

A LÓGICA DO CUÑADAZGO: RELAÇÃO DE TROCA E DINÂMICA CULTURAL¹

Guilherme Galhegos Felipe

Resumo: Propõe-se analisar o contato estabelecido na região da bacia do Rio da Prata entre os índios que ali viviam e os colonos e os jesuítas que, cada qual, procuraram administrar seu ofício. Iniciando uma nova situação não só para os nativos, mas também para os estrangeiros, os contatos se deram de maneira bastante diferentes, movidos pelos interesses que cada parte tinha nesta relação. Por meio dos registros presentes na correspondência jesuítica, busca-se compreender a forma como os indígenas posicionaram-se frente à realidade colonial, criando afinidades e inimizades de acordo com as possibilidades e adequando-se à situação posta. Para isso, será analisada uma das formas utilizadas para a formação de alianças: a troca de dádivas.

Palavras-chave: Contato interétnico - Dádivas - Região platina - Século XVII.

Observa-se o trecho de uma carta de 1620 em que um jesuíta relata como se deu a fundação da cidade de Assunção, descrevendo como foi o contato entre os índios estabelecidos à margem do rio Paraguai e os colonos espanhóis que passavam por ali:

La fundacion de esta ciudad fue mas por via de cuñadasgo, que de conquista porque navegando los españoles por el rio Paraguay arriba, que es muy caudaloso, los indios que estaban poblados en este puesto les preguntaron quienes eran, de donde venian, adonde iban, y que buscaban: dixeronselo: responrieron los indios que no passassen adelante porque las parecia buena gente; y assi les darian sus hijas y serian parientes. Pareçio bien este recaudo a los españoles, quedaron aqui. reçibieron las hijas de los indios y cada español tenia buena cantidad; de donde se seguio que en breve tiempo tubieron tanta cantidad de hijos mestiços, que pudieron con poca ayuda de gente de fuera poblar todas las ciudades que agora tienen [...]. Llamaronse luego los indios, y españoles de cuñados, y como cada español tenia muchas mancebas, toda la parentela acudia a servir a su cuñado honrandose con el nuevo pariente.²

O inaciano justifica o surgimento e florescimento demográfico da cidade de Assunção em função da grande quantidade de filhos mestiços que resultou o contato ocorrido às

¹ Publicado em ÁVILA, Vladimir Ferreira de. (Org.). *V Mostra de Pesquisa: Produzindo História a partir de fontes primárias*. Porto Alegre: CORAG, 2007, p. 15-27. Elaborado dentro do Projeto CNPq 480712/2004-2.

² CORTESÃO, Jaime (Org.). *Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549-1640)*, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951, v. I, p. 163. “A fundação desta cidade foi mais por via do *cuñadasgo*, do que por conquista, pois os índios que estavam estabelecidos nesta região perguntaram aos espanhóis, que estavam navegando pelo rio Paraguai acima – que é muito caudaloso –, quem eram, de onde vinham, aonde iam e o que buscavam. Os índios então responderam que não passassem adiante, porque lhes pareciam boa gente, e assim lhes dariam suas filhas e seriam parentes. Aos espanhóis pareceu boa esta precaução, ficando aqui. Receberam as filhas dos índios e cada espanhol tinha boa quantidade, do que se seguiu que em pouco tempo tiveram tanta quantidade de filhos mestiços que puderam, com pouca ajuda de gente de fora, povoar todas as cidades que agora tinham [...]. Chamaram-se logo, os índios e os espanhóis, de cunhados, e como cada espanhol tinha muitas mancebas, toda a parentela ajudava a servir a seu cunhado, honrando-se com o novo parente”. Optou-se, em citações integrais de trechos da documentação, manter o texto em seu formato original, traduzindo-o sempre nas notas de rodapé, de modo a facilitar sua leitura. Já as citações curtas, presentes no corpo do texto, serão feitas já traduzidas. Em ambos os casos, seguirá a referência da obra de onde foram coletadas tais citações, para eventuais consultas.

margens do rio Paraguai. Esta relação entre índios e colonos se deu, segundo o autor, em função de uma atitude inusitada – para os espanhóis – dos nativos que, ao se depararem com os estrangeiros, ofereceram, sem qualquer tipo de coerção, suas filhas para casarem com estes, assim estabelecendo uma relação parental, denominada pelo jesuíta como *cuñadazgo*.

