado de Madri e o aceite dos jesuítas, ainda que a contragosto, muitos caciques e famílias se opõem a ordem de retirada dos povoados e dão início a um período de instabilidade que comprometeria os mais caros ideais de um sistema fundamentado no consenso. Iniciava-se a chamada Guerra Guaranítica, na qual fica evidente que a maior parte das lideranças indígenas se valeram das instituições missionais enquanto essas estiveram voltadas à defesa dos interesses de suas famílias.



**III. ESPAÇOS COLETIVOS,
VIVÊNCIAS FAMILIARES**

Ao redor dos povoados existe uma série de estruturas e espaços caros à experiência missional. Esses setores objetivam a proteção dos interesses indígenas perante o avanço colonial, a garantia da posse da terra, a produção de alimentos e outros bens fundamentais ao convívio e progresso dos povoados.²⁹ No todo, os setores apontam para o sucesso do diálogo entre missionários e nativos ao menos no aspecto estrutural (ou temporal, como dizem), em que modelos espaciais de cidades, mosteiros e de colégios europeus, devidamente regulamentados por um conjunto de diretrizes (Custódio: 2002, p. 70-80), cruzam-se ao modo comunal de produção e de organização familiar indígena. Ainda que seja impossível delimitar um padrão a todos os povoados – pois as variações existem e são marcantes – apresentam-se a seguir alguns aspectos genéricos dessas estruturas.

DISTRIBUIÇÃO, DEMARCAÇÃO E REZA NAS ÁREAS DE CULTIVO: LOTES, CRUZES E CAPELAS

Muitas das estruturas missionais correspondem ao caráter assistencial cobrado pelos indígenas aos jesuítas. Em consequência, os envolvidos criam no espaço

²⁹ Garantias de proteção contra o avanço colonial e a segurança da posse da terra são constantemente levantados por historiadores como fatores cruciais no favorecimento da aliança entre jesuítas e nativos (Meliã: 1997; Almeida: 2003, p. 102).

missional um conjunto de estruturas voltadas ao armazenamento de alimentos. O padre Sepp construiu galpões onde “toda comunidade” entrega, por meio dos caciques, parte da colheita à geração de sementes ([1690]1980, p. 147), mesmo que seus índios façam pouco caso da distribuição posterior.³⁰ Sem dar maiores detalhes, o que talvez indique sua pouca utilidade, o padre Cardiel sugere existirem nos povoados do século XVIII alguns silos com fins de armazenamento ([1771]1989, p. 58). Corresponde a isso uma antiga estratégia dos jesuítas contra eventuais dificuldades. Assim Pedro Romero elogia um colega nos anos de 1630: “O padre Hiero fez uns silos debaixo da terra para guardar a comida” (MCA: 1970, p. 295). Trata-se dos primeiros passos da experiência que levaria às adegas subterrâneas dos padres, tão úteis, posteriormente, aos caçadores de tesouros e concepções populares altamente difundidas durante o século XIX (ver Dossiê III).

As áreas de agricultura, além daquelas espalhadas ao redor dos povoados, contam desde cedo com seus *Tupambaé*. Julga a historiografia tradicional que esta parte de terra tenha gerado alimento a todos os missionários, mas, conforme demonstra o próximo dossiê, o

30 Críticas sobre a imprevidência indígena são detectadas na documentação quando o assunto é a distribuição e cuidados com as sementes: “Dávamos sementes, mas os índios, esquecidos da colheita que haveriam de ter, comiam-nas. Outros as semeavam hoje, mas, no dia seguinte, pela manhã, descobriam que durante a noite alguém havia retirado os grãos das covas” (Montoya: 1997, p. 161). O padre Sepp concorda plenamente: “Só poucos índios que se encontrará que sejam capazes de guardar as sementes até a época da sementeira” (1980, p. 147).

conceito não se mostrou fecundo ou contínuo na prática. Para tentar suprir a carência alimentícia, as estâncias são implantadas tão logo seja percebida a fragilidade do gado selvagem perante o avanço dos coloniais, tornando-se comum aos povoados por volta de 1670. Muitas das estâncias alcançaram proporções majestosas no século XVIII, como as de São Miguel e de Yapeyú. Em outras dimensões, as estâncias procuram dar continuidade à disposição urbana dos próprios povoados e, possivelmente, algumas alcançaram autonomia administrativa (Custódio: 2002, p. 86). Todavia, por mais que se empenhem os missionários, como afirmam esses, o crescimento do gado é problemático e insuficiente, além de se configurar, junto aos vaqueiros, como presa fácil de índios não missionais, colonos portugueses e espanhóis com os quais frequentemente travam combates. Ademais, a geração de estâncias acabou por promover um grupo social bastante problemático, os chamados *vaqueiros*, homens que ao viverem distantes dos povoados em muito perturbavam os sonhos dos missionários (ver Dossiê II).

Cada família missional desfrutava de um lote de terra distribuído pelos jesuítas.³¹ Ali estão não apenas os agricultores, mas também caciques que vigiam a produção de sua família extensa, “como um espião, censor ou

31 O ato de distribuição da terra a partir de um dirigente é uma organização indígena já estudada por Grünberg, quando constatou o quanto critérios avaliados pelas lideranças mediante a administração de lotes de cultivo podem ser variáveis conforme os contextos enfrentados (1975, p. 34).

contador que lhes faça realizar seu dever”. Os *mayorales*, índios devidamente interessados em controlar a movimentação da área, também estão presentes no setor (Cardiel: [1771]1989, p. 65). Apesar das aparências, a área de cultivo familiar não é um espaço de controle absoluto. Lá os nativos permanecem por aproximadamente seis longos meses distantes das vistas missionárias, constroem as casas de campo da forma que bem entendem (de palha e barro) e mantêm o ritmo de produção que lhes parece mais adequado – insuficiente aos olhos dos jesuítas (Cardiel: [1771]1989, p. 65 e 150).³² Portanto, assim como as ruas dos povoados estão divididas em cacicados, as zonas de cultivo também seguem essa orientação; indicam, com isso, uma possível autonomia econômica de cada família.

As chamadas casas de campo difundem-se pelos arredores dos povoados. Aos tempos da aplicação do Tratado de Madri, os exércitos demarcadores encontram em sua invasão uma série de ranchos. Alguns já são pequenas estâncias, possuem hortas e pomares, além de sempre estarem acompanhados de uma pequena capela (Sá e Faria: [1750-1761]1999, p. 409). A difusão desse gênero

32 A existência de casas afastadas dos povoados provoca profundas preocupações não só entre os jesuítas do Paraguai, mas também aos seus colegas nos aldeamentos da Amazônia e Rio de Janeiro colonial. Sobre isso, diz Almeida: “De acordo com João Daniel, eles escolhiam locais longínquos para seus sítios com a intenção de fugir dos serviços dos brancos e das obrigações religiosas das missões, o que parece ter acontecido também no Rio de Janeiro. Na aldeia de São Bernabé, onde as roças eram longe das aldeias, os padres queixavam-se que ao ausentarem-se para nelas irem roçar, os índios ficavam, em vez disso, ‘pelos engenhos bebendo de dia e de noite’. Em São Pedro, os índios igualmente erguiam suas choupanas ‘mais ou menos afastadas e perdendo-se pelo meio de suas ricas florestas’” (Almeida: 2003, p. 226).

de habitação é tamanha que entre São João e São Miguel formam quase um corredor: “Desde a Missão de São Miguel até a de São João há matos continuados e, por junto deles, grande quantidade de rancherias dos índios, todas cobertas de palha” (Sá e Faria: [1750-1761]1999, p. 509). A vivência familiar indígena, portanto, transformou os arredores dos povoados em parte substancial de suas atividades.

Para superar os frequentes problemas de abastecimento d’água em virtude da distância estratégica mantida dos rios – pois, de fato, os missionários fogem dos “humores malignos” emanados pela água (MCA-CPH. Cx. A-Doc 4) –, espalhou-se por todos povoados e seus arredores uma dezena de fontes, muitas delas em pedras adornadas por motivos missionais e inseridas num complexo sistema hídrico (Custódio: 2002, p. 107). Para lá vão as mulheres diariamente para encher os cântaros de barro ou para se banhar junto às crianças (MCA-CPH. Cx. 17. Doc 1-385). Aos olhos dos padres, entretanto, essa não é uma situação favorável ao recato feminino: muitas seriam as que em vez de água potável enchem seus jarros com “o gostoso paladar das águas imundas e peçonhentas dos deleites” (MCA: 1952, p. 208). Para combater os deslizes, recomenda-se a permanência de um ancião em cada fonte, devidamente instruído para informar aos missionários qualquer prática ilícita em suas proximidades, assim como para espantar eventuais oportunistas (MCA-CPH. Cx 17. Doc 1-385). Seguindo

esta mesma preocupação, recomenda-se também a limpeza dos matos ao redor e no caminho – tudo “para se evitarem ocasiões em que se arrisca o recato” (MCA-CPH. Cx 17. Doc 1-385).

Todo espaço missional é permeado por centenas de cruzeiros às quais os nativos parecem atribuir um caráter mágico e político. De fato, a primeira ação dos jesuítas no ato da fundação de cada povoação se dá mediante a instalação de grandes cruzeiros, não raro sendo esse ato solicitado por caciques desejosos por demonstrar aos colonos espanhóis que ali estão sob os cuidados da fé católica (DHA: 1929, p. 280, 292 e 342). Muitas vezes a cruz é o alvo principal das investidas dos “infiéis” – tão logo possam, põem-nas abaixo para incendiá-las (DHA: 1929, p. 361). O alvoroço impressiona os jesuítas: a valorização das cruzeiros entre os indígenas é tomada como mais uma das evidências de que o apóstolo São Tomé passara pela América muito antes dos colonizadores para difundir preceitos cristãos (Montoya: [1639]1997, p. 97-112).

