

MANUELA CARNEIRO DA CUNHA (ORG.)
FRANCISCO M. SALZANO
NIÉDE GUIDON
ANNA CURTENIUS ROOSEVELT
GREG URBAN
BERTA G. RIBEIRO
LUCIA H. VAN VELTHEM
BEATRIZ PERRONE-MOISÉS
ANTÔNIO CARLOS DE SOUZA LIMA
ANTÔNIO PORRO
FRANCE-MARIE RENARD-CASEVITZ
ANNE CHRISTINE TAYLOR
PHILIPPE ERIKSON
ROBIN M. WRIGHT
NÁDIA FARAGE
PAULO SANTILLI
MIGUEL A. MENÉNDEZ
MARTA ROSA AMOROSO
TERENCE TURNER
BRUNA FRANCHETTO
ARACY LOPES DA SILVA
CARLOS FAUSTO
MARY KARASCH
MARIA HILDA B. PARAÍSO
BEATRIZ G. DANTAS
JOSÉ AUGUSTO L. SAMPAIO
MARIA ROSÁRIO G. DE CARVALHO
SILVIA M. SCHMUZIGER CARVALHO
JOHN MANUEL MONTEIRO
SONIA FERRARO DORTA

HISTÓRIA DOS ÍNDIOS NO BRASIL

2ª edição

FAPESP
FUNDAÇÃO DE AMPARO À PESQUISA
DO ESTADO DE SÃO PAULO


COMPANHIA DAS LETRAS

SMC
SECRETARIA
MUNICIPAL DE CULTURA
PREFEITURA DO MUNICÍPIO DE SÃO PAULO

Copyright © 1992 by os Autores

Projeto editorial:
NÚCLEO DE HISTÓRIA INDÍGENA E DO INDIGENISMO

Capa e projeto gráfico:
Moema Cavalcanti

Assistência editorial:
Marta Rosa Amoroso

Edição de texto:
Otacílio Fernando Nunes Jr.

Mapas:
Alicia Rolla
Tuca Capelossi

Mapa das etnias:
Clarice Cohn
Edmundo Peggion

Índices:
Beatriz Perrone-Moisés
Clarice Cohn
Edgar Theodoro da Cunha
Edmundo Peggion
Sandra Cristina da Silva

Pesquisa iconográfica:
Manuela Carneiro da Cunha
Marta Rosa Amoroso
Oscar Calávia Saéz
Beatriz Calderari de Miranda

Revisão:
Carmen Simões da Costa
Eliana Antoniolli

1ª edição 1992

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

História dos índios no Brasil / organização Manuela Carneiro da Cunha. — São Paulo : Companhia das Letras : Secretaria Municipal de Cultura : FAPESP, 1992

Bibliografia.
ISBN 85-7164-260-5

1. Índios da América do Sul — Brasil — História I.
Cunha, Manuela Carneiro da.

92-1393

CDD-980.41

Índices para catálogo sistemático:
I. Brasil : Índios : História 980.41

1998

Todos os direitos desta edição reservados à
EDITORA SCHWARCZ LTDA.
Rua Bandeira Paulista, 702, cj. 72
04532-002 — São Paulo — SP
Telefone: (011) 866-0801
Fax: (011) 866-0814
e-mail: coletas@mtecnetsp.com.br

AL BR

F2519
.H57
1998x

OS GUARANI E A HISTÓRIA DO BRASIL MERIDIONAL Séculos XVI-XVII



John Manuel Monteiro

Durante os séculos XVI e XVII, as populações nativas de uma extensa região que intermediava as colônias ibéricas na América do Sul meridional sentiram o forte impacto da conquista espanhola da bacia do Prata, dos projetos missionários dos padres franciscanos e jesuítas e, finalmente, da busca insaciável de cativos pelos portugueses das capitânicas do Sul. Embora tenha afetado direta ou indiretamente a demografia, a distribuição espacial e a organização política de todos os povos da região, o processo de penetração colonial, em suas múltiplas facetas, atingiu de modo particular os Guarani, que sofreram profundas transformações decorrentes de práticas e políticas impostas pelos principais agentes da expansão européia. Frequentemente projetados no papel do dócil e regrado discípulo dos missionários jesuítas ou da infeliz vítima dos sanguinários bandeirantes, os Guarani da historiografia vigente encontram-se, por assim dizer, entre a cruz e a espada. Em contrapartida, longe de serem as inermes vítimas que povoam habitualmente os livros de história, os Guarani desenvolveram estratégias próprias que visavam não apenas a mera sobrevivência mas, também, a permanente recriação de sua identidade e de seu “modo de ser”, frente a condições progressivamente adversas.

Desde o século XVI até os dias de hoje, os Guarani têm sido objeto de inúmeras obras descritivas e analíticas que, em seu conjunto, compõem um vasto quadro de conhecimento histórico e etnográfico, talvez singular entre

os povos indígenas da América do Sul não andina.¹ No entanto, na medida em que se avolumam os estudos sobre a experiência guarani no passado e no presente, também aumentam as incertezas em torno das maneiras pelas quais os Guarani vivenciaram, pensaram e, por fim, fizeram sua história. A história guarani, pois, lança um desafio crítico tanto para a etnologia quanto para a historiografia sul-americanas.

No que diz respeito à etnologia, o conhecimento dos Guarani às vésperas da conquista e durante os primeiros séculos de colonização apresenta um instigante problema de método, uma vez que a reconstituição dos aspectos sociais, políticos e religiosos dessas populações tem sido elaborada tanto a partir de um registro documental (fragmentário e tendencioso, diga-se de passagem), quanto a partir de inferências provenientes dos estudos etnográficos realizados neste século. Nota-se, sobretudo nos importantes trabalhos de Alfred Métraux, Pierre Clastres, Hélène Clastres, Branislava Susnik e Bartomeu Melià, que esta articulação entre observações históricas e etnográficas tem um duplo significado: se, por um lado, os dados etnográficos têm completado informações ausentes nas fontes escritas, por outro, as mesmas fontes históricas têm dado origem a novas perspectivas sobre a cultura guarani, especialmente com respeito à demografia, à organização política, ao profetismo, aos movimentos espaciais de cunho religioso e mesmo à filosofia (Viveiros de Castro, 1985).



Ainda assim, pode-se argumentar que a distância entre os Guarani “históricos” e os “etnográficos” é grande a ponto de desautorizar a projeção de atributos destes naqueles.² Afinal de contas, os séculos de contato com os europeus teriam redundado em transformações irreversíveis, entre as quais se destacam a dramática diminuição demográfica, a circunscrição territorial, as crises de autoridade e — talvez o ponto mais controvertido — o suposto impacto da experiência missioneira sobre a religião e religiosidade dos índios. Ao mesmo tempo, porém, deve-se reconhecer que certos aspectos essenciais do “modo de ser” dos Guarani — tais como o discurso profético e o profundo senso de identidade — são manifestos de forma constante e consistente seja nas fontes históricas seja nas etnografias.

Se os Guarani ocupam um lugar de relevo na etnologia brasileira e sul-americana, o mesmo não se pode afirmar em relação à historiografia, onde sua presença tem sido bem menos marcante. De modo geral a historiografia — sobretudo a brasileira — tem reservado ao índio o papel de figurante mudo ou de vítima passiva dos processos coloniais que o envolviam. Além disso, não há como negar que, a partir do século XVI, a experiência guarani se confunde com a história da expansão ibérica para o interior do continente; mesmo os grupos que conseguiram se manter afastados do contato, mais cedo ou mais tarde sentiram o impacto pelo menos indireto da presença europeia. Porém falta aos estudos históricos a percepção de que a presença e participação dos Guarani nos múltiplos processos que transformaram a geografia humana de toda uma vasta região tenham sido elementos decisivos na história colonial.

No que se refere à formação do Brasil meridional no período colonial, a historiografia está fortemente marcada por duas tendências antagônicas, que atribuem ambas um papel, ainda que nem sempre dos mais edificantes, aos Guarani. A primeira vertente, inscrita no contexto mais amplo da historiografia latino-americana, diz respeito às reduções jesuíticas. A segunda, talvez mais restrita à historiografia regional brasileira, trata dos chamados bandeirantes e do bandeirantismo paulista, movimento indissociável da questão da expansão e formação territorial do Brasil.³ As duas vertentes têm produzido uma extensíssima biblio-

grafia, repleta de posições conflitantes e contraditórias, especialmente quando se enfoca o índio enquanto ator histórico.

Revisitando velhas polêmicas e discutindo novas abordagens, o que se pretende neste capítulo é apontar alguns elementos críticos da história guarani durante os primeiros dois séculos de colonização ibérica Novo Mundo. Para tanto, elegemos três focos de discussão que, em certo sentido, obedecem à lógica da bibliografia vigente, porém, ao mesmo tempo, oferecem um conjunto pouco usual para se repensar não apenas a história indígena, como também a própria formação do Brasil meridional. Aparentemente fragmentada em termos das etapas da colonização, o que permeia aqui a discussão a respeito da experiência guarani são as estratégias indígenas que, em cada contexto de sua inserção nas estruturas coloniais, buscavam forjar espaços para poder preservar ou mesmo recriar o “modo antigo de viver”.

Com o fito de traçar um perfil espacial, demográfico e político dos Guarani às vésperas da conquista, a primeira parte deste texto coloca em relevo algumas questões que têm marcado a etnologia e etno-história referente a este povo. A segunda parte, transitando entre a etno-história e a historiografia da conquista, enfoca o espinhoso assunto do impacto da penetração espanhola e jesuítica sobre a sociedade e cultura guarani, colocando em questão teses convencionais que exageraram tanto a anuência e docilidade dos índios quanto a eficácia dos conquistadores e padres. A terceira explora o problemático episódio das “invasões” paulistas às reduções, mostrando que as relações históricas entre os portugueses e os Guarani eram muito mais profundas e complexas do que se percebe na bibliografia vigente, assim fornecendo um contraponto crítico a certas distorções veiculadas pela historiografia brasileira. Finalmente, à guisa de conclusão, aponta-se a importância da perspectiva da história indígena para uma revisão tão necessária da história colonial.

OS GUARANI ÀS VÉSPERAS DA CONQUISTA

Do Chaco até o Atlântico, das capitânias do Sul até o rio da Prata, a presença guarani abrangia, no século XVI, uma imensa área que hoje inclui os estados brasileiros de Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo

e Mato Grosso do Sul, além de partes dos países vizinhos. Contudo, apesar do quadro sugerido pelas primeiras fontes escritas, os Guarani — conhecidos na época como Carijó ou Cario — não ocupavam esta vasta região de modo homogêneo ou exclusivo. A maior parte dos grupos locais encontrava-se nas florestas tropicais e subtropicais, ao longo do litoral e entre os principais rios do sistema Paraná-Paraguai. Os extensos campos abertos e as florestas de araucária que cobrem uma considerável parte da região, por seu turno, eram habitados por grupos prioritariamente caçadores e coletores, destacando-se os ancestrais dos Kaingang e Xokleng e, mais para o sul, os Charrua e Minuano, entre outros.⁴ Do mesmo modo, o espaço em torno do alto Paraguai era compartilhado — melhor, disputado — com os Guaykuru e Paiaguá, povos que, a partir do século XVI, tornaram-se formidáveis adversários não apenas dos Guarani, como também dos espanhóis e portugueses (Carvalho, neste volume).

Tanto a distribuição espacial quanto as características demográficas dos grupos Guarani às vésperas da conquista apresentam problemas de difícil solução. Por um lado, o conjunto das fontes da época projeta uma unidade cultural e lingüística abrangente e consistente mas, por outro, estas mesmas fontes apontam uma intensa fragmentação no que diz respeito à organização política e territorial. Não muito distante do exemplo Tupi, o constante abandono e regeneração de aldeias, o quadro mutável de alianças e hostilidades e as migrações de longa distância mobilizadas por carismáticos profetas são fatores que se contrapõem a qualquer visão monolítica de uma “nação” Guarani. Ao mesmo tempo, conforme lembra oportunamente Bartomeu Meliã, as fontes coloniais em si provêm de observações bastante dispersas no tempo e no espaço, pois, tendo, assim, os Guarani sido “descobertos” em épocas e circunstâncias diversas”, desde os primeiros encontros no litoral catarinense até a penetração mais concentrada dos jesuítas no século XVII (Meliã, 1988:18).

De fato, o caráter desigual das fontes igualmente limita o alcance da demografia histórica, sobretudo no que concerne à situação do início do século XVI. Apesar dos esforços de diversos autores modernos, o conhecimento do tamanho, densidade e distribuição dos grupos

Guarani permanece precário. O ponto de partida para todos os estudos é o tamanho “original” da população, ou seja, o número de índios existentes às vésperas do contato, a partir do qual teria havido um inexorável processo de declínio. Embora todos os estudiosos mais sérios tenham reconhecido a necessidade de se considerarem fatores múltiplos nas suas fórmulas, abrangendo relatos de testemunhas oculares, critérios ecológicos e territoriais, bem como o tamanho e densidade de sociedades indígenas em tempos mais recentes, divergências metodológicas e erros primários na avaliação das fontes têm produzido resultados radicalmente diferentes.

Dois exemplos de avaliações globais da po-

Frontispício da *Vida do Padre João de Almeida* (1658), jesuíta de origem inglesa que se destacou nas missões volantes dos Carijós no início do século XVII.