Apesar de parecer uma atitude precipitada e ingênua, em que os indígenas teriam demonstrado total desconhecimento sobre quem eram os espanhóis, esta tomada de ação – o *dar* suas filhas – tem como base fundamental a lógica das dádivas, representada socialmente por meio de trocas incessantes. Os agentes envolvidos nesta reciprocidade realizam constantes doações aparentemente voluntárias e desinteressadas, praticadas através de ações festivas envolvendo todo o grupo ou simples trocas pessoais dissimuladas. Porém, estes atos generosos fictícios³ encobrem formalismos contratuais obrigatórios e de interesse às partes relacionadas. O doador, ao dar um presente, espera do receptor a retribuição do seu ato, e assim que receber tal retribuição deverá pagá-la⁴. Desta forma, um ciclo interminável de doações voluntárias, mas necessárias, se estabelece de forma a criar vínculos de afinidade entre os envolvidos, que, sem demonstrar, estarão satisfazendo seus próprios desejos, já que “*não existe a dádiva sem a expectativa de retribuição*”⁵.

Segundo Caillé⁶, a dádiva é trocada apenas com aqueles nos quais se aposta uma aliança, uma aposta incondicional à sua confiança. Em caso contrário, com quem não se tem confiança, não se aposta, não se relaciona: se rivaliza.

Uma relação supõe e exige a relação de dons. Não se troca coisas com qualquer pessoa. [...] É preciso dar, receber e retribuir, mas apenas com um certo tipo de pessoas que estabelece com alguém um certo tipo de relação. (Villela, 2001: 208)

Porém, em sendo uma aposta, Caillé adverte que esta aliança é incondicional até onde pode ser: entrega-se tudo e confia-se totalmente até o limite do seguro, fazendo da lógica do dom um “*regime que se pode chamar de incondicionalidade condicional*”⁷. É por meio da dádiva que se delimitam os amigos e os inimigos, e impõem-se atitudes diferenciadas a cada um: “*Com um luta-se, com o outro troca-se*”⁸.

Observando novamente o relato de 1620, percebem-se nele os elementos existentes na lógica do dom, em que os índios, espontaneamente, iniciam uma relação de troca com os

³ MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*, São Paulo: Cosac & Naify, 2003 [1923-24], p. 188.

⁴ *Ibidem*, p. 201.

⁵ LANNA, Marcos. *Nota sobre Marcel Mauss e o ensaio sobre a dádiva*. In: *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba, n. 14, 2000, p. 176.

⁶ CAILLÉ, Alain. *Nem Holismo nem Individualismo Metodológicos: Marcel Mauss e o paradigma da dádiva*. In: *Revista brasileira de Ciências Sociais*, Out. 1998, v.13, n.38, p. 15.

⁷ *Ibidem*, p. 16, *grifo do autor*.

⁸ LÉVI-STRAUSS, Claude. *As Estruturas Elementares do Parentesco*, Petrópolis: Ed. Vozes, 2003 [1949], p. 100.

espanhóis, sem que estes percebam a profundidade simbólica que esta iniciativa possui. O primeiro ato de dar suas filhas inaugura toda uma troca que deveria se desenrolar reciprocamente.

Salienta-se o fato que esta relação baseada nas trocas recíprocas estava associada à forma de criar alianças e relações de afinidade na sociabilização indígena. Muito antes da chegada dos espanhóis à região platina, os nativos que ali viviam mantinham vivas as trocas de bens simbólicos (como festas, banquetes, rituais, favores e objetos), praticadas em âmbito intra-aldeão (entre membros de uma mesma família, ou entre as famílias), chegando a envolver aldeias vizinhas⁹. Eram trocas que obedeciam à lógica do dom, em que as pessoas envolvidas não depositavam valores econômicos aos bens trocados. O que estava em questão não era enriquecer ou favorecer-se em detrimento dos demais, mas sim estabelecer afinidade com aquele que se troca e, acima de tudo, ter a oportunidade de retribuir. É desta forma que as relações parentais eram criadas, baseadas nas trocas matrimoniais.

Os grupos indígenas praticavam o casamento exogâmico, de maneira a criar laços familiares e possibilitar reajustes internos, bem como livrar-se das relações incestuosas¹⁰. Desta maneira, um homem deixa de casar-se com sua irmã, cedendo-a ao grupo e esperando que um outro indivíduo faça o mesmo. As irmãs – e filhas – são colocadas à disposição, com a condição que o *doador* tenha uma futura esposa¹¹. À base de toda esta ritualização matrimonial, encontram-se as três obrigações da lógica do dom, onde o homem dá sua irmã, recebe a irmã do outro e retribui esta operação, garantindo a disponibilidade de sua futura filha. São atitudes espontâneas e não formalizadas em gestos conscientes, fazendo desta *doação* um “*movimento impossível de captar em movimento*”¹². Nestas trocas, a mulher ganha o status de “*presente supremo*”, aquele que pode ser obtido “*somente em forma de dons recíprocos*”¹³.