A inserção de uma cruz, de fato, passa a constar nas exigências dos caciques coligados aos jesuítas. Alguns exemplos entre tantos: ao atender o pedido de um cacique, o padre Cristóvão de Mendonza instala uma cruz não apenas em sua aldeia, mas também nas regiões circunvizinhas (MCA: 1969, p. 36). Os padres de Santa Teresa, após convocarem os índios a plantar, escutam dos silvícolas que de “nenhuma maneira iriam caso um

padre não levantasse uma cruz” para proteger as mulheres que ali trabalhariam. Mediante a adoção da sinalização, Romero surpreende-se: “Isto é o que sentem os infiéis pela Santa Cruz e, nos dias de hoje, a estima por ela tem crescido tanto que ela já é sinal de paz que dão quando querem ser filhos de Deus” (MCA: 1969, p. 39). A cruz, dessa forma, convinha ao seu propósito, assim explicado aos nativos em cada contato: “ela guarda, defende e ampara os que se põem a trabalhar em sua sombra. De sorte que levantar a cruz não é outra coisa que dispor a gente sinalada a não se perder” (MCA: 1969, p. 39). Em princípios do século XVIII, Sepp dá uma mostra da disponibilidade indígena perante o objeto sagrado: na fundação de São João, os índios se põem de joelhos, rezam e dançam ao redor da cruz, beijando-a em seguida (Sepp: [1690]1980, p. 203). A cruz, ainda, passa a se configurar como um importante objeto com poderes curativos, tal qual demonstra seu uso pelos curadores dos povoados, os *cruzuías* (Sepp: [1690]1980, p. 153; Cardiel: [1771]1989, p.127). Um pequeno acréscimo sobre seu material: até Sepp, ela ainda é confeccionada de madeira, contrariando a possibilidade de que as de outros materiais fossem empregados antes do século XVIII.

A cruz, assim, está na praça central, cemitério, lavou-
ras e nas infinitas representações no interior das igrejas e
demais objetos criados por ou distribuídos aos indígenas,
além de deixar claro aos colonos que naquela seara se

encontram cristãos sob a ordem missionária – bom aviso aos colonizadores. A cruz, enfim, demarca as fronteiras entre índios missionais e “infieis”.³³

Função semelhante àquela exercida pelas cruzes e igrejas, embora ainda mais diversificada, possuem as capelas missionais. É possível estabelecer a existência de pelo menos dois gêneros de capelas espalhadas por aqueles espaços, cada qual com funções distintas: algumas pertencentes aos padres e congregantes, outras aos caciques e suas famílias. Essa tipologia longe está de implicar uma mera formalidade espacial; implica, sim, a demarcação de espaços simbólicos que muito podem demonstrar as dinâmicas sociais dos povoados.

A história do desenvolvimento das congregações é preenchida materialmente pela difusão de suas capelas. Distintos nas vestes, nas práticas e funções, os congregados aos padres somam aproximadamente 20% da população missional no início do século XVIII. Desde 1630 essa força tarefa já dá mostras de estar disponível a atender o chamado para elevar uma capela – aliás, o sepulcro dos congregados destacáveis destina-se geralmente senão à igreja, ao interior das capelas centrais do povoado (MCA, 1969: 44). Durante os anos de 1650,

33 Recurso bastante semelhante foi encontrado por Protásio Frikel entre os Xikrín do rio Caeteté nos anos de 1970. Ao distribuírem sinalizadores em seus territórios – muitos destes em formato de cruz – os índios espantam espíritos nefastos e avisam aos transeuntes a quem pertence aquela territorialidade (Frikel: 1976, p. 340). Recentemente, ao investigar “a apropriação de temas católicos”, Fausto identificou o uso da cruz em diversos cerimoniais, o que justificaria a autodenominação dos Guarani como “filhos da Cruz e da Boa Palavra” (2005, p. 2, 15 e 17).

tal gênero de estrutura parece bastante difundido nos povoados mais antigos e já são populares as capelas destinadas a Nossa Senhora (*Tupã Sy* ou *Ñande Sy*, conforme os catecismos) (ver Dossiê II). Os sucessivos surtos epidêmicos parecem colaborar na geração de capelas para São Roque já em 1660, como ocorre em Concepción (MCA: 1970, p. 200). No povoado de São Ignácio de 1671, “uma devota capela de Nossa Senhora do Loreto” é inaugurada, “cuja limpeza e asseio” são garantidas pelos congregantes “pelo maior cuidado que podem” (MCA-CPH. Cx. 18. Doc. 22). Ao final dos seiscentos, a profusão, riqueza de detalhes e quantidade por povoado é crescente em relação às capelas. No povoado de Santa Ana de 1690, “fez-se uma capela muito boa de pedra em Reverência do Santo Anjo da Guarda, do Glorioso São Isidro e São Roque”, padroeiros dos homens, da fome e da peste, respectivamente (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 5). Em 1711, em Loreto, eleva-se uma capela “com as mesmas medidas das de Loreto”, na Itália, em honra de Nossa Senhora de Nazaré (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 28). As quatro capelas existentes em cada ponta da praça central dos povoados também pertencem aos congregados ao projeto missional.

Já as capelas particulares de cada família e cacique apresentam-se com uma maior importância à identificação da dinâmica espacial e social dos povoados. Desde 1616 os missionários se surpreendem com a disposição das lideranças indígenas para montar no interior de suas

casas algo semelhante a pequenos oratórios, contando com retábulos, *Agnus Dei*, velas e imagens sacras (DHA: 1929, p. 91; MCA: 1969, 73). A esses altares, os familiares dos caciques prestam devoção. De fato, a partir de 1715 já parece comum aos povoados do Uruguai a existência de capelas no bairro de cada cacique, onde eles “rezam ao tempo que haviam de assistir à Igreja, juntando a todos os pequenos e grandes que se acham no contorno” (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 36). Nas áreas familiares de cultivo não se dá de forma diferente: em Apóstoles, “no tempo em que estão em suas sementeiras”, aproximadamente seis meses, “e por muitas dessas serem distantes, para não se privarem do costume que têm de ir à missa e rosário”, “por vontade própria” os nativos “fizeram capelas nos partidos de suas plantações, onde acodem todos dias pela manhã a rezar várias orações e à tarde o rosário, quando finalizam com cantos sacros e algumas das antífonas cantadas à Virgem: e estas funções tocam uma caixa de guerra em cada capela, superando com isso a falta de sinos” (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 32). Dessa forma, uma considerável autonomia das práticas ritualísticas dos cacicados se consagra ao longo da experiência.

A julgar pelos relatos posteriores aos jesuítas, a elevação de capelas pertencentes a cada família nas áreas de cultivo é uma constante do processo. Durante a invasão portuguesa em virtude do Tratado de Madri, ranchos e estâncias encontradas pelos demarcadores

possuem pequenas ou consideráveis capelas. Dos múltiplos exemplos existentes no diário do demarcador Sá e Faria, valem alguns: com “paredes de pau a pique e coberta de palha”, uma capela é encontrada na estância de Santa Tecla ([1750-1761]1999, p. 395), outra dedicada a Santa Ana é vista num pequeno rancho a caminho de São Miguel ([1750-1761]1999, p. 435) e um conjunto de “seis ranchos de palha”, dentre os quais “um deles era capela” com “mais asseio do que as capelas que já temos encontrado”, também é visto nas proximidades ([1750-1761]1999, p. 441). Setenta anos após a expulsão dos jesuítas dos chamados “Sete Povos”, o viajante francês Saint-Hilare encontra “uma pequena capela, coberta de palha, dedicada a Santo Isidro” localizada “no meio das choupanas dos plantadores” do povoado de São Luiz Gonzaga ([1820]1987, p. 304). No final do século XIX, outro viajante procura a mesma capela, mas dela já não há mais vestígios ou notícias (Silveira: 1979, p. 234). Por outro lado, a partir do século XX, são encontradas nas aldeias Guarani estruturas chamadas de *Opy*, casa de reza de difícil acesso aos ocidentais, talvez vinculadas historicamente às capelas missionais.

Assim, as construções de espaços de reza nas áreas de cultivo levantam importantes problemas. A inserção dos missionários em dinâmicas correlacionadas às alianças com indígenas, a tensão entre a cultura material/técnicas ocidentais e as motivações e conteúdos atribuídos a estes pelos indígenas, assim como o exercício de práticas

ritualísticas distante dos olhos dos padres, indicam possíveis aproximações e distanciamentos desses importantes agentes missionais.

A PRAÇA CENTRAL E A TEATRALIZAÇÃO DA VIDA PÚBLICA

Ao contrário do que supõem a historiografia e as atuais ruínas de São Miguel, não é a Igreja ou a área jesuítica o coração do povoado. Talvez realmente não haja nenhum, ao menos no que se refere ao usufruto de uma totalidade populacional. Contudo, conforme as formações tradicionais das aldeias indígenas e as intenções dos traçados urbanos das cidades espanholas, a praça parece se transformar num palco destinado ao exercício público da experiência missional.

