

DISPUTAS PELA GUERRA: debates sobre o exercício da liderança em solo missional¹

Jean Baptista*

Os jesuítas notaram desde cedo que a emergência de uma guerra implica na eleição de um líder para o comando dos combates entre boa parte dos indígenas por eles contatados. O padre Del Techo assim identificou: “Quando sobrevém a luta, elegem um chefe que tenha fama de esforçado” (1991, p. 73). De fato, conforme atestam outras páginas da história Guarani e dos Tupi, em situações de crise as lideranças indígenas podem concentrar autoridade suficiente a um indivíduo para exercer mandos até então fora de seu alcance (Santos: 1993, p. 285/ Monteiro: 2005, p. 23-24). Não raro, nesses episódios os indígenas poderiam contrariar as prerrogativas dos padres e da coroa por eles representada. Surgia, assim, um conjunto de conflitos responsáveis pela geração de um debate eventualmente harmonioso ou tenso, mas especialmente importante à compreensão do papel das lideranças no interior da experiência missional.

Ao se avaliar tal debate, encontra-se a crescente fragmentação de um poder idealizado pelos primeiros jesuítas e comprometido ao longo da experiência. Pois se a intenção de controle das populações fugia-lhes mediante as crises mais fecundas em torno da guerra, acentuavam-se os poderes das famílias segregadas existentes nos povoados. A partir disso, tem-se um significativo panorama das relações estabelecidas entre as partes no que se refere ao exercício da liderança.

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

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

* * *

Ao contrário de idealizações românticas ou cinematográficas, não há registros de jesuítas armados lutando contra inimigos coloniais em plena guerra aberta. Claro é que muitos foram destros no manejo dos armamentos e táticas de guerra, sempre dispostos a ensinar os nativos. Da mesma forma, tropas oriundas dos povoados deslocam-se contando com a presença de algum missioneiro ou um Irmão Leigo, mas sobre isso já não são possíveis generalizações — por diversas vezes, os nativos rejeitam a presença dos religiosos em função dos “muitos estorvos” e “cuidados” por eles despertados em empreitadas arriscadas (Conf. Vianna: 1970, p. 302). O que se pode afirmar é que os missionários desempenharam nas guerras uma função organizacional e, acima de tudo, estimuladora por incitar ou tratar de valiosos códigos daquela experiência.²

Naturalmente, muitos foram os padres a se destacar na arte da guerra, não raro surpreendendo os nativos ao agirem diretamente na dinâmica em questão. Exemplos nesse sentido não faltam. Em sua terceira investida nas terras dos chamados Tayobá (grupo Guarani), os padres Montoya e Salazar estão protegidos não apenas por trinta indígenas, mas também por setenta colonos espanhóis armados com bocas de fogo. Não demora muito para serem cercados pelos *infieis*, cabendo a Montoya passar a ordem aos indígenas para a construção imediata de uma paliçada. As respostas não são muito favoráveis: “Não houve índio que se mexeu, e não adiantava lhes dar pauladas, nem xingá-los, nem animá-los, porque o temor os tinha rendido”. Um dos capitães espanhóis implora ao missionário que insista: “Pelo amor de Deus, anime os índios e os mande, porque senão vai a todos a vida!”, teria dito. Valendo-se de argumentos religiosos, Montoya consegue enfim convencê-los. Sai a paliçada. Por três dias os

² Tal aspecto da liderança espiritual é notada entre os Tupiniquim coloniais: “A liderança política e espiritual atingia maior expressão no contexto da guerra”, diz John Monteiro sobre o grupo. Enquanto os “chefes preparavam os planos de batalha e comandavam os guerreiros”, as lideranças espirituais encarregavam-se de interpretar “sonhos e outros signos”, determinar “quando os ataques seriam mais proveitosos” e incitar “o ideal guerreiro em seus discursos” (Monteiro: 2005, p. 26).

