

CACIQUES E CABILDOS: organizações, vestimentas e práticas das lideranças indígenas nos povoados missionais¹

Jean Baptista²

De imediato, o primeiro segmento social das comunidades indígenas a chamar a atenção dos missionários são os caciques. Já nas *obligaciones*, a inserção dos caciques é prevista enquanto passo inicial a ser realizado em prol do “recolhimento” de nativos (MCA/CPH- Caixa 14. Doc 14-26). Concentra-se, aí, a idéia de que os caciques reuniam ao seu redor uma considerável população. Em função disso, os jesuítas dedicam uma atenção especial às lideranças indígenas, contribuindo, assim, na construção de um conjunto de representações sobre as lideranças específicas surgidas em pleno processo missional.

De imediato, os missionários não duvidam do poder social de diversos caciques encontrados em suas investidas. Esse é o caso de Ñandubuaçu: dele “se diz que todos os índios Guaranis que existem desde a cidade de Assunção até o Itatim são seus vassalos”. (MCA/CPH- Cx. 28. Doc 28) O cacique Tayobá, por sua vez, 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 o meu desejo era ir ver o grande cacique Tayaoba, por julgar que, ganho ele, teria os demais de meu lado” (Montoya: 1997, p. 128-129). Já Guayramã, “grande feiticeiro e de ânimo arrogante”, nome fundamental na fundação de Yapeyú, é considerado “dono” de ilhas

¹ Texto produzido no desenvolvimento do Projeto CNPq-APQ- 48712/04-2

² Doutorando pelo PPGH da PUCRS. Professor Substituto da Fundação Universidade Federal do Rio Grande do Sul (FURG).

no rio Uruguai: “todos os que por elas navegavam tinham que lhe pagar tributo”, espanta-se um padre (DHA: 1929, p. 368). De fato, não raras vezes os jesuítas se confrontam com amplas casas comunais, onde vivem os tantos *súditos* de algum *rei* americano, conforme suas interpretações.

Tal situação, possível atestado da existência de cacicados entre os Guarani, mais parece resultar de uma confusão nas interpretações dos missionários sobre as tipologias de liderança indígena, possibilidades de parentesco e modalidades de alianças então praticadas.³ Ao pensá-los enquanto reis, os missionários se esforçavam para 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 auxiliares domésticos dos padres), além de um acesso considerável ao sistema político e burocrático da colônia espanhola (Cardiel: 1989, p.98).

Além da quantidade de “vassalos”, outros pontos despertam a simpatia dos missionários perante as atividades desses líderes. Tal qual os próprios religiosos europeus, valorosos na oratória, eles 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: 1997, p. 54.). Característica útil aos missionários (Conf. Santos: 1993, p. 286/ Monteiro: 2005, p. 20), não raro os concebendo como verdadeiros “mensageiros de Deus” pela disposição em defendê-los com argumentos mais eficazes do que os dos próprios jesuítas poderiam ser capazes.⁴

³ Esse tipo de percepção não foi freqüente 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).

⁴ Vale ressaltar que a oratória referida dos caciques não represente 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 suas responsabilidades alimentícias fazem com que os missionários geralmente os identifiquem enquanto pretensos altruístas: “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 todos os dias 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” (Viana: 1970, p. 103.). Por fim, a rapidez com que conseguem mobilizar a comunidade — especialmente masculina — , tanto à guerra quanto ao trabalho, transforma-os em peça fundamental ao bom andamento dos povoados (Conf. Montoya: 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 (Conf. Monteiro: 2005, p. 23)

Como são solícitos os bons caciques na documentação missionária; parecem até implantados pelo deus dos padres. Com freqüência, aparecem na documentação oferecendo-se a uma aliança: “Quase todos os índios, ao menos todos os 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 (Vianna: 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, clamando-lhe o envio de missionários a sua terra (Cortesão: 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” (Cortesão: 1951, p. 294). Nessas circunstâncias, tão logo os missionários alcancem as aldeias, eles são recebidos com uma docilidade tremenda. Saudando-os com chorar piedoso, entregam-lhes seus filhos, dão-lhes comida, moradia e segurança. Claro é que em muito estas narrativas servem aos missionários, especialmente em tempos de campanha por permissões de envio de novos jesuítas, como tão claro Pedro Romero e Montoya

clamam. Por outro lado, as conjunturas históricas colaboram na escolha de alianças com os missionários em troca de proteção (ou possibilidade de) contra o avanço iminente de espanhóis e portugueses em busca de mão-de-obra.

Mas nem todos os caciques estão dispostos a aceitar a nova proposta tão facilmente. Montoya bem o sabe: “Qualquer dia esses Padres vão amanhecer sem cabeças!”, andava a dizer o cacique Roque Maracanã (1985, p. 63). Com outros tantos caciques o padre trava assédios por anos sem 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). Mas nenhum outro entrou em seu caminho com tanto afinco na oposição quanto Tayobá, possível responsável pelas três investidas fracassadas do missionário em suas terras, pondo-o a correr em humilhantes retiradas. No mais das vezes, até a pressão portuguesa se intensificar, os missionários recorrem a “industriosas estratégias”, especialmente com o uso da retórica e de pragas mágicas, sem muito sucesso contra Tayobá.