Ao centro dos povoados, cruzando os pontos cardeais, seguindo as ordenanças urbanas espanholas, permanentemente à sombra da Igreja, as praças missionais chegam ao século XVIII rodeadas pelas construções mais esmeradas (Cardiel: [1771]1989, p. 152). Sua amplitude varia conforme o tamanho do povoado, avançando, portanto, gradualmente junto ao crescimento urbano. Ao modo das aldeias indígenas e cidades espanholas, o espaço ao centro do agrupamento é destinado às manifestações ritualísticas. Ali giram procissões, realizam-se atos públicos e seus ensaios,

reuniões coletivas, treinamento do exército e aplicações de castigos masculinos. Também é na praça que se encontram as danças, um tablado para peças teatrais, jogos e demais divertimentos eventualmente realizados. Em atividades desse gênero, não raro são encontrados moradores de outros povoados, tornando-se a praça num excelente espaço para se averiguar a rede de interdependência existente entre os missionais – os rituais, como em outros contextos, servem de elo para contatos com grupos amigáveis (Wright: 1992, p. 262). Mantidas diariamente limpas, os povoados fazem questão de terem a praça demarcada por capelas ou por cruzeiros – quase sempre são quatro, uma em cada extremidade (Cardiel: [1747]1991, p. 153).

No século XVIII, a praça central foi o palco da teatralização da vida pública dos congregantes e jesuítas. Ao som do coral dos meninos e da orquestra, precedidos por dançarinos fantasiados de anjos – uns espalhando nuvens odoríferas pelos incensórios, outros salpicando pétalas de flores – os missionários surgem nas missas e solenidades públicas com sorrisos ternos e devidamente iluminados por velas carregadas pelos coroinhas (Sepp: [1690]1980, p. 242; Cardiel: [1771]1989, p. 140). Quando aparecem em cerimônias fora das igrejas, os padres são esperados pelos cabildantes que, adequadamente vestidos e montados em seus cavalos, “convidam-nos a tomar seu assento” – então segue o padre, cercado pelos seus mais nobres homens ao posto de destaque que

lhe é nato (Cardiel: [1771]1989, p. 140 e 144). Por mais caricato e teatral que possam parecer essas cenas, elas refletem uma circunstância estética e social que muito diz sobre as relações nos povoados ao século XVIII. De fato, toda manifestação pública em que se encontram congregantes e jesuítas tornavam-se, gradualmente, um grande espetáculo ritualizado.

Esse fenômeno não resulta de um simples processo. Desde o início do contato, os missionários se desconcertam com as alegrias indígenas. Conforme o padre Diego de Boroa em 1627, é nas “borracheiras” quando se manifestam “os piores e mais ruidosos” modos de celebrar dos indígenas. A começar pelos adornos empregados nessas ocasiões: “Põem suas vestes entrelaçadas de plumagens coloridas, com os corpos pintados, tanto homens quanto mulheres, todos tão feios que lembravam demônios”. Sua forma de dança e canto, pilares das crenças americanas, também são condenadas por Boroa: “sacam suas flechas e arcos, dançando com eles nas mãos e fazendo um estrondo que parece propriamente do inferno” (DHA: 1929, p. 85). Os primeiros missionários bem sabem: é preciso transformar as festas nativas.

Longe de poderem extinguir esses hábitos, os jesuítas tentam absorvê-los em práticas festivas reformuladas especificamente para o espaço missional – o problema não é necessariamente *como* comemoravam, mas a *quem* celebravam. Surge, assim, um novo modo de celebrar, gradualmente teatralizado, em que jesuítas e nativos

redimensionam a forma de exercer as alegrias mundanas e sagradas.

O resultado é impressionante. No século XVIII, as festas entre indígenas missionais estão absolutamente potencializadas, assim como novas já foram inseridas, apresentando uma série de práticas fetichistas e recursos visuais. Parte considerável dos nativos atende com disposição a esses chamados festivos, envolvendo-se desde seus preparativos. Assim conta o padre Cardiel: “dias antes vão os índios aos campos e montes a colher feras, pássaros e flores”, além de “esmerarem-se notavelmente no adereço das ruas” e “na fabricação de arcos e adornos” ([1771]1989, p. 128-129). Os orgulhosos relatos dos padres apresentam o belo resultado de tamanho empenho: no interior da igreja, então florida, as imagens dos santos recebem “quantas miudezas os índios tiram de suas colheitas, além de muitos animais de caça, tanto aquáticos quanto terrestres” (MCA-CPH. Cx. 28. Doc 8- 856); nas mãos dos congregados, em torno da praça e fachada da igreja, “tremulam bandeiras, bandeirolas, estandartes e galhardetes de cores diversas” (Cardiel: [1771]1989, p. 175); trajes de gala “ao modo espanhol” vestem os líderes, assim como lúdicas fantasias são distribuídas aos meninos, vestes essas saídas do guarda-roupa da sacristia (Cardiel: [1771]1989, p. 176-180); mas, sobretudo, o povoado ganha uma nova rua em torno da praça, forrada por um tapete de pétalas e cortada por dezenas de arcos adornados por guirlandas

de flores, plumas e centenas de alimentos (MCA-CPH. Cx. 28. Doc 7-855; MCA: 1970, p. 199).³⁴ Ainda atados aos arcos, gritam micos, debatem-se araras e loros e enrolam-se serpentes vivas “amansando sua ferocidade diante de seu criador” (MCA: 1970, p. 106).

Por essa via, roda a procissão. Conforme o que conta Cardiel, entre as fumaças dos incensórios vai o padre à frente cercado pelos meninos músicos e dançarinos. Seguem os líderes montados em cavalos também adereçados com pinturas e plumas. Logo atrás, a população oriunda da área jesuítica (*cotiguaçu*, escola, oficinas, estâncias, olarias) está vestida com suas túnicas brancas e procura a honra de carregar as imagens dos santos nos ombros. Todos cantam ladainhas divinas embaladas por tristes melodias orquestradas. Ao redor, possivelmente quem assiste à procissão são os membros da *chusma* – por sua nudez, por terem cometido algum crime ou por não cooperarem no trabalho coletivo –, que estão proibidos de integrar o cortejo. Ao fundo, o seco soar dos açoites penitentes (Cardiel: [1771]1989, p. 128-129 e 131).

34 Nota-se que a procissão limitada à praça central é uma novidade do século XVIII. No século anterior, são frequentes as procissões que se estendem de um povoado a outro ou que tomam as ruas dos povoados. Este foi o caso da festa do Santo Sacramento de 1633, em que foram reunidas as populações de seis povoados: “Os índios se esmeraram notavelmente no adereço das ruas”, por onde mais de mil e quinhentos arcos se espalham. Nas esquinas, quatro altares muito “pobres”, “mas com tanta variedade de coisas que eles possuem e comem que era para ver e alabar ao Nosso Senhor”. Duas ruas são postas sobre a responsabilidade de um capitão, enquanto que as outras com a gente de sua parcialidade. Os quatro altares se repartiram entre os carpinteiros, ferreiros, telheiros e vaqueiros – “que toda é a gente escolhida porque tem por honra ocupar-se em qualquer destes ofícios” (MCA: 1970, p. 106).

Após procissões, missas e demais atividades ritualísticas, segue-se um conjunto de divertimentos basicamente voltados ao treinamento da destreza dos homens. Entre os militares, ocorrem exercícios bastante admirados pelos inacianos – “função realmente digna de se ver, porque são excelentes ginetes e o índio a cavalo parece outro homem” (Cardiel: [1771]1989, p. 140). Basicamente, os militares praticam corridas a cavalo ou a pé, além de encenações de batalhas com resultados previamente combinados. Há também a “corrida pela argola”, praticada pelos homens mais nobres do povoado que, montados em seus cavalos e armados de lanças, disputam, com direito a três tentativas, quem arrancaria uma pequena argola pendurada no meio da praça sobre dois pilares. Nisso, conforme contam os padres, havia mais um empenho sagrado: “A cada um que leva a argola, toda cavalaria dá umas quantas voltas ao redor da praça, gritando o nome do Santo Padroeiro” de cada bairro (Cardiel: [1771]1989, p. 145). A disputa por melhores acertos de flechas em alvos dispostos nas praças realiza-se aos domingos, eventualmente usando-se escopetas “quando havia pólvora e balas”, exercício “bastante concorrido entre os índios” (Cardiel: [1771]1989, p. 135). Nenhum divertimento, entretanto, mobiliza tanto o povoado quanto os tradicionais jogos de bola de borracha: “ao sacar, arremessam-na um pouco ao alto e chutam-na com o pé”, admira-se um padre, “e ao devolvê-la aos seus contrários, fazem também com o pé: o resto é

falta” (Cardiel: 1988, p.135). Entre todos, apesar da contrariedade dos missionários, as apostas de uma a outra parte são recorrentes.

Badalam os sinos, cai a noite – mas nem por isso se encerram a vida cotidiana e as celebrações. Missionários e nativos, trocando técnicas diversas, criam um sistema de iluminação capaz de assegurar a vivência noturna, tanto pública quanto privada. No interior das casas indígenas, balançam luzes amareladas de velas de cera de abelha, não sem o auxílio do vermelho das brasas da fogueira posta abaixo de suas redes. Pelo interior das igrejas, capelas e celas dos padres, espalham-se lustres, lampiões e candelabros de madeira, metal, prata ou até mesmo revestidos de ouro, garantindo que espaços tão escuros sejam utilizados tanto de dia quanto à noite. Velas de cera de abelha e lampiões são carregados pelas mãos da maioria dos transeuntes noturnos, especialmente dos guardas, recurso do qual os padres não abrem mão em suas acidentais saídas notívagas (MCA-CPH, Cx 30. Doc 18).

