

UM PROCESSO DE MAL-ENTENDIDOS: UM EXERCÍCIO TEÓRICO A RESPEITO DA ETNOGÊNESE DO GUARANI MISSIONEIRO

Leandro Goya Fontella*

RESUMO

O guarani missioneiro emergiu de um processo de etnogênese missional que ocorreu entre os séculos XVII e XVIII. Em seu curso, as premissas e práticas culturais dos índios reduzidos e europeus (mesmo os jesuítas) entraram em contato produzindo novos conteúdos simbólicos e ações que, em grande parte, foram erigidas através de mal-entendidos. Neste artigo, partindo do pressuposto que se desenvolveu uma cultura de contato na região missioneira da bacia do Rio da Prata, eu analiso o processo de etnogênese do guarani missioneiro por meio do fenômeno relacional que envolve os mal-entendidos e, desse modo, produziu uma nova configuração sociopolítica e cultural no universo reducional.

Palavras-chave: guarani-missioneiro; etnogênese; mal-entendidos; exercício teórico

ABSTRACT

The Guarani-missioneiro emerged from a process of ethnogenesis missionary that occurred between the seventeenth and eighteenth centuries. In its course, the premises and cultural practices of the Indians reduced and European (even the Jesuits) came into contact producing new symbolic contents and actions that, to a great extent, were erected through misunderstandings. In this article, assuming the presupposition that developed a contact culture in the missionary region of watershed of the Rio da Prata, I analyze the process of ethnogenesis of the Guarani missionaries through relational phenomena that involved misunderstandings and, therefore, will produce new socio-political and cultural configurations in a reductional universe.

Keywords: guarani-missioneiro; ethnogenesis; misunderstandings; theoretical exercise

* Professor do Instituto Federal Farroupilha (IFFar). Doutor em História Social pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHIS-UFRJ); Mestre em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGH-UFRGS). Licenciado em História pela Universidade Franciscana (UFN). E-mail: leandro-goya@hotmail.com

Introdução

A formação do guarani-missioneiro se deu por meio de um complexo processo de etnogênese que, de forma geral, envolveu a mobilização de populações guaranis, outros povos nativos para além destes, a ação missionária da Companhia de Jesus, as pressões das frentes de povoamento ibero-americanas, e o desenvolvimento dos projetos colonialistas dos impérios Ibéricos, sobretudo, da Coroa espanhola. O crescimento demográfico da população guarani, a expansão territorial do complexo reducional e a consolidação socioeconômica e cultural das missões jesuítico-guaranis no Prata estiveram associadas à emergência etnogênica dos guaranis-missioneiros. Ao passo que os guaranis e outros povos nativos foram absorvendo e interpretando as novas concepções da simbologia e práticas cristãs, da disciplina do tempo e do trabalho, da economia política, entre outras coisas, e assim se transformando em índios missioneiros, o complexo reducional foi se consolidando e reunindo condições de se expandir.

Nas últimas décadas os estudos sobre etnogênese vêm contribuindo para reconfigurar as análises antropológicas e históricas sobre as experiências das populações indígenas (BOCCARA, 2005; SALOMON; SCHWARTZ, 1999; SIDER, 1994; WILDE, 2009). As interpretações que emergem destes exames pautados por estas novas abordagens demonstram que mesmo antes do contato colonial as populações indígenas configuravam-se como sociedades historicamente dinâmicas, isto é, que viviam em constante processo de transformações sociais, políticas, econômicas, culturais, espaciais, etc. Além disso, apesar dos profundos, e até mesmo devastadores, impactos provocados pelo processo de conquista europeia em solo americano, tais sociedades possuíam ferramentas simbólicas e materiais que lhes permitiram elaborar estratégias políticas e econômicas para interagir com os europeus. Assim, diante do tensionado e instável contexto colonial, com base em suas experiências prévias de como agir em momentos de crise e lidar com o imponderável, as populações nativas americanas foram capazes de desenvolver meios para resistir e/ou se adaptar ao ordenamento social emergente, exercendo considerável influência sobre a forma adquirida por esta. De acordo com Jonathan Hill, estas análises “se afastaram de noções passadas de povos indígenas americanos como um conglomerado de sociedades estáticas e isoladas que estavam totalmente desprovidas de recursos para lidar com as mudanças maciças

postas em movimento durante o período colonial”(1996, p. 7 [tradução livre]).