Mas ainda assim persiste a dúvida sobre a inserção do colono espanhol a este sistema perfeitamente usual e pragmático da sociedade indígena. Qual teria sido o motivo que levou os nativos a enxergarem os espanhóis como aliados em potencial, a ponto de admiti-los em seu mundo de dádivas e confiá-los tamanha importância? Viveiros de Castro, retomando

⁹ Cf. KERN, Arno Alvarez. *O processo histórico platino no século XVII: Da aldeia guarani ao povoamento missionário*. In: Estudos Ibero-Americanos, Porto Alegre: EDIPUCRS, v. XI, n. 1, 1985, p. 34; MELIÀ, Bartomeu. *A Terra Sem Mal dos Guarani. Economia e profecia*. In: Revista de Antropologia, São Paulo: USP, v.33, 1990, p. 41; SOUZA, José Otávio Catafesto de. *O sistema econômico nas sociedades indígenas Guarani pré-coloniais*. In: Horizontes Antropológicos, Dec., v.8, n.18, 2002, p. 236-37.

¹⁰ LÉVI-STRAUSS, Claude. Op. cit., p. 47.

¹¹ Ibidem, p. 105.

¹² GODBOUT, Jacques. Introdução à dádiva. In: Revista brasileira de Ciências Sociais, v.13, n.38, 1998, p. 47.

¹³ LÉVI-STRAUSS, Claude. Op. cit., p. 105.

alguns mitos Tupinambá e de outros grupos Tupi, afirma que antes mesmo da chegada do homem branco, estes já eram previstos pelos índios em seus mitos, já que

a criação dos índios implica a criação dos não-índios; ou, tomando-se as coisas pela outra ponta, o fato da existência dos brancos é posto como constitutivo do fato da existência dos índios, como participando das condições de possibilidade deste último (ao definir os índios, justamente, como “índios”, i.e. como não-brancos). Nesses termos, os brancos vieram ocupar apenas um degrau suplementar na cascata de dicotomias reiteradas entre as posições de ‘si’ e de ‘outrem’ que flui pelo mito desde muito antes de 1500 [...].¹⁴

Eram previstos, porque estavam contidos em seus mitos; faziam parte de seus mitos, porque “*foram os índios que produziram os brancos*”: antes de serem homens brancos, eram índios¹⁵. Nesta nova condição, os brancos – ex-humanos – incorporaram condutas positivas e negativas na mesma medida. Sua superioridade, comparando-os aos índios, se expressa em sua cultura (técnica) que é inversamente proporcional à sua inferioridade social (ética): “*são engenhosos, mas estúpidos; escrevem, mas esquecem; produzem objetos maravilhosos, mas destroem o mundo e a vida...*”¹⁶.

Os índios da região do Rio da Prata não inseriram os colonos espanhóis em sua lógica do dom: estes já estavam previstos na regra do jogo, apenas sendo aguardada a sua presença. Oferecer uma irmã ao branco era possibilitar, enfim, a aliança parental desejada. Os espanhóis, com sua cultura, trariam benefícios aos índios – sejam benefícios bélicos ou técnicos –, e a recíproca seria verdadeira, onde os índios beneficiariam os espanhóis com sua superioridade social (ética).

Não uma simples doação de mulheres, nem uma hospitalidade generosa e ingênua. Estava-se entregando uma irmã, para um futuro cunhado, que lhe retribuiria com a sua. Esta é a “*troca suprema*”, a que se referia Lévi-Strauss; a aliança em oposição à rivalidade da lógica do dom. E mais: dar é dar um pouco de si, pois a coisa dada “*carrega a alma do doador, é representativa de seu clã e de seu solo*”¹⁷. Quem aceita alguma coisa de alguém, aceita também “*algo de sua essência espiritual, de sua alma*”, pois a “*coisa dada não é uma coisa inerte*”¹⁸. Ao oferecer suas mulheres, os índios ofereciam sua organização social, seu mito e seu sangue, numa complexa lógica de obrigatoriedade social – e inimaginável para os colonos.

Não só inimaginável como impraticável: a rivalidade entre os índios e os colonos iniciou justamente quando os primeiros percebem que não estava nos planos dos espanhóis

¹⁴ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Os termos da Outra História*. In: RICARDO, Carlos Alberto (editor), *Povos Indígenas no Brasil 1996/2000*, São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000, p. 49-50.