Ainda, conforme os registros, é graças às festividades que vão além da Ave-Maria que os povoados se tornam um clarão no meio da noite: pelas ruas, grandes chifres de bois queimam graxa em altas labaredas (Sepp: [1690]1980, p. 122); com frequência, no meio da praça, monta-se um tablado por onde “os dançantes vêm com lanternas no alto, penduradas nuns paus mui pintados e vistosos”, tornando-se visíveis pela plateia (Cardiel:

[1771]1989, p. 142); por vezes, quando em frente ao pórtico da igreja se dá alguma encenação noturna, quatro grandes “luzentes fogueiras” são acessas (Cardiel: [1771]1989, p. 141) – e, de súbito, o branco-caiado da fachada do templo transmuta-se num vermelho por onde deslizam as sombras dos dançarinos e atores.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do levantamento e análise documental, torna-se possível acompanhar a geração, constituição e possíveis atributos destinados aos espaços missionais não só por parte dos inacianos, mas também pelos indígenas. Dessa forma, cada setor do complexo urbanístico dos povoados é entendido como o resultado de históricas relações operadas entre os envolvidos. Não se trata, contudo, de relações harmônicas ou em concordância plena. Afinal, enquanto os jesuítas compreendiam a geração dessas estruturas como a concretização de um modelo aritmético e normatizador de urbanização fundamental à ocidentalização, os indígenas parecem aplicar, a cada um dos setores do complexo, determinadas atribuições nem sempre em acordo com aquelas originalmente intencionadas pela Companhia.

Tal afirmativa apoia-se no fato de que são bastante próximos os conteúdos encontrados na área jesuítica dos povoados (oficina, claustro/escola, igreja, cemitério

e *cotiguaçu*) e aqueles encontrados nas áreas dos chamados *cacicados*, denominação da época referente às famílias extensas. Basta verificar seus frequentadores e as funções exercidas em cada um dos espaços da área, onde homens, mulheres e crianças articulam-se no exercício da criação e manutenção daquela sociedade. Ali, os próprios jesuítas se inserem na qualidade de líderes com amplas funções, tais como organização e orientação das atividades masculinas, atendimento das crianças e mulheres, além de cuidados aos mortos, deuses e espíritos. Procedendo essa afirmativa, pode-se dizer que o exercício da liderança nos povoados remeteu a compromissos recorrentes nas atribuições dos caciques, não só no interior dos *cacicados*, mas também na área comumente tomada como símbolo de conversão.

Indicar a inserção dos jesuítas na organização social de parcelas consideráveis daquelas populações não é o mesmo que afirmar a sobrevivência de um conjunto social indígena de caráter imutável. Mediante as relações estabelecidas com o mundo colonial, a imagem dos líderes e suas funções sofreram severas transformações. Ao que parece, as espacialidades da área jesuítica serviram à produção de personalidades individuais e coletivas, como ocorre com os congregantes. A partir das congregações, de fato, os indígenas passam a se articular na busca pelo controle do projeto missional, tanto nos seus aspectos temporais, quanto eternos. Junto aos padres, as congregações, poderosas organizações indígenas, estão empenhadas em

criar, aplicar, regular e manter um conjunto de discursos e moralidades a serem emanados ao restante do povoado.

Por sua vez, outras famílias extensas estão distribuídas ao longo das casas que compõem o traçado urbano missional, os chamados *cacicados* distribuídos nos *bairros*. Nesses ambientes pode ser localizado um sistema de parentesco recorrente naquelas sociedades, cada qual chefiada por seus caciques, assim como parece haver o desfrute de uma relativa autonomia econômica, ritualística e política. Econômica porque cada cacicado possui sua área de cultivo, onde as famílias passam aproximadamente seis meses, e administra sua própria caça e coleta; ritualística porque possuem capelas particulares, tanto no interior dos bairros quanto nas áreas de cultivo, onde exercitam o contato espiritual com as divindades de toda a sua parentela; política, por fim, por concentrar as decisões no poder dos interesses das famílias – por extensão, o Cabildo soluciona o convívio aldeão. Indica-se, com isso, que a presença dos jesuítas encontra seus limites nos portões do complexo por ele organizado, jamais invadindo, conforme acordos iniciais, os espaços dos demais caciques. Nesse sentido, a divisão simbólica dos povoados desperta questões relativas à identidade, linguística e ritualística missional, assim como questiona diretamente a homogeneidade atribuída àquelas sociedades por parte dos jesuítas e historiadores.

Longe de serem compostos por apenas um grupo americano, os povoados do antigo Paraguai contaram com múltiplas etnias. Expressão máxima dessa experiência pode

ser encontrada em povoados onde reinou a diversidade ou a instalação de bairros destinados a grupos não Guarani. Presenças de grupos Jê e de Pampiano estão documentadas tanto na história quanto na geografia missional. Parece claro que os distintos grupos gradualmente se inserem em categorias abrangentes, tal qual *convertidos, cristãos, fiéis, índios das Missões* e, principalmente, *guaranis*. Trata-se de classificações confortáveis não apenas aos jesuítas e indígenas envolvidos no processo, mas também a historiadores subsequentes. Vale ressaltar que a construção da identidade *Guarani* homogênea não pode mascarar profundos aspectos heterogêneos daquela experiência. Por exemplo, especialmente no caso Guenoa, permanecem existindo as segregações de bairros e povoados, muitas vezes mantendo as classificações oriundas dos primeiros contatos e demonstrando a recorrência de conflitos entre esses grupos, outras sociedades e o projeto missional.

Assim, as construções de espaços missionais e suas sociedades levantam importantes problemas. A inserção dos jesuítas em dinâmicas correlacionadas às alianças com indígenas congregados e não congregados, a tensão entre a cultura material/técnicas ocidentais e as motivações e conteúdos atribuídos, assim como o exercício de vivências longínquas aos olhos dos padres, são fatores que indicam possíveis distanciamentos e aproximações entre as partes. Formas aritméticas, conteúdos revistos – a sociedade missional fez de suas estruturas um campo de relações em torno de importantes instituições.

ANEXO DOCUMENTAL

ESPAÇO MISSIONAL

“[Os Guarani] habitam em pequenas aldeias onde mandam os caciques insignes por sua nobreza hereditária ou por sua eloquência popular. [...] Não conhecem edifícios de pedra, nem cobertos de telhas. Constroem suas casas de uma matéria composta de lodo e palha. São redondas, alargadas, e de tal magnitude que às vezes uma só constitui uma aldeia.” (Del Techo: [1673]1991, p. 73)

“As casas formam ruas largas, como nas cidades europeias, mas são de construção diferente: são muito baixas, não têm assoalho de madeira, mas os índios moram no chão descoberto. Os muros não são de pedra, mas de terra, que é socada. Os telhados são cobertos de palha, com exceção de alguns poucos que faz pouco tempo cobrimos de telhas queimadas. As casas não têm janelas nem chaminés, estão o dia todo cheias de fumaça e por isso todo pretas. Quando visito meus doentes, o que costumo fazer diariamente, quase me asfixio de tanta fumaça. Faz pouco, meus olhos tanto me doeram uns catorze dias seguidos, ardendo e lacrimejando, que cheguei a temer perdesse a vista.

[...] sua adegá é um porongo oco, com que buscam a água no rio e do qual também bebem. Quem pode dependurar sua cama, qual longa rede de pescar

trançada de fibras de palmeira, entre duas árvores, é rico e passa por nobre. Quem não tiver semelhante fortuna, sobre uma pele de tigre ou um couro de vaca no chão raso; em vez de travesseiro ou almofada, usam um bloco duro ou uma pedra. A baixela da cozinha consiste em uma ou duas panelas. Os dentes são as facas, os cinco dedos os garfinhos, a mão é a colher e o porongo mencionado as taças e os copos. O fogão e fornalha é por baixo da cama, quando por cima estendem a rede. De espeto de assar serve a primeira vara que cai na mão. Nela espetam a carne, que começam a devorar, enquanto está assando do outro lado. Assim, cozinheiro e assado terminam juntos e, enquanto o índio espeta na vara o pedaço seguinte de carne, já começa a sentir fome. Outros índios, que nem para isso têm paciência, pegam um pedaço de carne, passam-na três vezes pela fumaça e pelas chamas e enfiam-na logo na boca. E como a carne é suculenta, o sangue lhes escorre de todos os lados pelo focinho abaixo, e isto lhes é *suprassumum* do gostoso.” (Sepp: [1690]1980, p. 131-132)

“Todos os povoados estão construídos com o mesmo plano. As casas são retas, de dezesseis ou dezoito varas de largura. Não há casa ou habitação sem seu corredor de três ou mais varas de largura, de modo que quando chove, se pode caminhar por qualquer lado ao redor das casas. Iguais são todas as casas dos índios em comprimento e largura, a qual é de sete varas em quadro.

Dentro das quais estão separados o dormitório por meio de esteiras ou couros. O leito todos o têm não sobre madeira, senão pendurado. Chamam-no de rede [...]. No verão é fresco. No inverno recorrem a uma esteira, ou também põem brasas abaixo. Tudo o que seja mais cômodo que isto, logo dispensam. Em sua casa nunca caminham nem estão de pé, senão deitados ou sentados em sua rede, ou numa cadeira sumariamente baixa que utilizam. Com mais gosto, sentam-se no chão, abarcando as pernas com os braços. Abandonados a si mesmos, com um choça de cinco varas, se contentam: e assim o fazem no campo, porque ademais das casas do povoado, possuem suas habitações no campo para cuidar das plantações.” (Cardiel: [1747]1991, p. 152)