Mas, sobretudo, os missionários valem-se 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 onde o uso da retórica tanto dos caciques quanto dos missionários funcionam em conjunto, fazendo do discurso amoroso e paternal a base de sua argumentação (Conf. Fausto: 2005, p. 14 e 21). Mediante as 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 recear 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-lhe” (Cortesão: 1951, p. 206). Mediante a proposta amorosa, tão distinta das demais investidas coloniais, a resposta não poderia ser outra: “Por meio deste brando recado respondeu com muita humildade que estava pronto para me obedecer em tudo

que quisesse, e que se eu gostava dele se iria reduzir com toda sua gente” (Cortesão: 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 (Cortesão:1951, p. 206-110). Com isso, num curto espaço de tempo, os caciques e missionários sentem-se seguros para entrarem um no território do outro, negociando uma aliança onde se garante a permanência da liderança e, por conseguinte, a segurança de suas famílias. As ordenanças sobre o temporal, tanto de um lado quanto do outro, estão asseguradas no pacto amoroso que respeita o domínio de liderança originário do cacique. Tal qual o ocorrido no México colonial e nos primeiros tempos de São Paulo, a autoridade das lideranças é estrategicamente resguardada pelos agentes ocidentais (Gruzinski: 2001, p. 286/Monteiro: 2005, p. 49).

Mas nem só de *pactos amorosos* nasce ou sobrevive a relação entre missionários e caciques. O desdobre dos primeiros é complexo, cobrando-lhes uma série de medidas espirituais e temporais que sejam reconhecidas pelos grupos e líderes. Em outras palavras, devem os missionários corresponder ao papel reclamado. Assim foi no povoado de Santa Maria do Iguaçu, quando os jesuítas são informados de que quatro caciques enfrentam em suas terras freqüentes ataques de uma onça. Uma armadilha pelos padres é colocada nessas terras que, com o auxílio divino, logo dá resultados: “Foi o Senhor servido que caísse o tigre e os Índios se reduziram e ajudaram a construir a nova Igreja” (Vianna: 1970, p. 620).

O papel diplomático de pacificação entre lideranças, especialmente pela proposta de convívio, também auxilia com que muitos procurem os padres para solucionar conflitos interétnicos contra os quais não possuem capacidade de enfrentamento (MCA-CPH. Caixa 28. Doc. 28-19). Ainda mediante as dificuldades contextuais, muito das tarefas que deveriam ser exercidas pelos caciques, como

proteção, alimentação e manutenção/organização social de suas famílias, estão absolutamente comprometidas. Ao lado dos missionários, já 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 (Cortesão: 1969, p. 76). “Por mais que se faça, esse vício não deixa de conhecer-se e difundir-se”, lastima Montoya (1997, p. 92). O problema está exatamente em conseguir convencê-los a deixar suas mulheres, separando-as e obrigando-os 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” (Vianna: 1970, p. 115). O motivo para resistência, Montoya bem codificou: “eles faziam consistir a sua autoridade e honra em ter muitas mulheres e criadas” (Montoya: 1985, p. 56). Cientes de que agiam sobre o prestígio da liderança, ao mesmo tempo em que tentam aplicar o dogma do matrimônio, uma verdadeira ofensiva contra a poligamia recai sobre os caciques tão logo eles já estejam assentados dentro do espaço missional.⁵

Ninguém, entretanto, está proibido de manter suas mancebas dentro do povoado. Há um longo período de tolerância em que gradualmente as mancebas são redistribuídas, enviadas à Casa de Recolhimento, e, em medidas mais drásticas, são desterradas. Logo que se sintam seguros no interior das comunidades, os jesuítas mantêm um intenso debate com nativos e lideranças sobre o tema. Ele está no corpo-a-corpo missional, tanto pelas ruas dos povoados em rápidos ou profundos diálogos, geralmente não muito bem recebidos, quanto nas missas, catequeses e demais práticas de caráter religioso. Nas sublevações xamânicas entre os anos de 1625 e 1637, também foi pauta dos discursos dos feiticeiros contra os missionários: os “discípulos do demônio”, conforme termo dos padres, “fazem referências diretas à impossibilidade e a

⁵ No esforço de ocidentalizar as mais diversas instituições nativas mediante a inserção do cristianismo, “a monogamia cristã participava, em todos os sentidos da palavra, da replicação das formas de vida ocidentais” (Gruzinski: 2001, p. 100).

desmoralização resultante no aceite do casamento cristão” (Santos: 1993, p. 25). Mas 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 são constatadas em situações diversas em relação aos caçadores e vaqueiros (Baptista: 2007), abe neste momento avaliar as pragas missionárias aplicadas restritamente aos poligâmicos.

E que pragas: aos que omitem ao missionário o pecado do amancebamento na confissão ou dele são praticantes inveterados, está assegurado o castigo divino manifesto em enfermidades. Das estratégias discursivas utilizadas pelos missionários, possivelmente esta seja uma das mais bem sucedidas no diálogo estabelecido entre as partes, onde os missionais estabelecem a geração ou eleição de símbolos utilizáveis naquela prática. Definem, com isso, importantes aspectos de um conjunto de crenças específico. Pois, se de fato a formação ocidental atribui aos padres a capacidade de falar em nome de um deus bastante inclinado aos castigos apocalípticos (guerra, fome, pestes e bestas-feras), as populações nativas, por sua vez, não parecem entender essas possibilidades como nenhum absurdo.