¹⁵ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Op. cit., p. 50.

¹⁶ Ibidem, p. 51.

¹⁷ LEFORT, Claude. *As formas da História – ensaio de antropologia*, São Paulo: Brasiliense, 1990, p. 25.

¹⁸ MAUSS, Marcel. Op. cit., p. 200.

retribuírem de nenhuma maneira a sua generosidade. A aposta incondicional que os indígenas fizeram aos seus futuros cunhados é interrompida assim que notaram as suas verdadeiras intenções e abre precedentes para a inimizade:

el ayudar al español y admitirle en sus tierras fue por via de cuñadasgo y parentesco. Empero despues viendo los indios que los españoles no los trataban como a cuñados y parientes sino como a criados se començaron a retirar y no querer servir al español. el español quiço obligarle: tomaron las armas los unos y los otros y de aqui se fue encendiendo la guerra la qual ha perseverado casi hasta agora.¹⁹

Percebendo a indiferença dos colonos, os indígenas cessaram a tentativa de criar laços, já que estes “*se desgastavam com os efeitos nocivos de uma relação fundamentalmente destrutiva para os índios*”²⁰. Perceberam também a tentativa dos primeiros de subjugar-los, o que foi tomado como uma afronta direta. Não só foi interrompida a troca de dádivas, mas também se findaram a confiança e a aposta que, como se verá, trará dificuldades também aos jesuítas de se aproximarem dos indígenas.

Os parceiros que pretendem relacionar-se através do sistema de dádivas ficam em situação de dívida um com outro, ou seja, devem-se mutuamente sempre. Isto porque “*cada um considera que, em termos gerais, recebe mais do que dá*”²¹. No momento em que um dos lados não cumpre a sua obrigação, o outro se sente prejudicado, apto a encerrar a aliança: a sua incondicionalidade tornou-se condicional. Por isso, o homem branco passa a ser motivo de alerta e sua aproximação é tomada com desconfiança: são os “*maus aliados por excelência. Gente que não troca gente em casamento, mas que mata, rouba e escraviza gente*”²².

Devido a isto, o contato que os inacianos tentaram empreender com os índios também ficou bastante prejudicado. Motivados por esta situação, muitos missionários vão registrar casos em que os espanhóis tentam lograr os nativos, como o fato de muitos índios *venderem* aos colonos suas “*filhas e irmãs por um chapéu ou capa*”, pensando que se casariam com elas estabelecendo, assim, uma relação parental – o que não era o caso, já que os “*espanhóis tinham-nas como escravas para a venda*”²³.

¹⁹ CORTESÃO, Jaime (Org.). *Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549-1640)*, Op. cit., p. 167. “Foi por via do *cuñadasgo* e do parentesco que os índios ajudaram o espanhol e admitiram-lhe em suas terras. Porém, depois vendo que os espanhóis não os tratavam como cunhados e parentes, senão como criados, os nativos começaram a se retirar e não querer servir ao espanhol. Este quis obrigá-lo: tomaram as armas e iniciou-se a guerra, a qual tem perseverado quase até agora.”

²⁰ MONTEIRO, John Manuel. *De Índio a Escravo. A Transformação da População Indígena de São Paulo no Século XVII*. In: Revista de Antropologia, São Paulo: USP, v. 30/31/32, 1989, p. 153-54.

²¹ GODBOUT, Jacques. Op. cit., p. 44.

²² VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Op. cit., p. 53.

²³ *Documentos para la Historia Argentina* (Cartas Ânuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Provincia de la Compañía de Jesús – 1615-1637), Tomo XIX, Buenos Aires: Talleres S. A. Casa Jacobo Peuser, 1927, p. 31.

O padre Montoya relata uma ocasião onde se depara com um espanhol *leigo* que a cada dia passava pelos padres sem uma peça de seu vestuário: um dia sem o chapéu, outro sem sua capa, chegando, por fim, apenas com uns “*paninhos brancos e um lenço atado na cabeça*”. Inquietos, os padres lhe questionam, ao qual responde:

Vossas Paternidades pregam a seu modo, eu do meu. A mim faltam-me palavras, e desta forma prego com obras. Reparti tudo quanto trazia ou tinha, para conquistar a vontade dos índios principais porque, ganhos estes, os demais ficarão à minha vontade.²⁴

Porém, as intenções do colono, de acordo com Montoya, iam além, já que suas negociações tinham outros fins: com cada uma das peças de sua roupa, o espanhol “*tinha comprado uma índia ou um muchacho*”, fazendo com que os índios, descobrindo tal embuste, julgassem que “*aquilo se fazia por ordem dos padres*”. A desconfiança no estrangeiro torna-se mais acirrada, dificultando muito a relação que os jesuítas tentavam estabelecer. Os índios passam a ver os colonos como piratas, ladrões e mentirosos, acreditando que os jesuítas são seus espiões, agravando a situação e dificultando a difusão do cristianismo²⁵.