padres, colonos e nativos ali dentro permanecem resistindo a chuva de flechas e investidas dos inimigos. Já sem pólvora, os espanhóis tornam-se inúteis na resistência. Cabe a Montoya, mais uma vez, a solução: “Considerarei que as flechas que nossos Índios lhes atiravam não serviam de mais do que lhes dar armas contra nós mesmos, e assim tratei com os espanhóis que desarmaríamos aos inimigos”. Os índios são postos em fileiras e ordenados a não dispararem nenhuma flecha até segunda ordem. “Os inimigos atiraram tantas flechas que todo o pátio do forte estava cheio delas cravas na terra”. Pausando o ataque, Montoya os ordena a coleta de todas flechas. Repetem a estratégia seguidamente. “Lá pela quarta vez atiravam paus verdes queimados ao fogo que por ter-lhes faltado as flechas faziam-nas ali mesmo. Os sitiados comemoram, planejando repetir o feito, mas não foi necessário. Com o desaparecimento da relação de troca de armamento, ia-se a guerra dos Tayobá (Cortesão: 1951, p. 284-287)

Há, também, importantes episódios onde articulações entre os membros da Companhia e lideranças indígenas renderam narrativas heróicas conjuntas. Não há episódio mais glorioso aos missionais do que aquele de 1641, onde os padres Cristóvão Altamirano, Diogo Salazar, Antônio de Alarcon, Pedro Romero, Pedro Mola e o Irmão Pedro Sandorni estiveram juntos a um exército de 3 mil índios armados com cinquenta e sete arcabuzes, arcos-flechas, pedras, além de setenta canoas (o que chamam de “armada fluvial”), contra trezentos portugueses, 600 tupis, 130 canoas e muitas armas ocidentais — as cifras são jesuíticas. A vitória, regida pelo estandarte de São Francisco Xavier, é não apenas um marco nas disputas fronteiriças entre Espanha e Portugal, mas também demonstra um alinhamento eficiente entre as lideranças missionais, jesuítas e Irmãos Leigos. Os chefes de guerra dos Itatines e de outros grupos étnicos, a exemplo de Dom Inácio Abiaru e Nicolau Ñanguiru, são representados nos registros como estrategistas responsáveis pelos combates mais importantes dos sucessivos confrontos de conhecidos como Batalha de Mbororé (Cortesão: 1969, p. 345-368).

Entretanto, as relações entre caciques e missionários em tempos de guerra jamais aparecem nos registros como algo estável. Apesar de existir uma gama de caciques aderindo às propostas dos padres, com frequência irrompem situações de

guerra capazes de pôr à prova esse gênero de aliança. Nessas circunstâncias, uma legítima *queda de braço* pelo poder temporal era assistida pela população, expondo relações de desconfiança, intrigas e de instabilidade política. Assim ao menos ocorreu em São Carlos por volta de 1660. Mediante as necessidades do governo espanhol, convocou-se um considerável número de homens dos povoados para colaborar no combate aos portugueses. Com as dificuldades enfrentadas pelo povoado, a população não parece de acordo com o envio da remessa. Foi o estopim à declaração de uma divergência sobre a liderança da guerra no interior dos povoados.*

Pedro Mbaiugua, filho destacável do primeiro Cacique do povoado de São Carlos, fora criado no seio da casa padres desde a infância. Logo após receber o título de Capitão do próprio Governador de Buenos Aires, com quem tivera uma exemplar audiência, retorna ao seu povoado natal com fausto “de um Governador”. Por onde passa, montado em seu cavalo e com o bastão de Capitão majestosamente erguido, seguido de um ginete vibrando um tambor e por fileiras de cavaleiros portando arcabuzes, olha de cima aos que abaixo o contemplam. Ele tem o *mando*: distribui ordens imediatamente acatadas pela população, muitas vezes despachadas em bilhetes; concentra em sua casa uma centena de moradores do povoado, entre familiares e cabildantes; e, contrariando profundamente as leis da hierarquia ditada pelos missionários, acha-se no direito hospedar os “passantes” em sua própria casa sem a devida concessão do cura. Nestas e outras ocasiões, é naturalmente altivo: “mostra sempre grande autoridade e trata aos mais velhos e obedientes padres como tontos que se deixam enxovalhar”, reclama um missionário.