Pragas contra a saúde individual e coletiva são rapidamente detectadas pelos missionários quando seu olhar volta-se para o discurso de seus maiores inimigos, os xamãs. Como bem se sabe, não raras vezes, eles estão nas redondezas dos povoados “bardalhando sandices”, como as de se proclamarem “senhor de pestes e enfermidades”, “dono da doença” ou “das chuvas”, “causador de males”, etc.. Para aprimorar ainda mais a relação, não apenas entre os nativos as palavras xamânicas são aceitáveis, mas também entre os missionários. Há algo de afirmativo nas palavras de Del Techo: “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” (1991, p. 74). Já Montoya não tem dúvidas da eficácia das pragas demoníacas: “Temos visto muitas vezes disso efeitos conhecidos”, afirma ao analisar o assunto (Montoya: 1997, p. 58.). Acrescenta-se a isso que muitos dos caciques também são feiticeiros e têm-se, assim,

padres, feiticeiros, caciques e até mesmo comuns praguejando uns contra os outros, não sem demora de eficácia, contra-resposta ou resignação.

“Nada acontece ao acaso, senão com o particular conselho e providência de Deus”, explica Romero aos seus tutelados. (Cortesão: 1969, p. 79). O padre Simão costuma divulgar por todos os cantos: “Uma vez que não quereis honrar a Nosso Criador e senhor, e desprezais as minhas admoestações, estai certos de que lá aonde fordes, Ele vos castigará” (Montoya: 1997, p.52.). Não raras vezes, tão logo a morte tenha alcançado algum resistente, “todos os Índios que ficaram sabendo disseram que sem dúvida lhe havia sucedido aquela desgraça por não haver obedecido ao padre” (MCA: 1969, p. 87). O deus representado pelos padres, enfim, permanece disposto a auxiliá-los na concretização de suas praguejadas.

Aprendizes de feiticeiros (Santos: 1993, p. 281), os missionários logo elegeam as pragas contra a saúde dos indivíduos enquanto uma das mais adequadas pragas engendradas contra os caciques poligâmicos. Um cacique que quis enganar a Romero mostrando-lhe uma manceba no lugar de sua verdadeira esposa (Vianna: 1970, p. 112), outro que na confissão mentira a Joseph Oregio já ter deixado suas mancebas (Vianna: 1970, p. 151), assim como aquele que, mesmo após sua manceba ser desterrada à colônia pelas ordens de Montoya, foi atrás dela a fim de retomá-la (1997, p. 93), são vítimas de doenças súbitas não raro responsáveis pelo fim de suas vidas. Já tantos outros, após serem surpreendidos pela doença enviada pelo deus do missionário, acabam por finalmente se converter, por vezes chegando até mesmo a se salvar ao se darem conta do erro em que até então viviam.

Apesar das campanhas, no desenrolar do século XVII e XVIII notícias sobre nativos poligâmicos eventualmente reaparecem no interior dos povoados. Contudo, já não era mais uma característica recorrente das lideranças. Ainda assim, os padres seguem acusando o descumprimento ao sexto mandamento entre os missionais, como também asseguram a permanente instabilidade das uniões matrimoniais, tornando-se impossível afirmar que as normativas ocidentais tenham suprimido as variáveis das uniões nativas. Teria perdurado a poligamia? São poucos os missionários que falam

sobre o assunto, na maior parte das vezes admitindo retomadas tão logo os nativos tenham fugido dos povoados (MCA-CPH. Cx 22. Doc. 30). Por sorte, o redator da ânuia dos anos de 1690 demonstra bastante interesse pelo tema. 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. Ela conhece o castigo do deus missionário por meio de uma morte súbita e tumultuada, enquanto ele 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. Os jesuítas, amargando a perda das sementeiras de algodão 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, 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, de fato, os membros a *chusma* (todos aqueles que não transitavam pelo complexo principal dos povoados ou não eram caciques) seguem a demonstrar uma profunda repulsa às vestes ocidentais.

E assim se deu: durante os quinze anos convividos entre Montoya e os Jê do Guairá, os nativos permaneceram “desnudos” em distintas atividades (Cortesão: 1951, p. 297). Nas transmigrações do Guairá, ao perderem as organizações de geração de tecidos, os padres levam atrás de si uma multidão de desnudos esfomeados, muito mais interessados em comer as ovelhas do que preservá-las em prol da lã (Montoya: 1997, p. 162.). Anos mais tarde, tão logo o padre Sepp alcance o primeiro povoado do Paraguai, em Yapejú, constata com comoção a simplicidade das vestimentas dos que vem a recebê-lo: “saíram correndo de suas cabanas, um aqui, outro ali, este meio nu, aquele amarrando uma pele em torno de si” (Sepp: 1980, p. 121). A propósito, seus meninos

cantores — 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, p. 138-139/ grifo meu). Vestir as crianças, aliás, desde sempre é um problema aos missionários. “Se o Padre não os veste, andariam totalmente desnudos pela incúria de seus pais naturais”, garante Cardiel já no final da experiência (1989, p. 69).

Talvez seja algo no clima, especulam os jesuítas. 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: 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 o 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, tostado-lhes aquelas carnes” (Cardiel: 1989, p. 74).