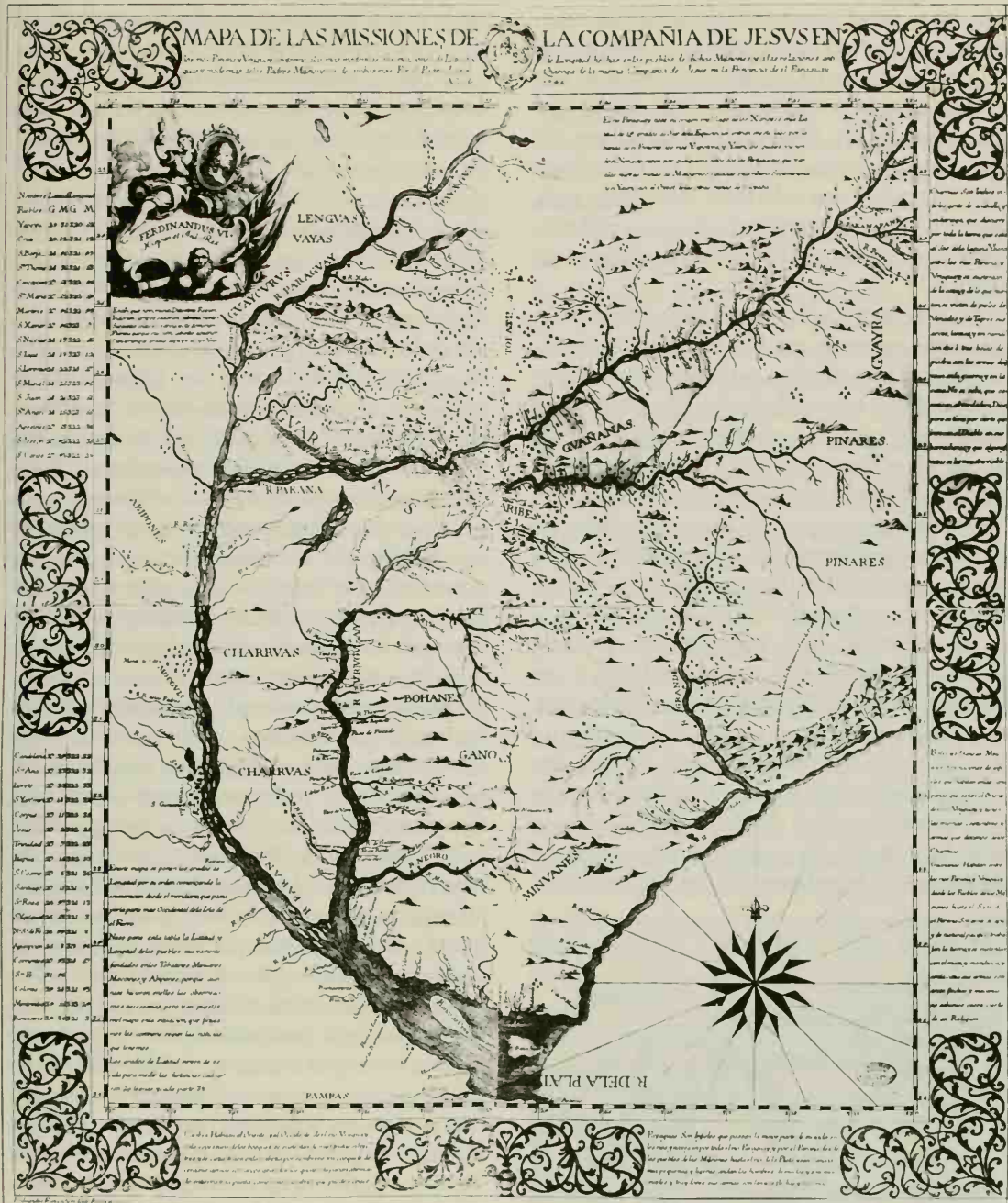
pulação guarani em 1492 (ou 1500) demonstram, antes de mais nada, algumas das armadilhas que atrapalham o desenvolvimento da demografia histórica indígena: são as estimativas de John Hemming (1978:487-501) e Pierre Clastres (1978:56-70). Os cálculos de Hemming para a população guarani, mesmo considerando que são restritos ao atual território brasileiro, na verdade são bastante modestos. A partir da relação por este elaborado de todos os grupos Guarani mencionados na bibliografia histórica e etnológica, chega-se a um total de 258 mil índios. Contudo, nem sempre são confiáveis suas especulações, que o próprio autor reconhece como produto de uma “adivinhação pura” (1978:492). Em alguns casos específicos, os números parecem ser demasiadamente baixos: para a região do Guairá, ele atribui uma população de 70 mil Guarani, apesar de as fontes espanholas do final do século XVI e jesuíticas do início do XVII estimarem entre 40 mil e 200 mil fogos ou famílias, ou seja, entre 200 mil e 1 milhão de indivíduos (Melià, 1988:60-89). Outro caso complicado é o do rio Uruguai, onde Hemming adota a cifra de 30 mil Guarani em 1500, quando na verdade este número é referente à população dos Sete Povos na época do Tratado de Madri (1750).⁵ Ademais, tanto nos cálculos quanto no corpo do livro, o autor confunde a lagoa dos Patos, no Rio Grande do Sul, com a região denominada Patos que, conforme veremos adiante, nos séculos XVI e XVII se referia a Laguna, em Santa Catarina, local predileto dos portugueses para realizarem seus “resgates” com os Carijó. Finalmente, nada na documentação autoriza sua referência a 25 mil “Carijó no Anhembi” (rio Tietê), embora existam indícios de migrações de pequenos grupos Guarani, provavelmente oriundos do Guairá, para esta região durante os séculos XVI e XVII. No fim das contas, apesar de se propor a revisar os números e as hipóteses vigentes, Hemming acrescenta pouco ao estudo da demografia guarani.

Pierre Clastres, por outro lado, mostrando-se afeito a “hipóteses fortes”, isto é, estimativas altas que valorizam as observações de testemunhas oculares, realiza uma sólida crítica às posturas da etnologia e historiografia “clássicas”, que jamais admitiriam a existência de populações avantajadas nas florestas, cerrados e campos da América do Sul não andina. A

partir das observações de Hans Staden para os Tupinambá sediados entre Rio de Janeiro e São Vicente, que levam a crer que cada aldeia teria um território circundante de aproximadamente 150 km², e adotando a média de seiscentos habitantes por aldeia, Clastres projeta para o “território guarani” — de 350 mil km² — um total de 1,5 milhão de índios. Para “provar” a credibilidade desta cifra tão elevada, o autor aplica, ainda que de forma bastante impressionista, o consagrado método de regressão estatística da chamada escola de Berkeley.

Embora a estimativa de Clastres tenha sido aceita sem crítica por alguns estudiosos (por exemplo, Brandão, 1990), não é difícil apontar a seqüência de equívocos que alimenta aquilo que Melià chama de “fantasia aritmética” (Melià, 1988:47-9). Em primeiro lugar, pelo que se conhece da distribuição espacial dos grupos indígenas da região, deve-se colocar em dúvida a afirmação de que o território guarani era “bem homogêneo, de limites conhecidos, e portanto mensurável” (P. Clastres, 1978:61). Segundo, não é possível calcular o tamanho médio nem da população nem do território circundante das aldeias com tanta facilidade, uma vez que este variava enormemente de acordo com circunstâncias históricas: por exemplo, uma aldeia recém-fundada a partir de uma cisão tendia a ser menor ou, por outro lado, o quadro bélico ou a situação colonial podia redundar no adensamento da população, ainda que temporariamente. Finalmente, de acordo com Melià, ao apresentar uma leitura pouco sistemática das fontes e uma matemática “simples e até ingênua”, Clastres não escapa das críticas que ele próprio impõe aos autores “clássicos” (Melià, 1988:48-9). Ainda assim, não seria justo desmerecer a demografia de Clastres apenas pelas suas falhas técnicas: afinal de contas, seu objetivo era o de abrir a perspectiva para a admissão da existência de populações maiores e mais densas nas terras baixas, além de levantar a discussão a respeito da relação entre demografia e organização política, ponto ao qual retornaremos.

Adivinhação pura ou fantasia aritmética, eis o estado do conhecimento da demografia guarani referente à época da conquista. Assumindo uma postura mais crítica e um referencial explicitamente histórico, os estudos recentes



Mapa das missões platinas elaborado pelo padre José Quiroga em 1749. Comparado a mapas anteriores notam-se vazios demográficos criados pelo processo de colonização.

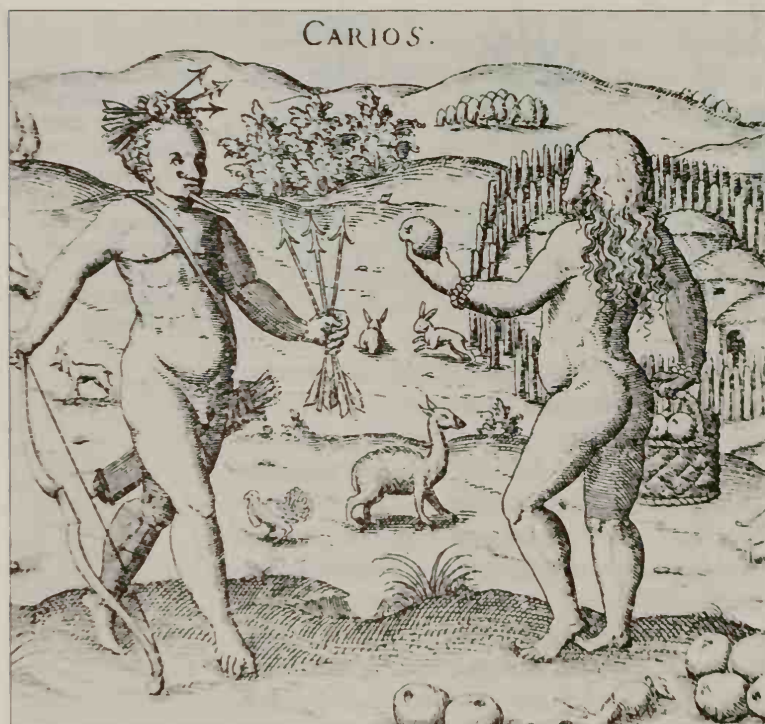
de Bartomeu Melià, sobre as regiões missionárias do Guairá e do Tape, demonstram a utilidade de um enfoque regional para estabelecer com maior precisão o tamanho da população em determinado momento, bem como as suas transformações através do tempo (Melià, 1988). Com efeito, o simples exercício de estimar o tamanho da população antes da conquista esclarece pouco, a não ser o maior ou menor grau de declínio populacional que se sucedeu ao contato, a “pavorosa tragédia demográfica” que movimenta a história de John

Hemming (1978:492). Ao adotar esta perspectiva, corre-se o risco de apresentar a história dos índios como uma espécie de crônica de sua extinção. Se é verdade que o impacto do contato sobre as populações nativas foi negativo em todos os quadrantes das Américas, o problema central não deve se limitar à dizi-mação. Mais importante, deve-se considerar o papel e o significado das mudanças demográficas para o conhecimento tanto da história nativa quanto da história colonial. Com certeza, as dinâmicas populacionais anteriores ao con-

tato, bem como suas transformações na esteira da conquista, foram muito mais complexas e variadas do que se percebe mediante um simples cálculo numérico. É neste sentido que a demografia de Pierre Clastres, apesar de aberrante metodologicamente, torna-se bem mais instigante que a de John Hemming, pois, números à parte, aquele suscita uma reflexão sobre o movimento da sociedade guarani na história.

Se o debate ainda carece de estudos mais apurados sobre as características demográficas dos povos indígenas, pode-se asseverar que o tamanho e a densidade das populações do litoral e das zonas interfluviais à época da conquista eram muito maiores que aqueles dos povos da floresta em tempos posteriores. Estas mudanças encontram uma explicação fácil nos conhecidos efeitos do contato e da conquista: por um lado, o abrupto declínio em função do fator epidemiológico e, por outro, o recuo estratégico de populações para áreas de acesso mais difícil. Esta noção geral parece ser confirmada pelas investigações arqueológicas, que sugerem um processo de diminuição no tamanho das aldeias, acompanhado por um “empobrecimento” da cultura material entre os séculos XV e XVII (Melià, 1988:53). Nesse sentido, a existência de populações maiores e mais concentradas levanta instigantes questões

Gravura
quincentista dos
Carijós (Guarani),
com imagens de
abundância e
guerra evocativas
da Terra sem
Males, Ulrich
Schmidl, *Vera
historia* (1599).



sobre o desenvolvimento cultural e político da sociedade guarani anterior à conquista. Seria a cultura Guarani do século XVI mais “sofisticada” que a de seus descendentes pós-conquista? Teria existido a instituição do cacicado entre os antigos Guarani?²⁶

As evidências etno-históricas são no mínimo ambíguas no que diz respeito à organização política e territorial indígena, e portanto as questões em torno da chefia política e da liderança dos profetas têm suscitado amplo debate, com importantes implicações para a experiência colonial dos Guarani. Com certeza, o surgimento de poderosas lideranças no decorrer dos séculos XVI e XVII, muitas das quais chefiaram rebeliões violentas contra o domínio espanhol, contesta frontalmente a noção de que os Guarani aceitavam passivamente a dominação colonial, sobretudo pela penetração de forasteiros carismáticos, tais como os jesuítas ou mesmo alguns paulistas.⁷ Na verdade, longe do quadro homogêneo delineado a partir das fontes coloniais, o cenário político era constituído por complexas configurações de aliança e conflito entre grupos locais, bem como entre grupos Guarani e outras sociedades indígenas, especialmente os Guaykuru e Kaingang. Assim, a exemplo do litoral brasileiro no século XVI, as denominações tribais evocadas pelos “cronistas” podiam revestir-se de significações tanto históricas quanto circunstanciais, às vezes descrevendo oposições étnicas claramente diferenciadas, outras simplesmente refletindo o quadro mutável de alianças multialdeãs (Fausto, neste volume). Porém, ao contrário dos Tupi da costa, a guerra guarani tem suscitado pouca atenção dos estudiosos, a não ser no contexto expressamente colonial, quando figura nas alianças com os espanhóis, na resistência contra espanhóis, jesuítas e portugueses ou, ainda, na articulação de um “exército guarani”, organizado para proteger as fronteiras do império espanhol.