Por mais de uma vez os padres tentam reagir. Chamam-no de soberbo; o poder lhe subira a cabeça. É em represália a uma dessas acusações que o padre Miguel Gomez, então cura do povoado de São Carlos, assiste o tal cacique entrar na igreja e ordenar a retirada de todos, no que é prontamente atendido. Há muito um missionário não passava por um desgosto tão revoltante. Com isso, ao contrário de outros líderes de tamanho alcance social congregados aos missionários, emergia uma liderança

* O caso descrito a seguir corresponde a seguinte localização: Vianna: 1970, p. 177-183.

constituída de um poder muito além de sua parentela, fenômeno recorrente nos contextos coloniais.³

Não são estes gestos gratuitos. Tais atitudes materializam uma *teoria indígena do poder missional*, gerada possivelmente a partir do que o cacique vira em suas idas às cidades, como argumentam os padres, sempre dispostos a responsabilizar os vícios dos coloniais pelo estrago comportamental dos tutelados. Soma-se a isso o fato das lideranças remontarem a uma perspectiva de poder profundamente relacionada à liderança de guerra entre os Guarani, como já apontado, e tem-se o cenário de um conflito. Pois agora, a noção de liderança em tempo de guerra era debatida em pleno contexto colonial.

“Os padres que cuidem somente do espiritual”, declara Pedro Mbaigua sempre que quer, “nós, os Capitães cuidamos do Governo temporal do povoado que por isso nos fez o Rei por Capitães” — no conjunto de exigências desse shomens inseridos na hierarquia colonial, entenda-se, os caciques querem comandar as ações relativas às guerras contra os portugueses a partir da colônia espanhola. Assim, Mbaigua complementa: “se estiver bem e for do bem de nosso povoado, o mandaremos fazer, e o que não, não”. De fato, sua teoria acabava por elevá-lo a um cargo não reconhecido pelos missionários, mas aceito pelas populações não só daquele povoado, mas também de outros cinco, onde os líderes nativos “alentaram prosseguir em tomar todo governo temporal das reduções”.

Esse é o caso do povoado de Corpus. O jovem capitão local segue a mesma teoria, argumentando junto com os seus: não se incorre em pecado em requerer o poder temporal, uma vez que os mandamentos de *Tupã* não se referiam a esta questão. Usam, assim, o que haviam aprendido, recorrendo ao conjunto das leis divinas transmitidas pelos padres, sem sequer se opor a elas. Não incorrem, portanto, no crime

³ “De fato, desde os primeiros encontros, no século XVI, o processo de envolvimento com a sociedade colonial ou nacional sempre recolocou para as sociedades indígenas, a questão de sua organização política. A emergência de novas lideranças apresentou novos desafios, à medida que se tornava cada vez mais difícil dissociar os processos decisórios internos das articulações externas. A bibliografia histórica e etno-histórica apresentam inúmeros exemplos das tensões, estratégias e soluções decorrentes das disputas entre formas de autoridade. A nomeação de capitães índios, por exemplo, remonta ao primeiro século da colonização, estabelecendo uma categoria que se revestia de poder sem precedentes pré-coloniais”, especialmente, conforme exemplo, no que se refere à reunião de homens em forças efetivas de guerra. (Monteiro: 1999, p. 242)

outrora típico das revoltas xamânicas, então dispostas a negar por completo os ensinamentos dos missionários. E, ainda ao contrário dos revoltosos antecessores, não há pregações sobre o extermínio dos religiosos e o fim dos povoados. A teoria dos caciques que se expande é uma teoria propriamente pensada para ser aplicável àquele espaço, visando uma divisão ou equilíbrio de poderes, sem com isso se oporem aos códigos, ritualística e moral defendida pelos jesuítas e seus aliados, temas pelos quais, aparentemente, não demonstram nenhum interesse. A típica divisão cosmológica que os missionários tanto se esforçam em aplicar aos seus reduzidos (a diferença entre o temporal e o eterno), como nunca, estava dominada pela liderança indígena. E dela, agora, se apropriavam. Mas, muito além disso, punham em discussão o que até então haviam aprendido, sugerindo limites e possibilidades de sua aplicação. Nisso residia o fôlego de sua pressão.