Com a chegada do inverno, não há melhorias quanto a 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 (1989, p.64). O padre Sepp parece concordar; com a proximidade do inverno retorna o risco de muitas mortes: “Este povo é sumamente sensível ao frio”, alerta ao tratar da gripe, “acresce que são muito mal vestidos, só pela metade, e com estes resfriados vem a morte” (Sepp: 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: 1989, p. 64)

Vale um acréscimo sobre um detalhe da vestimenta mais do que abolido nos povoados. “Aqui todos os naturais andam descalços”, garante o padre Sepp sem delongas (1980, p. 246). Cardiel lastima o fato: “Sapatos, por mais que exortemos a eles, especialmente quando estão trabalhando nas matas entre os espinhos, não há modo de

reduzir-se a ele” (1989, p.64). O problema levantava outro, ainda mais cômico: “Alguns poucos usam meias, mas as trazem caídas ou sem atar” (Cardiel: 1989, p. 64). Eis mais um aspecto que desperta o conformismo missionário perante alguns aspectos históricos 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 cotidiano missional e quiçá das sociedades Guarani (Conf. 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” (1980, p. 235). São essas, entretanto, roupas usadas principalmente pelos auxiliares próximos dos missionários ou membros das principais estruturas (cotiguaçu, oficina e escola), sobretudo os que estavam relacionados a tarefas sacras (os congregantes), ou, ainda, a roupa habitual da *chusma* em missas ou dias de festa. Caracteriza, de fato, os adeptos da moral missional, o uso da roupa.

Mas, sobretudo, foi entre os membros do cabildo, com 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 se era cacique no espaço missional aquele que se vestisse enquanto espanhol.⁶

⁶ A relação das lideranças e demais membros das populações indígenas com as vestimentas ocidentais são temas recorrentes nos estudos históricos. Em comum, as análises demonstram a percepção da inviabilidade da nudez mediante o contato. Como exemplo, Schaden constatou entre os Guarani dos anos de 1970 a importância das vestimentas mediante a 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. A manifestação mais evidente de miséria e de pobreza material do Guarani hodierno é não ter com que vestir-se. Para ele 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, pois o rigor do tempo não o preocupa de forma tão manifesta, 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” (Celestino: 2001, p. 136).

Desde o início do contato os padres percebem que os líderes são os que melhor se adornam para diversas ocasiões. Numa manhã após a morte do padre Cristóvão de Mendoza, os missionais, instigados no dia anterior por um fervoroso discurso do padre (que, em outras palavras, remontava à idéia de vingança fundamental às guerras), 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 Povoador” (Vianna: 1970, p. 257). Noutra feita, à frente de Montoya apresenta-se o bom cacique Miguel, adornado “mais do que todos”, usando “um rico vestido todo feito de plumas de colorido diverso, bordadas com uns artifícios muito lindos. Tinha ele uma coroa de plumas e achava-se armado com uma espada e rodela ou escudo” — ele está pronto para guerra (Montoya: 1997, p. 63). Os líderes se vestem diferente da *chusma*, bem constatam os padres e também assim o querem. Só que agora, ao invés de cocares e mantos cravejados de plumas, são as roupas espanholas que devem utilizar.

Nenhuma peça chama mais a atenção de todos, não apenas dos caciques, quanto as camisas. “Cheruba, Cheruba, Padre, Padre, emee anga Orge camisa”, *dê-nos camisa*, assim pediam a Sepp com insistência.* A todos, sempre que há recursos ao menos desde 1633, distribuem-se camisas de lã “mui lindamente trabalhadas” após cada manifestação de boa fé (Cortesão: 1969, p. 39), assim como no século XVIII, após as festividades, premiam-se os beneméritos com a mesma peça (Cardiel: 1989, p. 74). Muito embora as roupas mais nobres fossem pelos padres guardadas na sacristia ou na cozinha aos cuidados do Mayordomo — “que se estivessem em sua casa, tudo encheriam de fumaça e destruiriam” (Cardiel: 1989, p.116) — , não raro *bons* caciques aparecem 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

* A palavra camisa não foi traduzida justamente por não haver equivalência nas línguas indígenas. “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: chama-no pelo nome espanhol.” (Sepp: 1980, p. 235)

cuidadosamente possuía em sua casa, como imagens de santos e uma cruz, todas usadas em rezas diárias, mantinha uma “caixa para as camisetas e guardava as melhores para vestir-se aos Domingos e festas” — “enfim, era um índio de mui bueno coração e que nos amava muito” (Vianna: 1970, p. 110). Aretumba, assim como outros caciques, encontrara um meio de assegurar sua inserção nos povoados e de colocar-se pronto para enfrentar as situações de contato.

Não parece haver dúvidas do quanto foi importante o uso das vestimentas ocidentais para essas lideranças. Situações extremas surgem na documentação onde as lideranças introduzidas nos povoados impõem-se na exigência do repasse dessas vestimentas, indicando, aí, mais um importante aspecto cobrado aos padres no que se refere à redistribuição de bens. Um caso extremo para ilustrar: em 1629, o afamado cacique Guirabera, por anos resistente às investidas dos padres em suas terras, aparece já introduzido mas ainda enfurecido 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 enquanto alternativa o aproveitamento dos tecidos do altar. O padre tenta explicar que aquilo tudo era para divinizar a seu deus, mas ele insiste “repetindo muitas vezes” que as desse, chegando a chamar 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” (Cortesão: 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 desejava (Cortesão: 1951, p. 345).