De fato, porém, uma grande parte das “diferenças” existentes entre os Guarani e os Tupi da costa advém de uma questão de abordagem: se para a etnologia a guerra constituía o motor da sociedade Tupinambá, os estudos guarani sublinham a religião como elemento unificador. Do mesmo modo, a antropofagia guarani aparece com pouco destaque na bibliografia. Neste caso, talvez possamos debi-

tar a culpa por este enfoque seletivo à “projeção etnográfica”, pois se a guerra e o canibalismo já haviam deixado de existir há muito entre os Guarani, no caso dos Tupinambá, estes desapareceram junto com a guerra, ainda nos séculos XVI e XVII. No entanto, as fontes espanholas, jesuíticas e portuguesas apontam para a importância central da guerra nas relações entre grupos Guarani locais. De acordo com Ulrich Schmidl, um alemão a serviço dos espanhóis na conquista do Paraguai, que aliás conhecia igualmente os Tupi da costa, “não há nação que seja melhor para se ocupar com as guerras por terra e que pode agüentar mais que os ditos Carijós” (Schmidl, 1986). Igualmente, reforçando esta visão, uma das edições do mesmo relato de Schmidl traz gravuras representando grandes contingentes guerreiros enfrentando os conquistadores “cristãos”, bem como aldeias guarani cercadas de paliçadas (apud Melià, 1988:21). A documentação jesuítica, no contexto da luta contra os “invasores” paulistas na primeira metade do século XVII, também fornece amplo material sobre a organização guerreira. Padre Francisco Ximénez, descrevendo os Guarani do rio Tebiquari, atual Rio Grande do Sul, registrou na década de 1630 “34 canoas em que haveria quase duzentos índios, que enfeitados e emplumados a seu modo, espalhadas pelo rio, as canoas causavam agradável vista” (apud Melià, 1988:54-5).

As constantes guerras intestinas entre inimigos tradicionais parecem aproximar a situação pré-colonial dos Guarani à dos Tupi da costa. Porém, por outro lado, é sugestiva a menção da existência, entre os Guarani, de províncias onde se atribuíam territórios amplos a uma única chefia. Assim, as denominações Guairá, Tayaoba e Guarambaré, entre outras, além de nomes de “caciques principais”, também se referiam a unidades territoriais abrangentes (Melià, 1988:18). A tendência nas fontes de identificar territórios multicomunitários controlados por caciques tem levantado a possibilidade de terem existido cacicados guarani, hipótese essa apoiada em outras observações coevas. Por exemplo, o jesuíta Ruiz de Montoya sustentava que aos caciques “servem seus plebeus para fazer as roças, semear e colher as plantas, construir casas e dar suas filhas quando eles quiserem” (apud Melià, 1988:111). De qualquer modo, permanece a dú-

vida sobre se se tratava de cacicados emergentes a partir de um processo histórico autóctone ou se estas lideranças foram projetadas nestes papéis pelas circunstâncias da conquista, quando a presença de interesses coloniais redundou na reestruturação do quadro das alianças.⁵

A discussão em torno da chefia está intrinsecamente articulada a um outro aspecto fundamental da etno-história guarani: o profetismo. Para Pierre Clastres, o desenvolvimento de chefias fortes entre os grupos Tupi-Guarani, já em curso quando da chegada dos europeus, teria ameaçado a ordem tradicional e suscitado uma resposta da sociedade, com o intuito de impedir a apropriação do poder pelos chefes. Seria neste contexto que teriam surgido os *karaí*, “profetas da jângal”, que contestavam frontalmente a autoridade do chefe e, evocando os mitos dos heróis-civilizadores e da “terra sem mal” por meio das “belas palavras” (do discurso profético), dos cantos, das danças e, por fim, das migrações, persuadiam os índios a abandonarem sua aldeias em busca de um paraíso terrestre (P. Clastres, 1978:149-52). Esta idéia do conflito entre tipos de autoridade é aprofundada no importante estudo de Hélène Clastres (1978) que, ao esmiuçar o discurso dos *karaí*, procura demonstrar precisamente a dinâmica indígena do movimento profético. Assim, segundo Hélène Clastres, o profetismo tupi-guarani seria “exatamente o inverso de um messianismo”, pois proviria de conflitos e crises no interior da sociedade nativa e não — como querem outros autores — de fatores externos, como as crises desencadeadas pela conquista. Para esta autora, “todo o pensamento e prática religiosos dos índios gravitavam em torno da Terra sem Mal” (H. Clastres, 1978:51).

Esta interpretação da religião como elemento unificador da cultura guarani encontra forte ressonância na etnologia, ocupando uma posição central nas obras de Nimuendaju (1985), Métraux (1979), Cadogan (1959) e Schaden (1974), para quem a “cataclismologia”, tão eloqüentemente expressa pelos profetas, orienta a visão de mundo e vida cotidiana dos modernos Nandeva (incluindo os Apapocuva), Mbyá e Kayowá. Coube, no entanto, a Bartolomeu Melià, em estimulante ensaio sobre o “modo de ser” guarani, questionar a historicidade do conceito *yvy marã ey*, geralmente





interpretado como “terra sem mal”. Apoiando-se no *Tesoro de la lengua Guarani*, do padre Ruiz de Montoya, Melià aceita a tradução deste jesuíta, que verte a *yvy marã ey* em “solo intacto, que não foi edificado”, solo virgem, portanto. Para o autor o uso do termo inspira cautela, uma vez que haveria uma considerável distância entre o “solo intacto” dos séculos XVI e XVII e a “terra sem mal” dos séculos XIX e XX, ambas *yvy marã ey*. Remetendo-se a significativas mudanças nos padrões de ocupação e deslocamento territoriais, esta distância seria tanto semântica quanto histórica. Enquadrando os deslocamentos dentro do conceito da “espacialidade” que, junto com a tradição, formaria um dos grandes eixos do “modo de ser” guarani, Melià sugere um importante elo entre a constante procura de terras novas para aldeias e roças e a migração de inspiração profética. Sugere ele que ambos os movimentos inscrevem-se na busca de um espaço geográfico e espiritual propício à recriação de um modo de vida autenticamente guarani, quer pela renovação do local de assentamento, quer pelo reencontro com uma terra mítica (Melià, 1988:105-8).⁹ Neste sentido, a experiência colonial, ao cercear a liberdade de movimento, teria provocado uma profunda ruptura na dimensão espacial da história guarani. Favorecendo o desenvolvimento de estratégias migratórias e ameaçando a sobrevivência física e cultural dos Guarani, a penetração colonial teria conferido grande credibilidade à cataclismologia e ao discurso profético.¹⁰

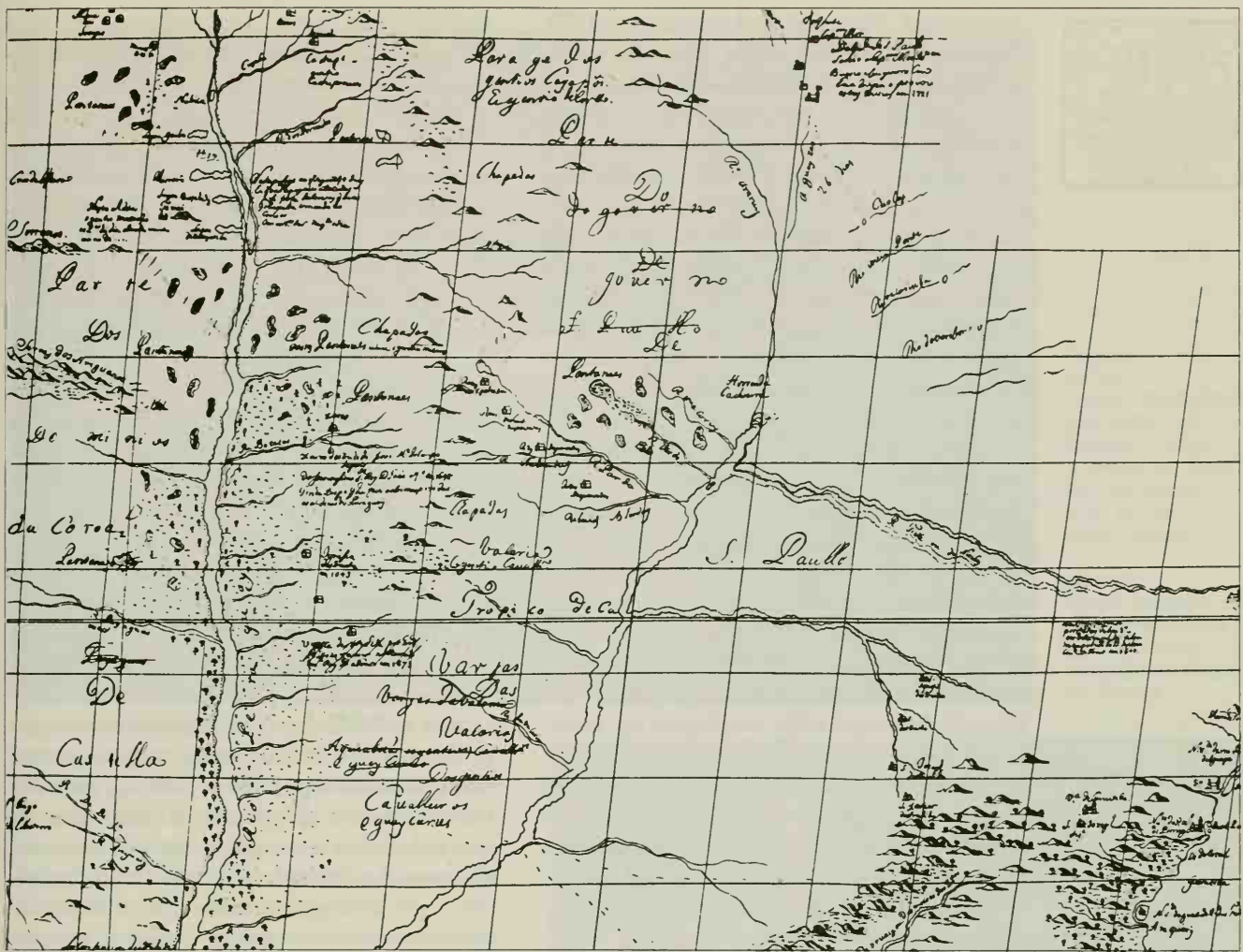
Conforme veremos adiante, outra característica marcante do profetismo durante o primeiro século de contato também põe em questão a “terra sem mal” enquanto objetivo principal do movimento: além das migrações geográficas, os profetas coloniais igualmente mostraram-se capazes de desencadear rebeliões armadas contra os opressores. De qualquer modo, se a polêmica permanece ainda longe de ser solucionada, não há como negar a importância do profetismo guarani para a compreensão de sua história. Radicada não apenas na evocação da mitologia heróica como também no conhecimento esotérico dos cantos sagrados, a ação dos *karaí* era, a um só tempo, tradicional e transformadora. Tradicional, pois buscava preservar dois elementos fundamentais para os Guarani: sua identidade e

sua liberdade (Schaden, 1974:105; Melià, 1988:93-120); e transformadora porque pregava a destruição da ordem existente justamente com vistas a alcançar o primeiro objetivo.

Tradição e mudança: a articulação entre estes dois elementos é, para alguns autores, não apenas uma permanente fonte de conflito como, também, o próprio motor da história guarani, como o é para todas as sociedades humanas. Porém, se o conflito entre chefe e profeta no período anterior à chegada dos europeus permanece obscuro, a oposição entre tipos de autoridade indígena manifesta-se plenamente no contexto da expansão espanhola e portuguesa para a bacia do Prata. As fontes dos séculos XVI e XVII fornecem inúmeros exemplos deste conflito, por meio das falas — muitas vezes eloqüentes e apaixonadas — de líderes nativos, que articulavam estratégias alternativas com vistas à preservação das tradições e da liberdade. Contudo, além das disputas entre lideranças indígenas, ora colaboradores, ora opositores da penetração colonial, travava-se igualmente uma luta entre os líderes tradicionais e os novos *karaí*: pois, significativamente, foi este o termo que os Guarani elegeram para designar os forasteiros brancos (Melià, 1988:17-29).