Os novos aportes conceituais etno-históricos como, por exemplo, etnogênese, etnificação e etnocídio, têm ensejado sofisticadas análises que, por sua vez, apontam que “os processos etnogênicos perpassam toda a história das sociedades coloniais e permeiam a adaptação das sociedades indígenas às pressões europeias. Não só nas margens dos domínios coloniais, mas mesmo sob o nariz de habitantes urbanos e governadores, novos povos continuavam a surgir dos interstícios do império”(SALOMON; SCHWARTZ, 1999, p. 444 [tradução livre]). A compreensão de que as sociedades aborígenes que habitavam o continente americano no momento do contato com os europeus eram resultados transitórios de contínuos processos de transformações rompe com o pilar básico dos estudos essencialistas, ou seja, o argumento de que tais populações estavam cristalizadas no decorrer do tempo em função de conterem uma essência cultural ancestral. Por este ângulo, grupos sociais que pela concepção essencialista eram considerados como entidades milenares, passam a ser percebidos como entidades cambiantes providas de recursos imateriais e materiais para enfrentar contextos diversos, favoráveis ou de adversidades. Estes, por seu turno, podiam ou não acarretar reconfigurações críticas como, por exemplo, a fragmentação, a incorporação criativa de itens estrangeiros e até mesmo a emergência de novas identidades coletivas.

A valer, atualmente, é corrente entre os etno-historiadores que a maioria das sociedades indígenas que se conhece do período imediatamente pós-contato possuíam identidades e/ou identificações étnicas formadas e transformadas nas intensas interações do contexto colonial incipiente. Em outras palavras, os agrupamentos que emergiram nas primeiras décadas de contato são distintos daqueles que foram inicialmente encontrados, pois são criações coloniais formadas por meio de processos de *etnogênese* (WHITEHEAD, 1996, p. 20–35). Independente das idiosincrasias de cada processo etnogênico nos inúmeros confins americanos, em via de regra, o contexto colonial atuou como um catalisador para a emergência de novas identidades e formações sociais indígenas. Isto fez com que num curto espaço de tempo após o contato inicial com os europeus, as sociedades indígenas se distinguissem significativamente das organizações sociais nativas existentes no período pré-contato.

De maneira geral, considerável parte da malha social

americana foi forjada por meio de processos de etnogênese condicionados pelas circunstâncias históricas do contato colonial e de fatores locais específicos. Em determinadas áreas, os grupos étnicos emergidos se assentaram de maneira tão sólida que conseguiram se constituir em forças ativas capazes de interferir no equilíbrio do regime colonial. Nestes espaços se estabeleceu uma cultura de contato ou conforme Richard White, um *middleground*. Isto é, uma área de inteligibilidade mútua entre as etnias indígenas e as sociedades euro-americanas (WHITE, 2011).

Ao analisar o processo de etnogênese missional dos guaranis reduzidos nas missões jesuíticas do Prata, Guillermo Wilde defende que “a tradição sociocultural das missões é o resultado de uma relação colonial em movimento, define um *middleground* ou uma cultura criada no contato, nos termos que utiliza Richard White (1991). A população indígena, [...], não expressa conteúdos culturais monolíticos, mas sim o produto não congelado de um largo período de resistências, negociações e apropriações”(2009, p. 37 [tradução livre]). Em outras palavras, em seu argumento, Wilde define que as missões jesuítico-guaranis emergiram formando uma cultura de contato com as demais matrizes culturais coloniais (espanhóis e portugueses) que habitavam/circulavam na região da bacia do Prata nos séculos XVII e XVIII. Neste contexto e espaço temporal específico, a constituição do *middleground* se deu pela interação de populações que passaram por processos de etnogêneses, flexibilizando suas concepções culturais originais (tradições nativas americanas, de um lado, e matriz cultural europeia de Antigo Regime, de outro) e estabelecendo por meio das relações cotidianas uma zona cultural comum.