A demanda pelas vestimentas ocidentais parece exigir não apenas uma apreensão da estética ocidental, mas também uma melhor compreensão dos interlocutores coloniais. Conforme um pequeno 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 mburubichabete [o governador] e espanhol, Português e tupi, e que era o que tinha roupa, espadas, facas, etc., fazendo pouco caso dos caciques e menosprezando a todos”. No transe, o cacique-feiticeiro assumia a *persona* dos ocidentais e aliados, angariando para si não apenas seus apetrechos, mas também o tratamento 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 corpórea adequada. E a imagem dos líderes indígenas já não é mais aquela dos primeiros tempos do contato.⁷

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 de festa, sendo necessário sapateiros para sua confecção (Cardiel: 1989, p.64). Ao contrário da *chusma* descalça e ainda desnuda, algumas peças são fabricadas com “listados de várias cores” para músicos, sacristãos, Cabildantes e caciques, especialmente seus ponchos de lã e algodão (Cardiel: 1989, p.74). Não raro, os Cabildantes são vestidos com tecidos nobres, como a seda, considerada mais econômica “porque embora a seda valha mais (mesmo que o pano seja bem caro nestas terras), ela dura muito mais” nas mãos de tão descuidados homens (Cardiel: 1989, p.116). Ainda que por sua disposição exógena, os cabildantes, assim como os demais indígenas, jamais são considerados pelos padres como aptos em conservar as roupas, destruindo-as com freqüência no dia-dia, mas sempre voltando a reivindicá-las aos missionários tão logo os trapos caíam de seus corpos.

⁷ Conforme Celestino, “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” (2001, p. 164).

A aplicação das leis

Viver de forma civilizada, “com política e polícia humana”, foi sempre um dos maiores objetivos dos jesuítas.⁸ “Se lhes há de imprimir a Divina Ley”, crê o padre Cláudio Ruyer em 1627 seguindo pressupostos de seus colegas portugueses, corrigindo 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”. Para tal, jesuítas e nativos engendraram um sistema penal específico para a constituição dos povoados, onde interessantes aspectos daquela sociedade podem ser avaliados. Ao abrir este capítulo da história missional, percebe-se um pouco mais sobre as pressões indígenas em muito contrárias o ideal dos jesuítas, assim como se tem notícia de aspectos que, por serem tabus entre religiosos, jamais aparecem na documentação senão nestas circunstâncias.

Os missionários não estavam sozinhos ao tentarem implantar um sistema penal nos espaços criados. Ainda que eventualmente contestado pela coletividade do povoado, esse sistema foi construído de forma conjunta entre jesuítas e indígenas, especialmente as lideranças. Aplicado pelo *cabildo*, assegurado por dezenas de guardas (o *aguacyl*, tanto diurno quanto noturno) e denunciante de origens diversas (crianças, congregantes, enfermeiros) (Conf. Cardiel: 1989, p. 145-150), o *punir* missional demonstra o alinhamento entre as necessidades de inserção dos nativos aos povoados com as normativas organizacionais pregadas pelos jesuítas. E foi por meio da oralidade e do uso da chibata que este diálogo se deu numa maior completude.

Em primeiro lugar, a oralidade. Todas punições iniciam com um pedido de perdão por parte do condenado, redimindo-se publicamente pela ofensa causada ao “bem viver”, de preferência nas missas. De fato, nelas há mesmo um instante destinado às remissões públicas, onde depõem os pecadores narrando casos maravilhosos, incluindo santos e anjos que os salvam de demônios ao revelar que o bem viver está ao

⁸ 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 idéia de Acosta, reforçada por todos os 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)

lado dos padres. Os testemunhos, garantem os padres, arrematam a platéia. Os índios em geral se esmeram nestes depoimentos, convencendo os missionários de sua reformulação, o que não lhes causa pouco orgulho (Conf. DHA: 1929, p. 34). Por aí podem parar as condenações. Nada, entretanto, as impede de se aprimorar.

Vinte e cinco chibatadas aos que prejudicam a coletividade por devorarem vacas de lida, crime bastante recorrente e agravado quando a madeira do arado é usada enquanto lenha para assar a mesma vaca (Sepp: 1980, p. 149, Cardiel: 1991, p. 154, Cardiel: 1989, p. 65 e 147). Cinquenta açoites aos que não avisam os padres sobre moribundos, impedindo-os de aplicar os santos sacramentos (Vianna: 1970, p. 179). Delinqüentes em geral, sobretudo com tendência ao roubo, podem ser detidos temporariamente no cárcere (homens) ou no cotiguaçu (mulheres, mantidas em liberdade parcial), onde dirigentes indígenas são responsáveis pela aplicação das chibatadas (Conf. Montoya; 1997, p. 192, Cardiel: 1989, p. 145). Enquanto as mulheres são chibatadas no interior do próprio cotiguaçu (Cardiel: 1991, p.155), os homens são presos ao tronco, onde algum cabildante ou o *aguacyl* lhe desferirá as chibatadas tantas vezes sejam necessárias ao bem de sua resignação (Sepp: 1980, p.150/ Cardiel: 1989, p. 146).⁹

Os jesuítas insistem que os nativos agradecem às punições. Parecem compreender que os castigos são aplicados “como um pai castiga aos filhos que ama”, conforme pensa Sepp (1980, p. 150, Cardiel: 1989, p. 147). Jamais gritam ou esperneiam, sequer imploram a alteração da punição durante seu ato (Sepp: 1980, p. 148, Cardiel: 1989, p. 147). Todavia, estas posturas não são genéricas e houve quem preferisse abandonar os povoados ao invés de ser punido. É o que conta o padre Cardiel:

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

⁹ Como se percebe, não são os padres a aplicarem os golpes das chibatadas, mas sim outros indígenas. Tratava-se, de fato, de uma postura a ser defendida por parte dos jesuítas: “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).