DA CONQUISTA ESPANHOLA À CONQUISTA ESPIRITUAL

A “conquista” dos Guarani, embora retratada muitas vezes como um processo contínuo, homogêneo e fácil, movido por uma incontestável superioridade dos europeus, na verdade assemelhava-se ao processo da dominação imposta pelos portugueses sobre os Tupi da costa. Em todos os sentidos, a penetração espanhola da região platina passava pelas relações desenvolvidas com as populações nativas. No início da colonização do Paraguai, os espanhóis buscavam articular alianças com grupos locais, muitas vezes cimentadas por “casamentos” entre os conquistadores e as filhas dos chefes. Do ponto de vista colonial, estas alianças visavam quatro objetivos: a mobilização de guerreiros para a conquista de índios resistentes ao avanço dos espanhóis, que incluía não apenas os grupos do Chaco como também outros grupos Guarani; a apropriação de excedentes agrícolas para o sustento da população espanhola; o estabelecimento de núcleos de povoamento espanhol, por meio da incorporação



de mulheres Guarani e a conseqüente emergência de uma população mestiça; finalmente, a exploração do trabalho indígena, inicialmente para construírem os povoados coloniais, depois para tocar a economia agropastoril (Meliã, 1988; Gadelha, 1980; Susnik, 1979).

Se, para os espanhóis, as alianças esboçavam o caminho da dominação, os Guarani encaravam-nas de outra maneira. Dentro da lógica das relações pré-coloniais, os espanhóis seriam aliados úteis no combate a inimigos tradicionais. Por outro lado, a formação de alianças e de relações de parentesco trazia, em forma de presentes ou por meio do escambo, os cobiçados artigos estrangeiros, tais como as armas de fogo, produtos de ferro, espelhos e bugangas. Até certo ponto, pode-se argumentar que os conquistadores se adequaram à imagem convencional da autoridade indígena, exibindo traços dos heróis-civilizadores, adotando diversas mulheres na melhor tradição da

poligamia guarani e demonstrando serem valentes guerreiros. Para o jesuíta português Antonio Rodrigues, presente na fundação de Assunção, os índios deixaram os espanhóis construírem sua fortaleza quando um intérprete guarani disse que “nós éramos filhos de Deus e que trazíamos nossas coisas, machados, facas e anzóis” (Leite, 1956-60, 1:474-5).

Porém, também um exemplo do que ocorreu no litoral brasileiro (Monteiro, 1990a), a perspectiva de alianças estáveis desmanchava-se em face do desenvolvimento de práticas e instituições espanholas que visavam maximizar a exploração da mão-de-obra nativa, assim ameaçando a liberdade e identidade dos Guarani. Como em outras partês da América espanhola, a principal recompensa dos conquistadores do Paraguai veio na forma da *encomienda* que, apesar de o serviço obrigatório dos índios ser formalmente proibido, aos poucos adquiriu as características de um sistema de servi-

O conhecimento do sertão na visão dos paulistas (mapa anônimo de meados do século XVIII), destacando as reduções destruídas e mostrando a ausência de grupos nativos aquém do rio Paraná.



cio personal. Na região de Assunção, em 1555, o governador Irala distribuiu quatrocentas *encomiendas*, contemplando a administração direta sobre algo em torno de 100 mil índios.¹¹ Ao mesmo tempo, as *malocas*, razias contra aldeias independentes que tomavam cativos, já constavam como prática comum no século XVI. Portanto, ainda que a liberdade indígena fosse parte importante da política indigenista da região, a escravidão e outras formas de serviço obrigatório — como o *yanaconato* — passaram a dominar as relações entre os colonos espanhóis e os Guaraní (Gadelha, 1980; Zavala, 1977).

O deslocamento de populações para as casas e unidades de produção dos colonos, pontuado pelos primeiros episódios epidêmicos, surtiu profundo impacto sobre a organização social e política dos grupos afetados. Permanece difícil avaliar o estrago causado pelas doenças ainda no século XVI, pela falta de precisão nas fontes. O jesuíta Barzana, por exemplo, em 1594 afirmava que a maior parte dos Guaraní de Guairá e das imediações de Assunção já havia perecido (Hemming, 1978:243). A hipótese de uma forte queda populacional também é aventada por Pierre Clastres, conforme já vimos, uma vez que isto explicaria a distância entre a avultada população que ele projeta para as vésperas da conquista e as cifras mais exatas, porém mais modestas, do período jesuítico. Entretanto, tirando as regiões onde a presença européia era mais influente, não há motivo para supor que todas as populações guarani tivessem sido atingidas por crises epidêmicas no século XVI. Afinal de contas, os principais contágios que contribuíam para a alta mortalidade indígena — a varíola e o sarampo — provavelmente não chegaram a ser endêmicos na América do Sul pelo menos até o século XIX e, portanto, quase todas as epidemias estavam associadas à introdução da doença por um portador vindo do além-mar (Alden e Miller, 1987). Neste sentido, é significativo o fato de diversas epidemias terem se manifestado entre os Guaraní durante o período de 1610 a 1640, quando muitos grupos entraram em contato com jesuítas e paulistas.

De todo modo, ainda faltam estudos mais detalhados sobre os processos demográficos, que certamente foram mais complexos do que o simples declínio numérico. A queda da população indígena numa determinada região

não significava apenas a intensificação da mortalidade, pois também se devia, muitas vezes, às migrações voluntárias e forçadas que tanto marcaram a história dos Guaraní. Em meados do século XVI, diversos grupos aliados aos espanhóis seguiram os rumos da conquista, particularmente nas expedições que demandavam ouro e prata para além do Chaco (Susnik, 1979; Meireles, 1989). Em direção oposta, outros grupos se deslocavam do Paraguai e do Guairá para as proximidades da colônia portuguesa, no final do século XVI e início do XVII, evidentemente em fuga da opressão espanhola (Atas, 1914). Ao mesmo tempo, no litoral, os Guaraní reorganizavam seu padrão de ocupação em função do tráfico de cativos. Escrevendo no final do século sobre a Missão dos Patos, o jesuíta português Pedro Rodrigues informava que algumas aldeias do litoral se especializavam no comércio com os portugueses, porém as outras unidades permaneciam no sertão, afastadas do contato com os europeus.¹²

Se a mobilidade espacial apresentava-se, para uns, como a melhor maneira de se preservar a autonomia política e cultural, para outros era dentro da própria situação colonial que se buscava este espaço. Alguns chefes, temerosos dos castigos indicados para “rebeldes”, que abrangiam desde a humilhação do chefe à servidão perpétua mediante o *yanaconato*, optaram pela colaboração como maneira de preservar sua liberdade, ainda que parcial e vigiada (Susnik, 1979:79). Por outro lado, a despeito da política espanhola, a rebelião armada constituía uma estratégia relativamente freqüente no decorrer do século XVI. Longe da imagem dos índios pacíficos e submissos, grupos inconformados com o caráter da dominação espanhola sublevaram-se pelo menos 25 vezes durante a segunda metade do século, segundo a estimativa de Louis Necker (1979:249-54). Motivos para semelhantes ações não faltavam. O abuso da mão-de-obra mediante a *mita* e o *yanaconato* deslocava a população indígena cada vez mais para a esfera colonial. Talvez mais grave, a preferência pelo trabalho feminino — o *cuñadazgo* — concentrava um número considerável de mulheres junto à sociedade dominante, evidentemente chocando-se com o privilégio poligâmico defendido em inúmeras ocasiões por chefes e xamãs.¹³ As atividades econômicas dos enco-



Ao lado:
Índios
Guarani-Nhandeva
pescando num
igarapé próximo
a Angra dos Reis,
Rio de Janeiro,
a 30 km da
usina nuclear.

menderos também geravam conflitos com as comunidades nativas, pois muitas vezes o gado dos espanhóis destruíra as roças dos índios. Enfim, diante da agressão permanente a seus costumes, algumas lideranças indígenas recorreram à violência como forma de contestação das injustiças da conquista.

Não se tratava contudo de uma reação cega ou da fúria de um povo que simplesmente não agüentava mais. Os movimentos revoltosos, alguns dos quais razoavelmente bem documentados, dispunham de uma articulação política e um discurso elaborado nada desprezíveis. De acordo com Meliã, a maior parte das rebeliões quinhentistas apresentava “uma típica estrutura profética”, ou seja, muitos levantes foram mobilizados por líderes carismáticos que, por meio de cantos, danças e um discurso deveras subversivo, incitavam os índios a rechaçar e abandonar o modo de vida imposto pelos *karaí* cristãos (Meliã, 1988:30). Porém é de se notar que, além do discurso e dos objetivos do profetismo tradicional, estes movimentos freqüentemente incorporavam elementos novos, provenientes da religião dos europeus: o rito do batismo, a hierarquia da Igreja e outros traços do catolicismo também estavam presentes na organização dos movimentos. Neste sentido, as rebeliões dos Guarani assemelhavam-se às chamadas “santida-



Abaixo:
Grupo indígena ao
ser contatado em
fins do século
passado no interior
do Paraná.

des” que brotavam entre os Tupinambá ao longo do século XVI. Assim, tanto no movimento liderado por Oberá em 1579, próximo a Assunção, quanto na chamada Santidade de Jaguaripe, no Recôncavo baiano na década de 1580, os líderes adotavam o título de papa, nomeavam outros membros da Igreja (bispos, monges, entre outros) e praticavam a cerimônia do batismo, ainda que pelo avesso, tirando os nomes cristãos e outorgando nomes indígenas. Com forte discurso anticolonial e libertário, ambos os movimentos atraíram fervorosos seguidores que participavam em prolonga-



dos rituais de canto e dança, assim ameaçando frontalmente os engenhos do Recôncavo e as *encomiendas* paraguaias (Melià, 1988:37-9; Vainfas, 1992).

Se a resistência guarani impunha limites à dominação espanhola, o desenvolvimento da colônia encalhava igualmente por outros motivos. Sem grandes riquezas minerais, longe do mar, cercado pela resistência guaykuru e guarani — entre outros grupos, vale dizer —, o Paraguai no final do século XVI e início do XVII permanecia restrito a uns poucos e pobres núcleos de povoamento. Apesar de novos grupos serem incorporados e sujeitos a *encomiendas*, que se estenderam lentamente em direção às regiões do Guairá e Itatim, estas tinham um alcance cada vez menos limitado. Coube, neste contexto, aos missionários franciscanos e sobretudo jesuítas a continuação da conquista dos Guarani.

A penetração dos jesuítas entre os Guarani e a articulação de um expressivo sistema de missões — as reduções — permanecem um dos capítulos mais interessantes e problemáticos da história do continente. Objeto de acirradas controvérsias desde o século XVII, as reduções estimularam uma ampla literatura que, por um lado, enxergava na experiência jesuítica a realização de autênticas sociedades cristãs e socialistas e, por outro, condenava a mesma experiência pelo seu despotismo e cerceamento da liberdade humana. Não obstante as polêmicas, a vasta maioria das abordagens sofre de um eurocentrismo extremo, uma vez que as missões raramente representam mais do que um mero espelho da Europa que, no século XVIII, se debatia com o conceito da utopia social e, mais recentemente, no pós-guerra, buscava subsidiar a experiência ou perspectiva do socialismo real. Na opinião de Maxime Haubert, trata-se sempre do “si-mesmo europeu, procurado e inventado em definitivo no outro americano” (Haubert, 1990:24). Na verdade, são poucas as obras que têm conseguido se desvencilhar desta limitação, captando, além do espelho, algo da história dos Guarani.¹⁴ Mesmo John Hemming, em sua história dos índios do Brasil colonial, não resiste à força da tradição, ao falar da “famosa teocracia das missões paraguaias” (Hemming, 1978:243).

Calcada nos mitos da passividade guarani e da persuasividade da mensagem inaciana, a

interpretação convencional do processo de conversão tem sido um dos alvos principais da análise etno-histórica. Com o intuito de ressaltar o êxito e a nobreza do projeto catequético, que teria redimido o nativo de sua bárbara ignorância, a historiografia jesuítica tradicional tende a degradar o índio pré-colonial, quer como inocente e ocioso selvagem, quer como vítima passiva da maldade dos *encomenderos* paraguaios e dos portugueses de São Paulo. Conforme veremos adiante, esta postura também é advogada pela historiografia brasileira referente à epopéia bandeirantista. Capistrano de Abreu, em trecho freqüentemente repetido por outros historiadores, afirma que não fazia sentido arriscar vidas e recursos contra “gente boçal e rara” quando se podia adquirir índios já “iniciados na arte da paz, afeitos ao jugo da autoridade, doutrinados no *abanheen*” (Abreu, 1982:115-6). Uma outra vertente contrária, que faz semelhante agressão ao índio enquanto agente histórico, sustenta que os padres teriam conseguido imprimir a ordem reducional somente por meio da violência e da “deculturação” do índio (cf. discussão em Santos, 1987).

Em recente avaliação do filme *A missão*, Maxime Haubert assinala sumariamente cinco fatores que concorrem para a “deformação” da realidade das reduções, falhas extensivas a grande parte da bibliografia dos estudos missioneiros: a pobreza ou fragilidade das fontes documentais; a presença do índio apenas como figurante; a representação da conversão como um feito relativamente fácil e natural; a representação das reduções como estabelecimentos autônomos, livres da interferência do poder colonial; e a representação claramente anacrônica do projeto jesuítico (Haubert, 1989:8). Em seu instigante estudo sobre a “vida cotidiana” nas missões, o próprio Haubert (1990) consegue desmistificar em boa medida estas distorções; mesmo assim, os desafios que a etno-história das missões enfrenta ainda são muitos. Se os estudos de Alfred Métraux, Branislava Susnik, Maxime Haubert, Louis Necker, Arno Kern e Bartomeu Melià têm o mérito de projetar os Guarani — bem como outros grupos, vale lembrar, no caso de Haubert — enquanto reais agentes de sua história, a dimensão temporal do processo de formação e consolidação das reduções permanece pouco explicitada. Haubert, por exemplo,

privilegiando o exemplo sobre o contexto, trata as primeiras experiências no Guairá e as reduções mais maduras da mesma forma; muitas vezes, o autor nem mesmo identifica a data do evento que descreve.