Da mesma forma, vale lembrar que tais idéias não se restringiram apenas a debates. Ganhava, freqüentemente, contornos violentos. Mulas e carneiros dos padres, por exemplo, são abatidas, um canavial dos congregantes é queimado e, em grande sacrilégio, o cacique revoltado apedreja até mesmo a igreja. A teoria ganha contornos capazes de ameaçar a lógica das punições até então aplicada pelos padres, cabildantes e congregantes. Após ser comunicado da liberação de um dos condenados ao tronco, o padre Miguel Gomez procura Pedro Mbaiugua: “Quem sacou o preso e por quê?”, pergunta o cura com indignação. “Fui eu”, responde “desaforadamente” Mbaiugua, “e fiz porque quis”. No povoado de Corpus não se dá diferente. Quando o missionário manda castigar com açoites a certo ladino, o Capitão argumenta que o indivíduo não cometera nenhum pecado — “Este é um argumento freqüentemente utilizado por eles”, lastima o padre. Em outro momento, um dos revoltosos reúne população da aldeia e demais lideranças para juntos libertarem um condenado ao tronco pouco antes da aplicação de seus castigos. O padre protesta, chama-os de loucos, mas, por fim, “os deixou sair”, afinal “continuava a querer levá-los com brandura”. Naturalmente, uma vez que se vêem como os responsáveis pela vida prática da população, os caciques

exigem o controle das punições. Os limites do poder missional estavam rompidos; e temporal gradualmente passava a pertencer aos caciques.

Tais situações desconcertam os missionários. Realizam uma junta de caciques no povoado de Corpus para recolocar a questão, mas mais uma vez são obrigados a engolir a teoria dos caciques. Os padres percebem a fragmentação do poder e desenvolvem estratégias para solucionar o problema. Desterram os caciques, mas não conseguem mantê-los distante das aldeias por mais de alguns dias; tentam desmoralizar socialmente suas ações, mas já não encontram quem mais lhes dê crédito; e por mais que confiassem na divina providência, percebem no dia-a-dia que caso não tomem uma medida drástica, serão os caciques que a tomarão.

A primeira medida realmente interventiva engendrada pelos padres parece satisfatória. Ao reavaliarem a distribuição dos cargos de chefia, acrescentam mais um detalhe à organização social dos povoados. Seguindo o caminho da burocracia eclesiástica, transformam os cargos do cabildo anuais, e não mais vitalícios, possibilitando a alternância dos diversos caciques. Com isso não só evitam que o poder se concentre demasiadamente nas mãos do mesmo homem, mas também fragmentam este mesmo poder, enfraquecendo-o ao torná-lo acessível a outros líderes até então postos à margem da governança. Altera-se também a ordem de classificação dos cargos, não mais seguindo o critério hereditário (de fato, a maioria dos caciques revoltosos eram filhos de antigos caciques), mas sim obedecendo um pleito anual, realizado entre todas as lideranças inseridas no cabildo sob as vistas do Cura, é claro. Deste ponto em diante, a liderança missional só conhecerá um cargo vitalício: o próprio missionário.

A mudança é repassada para todos os povoados. É instalada sem maiores transtornos, possivelmente por satisfazer ao interesse dos demais caciques. A exceção, é claro, recai nos povoamentos de São Carlos e Corpus. “Os antigos capitães debaixo da corda mandavam em todo”, denunciam os missionários. Os novos cabildantes dão continuidade às teorias desenvolvidas. E, certa feita, os padres ficam a comer a poeira jogada pelos cavalos que lhes foram roubadas por seus próprios reduzidos. Pasmam humilhados — um verdadeiro atentado contra seu deus.