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: 1989, p. 93).

Um curioso aspecto da sexualidade indígena irrompe na documentação ao se investigar as punições missionais. Práticas sexuais de caráter homoeróticas e até mesmo bestialidade foram duramente reprimidas, embora poucos relatos existam para apoiar esta tese. Mas a julgar por um importante documento de 1661, eram estas práticas recorrentes: “Anos há que se desejava repreender 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 infieis, 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 soldados. Em seguida, os penitentes são levados para um pequeno curral erguido nas proximidades do povoado. Ali, enquanto os condenados permanecem presos ao tronco, 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 seu crescimento tão sem disciplina. Em seguida, os três jovens são desterrados para povoados distintos, onde também são castigados perante a população. Os resultados dessas disciplinas em muito agradam aos padres: tomados pelo calor das acusações, muitos pais apressam-se em açoitar seus filhos, praticantes ou não dos pecados referidos (Vianna: 1970, p. 192-193).

Nesse sentido, as práticas homoeróticas são mapeadas com muita discrição. No caso dos Guayaky, “alguns dos homens andam como mulheres”, detalha um documento, “adereçados com um lenço feito de pinha sobre as costas para protegê-los” (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 43). Até o momento não se encontrou maiores detalhes sobre a investida dos missionários sobre esse segmento Guayky, mas é de se supor que os *invertidos* 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 aterraram e o fizeram desistir de seu malvado intento” (Vianna: 1970, p. 192-193). Já as práticas homoeróticas femininas, o sistema de punições aparentemente não chegou a se preocupar. Contudo, por meio de seu catecismo, o padre Montoya recomenda 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, p. 298). “O controle das almas”, lembra Gruzinski, “também passava pelo da carne e dos prazeres mais secretos, como revelam os manuais de confissão escritos em língua indígena” (Gruzinski: 2001, p. 100).

Aos delatados por crime de feitiçaria, desde os princípios do projeto criou-se um cárcere próximo ao claustro ou no interior do cabildo. Para ali são destinados os heréticos que por mais de uma vez ameaçam a moral missional, assim como os subversivos convictos nas promessas escatológicas destinadas aos moradores dos povoados. De fato, desde o início do processo as práticas de feitiçaria foram consideradas pelos padres e congregantes enquanto responsáveis pelas mazelas sociais enfrentadas pelos povoados, fenômeno constatável em outros contextos de conversão.¹⁰ Contudo, apesar de todos os esforços dos defensores da moral missional,

¹⁰ Segundo Wrigth, “o problema do Mal” relacionado à presença xamânica é marcante nas sociedades indígenas contemporâneas em processo de conversão. “Há diversos casos relatados”, diz Wrigth, “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 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”,

é inegável a constância das práticas consideradas de feitiçaria naquela experiência.¹¹ Sabido é que os primeiros decênios do projeto contou com o constante combate ao xamanismo, mas o conjunto de campanhas longe esteve de solucionar o problema. No restante da experiência, conforme a documentação inédita da Coleção De Angelis, muitos foram os homens e mulheres que por anos exerceram os mais variados feitiços sem o conhecimento dos padres.

Em 1690, quando a historiografia julga já ter se dado o fim da presença xamânica em solo jesuítico, descobre-se um feiticeiro em São Cosme e Damião. Ele diz ter poderes para matar a quem bem entenda valendo-se de ervas, já tendo realizado cinco mortes, além de se proclamar criatura eterna. Tão logo descobrem tamanha heresia, os padres detêm o feiticeiro no cárcere do cabildo. Nenhum sinal de arrependimento parte do pecador, 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 no povoado de São Carlos: tendo fama entre os moradores de matar a muitos por meio de ervas e de levar víboras mortas ocultas quando se ia confessar, o feiticeiro é detido no “cárcere e prisões” já dando mostras de sua remissão (MCA-CPH. Cx. 30. Doc. 36). Isolar tamanha oposição, evitando, assim, a profusão de suas idéias, são, enfim, as táticas missionais mais seguras e freqüentes contra os feiticeiros.

De todas as práticas punitivas destaca-se o desterro. Neste campo, é preciso ter em mente que suas modalidades eram bastante variáveis. Poderia se dar de povoado a povoado, mas não raro alguns criminosos são enviados à colônia (MCA-CPH. Cx. 15/ Doc 12- 310/ Montoya: 1997, p. 93.). Nada impede, também, que o indivíduo

especialmente no que se refere à vingança xamânica, vivamente interessada em afetar a saúde de seus inimigos (2004, p. 106).

¹¹ 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).

reformulado possa algum dia (ou melhor, anos depois) retornar ao povoado — o desterro não é perpétuo, os missionários permanecem sempre dispostos a perdoar os redimidos (Montoya: 1997, p. 93.). Nem sempre são os desterrados explicitamente punitivos. Podem ser apresentados como uma mera transferência das populações buscando sua melhoria de vida, situação bastante comum da qual os nativos chegam a passar sem perceber as intenções missionárias de afastamento. Assim se dá com um grupo de Guenoas já introduzidos: favoráveis de seus parentes infieis contra os quais o exército missional preparava-se para castigar, são transferidos de Jesus (povoado adjunto de São Borja) à Loreto, na outra extremidade do mapa. (Vianna: 1970, p. 241). Poderiam, ainda, se dar por fins políticos, como aquele aplicado ao líder da revolta dos caciques, Pedro Mbaigua, e sua família em 1660: para desfragmentar a organização, cada qual é enviado a povoados distintos sob a acusação de subversão — desejavam “tomar o governo temporal das reduções” (Vianna: 1970, p. 177-183).