“Sendo eu criança de dez anos, me levou em sua companhia o santo Padre Roque González de Santa Cruz da Companhia de Jesus quando entrou no rio Paraná no ano de 1615 para predicar o Santo Evangelho aos índios do rio. Chegamos ao posto que chamam de Itapuã, onde o dito Padre começou a reduzir e juntar aos índios infieis que por ali havia divididos e esparramados pelas matas, ilhas e rios. Deu-se princípio à redução que hoje se chama de Nossa Senhora da Assunção de Itapuã. E eu o servia e ajudava a missa e rezava as orações e doutrina Cristã aos índios, meninos e meninas que se iam reduzindo. Cuidava dos enfermos e do sustento dos Padres que padeciam

necessidade. Pescava nos rios e caçava nos campos. Pedia esmola pelas chácaras de infieis, onde passamos grandes necessidades, trabalhos e perigos de vida por serem os ditos índios todos infieis e bravos [...]. Somente o dito Padre Roque González foi o primeiro [espanhol] que entrou no dito Rio do Paraná e sítio de Itapuã [...]. Começou a construir a igreja, ajudando-o eu em tudo por ser eu somente o que estava em sua companhia até que chegou, dois meses ou mais depois, o mui reverendo Padre Diego de Boroa, que foi ajudá-lo a acabar de reduzir e juntar os ditos índios, finalizar a igreja e povoado, ficando ali sozinho neste ministério muito tempo e eu em sua companhia, porque o dito Padre Roque Gonzalez acudia a outras partes do Rio...” (MCA: 1970, p. 23)

“Neste tempo quis Nosso Senhor mover o coração de um cacique chamado Ytupayu [...]. Este cacique tinha em seu povoado da outra parte do Igay desde onde começa a ser navegável até o mar, distante um dia da redução de Natividade de Nossa Senhora. Fomos até lá eu [Pedro Romero] e o Padre Cristóvão de Mendoza. O encontramos junto a 400 índios tão dóceis que mais pareciam gente antiga e cultivada. Pediram que levantássemos a cruz e ofereceram de gana seus filhinhos para que os batizássemos por consolá-los e por não perder um posto de tanta importância. Levantamos a cruz ali, e nas proximidades também.” (MCA: 1969, p. 36)

“O Padre Ruyer chamou da Redução de Corpus uma tropa de moços que vieram de boa gana para ajudar na obra que se fez um lance da Igreja de cinquenta pés de comprimento, quarenta de largura e trinta de altura. No qual ajudaram todos os índios do lugar em tempo que se houve de levantar [...] muito contentes e alegres. Enquanto se ia fazendo a igreja, e depois que houve alguma parte coberta, começaram a entrar na igreja as festas. Se lhes fazia a doutrina, predicava-se brevemente, batizaram-se alguns infiéis e enfermos em perigo.” (MCA: 1970, p. 62)

“Os índios hão acudido com grande fervor e gosto a fazer a telha, colher a madeira belíssima que por estas matas existem, descobrindo uns troncos incorruptíveis e mui necessários para igreja, o qual chamam de taji-bas. Perguntando o Padre se esses haviam em suas terras sempre, haviam dito que não, quiçá por não se verem obrigados a trazê-los. Porém, estando com deveres de fazer a igreja, não reparando em trabalho algum, eles mesmos derrubaram os troncos de sessenta e mais pés de comprimento, embora estivessem em distante léguas do povoado.” (MCA: 1970, p. 104-105)

“Já se prostrava aos golpes do machado enorme multidão de árvores, já o cedro imortal se sujeitava ao desbaste da enxó, para que, no templo do Deus vivo, se reerguesse em triunfo mais glorioso; já as vigas

cortadas para a cumieira eram tiradas dos matos. Era de ver-se aqui cinquenta bois, acolá outros cinquenta entrar no povoado, puxando em alongadíssimo trajeto a mole de um enorme cedro, tudo em belíssima ordem, ao som do tambor e dos bárbaros clamores da bugrada. Logo de manhã, quando a rutilante Aurora expulsava dos olhos o sono, ver-se-ia ao solo o soberbo tronco, ver-se-ia escarnaecer dos mordazes dentes da serra, bem como o riso cortante da enxó.” (Sepp: [1690]1980, p. 219)

“Cada aldeia tem uma linda igreja, uma torre com quatro ou cinco sinos, um ou dois órgãos, um altar-moricamente dourado, dois ou quatro altares laterais, um púlpito inteiramente dourado. Além disso, há várias imagens, pintadas exclusivamente pelos índios, e que não são lá tão más. Bem como oito, dez ou mais castiçais de prata, três cruces de prata, um ostensório bem fino e um grande cibório, ambos também de prata. Os cálices aqui, como também em Espanha, costumam não ser dourados, sendo também brancos no interior, da cor natural da prata. As toalhas dos altares e as capas de Asperges para as diversas festas, bem como tudo que faz parte do Santo Sacrifício da Missa, são limpos e asseados e bonitos de material tão precioso, que não só poderiam figurar com muita honra em qualquer convento ou Colégio da Companhia na Europa, como em qualquer igreja episcopal. Esses dias mandamos confeccionar em

Buenos Aires uma alba, que custou 120 *Talers*.” (Sepp: [1690]1980, p. 134)

“A igreja não é mais que uma [por povoado] [...]. Há duas de pedra [...], as demais são de argamassa e parte do que sobressai de pedra. O restante é de adobe, e todo o teto de madeira [...]. As duas magníficas igrejas [...] de pedra são de São Miguel e Trinidad. Quem as fez foi um Irmão Coadjutor, grande arquiteto, e essas não possuem pilares, senão que estão ao modo da Europa. E tudo se branqueia mui bem.” (Cardiel: [1771]1989, p. 59)

“Os altares vão fabricando, aos poucos, de cedro. Entrementes, o pintor já embelezou a três deles. No altar-mor vê-se o padroeiro da povoação, São João, batizando a Cristo no Jordão; pouco mais acima o padroeiro da antiga redução, o arcanjo São Miguel, recalçando no inferno a Lúcifer; os lados inferiores ocupam Santo Inácio e São Francisco Xavier, os superiores, os dois príncipes dos Apóstolos, São Pedro e São Paulo, reproduzidos em cores. O altar lateral do lado do Evangelho é consagrado a Jesus, Maria e José; o do lado da Epístola a meu padroeiro Santo Antônio.

A igreja está pintada em cores diferentes. Pelas colunas entrelaçam-se, não sem elegância, cachos de uva e ramalhetes de flores, como heras. Veem-se dependurados nas paredes quadros de diversos santos. Nem tão pouco se esqueceram gravuras das horríveis chamas do

inferno, para conservar os índios no santo temor de Deus e afastá-los do pecado.” (Sepp: [1690]1980, p. 238)

“Junto ao sopé da colina em que assentei o aldeamento, encontrei ótimo barro ou argila, resistente, pegajosa e muito apropriada para cozer tijolos. No espaço de quatro meses cozi mais de cem mil. Com eles pude cobrir a igreja e minha casa canônica, junto com o alpendre, construído em quadrado.

Para o cozimento dos tijolos e telhas fêz-se mister abrir enormes covas, nas quais construí três fornos com capacidade de cerca da quatro mil telhas cada um. E, como disse, construí-los em número de três, para que, enquanto se enchesse em telhas não cozidas um forno, no outro já houvesse fogo e no terceiro se pudessem retirar as prontas. Deste modo não se interrompia o fabrico de telhas.

Quantas mil telhas ainda precisarei para cobrir todas as casas na vila toda, ninguém adivinhará ao certo, nem eu estou para calcular o número exato. Entretanto, também elas, com o auxílio divino, serão cozidas e fornecerão telhado para 700 famílias.

[...]

Assento sobre uma prancha quatro tabuinhas, colocadas horizontalmente em forma de telha. Em seguida os oleiros, que possuo em número de 60, enchem-nas de barro que, anteriormente, fora bem sovado pelos touros, alisam bem todos os cantos, socam, passam da prancha para a cunha de madeira e, tirando devagarzinho a

cunha, depositam só a telha no chão. Ao contacto com o ar ela secará aos poucos na sombra. Se o vento sopra demasiado quente, a telha racha e se inutiliza. Sendo pelo contrário frio demais, engelha, tornando-se igualmente impréstável. Se, por fim, seca ligeiro demais, facilmente quebra. Por isto é de mister grande prudência e indústria. Mas deixo isto à discussão dos oleiros europeus.” (Sepp: [1690]1980, p. 239)

“Como ficasse noite e como não houvesse nem cera nem óleo para a iluminação, tomaram de chifres de bois, que aqui são extremamente grandes e compridos, encheram-nos de graxa e sebo, acenderam-nos e os levantaram para cima. Por esses chifres ardentes transformou-se a noite escura em dia claro, como que iluminada por tochas, e os dançarinos e cavaleiros eram iluminados e tornados visíveis.” (Sepp: [1690]1980, p. 122)

“[...] há em cada povoado a Casa das Recolhidas, cujos maridos estão por muito tempo ausente, o que fugiram e não se sabe deles. E com elas estão as viúvas, especialmente se são moças e não possuem pai ou mãe, ou parente de confiança que possa cuidar delas. Sustentam-se com os bens comum do povoado.” (Cardiel: [1771]1989, p. 58)

“Embora este gentio seja de gênio humilde, pacífico e quieto, especialmente depois de cristianizado, não deixa

de haver em tanta multidão alguns delitos dignos de castigo. Em toda a América, os curas, clérigos e regulares castigam aos seus índios. Para todos os delitos há um castigo assinalado no livro de Ordens, todos proporcionais ao seu gênio pueril e ao que diz respeito ao estado sacerdotal.” (Cardiel: [1771]1989, p.146)

“Só poucos índios se encontrarão que sejam capazes de guardar as sementes até a época da sementeira. Por isto, também neste particular, precisa o padre olhar pelas coisas. Faz, portanto, um galpão para toda a comunidade. Quando o milho está maduro, cada pai de família e cada família precisa encaminhar parte da colheita para este galpão. Vindo a época da sementeira, ajudo-os e lhes forneço a semente.” (Sepp: [1690]1980, p. 147)

SOCIEDADE MISSIONAL

“Todos estes Itatines reconhecem a um cacique que se chama Ñandubuaçu como o principal de todos. Sobre o qual se diz que todos os índios Guaranis que há desde a cidade de Assunção até aqui são todos seus vassallos, e o mesmo se dá com os índios que estão adiante da dita cidade.” (MCA-CPH. Cx. 28. Doc 28-23)