Os padres querem dar o troco. Decidem transformar a vida dos caciques revoltosos numa seqüência de humilhações — o caminho católico à resignação. Após planejar por meses a melhor intervenção a ser tomada, uma junta de padres é enviada aos povoados sublevados, seguidos, é claro, de “gente com armas escondidas para o que pudesse suceder”. Chamados um a um em uma sala reservada, os padres põe de joelhos os caciques como se fossem prestar a tradicional contrição. É a hora do golpe: algemas nos punhos dos caciques são cerradas rapidamente, esconde-se o prisioneiro e chama-se o próximo, repetindo o procedimento. Em pouco tempo toda a liderança revoltosa está detida, assim como seus bens e de seus seguidores (entendem-se: armas, varas, cavalos e sua família extensa). Após serem açoitados em praça pública, de reconhecerem os erros cometidos, segue-se a sumária condenação ao desterro. Aos demais aliados não desterrados, descobertos durante as investigações instaladas ao longo do processo, a situação também não é confortável: após assistirem ao desmembramento de sua estrutura familiar, vão aos padres pedir perdão (na maior parte das vezes em praça pública) e muitos que outrora seguiram os caciques agora agradecem aos missionários por serem livrados de influências que, enfim, percebiam ser demoníacas.

Pedro Mbaiugua ainda tenta dar continuidade ao seu mando. Envia bilhetes para São Carlos, na viagem interceptados pelos missionários. Seu desterro se dá em São Inácio do Paraguai, escolhida — não por acaso — por possuir uma liderança plenamente alinhada aos jesuítas. Sua vida jamais voltará a ser a mesma. Açoites, humilhações públicas, a substituição de suas roupas de Capitão por panos comuns, assim como a solidão após a separação definitiva dos seus parentes e seguidores (desterrados em punhados para povoaamentos distintos), tornam-se características recorrentes de seu cotidiano (Vianna: 1970, p. 177-183).

A lição está dada para ambos os lados: bajular a liderança indígena com a distribuição de roupas, varas de comando, cavalos e demais privilégios, não assegura a obediência. Nesse sentido, manter os líderes por mais de um ano no governo poderia levantar a “tradicional soberba” reinante entre os cabildantes, como comumente

reclamam os missionários desde sempre. Por outro lado, a liderança indígena se alinha: o poder do padre não se restringe ao espiritual; ele também vai ao temporal e disso não abre mão. O que, por um lado, remonta a mais um aprendizado dos princípios do cristianismo: sem que haja a reformulação da vida terrena (a civilidade), não há como se obter a salvação eterna.

Contudo, não desapareceram as teorias de divisão de poderes nos povoados. Algum tempo depois, quando os exércitos portugueses e espanhóis marcham em terras missionais a fim de demarcar os novos limites entre as coroas impostos pelo Tratado de Madri, os caciques que decidem se opor à nova linha demarcatória volta a argumentar à favor da divisão de poderes. Diziam estar cientes “que as palavras de Deus eram as línguas dos padres, as quais obedeceriam com boa vontade até a morte”, mas não consentiriam em deixar suas terras, pois esta “era vontade do Demônio”, ordem que também “não haviam de obedecer” “até a morte”. E quando os indígenas interceptam correspondências dos padres com os generais demarcadores, eles protestam: “Diziam que não tinha ele, o General, que escrever aos padres, porque eles se não metiam, nem consentiriam, e que só com eles e seus caciques podiam tratar este negócio, porque os ditos padres, no decurso de quatro anos, lhe pregavam que fizessem o que o rei mandava; não haviam conseguido nada; e que em tudo o mais, que não fosse largar as terras, estavam prontos para lhes obedecerem” (Sá e Faria: 1999, p. 467). Os caciques, enfim, permaneciam exigindo o controle da guerra, então intimamente vinculada com a segurança da terra, argumentos ainda fundamentados na divisão de poderes.

REFERÊNCIAS

- 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)

MONTEIRO, John Manuel. Armas e armadilhas. In: NOVAES, Adauto (org.). **A outra margem do ocidente**. SP: Companhia das letras, 1999.

_____. **Negros da terra**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SÁ E FARIA, Custódio de. Diário da Expedição e Demarcação da América Meridional e das Campanhas das Missões do Rio Uruguai. In: Golin, Tau. **A Guerra Guaranítica**. Passo Fundo: EDIUPF, 1999.

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.

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