Para os jesuítas, sua empresa evangelizadora de catequizar e converter os indígenas orientando-os à boa vida cristã era matéria penosa, já que, mesmo conseguindo alguns seguidores, estes logo se desvirtuavam ao relacionarem-se com os colonos. Se para os espanhóis o ato de dar mulheres era visto como uma ação de hospitalidade ingênua, para os jesuítas era fruto de enganações e trapaças aos quais os índios haviam sido ingenuamente logrados. Por isso, para os missionários, seu trabalho consistia em afastar os nativos deste convívio, catequizando e convertendo-os à cristandade e incorporando-os às reduções. Teriam que, de alguma forma, ganhar a sua confiança e assim estabelecer laços de afinidade que possibilitassem tal empresa.

Um das formas que os jesuítas procuraram pôr em prática para se aproximar e conquistar a amizade dos nativos foi dando-lhes presentes de forma a tentar seduzi-los com seus objetos. Sem saber que estavam fazendo mais do que dar simples regalos, os jesuítas, em suas correspondências, glorificavam-se por conseguir com simples pentes, anzóis e agulhas ganhar o apreço de muitos índios, ao ponto de recomendar aos Superiores que não deixassem de enviar objetos como “*contas, agulhas e pentes*”, já que com isto “*se ganham muitas almas*”²⁶. Acreditando que estes instrumentos banais eram, para os índios, ferramentas

²⁴ RUIZ DE MONTOYA, Pe. Antonio. *Conquista Espiritual Feita pelos Religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*, Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985 [1639], p. 38-9.

²⁵ CORTESÃO, Jaime (Org.). *Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549-1640)*, Op. cit., p. 168.

²⁶ *Documentos para la Historia Argentina*, Op. cit., p. 63.

inimagináveis e de um grande valor, os jesuítas acabaram fazendo o que os indígenas do primeiro contato com os espanhóis de Assunção fizeram – deram o primeiro passo:

Lo que hazemos (es) todas lasueces qalgunos yndios o caciques nos uienen auisitar. queuienen algunos parauer nro trato yloquepretendemos seles habla delas cossas deDios yselesdasiempre de comer o alguna delas cossas qtragiamos como son agujas peines y Chaquiras, y asi siempre los enviamos muicontentos yalgunos dellos oyen aqui ladoctrinaysermon ydicen quequierenenuiarasus hijos aaprender lascossas deDios loqualtodo damuibuenaesperança.²⁷

Nesta carta do padre Horacio, transcrita em 1609, pelo padre provincial Diego de Torres, fica evidente a maneira pela qual os jesuítas passam a tentar novas aproximações com os índios. Dando presentes antes, para depois catequizá-los, os padres confiavam em suas agulhas e pentes como forma de mostrar sua boa intenção: não estavam de todo errado. Para os índios, estes instrumentos não tinham um valor econômico nem ao menos prático – é difícil encontrar algum relato onde o jesuíta notifica um índio usando algum pente ou agulha –, e sim simbólico. Simbólico, pois, como era a intenção dos padres, demonstrava o seu caráter generoso e o interesse de aliançarem-se aos índios. Quando o autor da carta escreve que “*lhes enviamos muito contentes*”, declara, sem perceber, que inicia a lógica do dom: dá voluntariamente e, por hora, não recebe nada em troca, a não ser a confiança dos nativos. O padre Montoya passa pela mesma experiência:

Enviei a seus moradores alguns presentinhos, que consistiam em anzóis, facas, contos de vidro e outras coisinhas, sem valor aqui, mas lá de grande estima. Com isso foi-me possível atrair a algumas pessoas, para que viessem visitar-me e, comunicando-lhes meus desejos, disse-lhes ser grande minha vontade de entrar em suas terras, a fim de anunciar-lhes a salvação eterna.²⁸

Da mesma forma, é o padre quem dá primeiro, mostrando um posicionamento honesto e generoso, digno de um grande (futuro) amigo. Atraindo os indígenas com seus regalos, o jesuíta passa a tentar catequizá-los. Para este, uma das únicas formas viáveis de se aproximar dos índios, mostrando seu bom intento, é dando-lhes coisas que lhes sejam de grande valor e estima. A fórmula é correta; o juízo de valores é que foi um engano. Se os padres achavam que aqueles pentes e agulhas tinham uma importância material para os índios, estes viam neles uma importância simbólica, uma dádiva. Isso não quer dizer que os jesuítas não conheciam o relacionamento baseado na reciprocidade, pelo contrário. Se davam alfinetes, era para ganhar índios, pois sabiam que tais instrumentos “*são os dons que eles estimam muito*”²⁹.