Todavia, a prática do desterro parece ser muito mais utilizada no desbancar das práticas poligâmicas. Naturalmente, era essa uma medida drástica, pois antes se devia tentar casar as mulheres que sobravam (Gonzáles: 1991, p. 69/ Vianna: 1970, p. 116/ Cortesão: 1969, p. 77/ Sepp: 1980, p. 132-134). Mas, por vezes, a separação 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 de sua amada. Consegue encontrá-la, levando-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: 1997, p. 93.). Por temor a essas 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. Procura-se que se casem a tempo antes de sobrevir-lhes o pecado” (1997, p. 192). Infelizmente, os registros de seus sucessores não atestam a afirmativa. E as práticas poligâmicas continuam a ser o alvo do desterro ou do cárcere ao menos até o final do século XVII (Conf. MCA. Cx. 30. Doc. 5).

Em uma última instância, o desterro contra práticas recorrentes entre os ameríndios é duramente aplicado. Aos antropófagos, mediante resignação, lhe pode ser concedido o desterro para algum povoado distante, já que os parentes da vítima continuariam dispostos a se vingar dando o troco na mesma moeda (Cortesão: 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, não tem a mesma chance: seu desterro dá-se para colônia, com sua vida entregue ao Santo Ofício (MCA-CPH. Cx. 15/ Doc 12- 310). O mesmo se aplica com diversos feiticeiros resistentes à proposta de conversão do missionário, que, em praça pública de Asunción ou Buenos Aires, perdem a vida em algum laço de força (MCA-CPH. Cx. 28/Doc 21). À força da punição, os missionais esforçam-se para se adaptar às prerrogativas coloniais.

As lideranças alinhadas do século XVIII

No século XVIII, as lideranças aparecem na documentação missionária plenamente alinhadas aos desígnios dos padres. Nenhum questionamento, nenhum atrito, nenhuma revolta. Nesse silêncio pacífico, muito suspeito pelo tom apologético da documentação (pois agora os missionários defendem os povoados enquanto um espaço de absoluto controle para combater as críticas que enfrentam), só cabe aos líderes executarem as mais nobres tarefas e desfrutarem de um “poder sem precedentes pré-coloniais” (Monteiro: 1999, p. 242).

Nas eleições anuais do cabildo exemplifica-se essa situação. Conforme o que conta Cardiel, elas ocorrem 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”). O padre evita critérios subjetivos, como parentesco ou “coisas que se possam prender à paixão” — qualquer alteração, conforme Cardiel, as lideranças jamais discordam dos padres. 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 direção do cura, nunca muda coisa qualquer” — situação validada e admirada por uma cédula de Felipe V. Realizado o pleito, deixam o cabildo e seguem ao pórtico da igreja, onde se concentram os moradores do povoado diante de uma mesa montada pelos sacristãos. Nela estendem-se os objetos a serem distribuídos aos eleitos: o bastão do Corregedor (título máximo do cabildo), as varas dos Alcaldes e as insígnias dos demais cabildantes, o compasso do professor de música (nada mais sendo do que bandeirinha de seda), as chaves da porta da Igreja (pertencentes ao sacristão) e de outros espaços com fins econômicos (armazéns, olarias, oficinas) e os bastões e estandartes dos oficiais de guerra (também eleitos pelos cabildantes). Ali o padre lembra a todos da responsabilidade daqueles cargos, da honra em exercê-los e dos perigos em não cumprir suas normativas — há sempre um deus apto em castigar qualquer desviado. Em torno dessa mesa, vários bancos diferenciados retirados do cabildo, alguns zoomorfos tal qual constam nos inventários contemporâneos das imaginárias missionais (Conf. Vieira: 1993, p.53), não muito distintos na forma dos *apikás*, assento-ritual das lideranças indígenas contemporâneas. Um a um, mediante chamada do padre, os bancos são tomados pelos eleitos após receberem seus presentes (Cardiel: 1989, p.60 a 62).

Nas mãos desses homens recai a responsabilidade de ofertar a manutenção e andamento dos espaços e trabalhos missionais. E assim eles seguem a ordem do dia nos textos apologéticos: após as missas, beijam as mãos dos missionários para receber sua porção de erva-mate (Cardiel: 1991, p. 154), supervisionam os trabalhos (os Alcaldes, por exemplo, estão nas oficinas, nas lavouras, nas vacarias, pelas ruas do povoado, etc.),

contam os presentes nas missas (cada cacique é responsável em levar os seus, o que lhes garante o desfrutar dos privilégios que lhes são destinados), e, não raro e para admiração dos missionários, os líderes colocam suas próprias mãos nas mais diversas atividades (contrariando, assim, os princípios de nobreza que o rei lhes outorgara, motivo pelo qual são chamados de “Dom”), entre outras possibilidades. A qualquer descuido, cabe a eles comunicar aos padres quem são os delinqüentes, tomando-se em seguida as devidas medidas de correção. As correções, aliás, sobretudo as chibatas, jamais são realizadas pelos missionários, mas sim por algum dos alcaides ou cabildantes.