“Muitos [caciques] se enobrecem com a eloquência no falar, pois tanto estimam a sua língua e é com razão que o fazem, porquanto é digna de louvor e merece celebrar-se entre as de fama. É com ela que agregam gente e vassallos: com o que ficam nobres eles e o seus descendentes. Servem-nos seus plebeus, fazendo-lhes roças, semeando e colhendo as safras, construindo-lhes casas e dando-lhes as suas filhas, quando têm desejo delas. Nisso tem liberdade gentilica.” (Montoya: 1997, p. 54)

“Não é para passar em silêncio a Caridade (chamaremos assim) e Esmola do Cacique desta redução [São Nicolau do Piratini] chamado Franco Bairoba. Quase todos os dias põe mesa para muitos meninos e meninas pobres e órfãos, lhes dando de comer ele e sua mulher (que é uma mui boa índia, mui igual ao marido) como se fossem seus próprios filhos. Fora disto, todos os índios que chegam de outros povoados, como costumam fazer,

aos seus conchavos ou a trazer ou levar cartas, os hospeda em sua casa onde para este efeito possuem um aposento capaz, recolhendo-os e dando de comer com muita liberalidade e franqueza. E por isto é mui amado e querido dos índios não só deste, mas de todos os demais povoados.” (MCA: 1970, p. 103)

“Outro índio cacique mui estimado, sendo de pouca idade, foi aos índios de paz que servem aos espanhóis onde, passando por ali um clérigo, lhe batizou. Ele voltou a sua terra onde o encontramos quando entramos ali pela primeira vez. Por ser principal, lhe demos vara de alcaide. Este ocultou sempre ser cristão por viver com a licença dos gentios e, embora entrasse na igreja aos domingos, ouvisse o sermão e ao Evangelho, se ia com os gentios. Estava amancebado com algumas infiéis e mui arraigado neste vício. Tocou-lhe Nosso Senhor por meio ordinário que é a enfermidade, pondo-lhe quase ao ponto da morte. Tratou o Padre de batizá-lo, e ele recusou dizendo que quando são iria à igreja, onde aprenderia o necessário para batizar-se, etc. Convalesceu, porém, não se emendou nem tratou disso, como se nunca tivesse estado enfermo. Porém, querendo Nosso Senhor trazer-lhe a si, lhe deu outra enfermidade tão aguda que o obrigou a descobrir-se ao Padre. Conhecendo o castigo do céu, confessou-se e ele (que é coisa rara) pediu os óleos. E havendo-se

reconciliado várias vezes, deixou esta vida com esperanças de haver ido ao céu.” (MCA: 1951, p. 267)

“Trataram, pois, de curar aquela peste, tiraram-lhe a manceba e a desterraram a um povoado de espanhóis, para que a grande distância a fizesse esquecida. Teria sido um milagre se culpa tão inveterada tivesse admitido dor e arrependimento. Arrebatado de sua torpe afeição, não duvidou ele em pospor a sua honra, pois era governador de um povo muito afamado seu, despojou-se de seus bens, esqueceu-se de seus amigos e, sem tomar em conta sua verdadeira mulher abandonada, desterrou-se a si próprio e sozinho partiu em busca daquela que lhe causa perdas tão grandes, em última análise a de sua alma. Achou a seu tesouro e, para não correr outra vez o perigo de que lho tirassem, levou sua manceba e um filhinho, dela tido, a um mato distante, onde, para sustentar-se, trabalhava com as próprias mãos: o que jamais havia feito. Ali vivia ele, e conquanto com muito afã, o torpe amor lhe tornava leve a vida. Chegou-lhe, por fim, o prazo que, depois de tantas esperas, Deus lhe havia dado. Por outra, veio a enfermar esse coitado com o trabalho e a velhice, e, depois de pouco tempo, despediu sua alma infeliz em mãos de sua manceba. Mostrou-se ela sensata, pois tratou de voltar às nossas reduções, onde não pouco arrependida de sua vida passada, fez penitência, e

por meio desta alcançou uma morte ditosa.” (Montoya: [1639]1997, p. 93)

“Os caciques são nobres declarados pelo Rei, e possuem o título de Dom. Cada um tem trinta, quarenta ou mais vassallos, que costumam ir com ele aos trabalhos públicos, prestando-lhe obediência e respeito. E lhe ajudam a fazer sua casa, plantações etc. Porém nada tem de vassalagem ou tributo e serviço que se costuma ter na Europa ao senhor de vassallos. Nem por ser nobres se eximem de trabalhar, como sucedia com os hebreus ao tempo de Saul e Davi, assim como em outras nações cultas. Antes, melhor, entre estes índios, possuir um ofício de trabalho, como carpinteiro, estaruarista, pintor etc, é nobreza.” (Cardiel: [1771]1989, p.63)

“Os naturais desta terra são dóceis e hábeis quando crianças. Quando vão crescendo se vão fazendo brancos. Entendo que a causa é a pouca doutrina e polícia que têm em suas casas, porque como todos estão juntos e revoltos, primeiro sabem pecar antes que tenham inteiro uso da razão.” (MCA-CPH. Cx. 14.Doc 17)

“[...] e muito mais [se esforçam os Padres] no ensino dos meninos e meninas, de quem depende a Cristandade futura, criando-os desde pequeninos com o leite da fé, para que esqueçam de todos os agravos de seus antepassados.” (MCA: 1970, p. 83)

“Quando o menino chega à idade de dez anos, um velho da família, o mais adiantado, lava o menino com água fria junto ao fogo e lhe dá nas costas uns golpes com uma corda de arco para que com o muito vinho que beba não se embebede, em segundo lugar para que com esses golpes as forças suas o transformem em um homem que seja diligente. Às meninas faz isto também uma velha ao tempo que lhes chega a primeira menstruação, tempo no qual fazem muitas cerimônias longas de se contarem.” (MCA: 1951, p. 290)

“[...] estão instruídos meninos e meninas do povoado e até os homens e mulheres, que no caso de encontrarem algum enfermo em sua casa ou chácara, logo hão de ir avisar ao Padre.” (MCA-CPH. Cx. 28. Doc 28-26)

“Quando termino de comer, comem os meninos. Dou-lhes sempre um bom pedaço de pão branco, que apreciam mais de que qualquer coisa, muitas vezes também um pouco de mel por guloseima e bastante carne. Por vezes, em dias de grande festa, como Natal, o Menino Jesus lhes traz bolinhos e pastéis, do que lhes sorri o coração.” (Sepp: 1980, p. 153)

“De modo notável são eles aficionados à música. [...] Ajuda isso muito em atrair os gentios e no seu desejo de nos levarem às suas terras, para a educação e ensino de seus filhos.” (Montoya: [1639]1997, p. 192)

“Dos alunos da escola se escolhem os de melhor voz para cantores de música e os de mais fôlego para os instrumentos de boca. Há um professor de capela, que os ensina sua faculdade como o fazem nas catedrais da Espanha. Porém não se achou até agora mestre que consiga compor. Toda sua felicidade está em entender o papel que lhe dão e cantá-lo mais ou menos correto, pois alguns não cantam de repente, senão que o vão repassando devagar, e interados dele cantam e tocam, ou nunca entendem coisa alguma, nem treinando, [...], como faz qualquer músico [...]. Canta tudo e toca tal qual está no papel, mas não alcança seu entendimento.” (Cardiel: [1771]1989, p.115-116)

“Noutro dia, tomo a lição dos dançarinos e lhes ensino algumas danças, como as costumamos apresentar em nossas comédias, e como são representadas nas igrejas da Espanha, por ocasião das grandes festas. Aqui é particularmente necessário entusiasmar os descrentes com coisas semelhantes e despertar-lhes e gravar-lhes com o aparato litúrgico exterior uma inclinação interior para com a religião cristã.” (Sepp: [1690]1980, p. 152-153)

“Por isto, também, constituí oito dançarinos, às vezes doze e mais. Quando o celebrante sai da sacristia, estes, de velas acesas na mão, precedem dois a dois. Dois deles vão queimando continuamente aromas: as

nuvens odoríferas se difundem por toda a igreja. Outros espalham flores no trajeto que o sacerdote perfaz para aspergir o povo com água lustral. Ao se começar o oratório, eles permanecem de pé no presbitério, quais efêbos régios. Acompanham depois, em boa ordem, dois a dois, com as velas acesas, ao pregador, tanto quanto sobre, como quando desde do [púlpito]. Findando o ofício solene, exibem coros e danças no vestíbulo da igreja. Durante isto, os índios principais ou caciques tomam assento ou de um ou de outro lado, como em anfiteatro. Já é a dança pírrica (dança de espadas), já a das argolas, já a corrida troiana pedestre ou equestre. Nesta última, parecem estar escarranchados em cavalinhos de couro, sobre uma sela que muito bem lhes senta. Na realidade, porém, estes cavaleiros falsos andam a pé. Tomar-se-iam por algum Júlio César ou Alexandre em seu garboso bucéfalo.

Estes graciosos dançarinos atraem a atenção de todos, principalmente quando prendo a seus pés chocalhos ou guisos. Pois, durante a dança, estes chocalhos e guisos, ridículos, não há como negar, se entrechocam, produzindo sons ou dissonâncias estrídulas. Para os ouvidos dos índios, porém, são tão agradáveis que parece não haver coisa mais gostosa do que a dança com tais guisos e chocalhos. O mesmo se dá quando lhes ponho nas mãos pandeiros de madeira.