A presença de missionários entre os Guarani antecedeu em muito a fundação das primeiras reduções, que se deu apenas em 1610. Ainda na década de 1550, os jesuítas portugueses de São Vicente interessavam-se pelos Carijó, uma vez que possuíam a informação de que estes eram mais numerosos e mais propícios à conversão do que os Tupiniquins, que apresentavam toda sorte de resistência ao projeto inaciano (Monteiro, 1990a). Durante a segunda metade do século XVI e décadas iniciais do XVII, diversos padres desenvolveram missões volantes, especialmente ao longo do litoral ao sul de São Vicente, chegando a estabelecer um aldeamento guarani, chamado São João, próximo a Itanhaém. Porém o principal alvo dos missionários era a região denominada dos Patos, atual litoral de Santa Catarina, onde buscavam persuadir os Guarani a se deslocarem para os aldeamentos das capitânicas do sul. Sem dúvida aí alcançaram algum êxito, pois o aldeamento de Barueri, fundado na primeira década do século XVII nas imediações da vila de São Paulo, teve como base os Carijó conduzidos pelo jesuíta João de Almeida.

No lado espanhol, os jesuítas foram precedidos por outras ordens, sobretudo os franciscanos, os quais na verdade introduziram o modelo reducional (Necker, 1979). Embora presentes entre a população guarani desde a década de 1580, os jesuítas ganharam estímulo e mesmo certa autonomia apenas com a fundação da província eclesiástica do Paraguai, desmembrada do Peru em 1607. Cabe lembrar contudo que o projeto inicial não era apenas religioso, pois antes inseria-se no contexto político e econômico do Paraguai colonial. Assim como a experiência inaciana no litoral brasileiro, as primeiras missões atendiam a múltiplas demandas. Do ponto de vista da Coroa espanhola, o estabelecimento destas serviria para atrair e pacificar grupos Guarani ainda insubmissos, muitos deles já hostilizados pelos abusos dos colonos. Uma vez reduzidos, na opinião da época, estes índios poderiam ser integrados na força de trabalho colonial com mais facilidade (Gadelha, 1980). Portanto, como no Brasil, o sistema de missões apresen-

tava-se como solução para o dilema entre o provisionamento de braços para a economia colonial e o ideal da liberdade dos índios.

Longe do "império teocrático" defendido por uma vertente da historiografia, as primeiras missões surgiram no bojo do sistema colonial espanhol e, apesar de desenvolverem maior autonomia política e econômica ao longo do tempo, permaneceram fortemente vinculadas a este sistema até a expulsão da Companhia de Jesus em 1767. Em última instância, o que desautoriza a hipótese da existência de um "Estado" jesuítico é a inserção das reduções na sociedade e economia coloniais, mediante tributos, serviços militares, e subordinação às autoridades eclesiástica e civil externas (a respeito, cf. Kern, 1982:264-5).¹⁵

Ainda assim, mesmo condicionada pelas prerrogativas coloniais, desde cedo a presença jesuítica foi um elemento desestabilizador, uma vez que a questão do trabalho indígena suscitava uma série de confrontos entre colonos e missionários, estes defendendo a "liberdade" e aqueles reivindicando o *servicio personal* dos índios. Neste sentido, a situação paraguaia mais uma vez evoca a experiência brasileira (e, mais tarde, maranhense), na qual colonos e autoridades leigas também travavam acirradas lutas com os jesuítas.¹⁶ De certo



Retrato de um Guarani do aldeamento do rio Verde, interior de São Paulo.

modo, pode-se argumentar que foi a partir destas disputas e impasses coloniais que o sistema de reduções adquiriu suas características independentes, ou seja, o modelo reducional seria mais o produto da história do que de um plano previamente elaborado. Não é esta a opinião da historiografia inaciana, entretanto, que busca explicar todas as ações e posturas dos jesuítas em função de sua ferrenha defesa da liberdade indígena e do rigoroso cumprimento das leis indigenistas (Haubert, 1990:23).

De fato, as abordagens das missões carecem de um reconhecimento explícito do processo histórico de sua formação e estrutura. Frequentemente, elas são tratadas como se o ideal missionário sempre fosse a regra, desde as primeiras experiências no Guairá até a expulsão final de 1767. Contudo, diversos eventos ao longo dos séculos XVII e XVIII articulavam-se ao modelo jesuítico: os episódios de contágios, a incorporação de novos grupos, as revoltas indígenas e os ataques dos paulistas, entre outros. Portanto, cabe frisar que antes de atingir uma certa estabilidade política, econômica e, sobretudo, demográfica as missões passaram por dificuldades que explicam, em muitos sentidos, sua consolidação posterior.

Tem-se discutido muito a penetração — para alguns autores muito fácil — dos jesuítas entre os Guarani. Buscando uma lógica indígena, as obras de etno-história também têm se debatido com esta questão. De acordo com Haubert, por exemplo, a mitologia heróica dos Guarani teria aberto espaço para a aceitação desses novos heróis-civilizadores (Haubert, 1990:169). Porém, para não cair numa análise simplista, deve-se ressaltar a convergência de motivações míticas e históricas, ambas colaborando para definir o rumo das reduções na década de 1630. Para os Guarani, o cataclismo da *encomienda* e os ataques dos paulistas constituíam um enredo que incentivava diversas possíveis estratégias, entre as quais a incorporação do grupo numa redução apresentava-se talvez como a mais segura. Seria esta a explicação dada por Arno Kern, pois, segundo este autor, foi nessa conjuntura histórica que os Guarani optaram por um “acordo político” com os padres, com vistas a garantir a preservação de sua liberdade, objetivo máximo dos índios (Kern, 1982:63-4).

Na realidade, a aceitação dos padres, aliás pouco notável antes de 1640, foi construída a

partir de uma série de significativas adaptações de ambas as partes. Sem falar que o plano jesuítico visava mudanças profundas no modo de viver dos Guarani. Para Montoya, o significado da redução residia na ruptura com um passado de mobilidade espacial, ausência de forte liderança e nudez. “Reduções chamamos aos povoados dos índios, que vivendo à sua antiga usança, em matos, serras e vales, em escondidos arroios, em três, quatro ou seis casas apenas, separados, uma, duas, três e mais léguas uns de outros, os reduziu a diligência dos padres a povoações grandes e a vida política e humana, a beneficiar algodão com que se vistam, porque comumente viviam em nudez, ainda sem cobrir o que a natureza ocultava” (apud Abreu, 1982:115).

Ainda assim, a reorganização do espaço habitacional surpreendentemente não provocou grande descontentamento entre os Guarani das reduções. Mesmo passando da habitação coletiva para casas nucleares, os índios conseguiram reproduzir os laços de parentesco e as relações entre as casas e a chefia tradicional dentro da disposição das quadras da redução (Melià, 1988:197-8). De fato, a preservação de traços pré-coloniais, de certo modo reforçada com a instituição de uma organização civil e militar que valorizava a chefia indígena, amenizava a transição para uma vida muito mais sedentária.

Por outro lado, os próprios jesuítas reconheciam os limites de sua credibilidade. Avaliando o êxito das primeiras reduções, Ruiz de Montoya admitia que entre os Guarani “corre o boato de que sou Tupã Ete, o verdadeiro deus” (Haubert, 1990:169). Buscando facilitar a comunicação com os índios, os missionários frequentemente lançavam mão de métodos e recursos discursivos indígenas, estratégia aliás comum aos jesuítas portugueses que trabalhavam entre os Tupinambá (Monteiro, 1990a). Neste sentido, a transformação dos jesuítas também fazia parte do desenvolvimento das missões. Haubert, em minuciosa análise do estilo e discurso dos principais articuladores da fase inicial das reduções, evoca o modo indígena: “Enquanto discursa, o jesuíta, bem como os índios, anda de um lado para outro e bate no peito” (Haubert, 1990:67). Eram inúmeras as estratégias dos jesuítas que buscavam ganhar a confiança dos índios mediante a apropriação consciente de atribuições xamanísti-



cas. Haubert relata um incidente no qual o padre Claudio Ruyer livrou uma missão de uma onça temível, ficando conhecido como “matador de tigre”, título reservado aos xamãs e heróis culturais (Haubert, 1990:142). Portanto, não bastava apenas ser jesuíta, portador da verdade cristã ou de uma civilização superior, como quer uma parte da bibliografia jesuítica: os grandes missionários foram justamente aqueles que mais bem se adequaram ao processo de formação de lideranças indígenas.

Porém o processo de adaptação jesuítica às vezes esbarrava em seus limites. A presença de novos *karai* carismáticos, tais como Roque González, criava rupturas internas entre os Guarani, surgindo aquilo que Haubert chama de uma luta permanente de “messias contra messias”. Assim como no litoral brasileiro, os xamãs, ou pajés, guarani se apresentavam como obstáculos aos missionários, pois insistiam nas tradições. Segundo Nicolás del Techo, o xamã Juan Cuara discursava numa missão, para o evidente desagrado dos padres, exortando os Guarani a viver “segundo vossos antigos costumes” (apud Melià, 1988:114). Em outra ocasião, acusado por um influente xamã de mentir, o padre Montoya escapou por pouco à fúria mortal dos Guarani de Tayaoba (Haubert, 1990:71). Menos felizes foram Roque González e seus companheiros no Tape que, a despeito do enorme carisma do padre Roque, foram mortos e despedaçados pelos Guarani numa revolta fulminante (Melià, 1988:130-59).

Os pontos de atrito entre chefes e jesuítas também eram muitos. A repressão da poligamia nas missões, por exemplo, em mais de uma ocasião foi móvel de protestos e mesmo de atos rebeldes em oposição aos padres. Prática importante entre os Guarani, pois conferia *status* aos líderes, a poligamia encontrava-se tão arraigada, segundo Montoya, que os próprios jesuítas evitavam entrar em conflito nas suas pregações, moderando ou mesmo pulando o sexto mandamento (Melià, 1988:110-1). Nos anos iniciais das reduções, o chefe Miguel Atiguaye, da missão guairenha de San Ignacio, liderou um grupo de trezentos guerreiros para a outra redução, Loreto, em busca de apoio contra os jesuítas, que tentavam tirar-lhe as mulheres. “Meus irmãos e filhos, chegou a hora de acabar com todos os males e calamidades que aqueles a quem chamamos padres nos

trouxeram. Eles nos trancam numa casa e lá gritam conosco; dizem-nos o contrário do que nos disseram e ensinaram nossos ancestrais: estes tinham várias mulheres, e aqueles querem que nos contentemos apenas com uma. Vamos! É preciso mudar tudo isso!” (apud Haubert, 1990:160-1).

Igualmente, um xamã, cujo discurso anti-jesuítico foi registrado pelo padre Montoya, ecoava este sentimento, também apelando para a tradição: “Vivamos ao modo de nossos antepassados: que mal tem para estes padres o fato de termos mulheres em abundância? Certamente é loucura que, abandonados os costumes e bom modo de viver dos nossos anciãos, nós nos sujeitemos às novidades que estes padres querem introduzir” (apud Melià, 1988:102).

Além do problema em torno da poligamia, as lideranças também se queixavam do cerceamento de sua liberdade. Nas palavras de um chefe: “Querem impedir-nos de multiplicar-nos, perturbam a paz em que vivíamos em nossas terras: nelas nascemos livres e somos obrigados a tolerar que quatro pobres estrangeiros pretendam nos tornar escravos?” (apud Haubert, 1990:144).

As restrições impostas também invocavam a ira do chefe Potirava, que passou a pregar um duro discurso antijesuítico. Antes convertido por um frade franciscano, Potirava agora se negava a prestar mais serviços aos missionários, buscando persuadir outros líderes a repelir o avanço dos missionários: “Yo no siento mi ofensa ni la tuya; sólo siento lo que esta gente advenediza liace a nuestro ser antiguo y a lo que nos ganaron las costumbres de nuestros padres. Por ventura fue otro el patrimonio que nos dejaron sino nuestra libertad? [...] Por que consientes que nuestro ejemplo sujete a nuestros indios, y, lo que es peor, a nuestros sucesores, a este disimulado cautiverio de reducciones?” (apud Melià, 1988:100-2).

Estes conflitos eclodiam, em diversas ocasiões, em rebeliões abertas contra a autoridade dos jesuítas. Fortemente marcados por aquilo que Haubert chama de “paganismo renascente”, os episódios de protesto e de rebelião coletiva nas missões são indicativos da dimensão política das relações entre jesuítas e Guarani, sobretudo nos anos formativos das missões. Em Nuestra Señora de Fe, por exemplo, em meio às dificuldades materiais que afli-



giam a redução, um chefe revoltou-se contra a palavra dos padres, que resolveram puni-lo, tirando-lhe o bastão, símbolo máximo de sua autoridade. Os seguidores deste chefe, todos batizados e considerados cristãos exemplares, abandonaram a igreja e a missão em protesto (Haubert, 1990:134).