²⁷ Ibidem, p. 31. “O que fazemos é todas as vezes que alguns índios ou caciques nos vêm visitar – porque vêm alguns para ver nosso trato e o que pretendemos – é falar das coisas de Deus e sempre dar-lhes de comer ou alguma das coisas que trazemos, como agulhas, pentes e contas, e assim sempre lhes enviamos muito contentes, e alguns deles ouvem aqui a doutrina e sermão e dizem que querem enviar seus filhos para aprender as coisas de Deus, o qual dá muita esperança”.

²⁸ RUIZ DE MONTAYA, Pe. Antonio. Op. cit., p. 110.

²⁹ VIANNA, Hélio (Org.). *Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758)*, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, v. IV, 1970, p. 255.

O desinteresse em dar, com o interesse de catequizá-los, condiz com a lógica do dom; mas dar quinquilharias suspeitando de uma ingenuidade infantil dos índios foi o equívoco. Basta recordar que a lógica do dom não é unilateral: quem dá, recebe um dia.

Conto doeso era tan grande el amor, y voluntad conq nos reciuian, queles havia sacar riqueza, depobreza, y nonos podíamos escusar, de reciuir parte deellas sopena de perder su amistad, y quedar ellos afrentados, y assi reciuíamos unas pocas depapas, y algunos huevos, marisco, y pescado, pero gallinas, jamas las quisimos admitir. Em retorno de lo q reciuíamos les dauamos peines, agujas, chaquiras, y otras menudencias no poruía depaga sino dadasendon, y assi nunca conlagracia del S.^f nos faltó lo necesario.³⁰

Neste relato, o padre Juan Baptista Ferrofino descreve a mesma troca de dádivas, porém com a iniciativa dos índios, que lhes dão de comer. Pode-se fazer um esforço imaginativo e suspeitar que os indígenas davam aos recém-chegados as suas quinquilharias, aquilo que eles tinham em quantidade e poderia muito bem ser dado. Em carta de 1610, o padre Lorenzana descreve que, chegando ao povoado do cacique Arapicandú, seu colega e ele foram logo recebidos pelos índios que lhes deram o “*que tinham para comer, que foi umas aves cozidas sem sal e um pouco de farinha de mandioca e alguns milhos*”³¹.

Esses atos generosos mútuos possibilitaram uma aproximação satisfatória que desencadearia uma relação mais promissora que a obtida entre colonos e indígenas. Mesmo assim, existia certo descompasso no julgamento de valores entre aquilo que os jesuítas davam e aquilo que os índios retribuíam. Com se viu, para os padres, dar objetos como pentes e agulhas era uma atitude mecanicista, já que com eles ganhava-se “*uma linhagem de índios*”³², acreditando que, para os nativos, tais presentes teriam valor econômico ou funcionalidade material. Por outro lado, ao receberem dos índios verdadeiros banquetes, acreditavam que estes estavam fazendo um grande esforço só para agradá-los, fortalecendo a imagem de indígenas ingênuos que só conseguiam atuar por instinto. Porém, esta atitude nativa não era um privilégio concedido aos jesuítas: para os índios, a festa e o convite eram comuns em suas relações de troca. As cauinagens e os banquetes faziam parte do estabelecimento de suas alianças, onde a comida era “*consumida rapidamente em rituais de ‘abundância’, caracterizando o que é conhecido na Antropologia como ‘complexo de festas’*”³³. O esforço que os jesuítas descrevem sobre os índios que “*tiravam riquezas de sua pobreza*”, pode ter

³⁰ *Documentos para la Historia Argentina*, Op. cit., p. 117. “Com tudo isso era tão grande o amor e vontade com que nos recebiam, que tiravam riquezas de sua pobreza, e não podíamos recusar de receber parte delas sob pena de perder sua amizade e afrontá-los. Assim recebíamos um pouco de batatas, alguns ovos, mariscos e pescados, mas galinhas jamais as quisemos admitir. Em retorno do que recebíamos, dávamos pentes, agulhas, contas e outras miudezas, não por via de pagá-los, e sim por dom, e assim nunca, com a graça do Senhor, nos faltou o necessário”.