Os guisos dos dançarinos, fabrico-os...” (Sepp: [1690]1980, p. 242)

“[...] as crianças de pouca idade aprendem a música, canto e órgão que usam na santa Igreja para realizarem com decência os ofícios divinos. [...] Fazendo algum conceito de seu poder e Divindade, vendo a sorte de ter seus ministros a lhes servir, porque é gente que se deixa levar muito do exterior que percebe pelos sentidos. E assim procuram os nossos quando sua pobreza lhes permite celebrar as festividades [...] com danças, músicas e regozijos públicos, ao modo como nós cristãos que usamos.” (MCA: 1969, p. 35)

“Um menino que eu levei de São Ignácio para ajudar-me na missa, enfermou também. Esteve mui a cabo, dois ou três meses de enfermidade, e desde o princípio com muita dificuldade tentamos alcançar um muchacho que nos servisse.” (MCA-CPH. Cx 28. Doc 28-12)

“Todos [Gualachos] possuem uma língua e uma só mulher, embora emprestada, porque não possuem patrimônio fixo como o Guarani e com menos estabilidade, porque o Guarani tem sujeições à mulher para retê-la ou despedi-la. Porém o gualacho não, senão a mulher, por questões mui leves, se afasta do marido e se vai a outro. E assim as deixam andar a seus quereres, porque não as deixem. Cuidam mui pouco de seus maridos (o que é ao contrário do Guarani). Não lhes fazem comida nem outra coisa que criar seus filhos e algum pouco de chicha.” (MCA: 1951, p. 296)

“Solicitava certa mulher a um moço honesto. Para tanto, foi encontrá-lo num lugar oculto e quis obrigá-lo à sua vontade. Ele, porém, queria levá-la à honestidade e pureza com as suas razões. Notando, no entanto, que com razões não conseguia convencê-la, aplicou-lhe umas boas pauladas: com o que escapou livre do perigo.” (Montoya: [1639]1997, p. 240)

“Não quero deixar de contar aqui um caso digno de eterna memória e que jamais havia topado nessas histórias. Alonso Tari, o primeiro cristão desta redução e que mui bem havia acudido os padres, mancebo de dezoito ou vinte anos, por desejar a castidade pediu com todas forças que lhe castrassem. Espantado da demanda, lhe disse que o que pedia não era factível, mas que confiasse em Nosso Senhor que lhe daria e outorgaria o dom da castidade sem fazer de si tão rigoroso sacrifício...” (MCA: 1970, p. 152)

“[...] jamais, nem de dia, nem de noite, mulher alguma entrou em nossa cela. De duas que, com intentos lascivos à meia-noite haviam entrado nelas, com a finalidade de fazerem mal a um padre, que então estava dormindo sozinho numa redução. Que a este seu Anjo da Guarda avisou em sonhos a propósito do veneno mortífero, que a desonestidade lhe estava preparando. E que ele, bastante espavorido, levantando-se, alçou a voz e chamou a alguns índios, que em outro aposento

dormiam, repreendendo-os ao mesmo tempo por seu descuido em não verem quem entrava pelo cercado. Ordenou-lhes então, dizendo: ‘Ide procurar pois duas pessoas entraram!’ Foram eles e acharam as duas, que com ruído se haviam escondido no recanto de um dos aposentos. Estas, depois de expulsas, confessaram-se no dia seguinte com plena compunção.” (Montoya: [1639]1997, p. 153)

“Guardava-se clausura tanto nas casas como nos colégios, de maneira que jamais entra mulher alguma, nem no princípio dos pátios.” (Cardiel: [1771]1989, p. 108)

“[...] quando uma menina alcança os 14 ou 15 anos e um rapaz os 16, então já é tempo do Santo Matrimônio. Por isso também não demoramos, e evitamos destarte muitos males. Nenhuma indígena chega à situação de passar alguns anos no estado virginal. E com os rapazes dá-se o mesmo: quando chegam seus anos, é impossível contê-los. Esta experiência já fizeram os primeiros missionários.” (Sepp: [1690]1980, p. 133)

“[...] muitos pedem para ser recebidos nela [Congregação], porém nem todos se admitem, senão os de maior capacidade e exemplo de vida. Dispunha-se para serem admitidos com uma confissão geral que todos fazem ao princípio, que somente ela bastava como fruto desta

congregação [...]. Ouvem todos os dias a missa, rezam o rosário e dizem a letania de Nossa Senhora. Acompanham os defuntos e os mortalham, como os cristãos fazem. Acodem aos domingos pela tarde à prática e exemplo que se lhes diz de Nossa Senhora. A Santíssima lhes paga mui bem este serviço que fazem em vida, ajudando-lhes e favorecendo-lhes na morte, como muitos experimentam.” (MCA: 1969, p. 43)

“Não foi menor aqui, nesta redução, o agrado que a Virgem Soberana mostrou ter de suas Congregações. Certa mulher desejava sua admissão, mas, fazendo exame de sua consciência, para purificá-la com uma confissão geral – diligência que se faz para admitir alguém –, ela adormeceu e, em sonhos, apareceu-lhe ver a Virgem e ouvir que admoestava quanto a certos pecados. Por havê-los cometido em sua mocidade, já eram antigos e nunca se tinham confessado, seja por esquecimento, seja por mau exame. Despertou com isso e achou que a advertência fora correta. Arrependida, alegre e grata à Virgem, confessou pois as suas culpas.” (Montoya: [1639]1997, p. 203)

REFERÊNCIAS DOCUMENTAIS E BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Maria Regina Celestino. *Metamorfoses indígenas*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.
- AZARA, Félix. *Descripción general Del Paraguay*. Madrid: Alianza, [1809]1990.
- BOCCARA, G. “Mundos nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo”. In: *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*. Disponible en: <http://nuevomundo.revues.org/document426html>.
- BRIGIDI, Bianca Hennies. *Anjos rebeldes: desvios dos modelos de discurso missionário sobre a conversão das crianças Guarani (XVII)*. Porto Alegre: PUCRS, 2005. (Dissertação de Mestrado – Orientação Maria Cristina Razzera dos Santos)
- CADOGAN, León. *Ayvu Rapyta*. Asunción: CEADUC-CEPAG, 1992.

- . “Chono kybwyrá: aves y almas en la mitología Guaraní”. In: ROA BASTOS, Augusto (Comp.). *Las culturas condenadas*. Madrid: Siglo Veintiuno, 1978 (Colección América Nuestra)
- . *Diccionario Mbya-Guaraní castellano*. Asunción: CEADUC, 1992.
- . *Tradiciones Guaraníes en el folklore Paraguayo*. Asunción: CEPAG, 2003.
- . *Ywyrá ñe’ery: flui del árbol la palabra*. Asunción: CEPAG, 1971.
- CAPIBERIBE, Artionka. “Os Palikur e o Cristianismo”. In: WRIGHT, Robin M. (Org.). *Transformando os deuses*. Campinas: Editora Unicamp, 2004.
- CARBONELL DE MASY, Rafael. *Estrategias de desarrollo rural em los pueblos guaraníes (1609-1767)*. Barcelona: Antonio Bosch, 1992.
- CARDIEL, José (S.J.). “Costumbres de los Guaraníes e carta de 1647”. In: DUVIOLS, Jean-Paul (Org.). *Tentación de la utopía*. Barcelona: Tusquets, [1747]1991, p. 150- 156.
- . *Las misiones del Paraguai*. Madrid: Historia 16, [1771]1989.
- . *Declaración de la verdad*. Buenos Aires: Imprenta de Juan Alsina, [1758]1900.
- CESAR, Guilhermino. *História do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Globo, 1980.

- CHAVES, Ma. Concepción de. “Condición social de la mujer Guarani”. In: *Revista geográfica americana*. Buenos Aires: 1941, Año VIII, vol. XV, n. 89.
- CLASTRES, Pierre. *Crónica de los índios Guayaquís*. Barcelona: Alta Fulla, 1986.
- CUNHA, Manuela Carneiro da (org). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- CUSTÓDIO, Luiz Antônio Bolcato. *A redução de São Miguel Arcanjo*. Porto Alegre: UFRGS, 2002. (Dissertação de Mestrado – Orientação de Sandra Pesavento)
- DEL TECHO, Nisolás (S.J.). “Historia de la Compañía de Jesús”. In: DUVIOLS, Jean-Paul (org.). *Tentación de la utopía*. Barcelona: Tusquets, [1673]1991, p. 73-78.
- DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- DOCUMENTOS PARA LA HISTORIA ARGENTINA. Buenos Aires: 1929. (DHA: 1929)
- DURÁN, Nicolas (S.J.). “Son prodigiosos dignos de admiración ver la sumisión de esos bárbaros”. In: DUVIOLS, Jean-Paul (org.). *Tentación de la utopía*. Barcelona: Tusquets, [1636]1991, p. 100-102.
- FAUSTO, Carlos. “Fragmentos de história e cultura tupinambá”. In: CUNHA, Manuela Carneiro. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

- . “Da inimizade: forma e simbolismo da guerra indígena”. In: NOVAES, Adauto (Org.). *A outra margem do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- . “Se Deus fosse um jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani”. In: *Mana*, [s.l.], nº 11(2):385-418, 2005.
- FELIPPE, Guilherme Gallegos. “A lógica do *cuñadazgo*: relação de troca e dinâmica cultural”. In: *Lideranças indígenas na Coleção De Angelis*. (artigos), 2007. Disponível em: <http://liderancasindigenas.net/artigos.php>
- FLECK, Eliane Cristina Deckmann. *Sentir, Adoecer e Morrer: sensibilidade e devoção no discurso missionário jesuítico do século XVII*. Porto Alegre: PUCRS, 1999. (Tese de Doutorado – Orientação de Maria Cristina Razzera dos Santos)
- . “De mancebas auxiliares do demônio a devotas congregantes: mulheres e condutas em transformação (reduções jesuítico-guaranis, séc. XVII)”. In: *Revista de Estudos Feministas*. Florianópolis, v.14, nº 3, set./dez. 2006. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2006000300003&lng=pt&nrm=iso#tx46
- FLORES, Moacir. *História do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Nova Dimensão, 1993.
- FRIKEL, Protásio. “Notas sobre a situação atual dos índios Xikrín do rio Caeteté”. In: SCHADEN, Egon