O movimento liderado pelo profeta Ñezú — interlocutor de Potirava no discurso relatado acima — é ilustrativo da estrutura da resistência nos anos iniciais. Ñezú, que para os jesuítas não passava de “feiticeiro”, organizou uma revolta semelhante à de Oberá: incitava os índios a matar os padres, destruir os templos e passar por um rito de des-batismo, onde assumiriam novamente nomes nativos (Melià, 1988:154-5). Mais do que um profeta tradicional, este rebelde adotava novos elementos: o uso de trajes sacerdotais e rito cristão — idólatra, mais exatamente — com a cerimônia do “batismo invertido”, onde se trocava o nome cristão por um pagão e se banhavam os pés em vez da cabeça (Haubert, 1990:162-3; Vainfas, 1992). Do mesmo modo, provavelmente no Tape nos anos 1630, Yaguacaporó e seus sucessores organizaram uma espécie de seita que ostentava todo o aparato cristão. O próprio Yaguacaporó, “homem-deus” no ver de Haubert, matou um padre após submetê-lo a uma brutal sessão de torturas. Os rebeldes reuniram setecentos soldados com o intuito de destruir as reduções: apenas com muito esforço os padres conseguiram derrotar militarmente este movimento (Haubert, 1990:163-4). Neste sentido, é importante ressaltar, mais uma vez, que estes movimentos proféticos também dispunham de uma dimensão guerreira.

Se as lideranças indígenas exerceram importante papel na resistência, também mostraram-se indispensáveis enquanto colaboradores dos jesuítas, sobretudo no momento crítico do estabelecimento de reduções. Tal seria o caso de Roque Maracaná, de Loreto, que combateu o movimento de Miguel Ataguaye, ou ainda o exemplo de Nicolas Ñeengirú (primeiro desse nome), que, além de vingar a morte dos padres Roque González e Alonso Rodríguez, também comandou a decisiva campanha contra os paulistas em 1641, na batalha de Mbororé (Haubert, 1990:159-60, 183). Contudo, não seria correto ver a colaboração como algo diametralmente oposto à resistência, pois, em

muitas situações, buscava-se o mesmo objetivo. Dentro do contexto cada vez mais restritivo da *encomienda* paraguaia e das expedições de apresamento dos paulistas, as reduções também tornaram-se espaços para a liberdade, talvez o lugar mais adequado para a rearticulação da identidade guarani.¹⁷

A presença constante dos portugueses de São Paulo — os paulistas, enfim — entre os Guarani teve um forte impacto sobre a história das missões. Para muitos historiadores, os paulistas teriam investido contra as reduções porque essas missões ofereceriam mão-de-obra já transformada e disciplinada pelos jesuítas, portanto mais bem condicionada para o ritmo de trabalho exigido nos engenhos do Brasil. Esta noção subestima, de um lado, a importância da horticultura guarani, anterior ao contato, enquanto, do outro, superestima a eficácia de um projeto aculturativo dos jesuítas (Davidoff, 1982:55 ss.). Na verdade, à altura da principal invasão do Guairá pelos paulistas, as missões em sua maioria eram comunidades recém-formadas, precárias e isoladas, debatendo-se em busca de uma base econômica viável para sua sobrevivência. Em 1628, quando os paulistas já se encontravam instalados nas margens do Tibagi, o padre Antonio Ruiz de Montoya, então superior das missões do Guairá, retratou, em sua *carta anual*, outros obstáculos para o êxito missionário. Além das atividades predatórias de paulistas e espanhóis, Montoya acrescentava as doenças, a fome, as rivalidades faccionais e a guerra intertribal como as principais atribulações da população aldeada em oito das reduções da província (Cortesão, 1951:259 ss.).

Por outro lado, os portugueses interessavam-se pelos Guarani de longa data, desenvolvendo-se relações de troca e de aliança, seguindo o padrão em formação ao longo do litoral brasileiro. Desde meados do século XVI, os primeiros povoadores da capitania de São Vicente percorriam os caminhos do sul e sudoeste, acumulando um considerável conhecimento das terras e populações situadas na zona intermediária entre as colônias ibéricas. Do mesmo modo, freqüentavam o litoral ao sul da capitania, travando um intenso intercâmbio com os grupos Guarani da região, sobretudo na chamada laguna dos Patos. Portanto, bem antes do estabelecimento das primeiras reduções, os paulistas realizavam “resgates” tanto



ao longo do caminho terrestre que atravessava a “província” guairenha quanto no litoral.

Estas relações revestiam-se de uma complexidade que não transparece facilmente na bibliografia, que tende a retratar a situação em termos de bandeirantes versus jesuítas. Os paulistas favoreciam esta forma de recrutamento de mão-de-obra até a década de 1630, quando expedições maiores passaram a transformar estas relações na região dos Patos. Mesmo nessa conjuntura, alguns paulistas reivindicavam a preservação do velho escambo diante do avanço do sertanismo de apresamento. Assim, em 1635, a Câmara Municipal de São Paulo enviou uma carta ao capitão-mor de São Vicente em protesto contra uma expedição vicentina aos Patos, armada por Luís Dias Leme, pois esta ameaçava as boas relações entre paulistas e Carijó dos Patos. Ressaltando que o “resgate que levam não é mais que pólvora e chumbo e pelouros e correntes”, a Câmara buscava impedir a escravização dos “índios [...] que há mais de cem anos são nossos amigos e compadres de nossos antepassados pois era remédio desta capitania” (Registro, 1917, I:494).

Para alguns líderes guarani, as relações com os portugueses por meio do tráfico de cativos apresentavam-se como oportunidade para reforçar a autonomia e a tradição: a autonomia, pois evitava que eles próprios fossem escravizados; e a tradição, pois dava seqüência às atividades guerreiras e à tomada de cativos. Seria o caso dos Carijó de Patos, onde quatro chefes-xamãs intermediavam o fornecimento de cativos aos portugueses durante um período considerável (Monteiro, 1988a). Ou, ainda, dos agentes indígenas chamados *mus* ou *pombeiros*: é importante ressaltar que estes intermediários não apenas vendiam cativos como também os produziam, ou seja, suas atividades implicavam mudanças nas relações políticas entre aldeias, bem como no interior das próprias unidades locais. Neste sentido, os *mus* agiam de modo a preservar sua autonomia, mantendo-se de certa forma fora da sociedade colonial. Não é portanto de estranhar que os *mus* figurassem entre os maiores obstáculos ao avanço jesuítico neste período (Cortesão, 1958:194; Zenha, 1970:52-3; Davidoff, 1982).

Outros grupos, por seu turno, seguiam para São Paulo com os paulistas aparentemente sem serem propriamente coagidos. A atração

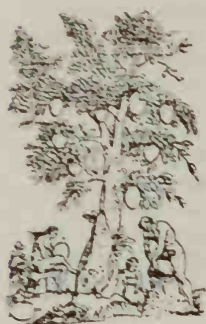


Mulher guarani na colheita do trigo, em foto de Gustaav Verswyver. No século XVII, a lavoura do trigo figurava como atividade central da mão-de-obra guarani tanto nas missões quanto no planalto paulista.

de artigos e mercadorias européias servia de estímulo para o movimento de populações indígenas: os jesuítas alegavam freqüentemente que os Guarani entregariam seus próprios filhos por um punhado de mercadorias. A respeito, Haubert desenvolve interessante hipótese: “Seria errado considerarmos isso uma espécie de indiferença cruel em relação à criança, pois trata-se justamente do contrário: confiando-a àquele que, por sua generosidade, manifestou a extensão de seu poder benéfico, demonstram seu amor pela criança, assim como sua deferência pelo estrangeiro” (Haubert, 1990:302).

Outro artifício, citado pelo jesuíta Charlevoix em sua história do Paraguai, era o de usar a batina de padre para se aproximar dos Guarani ainda não reduzidos (Zenha, 1970:141-2). Porém, mais do que uma “sem-vergonhice completa” (palavras de Zenha), a prática de se travestir de jesuíta é sugestiva da estratégia da persuasão como alternativa à violência crua. Talvez mais revelador é o depoimento de Manuel João Branco, superintendente dos índios de São Paulo, que denunciou à Câmara Municipal que “era informado que no sertão prometeram liberdade a certos principais com sua gente e com essa cautela se vieram com toda sua gente”. Ao chegarem no planalto, no entanto, estes Guarani foram repartidos entre os colonos para o serviço obrigatório (Atas, 1914, III:94).

Resta explicar, contudo, por que os paulistas, que antes evitavam conscientemente apri-



sionar índios convertidos, passaram a atacar as missões no final da década de 1620. Para Haubert, o que atraía os paulistas eram os Guaraní não reduzidos, pois estes “são numerosos e desorganizados, falam a ‘língua geral’ do Brasil, estão no caminho do Peru”. Porém, uma vez estabelecidas as reduções, que “reuniram e civilizaram as vítimas” e se aproximaram do domínio português, estas também tornaram a ser ameaçadas (Haubert, 1990:156). Jaime Cortesão, em seu minucioso estudo dos movimentos de Antônio Raposo Tavares, fornece instigantes detalhes sobre as complexas relações políticas e diplomáticas entre paulistas, jesuítas e Guaraní, baseado sobretudo na “Relación de Agravios” dos jesuítas Maceta e Mansilla. Para Cortesão, teriam sido os jesuítas, que se recusaram a entregar cativos dos paulistas asilados nas reduções, os responsáveis pelo conflito, que rompia uma espécie de pacto de não-agressão mútua (Cortesão, 1958).

Independentemente destes argumentos, fica claro que na conjuntura dos anos 1620-30 o quadro demográfico e político tanto do Guairá quanto do Tape encontrava-se em franca transformação. Os efeitos acumulados das expedições de apresamento, do processo de aldeamento e das doenças contagiosas efetivamente circunscreveram o campo de atuação dos apressadores, que voltavam seus olhos para uma proporção relativamente maior da população global que se achava aglomerada nas missões. Ademais, a partir da ótica dos paulistas, as reduções figuravam mesmo como ampliações, visto que a densidade demográfica das missões era bem mais concentrada do que nas aldeias livres dos Guaraní. Neste sentido, os paulistas passaram a assaltar as reduções não por motivos geopolíticos ou morais — como quer uma vertente da historiografia paulista —, mas, simplesmente, porque era justamente nelas que se encontravam números consideráveis de Guaraní. De fato, às vésperas dos ataques paulistas, segundo a *Conquista espiritual* de Montoya, a população das missões do Guairá girava em torno de 35 mil, e a de Tape era de 52 300 (Melià, 1988:58).

Entre 1628 e 1632, a destruição do Guairá pelos paulistas teve efeitos demográficos desastrosos para as missões. Afora os milhares de cativos deslocados para São Paulo — algo entre 30 mil e 50 mil, talvez mais —, a população das duas reduções que conseguiram se de-

fender enfrentou uma longa migração para o sul, restabelecendo-se às margens do rio Uruguai. Estas duas, significativamente, foram as mais antigas e, pode-se supor, as mais estáveis: Loreto e San Ignacio. Entretanto, de uma população de 10 mil a 12 mil Guaraní, menos da metade completou o percurso, marcado por sérias tribulações (Haubert, 1990:158). Estes acontecimentos foram repetidos pouco depois na região do Tape, onde outras reduções foram assoladas e outros milhares de cativos guarani foram aprisionados.

Uma dimensão pouco explorada na bibliografia é da posição das lideranças nativas frente a esta disputa de caráter colonial. De fato, a postura dos neófitos guarani diante dos ataques dos paulistas levanta a interessante questão da eficácia dos jesuítas. De acordo com Haubert, as investidas portuguesas teriam, num primeiro momento, fortalecido a autoridade inaciana, pois os paulistas visavam apenas a população pagã e, portanto, os jesuítas aparentemente isentavam-nos do cativeiro. Contudo, quando os paulistas também passaram a atacar as missões, aumentaram as fugas e o abandono de muitas reduções (Haubert, 1990:159). Por outro lado, se nas derrotas do Guairá a autoridade dos padres foi questionada, no Tape a imagem era outra: conforme lembra Haubert, na batalha de Caaçapaguaçu, em 1638, quando tropas espanholas e guarani rechaçaram a expedição de Pedro Leite Pais, o padre Alfaro assumiu o papel de líder guerreiro, enfrentando os paulistas com mosquete na mão (Haubert, 1990:173).

De qualquer modo, as “invasões” dos paulistas ocasionaram significativas mudanças no plano jesuítico. A bibliografia ressalta a ofensiva diplomática dos inacianos, resultando em legislação antiescravista no Brasil e numa breve papal que denunciava, com linguagem bastante áspera, as atividades dos predadores paulistas e paraguaios. Mais importante foi a reorganização do esquema de defesa das missões, que objetivava afastar a ameaça dos portugueses. Por um lado, os padres começaram a concentrar as reduções em locais mais inacessíveis, sobretudo ao longo dos rios Uruguai e Paraguai. Por outro, a ofensiva paulista suscitava a reorganização militar dos Guaraní, às vezes agindo por conta própria, outras sob a direção dos padres (Kern, 1982). Em alguns casos, apesar das proibições da Coroa — em evi-

dente precaução contra a rebelião indígena —, os padres chegaram a equipar os índios com armas de fogo, mas, ao que parece, o mais comum era combaterem com os tradicionais arcos e flechas (Cortesão, 1958:149-50).¹⁵

Enfim, não resta dúvida quanto à importância das invasões paulistas para o fortalecimento das missões.¹⁹ Foi a partir da rearticulação militar, espacial e econômica que, no período posterior a 1640, o sistema reducional alcançou uma extraordinária estabilidade e, apesar de surtos epidêmicos, até manifestou taxas de crescimento natural da população. De fato, os estudos recentes sobre a demografia das missões, sobretudo de Ernesto Maeder (1990), demonstram o quanto está equivocada a noção convencional de que a população guarani passou a sofrer um declínio constante e inexorável a partir do contato. Ademais, segundo Maeder, a história demográfica também fornece pistas para o questionamento das imagens do “estado jesuítico” ou do “império teocrático”, uma vez que ela demonstra a estreita relação entre o desenvolvimento das missões e sua permanente inserção no sistema colonial espanhol. Não cabe aqui discutir essa polêmica. Portanto, abandonando as missões e seguindo o rastro dos bandeirantes, retomemos a discussão sobre os Guarani.