³¹ *Documentos para la Historia Argentina*, Op. cit., p. 45.

³² *Ibidem*, p. 129.

³³ SOUZA, José Otávio Catafesto de. Op. cit., p. 243; cf. também em MELIÀ, Bartomeu. Op. cit., p. 41.

significados mais profundos: “*aquilo que parece para alguns como um mero encontro para o almoço, para outros é um evento radical*”³⁴.

Se os padres davam instrumentos de ferro e os índios davam comida, eram, para ambos, as suas dádivas possíveis em um jogo de aposta e confiança. Se os indígenas ofereciam refeições aos jesuítas, é porque estes haviam recusado suas mulheres: como forma de retribuir a gentileza e caridade dos padres, os índios tentaram pôr em prática a lógica do *cuñadazgo*, que foi imediatamente negada pelos missionários³⁵. Mas, ao contrário do que ocorreu com os colonos, ao invés de iniciarem-se hostilidades, as trocas foram estabelecidas em outro nível: ao invés de criarem-se laços parentais, as relações fundamentaram-se por meio do prestígio.

Desta forma, os índios passaram a ver nos padres não só uma forma de manterem-se afastados da situação colonial opressora – onde, por um lado, o serviço obrigatório da *encomienda* escravizava a mão-de-obra indígena e, por outro, o perigo constante das invasões bandeirantes paulistas que tinham como objetivo capturar os índios para o trabalho forçado nos engenhos litorâneos –, mas também lhes atribuíram um *status* que condizia com sua cultura. Com a confiança adquirida, os padres passam a ser vistos como bons oradores, homens eloqüentes e, acima de tudo, detentores de poderes religiosos, como eram os líderes indígenas. Não quer se dizer aqui que os índios substituíram sua antiga liderança em função dos sacerdotes, ou que sofreram um processo de aculturação que os tornou meros *receptores culturais*, onde os costumes e as crenças autóctones teriam sido substituídos pelos dogmas cristãos e civilidade ocidental. Pelo contrário: se as reduções jesuíticas foram funcionais e mantiveram-se ativas por mais de 150 anos, é porque houve uma interação de ambos os lados (jesuítas e índios) que possibilitou tal feito.

Diversos relatos inicianos demonstram que o meio reducional não foi um cenário estável e inerte, onde os indígenas entravam e permaneciam vivendo de acordo com as regras e condutas cristãs impostas pelos padres, até o dia de sua morte. Mesmo estabelecidos nas reduções e, à sua maneira, seguindo as doutrinas cristãs, os índios não deixavam de manter vivas as suas tradições e cultura, muitas vezes retornando aos seus antigos territórios aldeões – seja para conseguir comida³⁶ ou para fugir das epidemias, “*pensando estar ali mais*

³⁴ SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1994, p. 191.

³⁵ Cf. RUIZ DE MONTROYA, Pe. Antonio. Op. cit., p. 56.

³⁶ CORTESÃO, Jaime (Org.). *Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1615-1641)*, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, v. III, 1969, p. 61.

seguros”³⁷ –, ou, ao invés de consultar os jesuítas, preferir os conselhos de seus xamãs e caciques – como o caso de uma índia reduzida que leva sua filha doente até o feiticeiro para curá-la³⁸.

Os índios mostraram-se, nesta nova realidade imposta pela situação colonial, agentes ativos com alta capacidade de dissociação: não conseguindo manter laços de afinidade com os colonos espanhóis, encerraram qualquer tipo de relação amistosa com estes e passaram a desconfiar dos estrangeiros. Esta posição só mudou quando os jesuítas demonstraram que nem todos os homens brancos tinham as mesmas intenções de roubar as mulheres nativas ou escravizá-los. Desta forma, os índios aceitaram a convivência junto aos padres nas reduções, seguindo a rotina missionária e as condutas cristãs. Porém, mesmo aderindo à empresa evangélica, os indígenas não deixaram de permanecer fiéis à sua cultura. Conseguiram de forma satisfatória manter uma vida nas reduções sem perder seus costumes e tradições, absorvendo aquilo que necessitavam da nova realidade reducional, dialogando com os padres e com seus antigos líderes, sem negar nem um, nem o outro. Isto porque, em situações de contato interétnico, nenhuma sociedade perde sua cultura em detrimento de outra: o que ocorre é a assimilação de alguns elementos culturais do *outro*, sem comprometer a integridade original da sociedade³⁹. Assim, a sociedade que recebe elementos de outra, readapta-os à sua realidade, fazendo da cultura algo dinâmico e em constante atualização. Daí entende-se que “*as diferentes ordens culturais têm seus modelos próprios de ação, consciência e determinação histórica – suas próprias práticas históricas*”⁴⁰.