Eis, aí, a fragmentação ocorrida sobre o poder das lideranças indígenas no interior dos cabildos missionais. Não apenas por serem anualmente eleitos desde 1660 (evitando funções vitalícias), mas também por serem fragmentados em diversas funções, como que *alienados* das demais atividades de liderança. 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, exercerem tarefas de cunho sagrado ou político. Seria necessário esperar períodos de crise para se avaliar o quanto os poderes dos caciques aos tempos coloniais poderiam estar revestidos de um prestígio bastante distante das normativas organizacionais representadas por Cardiel. Assim, ao menos, atestam fenômenos ocorridos entre as lideranças em diversos contextos bélicos enfrentados pelos povoados, conforme se a avaliará em estudo próximo.

Fontes primárias manuscritas

1736. NOTICIA DE UNA NUEVA POBLACION FUNDADA EN EL IBERÁ.

In: Manuscritos da Coleção De Angelis — Biblioteca Nacional. Coleção micro-filmada. Centro de Pesquisas Históricas da PUCRS. Caixa 22. Doc. 30.

ANNUA DE LA REDUCCION DE CORPUS. 1629. In: Manuscritos da Coleção

De Angelis — Biblioteca Nacional. Coleção micro-filmada. Centro de Pesquisas Históricas da PUCRS. Caixa 28. Doc 28-23.

ANNUA DE LA REDUCCION DE SANT IGNACIO DEL PARANÁ. 1627. In: Manuscritos da Coleção De Angelis — Biblioteca Nacional. Coleção micro-filmada. Centro de Pesquisas Históricas da PUCRS. Caixa 28/Doc 21

ANNUA DEL PUEBLO DE JESUS. 1722. In: Manuscritos da Coleção De Angelis — Biblioteca Nacional. Coleção micro-filmada. Centro de Pesquisas Históricas da PUCRS. Caixa 30. Doc. 43)

CARTA ANNUA DE LA LAS DOCTRINAS DEL PARANÁ Y URUGUAY. 1690. In: In: Manuscritos da Coleção De Angelis — Biblioteca Nacional. Coleção micro-filmada. Centro de Pesquisas Históricas da PUCRS. Caixa 30. Doc. 5.

CERTIFICACION DE LAS PRIMEIRAS REDUCCIONES QUE SE FUNDARON EN EL PARAGUAY. 1614. DOCUMENTO AUTÓGRAFO. In: Manuscritos da Coleção De Angelis — Biblioteca Nacional. Coleção micro-filmada. Centro de Pesquisas Históricas da PUCRS. Caixa 14. Doc. 14-26.

RELACION DE LA PRISION DE UN INDIOS DEL ACABAGUÁ QUE COMIA CARNE HUMANA. 1636. DOCUMENTO ORIGINAL. In: Manuscritos da Coleção De Angelis — Biblioteca Nacional. Coleção micro-filmada.

Fontes primárias impressas

CARDIEL, José (S.J.). **Las misiones del Paraguai.** Madrid: Historia 16, 1989.

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

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

_____. **Jesuítas e bandeirantes no Tape (1615-1641).** Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969. (Manuscritos da Coleção De Angelis)

DEL TECHO, Nisolás (S.J.). Historia de la Compañía de Jesús. In: DUVIOLS, Jean-Paul (org.). **Tentacion de la utopia**. Barcelona: Tusquets, 1991, p. 73-78.

Documentos para la historia argentina. Tomo XX. Buenos Aires: [s.e.], 1924

GONZÁLEZ, Roque (S.J.). Carta de 8 de abril de 1614. In: DUVIOLS, Jean-Paul (org.). **Tentacion de la utopia**. Barcelona: Tusquets, 1991, p. 65-70.

MONTOYA, Antônio Ruiz. **Conquista Espiritual**. Porto Alegre: Martins Livreiro, [duas edições] 1985 e 1997.

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

SEPP, Antônio (S.J.). **Viagem às Missões Jesuíticas e trabalhos apostólicos**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.

_____. **Viagem às missões jesuítas e trabalhos apostólicos**. São Paulo: Ed. da Universidade, 1972.

Referências bibliográficas

BAPTISTA, Jean. **Fomes, pestes e guerras: dinâmicas dos povoados missionais em tempos de crises**. Porto Alegre: PUCRS, 2007 (tese Doutorado, no prelo)

CAPIBERIBE, Artionka. Os Palikur e o cristianismo. In: WRIGHT, Robin (org.). **Transformando os deuses**. Campinas: Editora Unicamp, 2004.

CELESTINO, Maria Regina. **Metamorfoses indígenas**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

FAUSTO, Carlos. Fragmentos de história e cultura tupinambá. In: CUNHA, Manuela Carneiro. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. Se Deus fosse um Jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani. In: **Mana** 11(2):385-418, 2005.

- _____. Da inimizade: forma e simbolismo da guerra indígena. In: NOVAES, Aauto (org.). **A outra margem do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- GRUZINSKI, Serge. **O Pensamento Mestiço**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001
- MONTEIRO, John Manuel. Armas e armadilhas. In: NOVAES, Aauto (org.). **A outra margem do ocidente**. SP: Companhia das letras, 1999.
- _____. **Negros da terra**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- POMPA, Cristina. **Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial**. São Paulo: EDUSC, 2003
- SANTOS, Ma. Cristina dos. **Aspectos de la Resistência Guarani: los proyectos de integración el Vierreinato del Río de la Plata**. Madrid: Universidad Complutense de Madrid (Tesis Doctoral), 1993.
- VIEIRA, Mabel Leal. **Inventário da imaginária missioneira**. Canoas: La Salle, 1993.