OS GUARANI NA HISTÓRIA DA SÃO PAULO COLONIAL

Se o impacto dos ataques dos paulistas sobre as reduções pode ser avaliado com certa precisão, o outro lado da moeda permanece um tanto obscuro. Qual teria sido o destino dos milhares de cativos tomados às missões, sem falar dos outros que não se encontravam reduzidos? A vasta bibliografia sobre a expansão paulista, ao lançar luz sobre a gigantesca figura do bandeirante, parece fazer questão de ofuscar o papel dos Guarani na formação de São Paulo, apesar de sua presença ubíqua e portanto inegável na documentação da época. Dentro dos moldes tradicionais da historiografia paulista, o livro praticamente desconhecido de Edmundo Zenha é a única obra de maior fôlego que se propõe a ressaltar “a predominância do ofício escravista e o papel relevante do índio na sociedade do planalto” (Zenha, 1970:1). De resto, valem ainda hoje as palavras escritas por Capistrano de Abreu há quase um século: “Conhecemos mal, para

ajuizar dela, a vida levada em São Paulo pelos bandeirantes recolhidos aos lares, pela gente rica e poderosa” (Abreu, 1982:118). Vale ressaltar que conhecemos ainda menos a respeito dos índios que formaram a base desta mesma riqueza e poder.

O pouco espaço dedicado ao índio na historiografia paulista deve-se sobretudo às concepções vigentes acerca das estruturas econômicas e sociais da região planaltina.²⁰ Pobre em recursos produtivos, isolado do circuito comercial em função da barreira natural da serra do Mar, a economia de São Paulo no período colonial teria sido limitada a uma modesta policultura de subsistência. Esta penúria generalizada, por sua vez, teria sido causa suficiente para estimular os paulistas a passar anos a fio em remotos sertões, em busca do “remédio para sua pobreza”, no dizer da época. Na falta de jazidas de ouro e prata, este remédio teria sido o índio cativo, arrancado das missões jesuíticas e vendido para os senhores de engenho do litoral nordestino.²¹

É com este raciocínio que autores como Alfredo Ellis Júnior têm imposto uma explicação econômica e racional para a ação dos paulistas contra as reduções: afinal de contas, os ataques coincidiam com as invasões holandesas do Nordeste brasileiro e de Angola, o que teria diminuído o fluxo de cativos africanos e, por conseguinte, aumentado a demanda e o valor do cativo guarani. Esta visão, além de alimentar uma apologia em favor dos paulistas, também soluciona o problema do índio em São

Guarani da aldeia do rio Itariri, vale do Ribeira, São Paulo, no início do século. Este grupo fazia parte da seqüência de migrações guarani que, nos séculos XIX e XX, atingiram o litoral atlântico.





Paulo, pois os índios pilhados das missões encontram-se reduzidos (mais uma vez) a meras mercadorias, sequer parando no planalto, a não ser um pequeno resíduo que não fosse comercializado no litoral.²²

No entanto, a partir da documentação colonial, parece evidente que o surto sertanista de 1628-41, visando particularmente os Guaraní das missões, articulava-se muito mais ao desenvolvimento da economia do planalto do que à demanda por escravos no litoral açucareiro. Nesse importante momento do desabrochar de uma lavoura comercial, as expedições de grande porte se mostraram como um eficiente modo de constituir uma força agregada de mão-de-obra indígena. É de se notar que muitos, se não a maioria, dos participantes das expedições do Guairá encerraram suas carreiras de sertanistas ao retornarem ao planalto, voltando-se, nas décadas de 1630 e 40, para a atividade mais sedentária da triticultura. O próprio Raposo Tavares, apesar de regressar ao sertão muitas vezes mais, estabeleceu uma próspera fazenda na paragem de Quitaúna, ao longo do rio Tietê, entre as vilas de São Paulo e Parnaíba, que contava, em 1632, com um plantel de 117 índios. Os outros chefes da invasão do Guairá, assentando-se como os principais senhores de terras da região do planalto, também comandavam prodigiosos plantéis. Tal foi o caso dos irmãos André, Domingos e Baltasar Fernandes, cuja parte na partilha das presas formou a base das vilas de Parnaíba, Itu e Sorocaba, respectivamente. Finalmente, a maior prova do destino dos cativos está registrada na própria documentação paulista: foi justamente nesse período que se verificou o maior crescimento da concentração de índios, arrolados em inventários de bens, nas vilas de São Paulo e Santana de Parnaíba (Monteiro, 1988b).

Existe portanto um curioso paradoxo entre o modelo convencional da agricultura de subsistência e a presença de vultosos números de cativos índios entre as posses dos paulistas ao longo do século XVII, obviamente produtos do sertanismo. Num ensaio inacabado, publicado postumamente, Sérgio Buarque de Holanda inquieta-se com esta questão, a qual ele sintetiza no curioso binômio “grande propriedade, pequena lavoura”. Para ele, é possível explicar a presença de muitos índios em algumas propriedades como apenas passageira:

sugestivamente, como uns não tinham nomes cristãos e outros eram “de arco e flecha”, seriam recém-egressos do sertão, destinados a mercados alheios ou mesmo a uma posterior redistribuição interna. E arremata: “Quanto ao querer que aquelas cifras pudessem corresponder ao pessoal permanente de serviço em qualquer fazenda paulista do século XVII, seria simplesmente pueril, e nem se pode imaginar a possibilidade de nelas se alimentarem tantas bocas ou se ocuparem tantos braços, ainda que em condições precaríssimas” (Holanda, 1990:181-4).

Na verdade, só é possível conferir maior sentido à presença maciça e duradoura de uma considerável massa de trabalhadores indígenas a partir de uma reformulação da história econômica e social de São Paulo. A descaracterização desta história é recente: não faltam, no período colonial, relatos que atestam a intensa ocupação da mão-de-obra nativa não apenas na agricultura mas, especialmente, no transporte e no sertanismo. Muito embora nas fimbrias do circuito mercantil do Atlântico, o desenvolvimento regional de São Paulo no século XVII contava com uma relação dinâmica entre o deslocamento de populações indígenas e as atividades econômicas coloniais. Ao contrário do que se supõe na historiografia vigente, que afirma a predominância de uma agricultura camponesa de subsistência, o motor da economia seiscentista era o setor de abastecimento, atividade essa basicamente ignorada na bibliografia histórica sobre o Brasil colonial. O constante vaivém de mercadorias — ainda que de valor modesto — nas costas dos índios pelo caminho do mar, não apenas estava articulado às formas de apropriação e uso do solo, como também movimentava a outra grande atividade permanente dos paulistas: o sertanismo de apresamento (Monteiro, 1988a e 1988b).

Dentro deste quadro os cativos guaraní tiveram um papel primordial, uma vez que sua inserção na sociedade colonial paulista foi significativa sob vários aspectos. Em primeiro plano, o fluxo de números cada vez maiores de cativos teve um impacto sobre as estruturas demográficas da colônia. Ainda são poucos os estudos sobre a população indígena colonial, porém tudo indica que a principal tendência residia na estreita relação entre o apresamento e o crescimento populacional. Criava-se, na



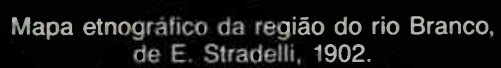
Casa macuxi na mata. Camassaru, nas cercanias de Pirara. Aquarela de Edward Goodall, artista da expedição que o naturalista R. H. Schomburgk, nomeado comissário oficial do governo britânico, realizou para a demarcação das fronteiras da Guiana Inglesa, entre os anos 1842 e 1843. Crítico sutil do militarismo da expedição Schomburgk, E. Goodall desvenda com olhar sensível uma realidade etnográfica ausente dos relatos oficiais.



*Um Payet [Xamã] ou palestra indígena.
Aquarela de E. Goodall (1842-3).*



Índios das Guianas. Aquarela de autor anônimo.



Mapa etnográfico da região do rio Branco,
de E. Stradelli, 1902.



Homem e mulher Bororos, 1827,
aquarela de Aimé-Adrien Taunay,
artista da expedição de Langsdorf ao Brasil (1812-29).



*Alguns Bororos em visita a Riedel e Taunay,
na casa que ocupavam perto da aldeia de Pau-Seco, 1827.
Aquarela de Aimé-Adrien Taunay.*



*Grupo de índios Bororos atentos ao relato que faz um deles
de uma caçada de onça, 1827.
Aquarela de Aimé-Adrien Taunay.*



Interior de uma maloca de índios Bororo, 1827.
Aquarela de Aimé-Adrien Taunay.

verdade, um ciclo vicioso que, em certos sentidos, reproduzia a história demográfica do litoral no século XVI e tinha forte paralelo no Maranhão seiscentista: os freqüentes surtos epidêmicos abalavam a população, estimulando mais expedições para o sertão que, por seu turno, introduziam novos cativos que eram especialmente suscetíveis às doenças (Monteiro, 1989-90; Alden, 1983).

Uma população reconstituída a partir dos critérios do apresamento, os Guarani que passaram a habitar as propriedades rurais e vilas da região de São Paulo tiveram que se adaptar a outras rupturas além da demográfica. Aos paulistas interessava sobretudo o trabalho indígena e, com a entrada de grandes quantidades de índios introduzidos do sertão, os colonos buscavam articular contornos institucionais para garantir seu domínio sobre os mesmos. Tarefa nada fácil, pois, além de uma legislação em vigor que coibia a escravidão nestes casos, os paulistas ainda enfrentavam a persistente oposição dos jesuítas, tanto das missões quanto do próprio planalto, que defendiam a liberdade dos índios — o que significava, vale lembrar, sua inserção nos aldeamentos anexos à vila de São Paulo, administrados pelos mesmos jesuítas até 1640, quando foram expulsos da capitania.²³ Se os padres tinham um convincente arsenal de argumentos contra o cativo injusto, os paulistas contratacavam com uma lógica própria: costumavam acusar os padres de manter os índios no mais rigoroso cativo, ao passo que eles, paulistas, permitiam uma maior liberdade e não se descuidavam na doutrina de seus subordinados. A conhecida missiva de Domingos Jorge Velho, escrita em plena campanha contra os Palmares, expressa bem este sentimento: “se ao depois [de reduzir os índios] nos servimos deles para as nossas lavouras; nenhuma injustiça lhes fazemos; pois tanto é para os sustentarmos a eles e a seus filhos como a nós e aos nossos; e isto bem longe de os cativar, antes se lhes faz um irremunerável serviço em os ensinar a saberem lavar, plantar, colher e trabalhar para seu sustento, coisa que antes que os brancos lho ensinsem, eles não sabem fazer” (in Ennes, 1938:67).

Para muitos autores, o sistema de administração particular não passava de uma escravidão velada, de uma grosseira burla das leis indigenistas. Por exemplo Ayres do Casal, me-



Índios Guarani.

morialista do início do século XIX, assim o descreveu: “Os paulistas, posto que não davam aos índios domesticados o nome de *cativos*, ou escravos, mas só o de *administrados*, contudo dispunham deles como tais, dando-os em dotes de casamentos, e a seus credores em pagamento de dívidas” (Casal, 1945:55).

Mas a distinção não era apenas nominal: antes era fundamentada na percepção de direitos adquiridos historicamente, o chamado “uso e costume da terra”. Segundo um visitador jesuíta, escrevendo no final do século XVII, “estavam tão firmes os moradores daquela vila em que os Índios eram cativos que ainda que o Padre Eterno viesse do céu com um Cristo crucificado nas mãos a pregar-lhes que eram livres os Índios, o não haviam de crer”.²⁴

Se os paulistas tiveram êxito em sua luta para garantir o direito de controlar a maioria da população do planalto, desafio maior foi a tentativa de moldar as legiões de índios provenientes de diversas etnias em um conjunto socialmente estável e economicamente eficiente. Não bastavam o terror, a violência e a disciplina constantes, embora os paulistas freqüentemente lançassem mão de tais recursos. Não muito distante do exemplo das missões jesuíticas, o desenvolvimento da sociedade



seiscentista também envolvia uma série de adaptações por parte de dominadores e dominados. A vasta obra de Sérgio Buarque de Holanda oferece importantes indícios de adaptações técnicas, organizativas e comunicativas provenientes de culturas tupi-guarani: a pesca por *tingui*, a agricultura itinerante, as práticas sertanistas, a divisão do trabalho, a língua geral, entre outros traços marcantes que, em muitos casos, vigoraram até este século entre as populações rústicas (Holanda, 1975).