- (org.) *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo: Editora Nacional, 1976.
- GONZÁLEZ, Roque (S.J.). “Carta de 8 de abril de 1614”. In: DUVIOLS, Jean-Paul (Org.). *Tentación de la utopía*. Barcelona: Tusquets, [1614]1991, p. 65-70.
- GRÜNBERG, George. “Dos modelos de economía rural en el Paraguay: Pay-Tavyterã y Koygua”. In: *Estudos Paraguayos*. [s.l.], Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, 1975.
- GRUZINSKI, Serge. *La colonización de lo imaginário: sociedades indígenas y occidentalización en el México español*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- . “O Renascimento Ameríndio”. In: NOVAES, Adauto (Org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- . *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- JARQUE, Francisco (S.J.). “Insignes misioneros de la Compañía de Jesús en el Paraguay”. In: DUVIOLS, Jean-Paul (org.). *Tentación de la utopía*. Barcelona: Tusquets, [1687]1991, p. 104-108.
- KAPFHAMMER, Wolfgang. “De ‘Sateré Puro’ ao ‘Novo Sateré’”. In: WRIGHT, Robin M. (org.). *Transformando os deuses*. Campinas: Editora Unicamp, 2004.
- LEITE, Bazilisso. *Generalidades das Missões Jesuíticas*. Santo Ângelo: FUNDAMES, 1976.

- Manuscritos da Coleção De Angelis. Coleção microfilmada Centro de Pesquisas Históricas da PUCRS. Caixas de rolos e Documentos. (MCA-CPH. Cx. / Doc.)
- Manuscritos da Coleção De Angelis. In: CORTESÃO, Jaime (Org.). *Jesuítas e bandeirantes no Guairá (1549-1640)*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951. (MCA: 1951)
- Manuscritos da Coleção De Angelis. In: CORTESÃO, Jaime (Org.). *Jesuítas e Bandeirantes no Itatin (1596-1760)*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1952. (MCA: 1952)
- Manuscritos da Coleção De Angelis. In: CORTESÃO, Jaime (Org.). *Jesuítas e bandeirantes no Tape (1615-1641)*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969. (MCA: 1969)
- Manuscritos da Coleção De Angelis. In: VIANNA, Helio. *Jesuítas e bandeirantes no Uruguai. (1611-1758)*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970. (MCA: 1970)
- MARTINS, Maria Cristina Bohn. *A festa Guarani nas Missões: perdas, permanências e recriações*. Porto Alegre: PUCRS, 1999. (Tese de Doutorado – Orientação de Maria Cristina Razzera dos Santos)
- MELIÀ, Bartomeu (S.J.). *El Guaraní conquistado y reducido*. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropologia, 1997.

- . “Informação etnográfica e histórica sobre os Kaingang do Rio Grande do Sul”. In: *Simpósio Nacional de Estudos Missionários*. Canoas: Anais, 1983.
- . *La lengua Guaraní en el Paraguay colonial*. Asunción: CEPAG, 2003.
- MONTEIRO, John Manuel. “Armas e armadilhas”. In: NOVAES, Adauto (Org.). *A outra margem do ocidente*. São Paulo: Companhia das letras, 1999.
- . *Negros da terra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- . “Os Guarani e a história do Brasil Meridional”. In: CUNHA, Manoela Carneiro da (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- MONTOYA, Antônio Ruiz (S.J.). *Conquista Espiritual*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1997.
- . *Vocabulário de la lengua guaraní*. Asunción: CEPAG, 2002.
- . *Catecismo de la lengua Guarani*. Madrid: Leipzig, [1637], 1876.
- . *Conquista Espiritual*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985.
- NIMUENDAJÚ, Curt. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos apapocúva-guarani*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1987.

- POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. São Paulo: EDUSC, 2003.
- PORTO, Aurélio. *Historia das missões orientais do Uruguai*. Rio de Janeiro: SPHAN, 1943.
- QUEVEDO, Julio. Tamanquevis, José. *Rio Grande do Sul: aspectos da História*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1995.
- RIBEIRO, Sarah Gomes. *O horizonte é a terra: manipulação da identidade e construção do ser entre os Guarani no Oeste do Paraná (1977-1997)*. Porto Alegre: PUCRS, 2002. (Tese de doutorado – Orientação de Maria Cristina Razzera dos Santos)
- RODRÍGUES, Jerónimo (S.J.). “A missão dos carijós”. In: LEITE, Serafin (Org.). *Novas cartas jesuíticas*. São Paulo: Companhia Nacional, [1605-1607]1940.
- SANCHEZ LABRADOR, José (S.J.). “Fundação da redução dos Santos Reis Magos”. In: DUVIOLS, Jean-Paul (org.). *Tentación de la utopía*. Barcelona: Tusquets, [1770]1991, p. 65-70.
- SANTOS, Ma. Cristina Razzera dos. *Aspectos de la Resistencia Guaraní: los proyectos de integración el Vierreinato del Río de la Plata*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid (Tesis Doctoral), 1993. Disponível em <http://www.ucm.es/BUCM/tesis/19911996/H/0/H0022501.pdf>

- . *Xamanismo e cura na Coleção De Angelis*. Porto Alegre: Centro de Pesquisas Históricas: PUCRS, 2003. (XCCA)
- SÁ E FARIA, Custódio de. “Diário da Expedição e Demarcação da América Meridional e das Campanhas das Missões do Rio Uruguai [1750-1761]”. In: GOLIN, Tau. *A Guerra Guaranítica*. Passo Fundo: EDIUPF, 1999.
- SAINT-HILAIRE, August. *Viagem ao Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Martins Livreiro, [1820]1987.
- . *Viagem às missões jesuítas e trabalhos apostólicos*. São Paulo: Ed. da Universidade, [1690]1972.
- SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1974.
- . (Org.). *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo: Editora Nacional, 1976.
- SEPP, Antônio (S.J.). *Viagem às Missões Jesuíticas e trabalhos apostólicos*. Belo Horizonte: Itatiaia, [1690] 1980.
- SILVEIRA, Hemetério. *As Missões orientais e seus antigos domínios*. Porto Alegre: Companhia União de Seguros Gerais, 1979.
- SOUZA, José Otávio Catafesto de. “O sistema econômico nas sociedades indígenas Guarani pré-coloniais”. In: *Horizontes antropológicos: arqueologia e sociedades tradicionais*. Porto Alegre, ano 8, n. 18, dez. 2002.

- TESCHAUER, Carlos. *História do Rio Grande do Sul dos dois primeiros séculos*. Porto Alegre: Selbachm, 1921.
- TURNER, Terence. “Os Mbengokre Kayapó: história e mudança social”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- VELLINHO, Moysés. *Capitania Del Rei*. Porto Alegre: Globo, 1960.
- VIEIRA, Mabel Leal. *Inventário da imaginária missioneira*. Canoas: La Salla, 1993.
- WRIGHT, Robin M (org.). *Transformando os deuses*. Campinas: Editora Unicamp, 2004.
- . “História indígena do noroeste da Amazônia: hipóteses, questões e perspectivas”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- ZISMANN, Tatiana. *A construção de uma referência de identidade nacional para o Rio Grande do Sul nos discursos crítico-literários e historiográficos de Moysés Vellinho*. Porto Alegre: PUCRS, 2006. (Dissertação de mestrado – Orientação de Maria Cristina Razzera dos Santos)

BIBLIOGRAFIA

- CARDOSO, Ciro; VAINFAS, Ronaldo. *Domínios da História*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.
- KARNAL, Leandro. *Teatro da fé. Representação religiosa no Brasil e no México do século XVI*. São Paulo: HUCITEC, 1998.
- CHARTIER, Roger. *A beira da falésia*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2002.
- . *El mundo como representación: estudios sobre historia cultural*. Barcelona: Gedisa, 1996.
- DELUMEAU, Jean. *A civilização do Renascimento*. Lisboa: Estampa, 1984.
- HAUBERT, Maxime. *Índios e jesuítas no tempo das missões*. São Paulo: Cia das Letras: Círculo do Livro, 1990.
- LA COUTURE, Jean. *Os jesuítas*. Porto Alegre: L&PM, 1994.
- MELIÀ, Bartomeu. *O Guarani: uma bibliografia etnológica*. Santo Ângelo: FUNDAMES, 1987.
- NOVAES, Adauto (Org.). *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1997.
- SILVA, Aracy Lopes (Org.). *Crianças indígenas*. São Paulo: Global, 2002.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

TORRES, Luiz Henrique. *Brasilidade e platinidade na produção historiográfica do Rio Grande do Sul*. Rio Grande: Editora da FURG, 2004.

Dossiê missões, volume 1 – O temporal

foi impresso em setembro de 2015, com o miolo em Off-Set reciclado da Suzano, 90 g/m², 1x1 P&B; e a capa em cartão supremo 250g, 4/0 cores, com laminação Bopp fosca; impressão CTP (*computer to plate*) na capa e no miolo.

JEAN BAPTISTA nasceu em Porto Alegre, em 1976.
Dedica-se a estudos relacionados à democratização de instituições
públicas, em especial de museus e universidades.
Doutor em História, é atualmente professor adjunto do
Bacharelado em Museologia da
Universidade Federal de Goiás (UFG).

Contato: jeantb@hotmail.com.