Sabendo comportar-se frente às adversidades, os índios platinos iniciaram e terminaram alianças, bem como se incorporaram ao mundo colonial da maneira que lhes parecia possível e conveniente. Adaptaram e atualizaram sua cultura para não perdê-la.

³⁷ VIANNA, Hélio (Org.). Op. cit., p. 123. Para os Guarani, a terra tem importância fundamental em três níveis: o econômico, que é mantido por meio da horticultura, coleta e caça, possibilitando a subsistência aldeã; o sócio-político, cuja dimensão da terra representa o espaço habitável e de confraternização em festas e banquetes; e o religioso, em que a terra é a responsável pela manutenção do modo-de-ser Guarani, estando ela diretamente ligada à religiosidade e às práticas xamânicas (cf. MELIÀ, Bartomeu. Op. cit.). Compreende-se por que voltar às suas antigas terras era a forma mais eficaz que os índios possuíam para buscar alimento e segurança.

³⁸ VIANNA, Hélio (Org.). Op. cit., p. 91.

³⁹ WACHTEL, Nathan. *A Aculturação*. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (Org.). *História: novos problemas*, 3ª edição, Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988, p. 113-14.

⁴⁰ SAHLINS, Marshall. Op. cit., p. 62.

FONTES CONSULTADAS

CORTESÃO, Jaime (Org.). *Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549-1640)*, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, v. I, 1951 (Manuscritos da Coleção De Angelis).

CORTESÃO, Jaime (Org.). *Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1615-1641)*, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, v. III, 1969 (Manuscritos da Coleção De Angelis).

Documentos para la Historia Argentina (Cartas Ânuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Provincia de la Compañía de Jesús – 1615-1637), Tomo XIX, Buenos Aires: Talleres S. A. Casa Jacobo Peuser, 1927.

RUIZ DE MONTOYA, Pe. Antonio. *Conquista Espiritual Feita pelos Religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*, Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985 [1639].

VIANNA, Hélio (Org.). *Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758)*, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, v. IV, 1970 (Manuscritos da Coleção De Angelis).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CAILLÉ, Alain. *Nem Holismo nem Individualismo Metodológicos: Marcel Mauss e o paradigma da dádiva*. In: Revista brasileira de Ciências Sociais, Out. 1998, v.13, n.38, pp.5-38.

GODBOUT, Jacques. *Introdução à dádiva*. In: Revista brasileira de Ciências Sociais, v.13, n.38, 1998, pp.39-52.

KERN, Arno Alvarez. *O processo histórico platino no século XVII: Da aldeia guarani ao povoamento missioneiro*. In: Estudos Ibero-Americanos, Porto Alegre: EDIPUCRS, v. XI, n. 1, 1985, pp. 23-41.

LANNA, Marcos. *Nota sobre Marcel Mauss e o ensaio sobre a dádiva*. In: Revista de Sociologia e Política, Curitiba, n. 14, 2000, pp. 173-194.

LEFORT, Claude. *As formas da História – ensaio de antropologia*, São Paulo: Brasiliense, 1990.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *As Estruturas Elementares do Parentesco*, Petrópolis: Ed. Vozes, 2003 [1949].

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*, São Paulo: Cosac & Naify, 2003 [1923-24].

MELIÀ, Bartomeu. *A Terra Sem Mal dos Guarani. Economia e profecia*. In: Revista de Antropologia, São Paulo: USP, v.33, 1990, pp. 33-46.

MONTEIRO, John Manuel. *De Índio a Escravo. A Transformação da População Indígena de São Paulo no Século XVII*. In: Revista de Antropologia, São Paulo: USP, v. 30/31/32, 1989, pp. 151-174.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1994.

SOUZA, José Otávio Catafesto de. *O sistema econômico nas sociedades indígenas Guarani pré-coloniais*. In: Horizontes Antropológicos, Dec., v.8, n.18, 2002, pp. 211-253.

VILLELA, Jorge Luiz Mattar. *A dívida e a diferença. Reflexões a respeito da reciprocidade*. In: Revista de Antropologia, São Paulo: USP, vol.44, n.1, 2001, pp.185-220.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Os termos da Outra História*. In: RICARDO, Carlos Alberto (editor), *Povos Indígenas no Brasil 1996/2000*, São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000, pp. 49-54.

WACHTEL, Nathan. *A Aculturação*. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (Org.). *História: novos problemas*, 3ª edição, Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988, pp. 113-129.