Embora seja bastante fragmentário o registro documental a respeito do cotidiano dos paulistas e índios, nota-se sobretudo nos maiores plantéis importantes resquícios da organização política guarani. Na fazenda de Antônio Pedroso de Barros, por exemplo, quando do inventário deste paulista assassinado pelos índios, o “gentio de obrigação” Carijó foi arrolado em “lotes”, cada qual com seu cacique (Inventários, 1921-77, vol. 20). Outros grandes proprietários assemelhavam-se aos chefes nativos, praticando abertamente a poligamia: tal seria o caso dos poderosos Brás Leme e Pedro Vaz de Barros, este último destacado pelas autoridades régias pelo “grande cabedal que tinha em índios” (Leme, 1980, 50:205-6;

Zenha, 1970:235 ss.). Contudo, ao mesmo tempo, nota-se a ausência da figura do xamã e do profeta no planalto durante o século XVII, demonstrando talvez que, ao extirpar estes elementos, os paulistas obtiveram êxito onde outros — notadamente os jesuítas — fracassaram.

Outro indício sugestivo deste processo histórico de transformações mútuas surge do uso do etnônimo Carijó para designar a população sujeita à administração particular. Originalmente um termo genérico para as populações guarani, não é de admirar sua adoção em São Paulo, uma vez que a vasta maioria da população cativa de fato era de origem guarani. Em certo sentido, tratava-se de um modelo imposto pelos paulistas, que buscavam padronizar uma população cada vez mais heterogênea. Pelo menos é isso que revela um dramático incidente envolvendo a bastarda Joana Siqueira, que, em 1718, foi involuntariamente submetida ao cativo. Quando apresentada ao seu novo senhor, foi açoitada e obrigada a vestir uma tipóia — traje típico das mulheres guarani — “para daí por diante o conhecer por seu senhor” (Monteiro, 1990b).²⁵

Porém, por outro lado, o termo também tornou-se ponto de referência para a identidade étnica da população indígena da região paulista. Em litígios movidos pelos índios em prol da sua liberdade, muitos alegavam ser “descendentes de Carijós”: provando-se que o seu cativo era injusto, o autor do processo podia ganhar a sua alforria (Monteiro, 1990b). Recompensados com a liberdade, contudo, os remanescentes dos milhares de índios escravizados pelos paulistas ao longo dos anos não conseguiram necessariamente recuperar sua identidade indígena, pois antes passaram a engrossar as legiões de brancos e mestiços pobres que constituíam a maioria da população rural.

No entanto, o caminho da justiça colonial foi seguido por relativamente poucos cativos e apenas nos anos finais em que vigorava a administração particular. A maioria persistia em sua busca por espaços de liberdade e por uma existência mais digna no interior do instituto escravista, por mais restritiva que fosse a vida sob o jugo dos paulistas. Dentre os fragmentos ilustrativos da vida cotidiana dos índios, percebe-se uma ampla gama de atividades autônomas realizadas às margens da dominação e do trabalho colonial, bem como múltiplas

Índios
Guarani-Nhandeva
vendendo
artesanato na
estrada Rio-Bahia,
Rio de Janeiro.



formas de resistência que se manifestaram ao longo do século XVII. Neste sentido, faz-se necessária uma abordagem que contemple não apenas uma suposta lógica indígena que orientasse a resistência, como também as significativas adaptações coloniais que igualmente ancoravam a ação histórica das populações nativas.²⁶

Com certeza, o protesto e a resistência fornecem pistas para uma compreensão mais completa do processo de transformação do índio ao cativo. Argumentei, em outro ensaio, que a questão das fugas explica muito sobre a história da escravidão indígena em São Paulo. A versão convencional da bibliografia paulista reza que o escravo índio, conhecedor das matas brasileiras e saudoso de sua aldeia natal, era especialmente propenso à fuga. Para Alcântara Machado, por exemplo, o sertão era “o grande, o eterno, o verdadeiro amigo e redentor dos indígenas” (Machado, 1980:177). Porém, a análise das informações disponíveis demonstra que a fuga tinha um duplo sentido, revelador do caráter da instituição vigente: alguns “fugitivos” eram na verdade coagidos por outros senhores e outros fugiam por conta própria mas sempre para outras propriedades na região. Os que foram registrados na documentação como “fugidos no sertão” certamente não buscavam a redenção e sim se alistavam — ou foram obrigados a se alistar — em expedições sertanistas (Monteiro, 1988a). Em suma, com respeito às fugas, o sentido da

liberdade não é aquele ingenuamente atribuído pela historiografia convencional; tratava-se da recuperação da liberdade de movimento, do reencontro com familiares separados nas partilhas, do refúgio de um senhor cuja autoridade não era mais aceitável.

É essa busca, operando no limiar entre a tradição e a mudança, que une a história dos Guarani de São Paulo à dos Guarani em outros lugares e tempos. Ainda pouco conhecida, a experiência colonial desses índios oferece uma rica oportunidade para se pensar a história indígena em seu diálogo não apenas com a etnologia mas sobretudo com uma historiografia densa e tendenciosa, onde a presença indígena sempre paira como uma força latente. Pode-se concordar com Richard Morse, que, em seu excelente ensaio sobre o papel histórico dos bandeirantes, considera o objeto de seu estudo “um dos raros episódios da história do Novo Mundo no qual a linha da história indígena não foi cortada, ocorrendo uma convergência de duas linhas de ação histórica, muito além da mera fusão de traços culturais” (Morse, 1965:18).

Nos seus múltiplos significados, a reconstituição da população indígena, por meio do cativo ou mesmo do povoamento das missões, é aqui apenas arranhada. Mesmo assim, resta pouca dúvida quanto à importância desta envolvente história para o conhecimento não apenas do passado indígena, mas da própria história do país.

NOTAS

(1) Para uma bibliografia extensa dos estudos sobre os Guarani, ver Meliã (1987). A discussão em Viveiros de Castro (1985, XXVII) também ressalta a importância dos Guarani no contexto etnológico.

(2) Para uma rejeição do método da “projeção etnográfica”, ver Roosevelt (neste volume). Deve-se ressaltar, no entanto, que a crítica de Roosevelt decorre do pressuposto de que a conquista teria surtido efeitos desagregadores em todos os sentidos. Já Fausto (neste volume), apoiando-se em Viveiros de Castro (1986), contesta esta posição, defendendo a relevância do conhecimento etnográfico para o estudo da história Tupinambá, sublinhando a “não-elementaridade” como traço comum entre os Tupi antigos e modernos.

(3) Deve-se sempre lembrar que o termo “bandeirante” se trata de um anacronismo, pois não pertence à documentação do século XVII. A palavra entrou em uso em meados do século XVIII, inicialmente para designar expedições punitivas contra os índios em Goiás. Embora tomassem cativos, a exemplo dos an-

tigos paulistas, as expedições setecentistas muitas vezes contavam com estímulo financeiro e amparo legal do Estado. Sobre o termo, ver Cortesão (1958) e Morse (1965).

(4) O mapa desenhado pelo padre Luis Ernot em 1632 dá alguma idéia da distribuição espacial dos povos Guarani, Gualacho, Guanana e Charrua, mostrando que o espaço freqüentemente atribuído aos Guarani não passa de uma ficção (apud Meliã, 1988:63, e Cortesão, 1958:121).

(5) Na sua lista aparentemente exaustiva, Hemming comete este mesmo erro para diversos outros grupos, como os Tupinambá do Maranhão e do Pará, grupos estes que migraram do Nordeste no decorrer do século XVI e, portanto, estariam em outro lugar em 1500. Caso mais grave é dos Avá-Canoeiro, etnia reconstituída durante o século XVIII a partir da fuga de Carijó (índios cativos dos paulistas) das minas de ouro de Goiás para o Tocantins e outras regiões inacessíveis (Toral, 1984-85).

(6) Ao refutar as teorias referentes à difusão cultural a partir de uma matriz andina e à circunscrição do

desenvolvimento por fatores ambientais, trabalhos recentes abrem novas perspectivas para a interpretação da evolução das culturas das terras baixas (Roosevelt, neste volume).

(7) Sobre as rebeliões, ver Necker (1978) e Meliã (1988); a imagem de passividade, que se entrevê nas fontes jesuíticas, também está presente com todas as letras em Hemming (1978).

(8) Para uma interessante discussão destas “províncias”, ver Susnik (1979). A autora sustenta que estas representavam *guáras*, ou seja, conjuntos de aldeias unidas entre si por laços de parentesco e de aliança, não muito diferentes da “unidade inclusiva” do sistema tribal segundo Florestan Fernandes (1975:12-3).

(9) Seguindo a trilha aberta por Meliã, a questão da *yvy marã ey* é discutida proveitosamente também por Noemia Díaz Martínez (1985) e Carlos Rodrigues Brandão (1990).

(10) Esta idéia, embora presente em Meliã, é desenvolvida mais plenamente por Susnik (1979). Permanece, contudo, o problema das migrações pré-coloniais, quando grupos Guaraní “invadiram” o império dos Incas. Frequentemente tratadas como precursoras dos movimentos “messiânicos” do período pós-conquista, estas primeiras migrações contudo parecem ter sido movidas por objetivos bélicos e pela busca de metais (Nordenskiöld, 1917; Métraux, 1948; Meireles, 1989).

(11) Naquela ocasião, foram cadastrados 27 mil índios de guerra, ou seja, a população masculina adolescente e adulta. Pode-se especular que estes compunham entre um quarto e um terço da população global. Algumas *encomiendas* quinhentistas são arroladas em Cortesão (1951), e discutidas em Zavala (1977), Susnik (1979) e Gadelha (1980).

(12) Carta de Pedro Rodrigues a João Alvares, 15 de junho de 1597, Archivum Romanum Societatis Iesu, Roma, Brasília 15, fl. 425.

(13) O *cuñadazgo* também foi uma característica do sistema de trabalho que se desenrolou em São Paulo, de acordo com Sérgio Buarque de Holanda (1948). Sobre a defesa da poligamia, ver Meliã (1988:110-1).

(14) Para discussões da bibliografia missioneira, ver especialmente Mörner (1968), Haubert (1990) e Meliã (1988).

(15) Deve-se ressaltar, seguindo Necker (1979), que as reduções franciscanas e jesuíticas haviam de servir a interesses coloniais não apenas no Paraguai como no vice-reinado do Peru em geral. Ademais, o papel dos índios reduzidos enquanto “guardiões da fronteira” é lembrado em mais de um trabalho recente (Gadelha, 1980, e Meireles, 1989).

(16) No Paraguai, estes antagonismos redundaram na expulsão dos padres de Assunção em 1612, 1649, 1724 e 1732, sem falar da expulsão geral de 1767 (Meliã, 1988:220-34).

(17) Esta idéia é explorada proveitosamente por Meliã (1988:93-120).

(18) Existe, evidentemente, o mito da superioridade bélica dos portugueses de São Paulo, o que a documentação não confirma. Quando muito, as armas de fogo serviam mais para efeitos dramáticos do que práticos. Se o barulhento disparo de uma arma paulista punha “especial temor nos índios”, conforme afirma Cortesão (1958:146), sua eficácia ia pouco além. Segundo Sérgio Buarque de Holanda, o elemento surpresa logo se dissipava diante da descoberta de sua ineficiência (Holanda, 1975:72-4).

(19) Uma ressalva: no caso das missões do Itatim, no alto Paraguai, os constantes ataques dos grupos chaquenhos, sobretudo os Guaykuru, exerceram papel similar à ameaça bandeirante, ocasionando seu deslocamento para um local mais próximo a Assunção (Gadelha, 1980).

(20) Com respeito à bibliografia paulista, cabe a ressalva de que o índio — melhor, a índia — exerce um papel discreto mas fundamental na formação genética do povo paulista — a “raça de gigantes” —, uma vez que a miscigenação teria produzido o híbrido mameluco, exímio sertanista. Ver, por exemplo, Ellis Jr. (1976).

(21) O argumento aqui esboçado é desenvolvido em Ellis Jr. (1936 e 1944), porém é reconhecível em quase todas as obras posteriores sobre São Paulo colonial. Cortesão (1958) critica Ellis por enfatizar demasiadamente o contexto econômico e local, em detrimento do contexto mais amplo do colonialismo português. Em tese, porém, Cortesão não discorda da hipótese da venda dos cativos para o litoral.

(22) Ellis Júnior, ao avaliar o comércio de escravos dos antigos paulistas, conclui que 80% dos 350 mil cativos tomados ao longo do século foram destinados ao mercado litorâneo. Porém, o deslocamento do debate atinge seu ápice na *História econômica* de Roberto Simonsen que, em apêndice contendo uma troca de cartas entre o autor e Afonso Taunay, chega a um cálculo — em libras esterlinas — do valor global do pretense comércio escravista (Simonsen, 1978:245-6).

(23) Readmitidos em 1653, os jesuítas foram privados da administração dos aldeamentos, que passou para a Câmara Municipal de São Paulo. Continuavam a comandar, no entanto, considerável plantel de índios nas fazendas particulares pertencentes ao Colégio, especialmente as de Embu, Carapicuíba, Santana e Araçariguama (Leite, 1938-50, vol. VI).

(24) Visita do padre Antonio Rodrigues, 25 de janeiro de 1700, Archivum Romanum Societatis Iesu, Roma, Brasília 10, f. 2v.

(25) Sobre o uso da tipóia, originalmente associada a sociedades guarani e posteriormente difundida pelos jesuítas, ver Métraux (1948:82).

(26) Vale apontar a importância do conceito da “adaptação resistente” para a história indígena em outro contexto da América do Sul: é o caso da região andina, bem representado na coletânea organizado por Steve Stern (1987).