Em interessante avaliação teórica, Guillaume Boccara defende a proximidade dos processos de etnogênese com o conceito de *middleground* de Richar White. Conforme Boccara,

a noção de *middleground* cunhada por White (1991) põe ênfase nos feitos de comunicação e na criação de uma cultura comum entre os indígenas e os europeus. [...]. Pois as múltiplas interações desembocaram na formação de novos espaços e de novas instituições de comunicação assim como também na definição de novas pautas de comportamento. Produto da mescla de distintas ‘tradições’, o *middleground*, concebido como espaço real tanto quanto simbólico, é a expressão da criação de Novos Mundos no Novo Mundo. [...]. Observamos que as noções de etnogênese,

middlegrounde pensamento mestiço¹ remetem ao fim da conta ao mesmo tipo de preocupação: se trata de sair dos modelos rígidos, etnocêntricos e 'eticistas' anteriores com o fim de restituir toda sua complexidade à realidade colonial(2003, p. 14 [grifos do autor] [tradução livre]).

Com base nesta avaliação de Boccara, entende-se também que os conceitos de *middleground* e de etnogênese podem ser operados conjuntamente. Em meio ao processo reducional no Prata, as orientações nativas e hispânicas formaram um sistema comum com base em interpretações distorcidas dos pontos mais próximos de cada concepção. Esse é um processo típico de um contexto de cultura de contato. De acordo com Richard White,

no *middleground*, diversos povos ajustam suas diferenças através do que equivale a um processo de criatividade e, muitas vezes oportuno, de mal-entendidos. As pessoas tentam persuadir os outros que são diferentes apelando para o que eles percebem serem os valores e práticas daqueles outros. Elas muitas vezes interpretam mal e distorcem os valores e as práticas daqueles com quem lidam, mas a partir desses mal-entendidos surgem novos significados e através deles novas práticas - os significados compartilhados e práticas do *middleground* (2011, p. XXVI [grifos meus] [tradução livre]).

Observando a premissa de que emergiu uma cultura de contato na região das missões do Prata no decorrer dos séculos XVII e XVIII(FONTELLA, 2020), busco analisar a formação etnogênica dos guaranis missioneiros como um produto de mal-entendidos decorrentes de relações estabelecidas neste *middleground*. Sob esta perspectiva, destaco no restante do texto o processo de constituição do sistema político reducional, as relações de parentesco, o caráter militar das missões, os mecanismos de transmissão e acesso ao poder e o papel da mediação política.

Os mal-entendidos e as novas configurações sociopolíticas e econômicas do complexo reducional guarani-missioneiro em meio a uma cultura de contato

Nas dinâmicas econômicas e sociopolítica de um ambiente de cultura de contato, as diferenças de significação para práticas

¹ Ver GRUZINSKI (2001).

semelhantes geravam os *mal-entendidos*. Estes, por conseguinte, como processos relacionais promoveram adaptações criativas que tomaram forma em sistemas sociopolíticos ou econômicos híbridos. Nas palavras de Richard White,

[...], aqueles que operavam no *middleground* tinham a necessidade de tentar compreender o mundo e o raciocínio de outros e assimilar o suficiente desse raciocínio para colocá-lo em seus próprios propósitos. [...]. Talvez, o aspecto central e definidor do *middleground* fosse a vontade de quem o criou para justificar suas próprias ações em termos do que eles perceberam ser as premissas culturais de seu parceiro. Aqueles que operavam no *middleground* agiram por interesses derivados de sua própria cultura, mas eles tinham que convencer pessoas de outra cultura que alguma ação mútua era justa e legítima. Na tentativa de persuasão de pessoas resultou naturalmente na procura de congruências, percebidas ou reais, entre as duas culturas. As congruências chegadas às vezes pareciam - e, na verdade, eram - resultados de mal-entendidos ou acidentes (2011, p. 52 [grifos meus] [tradução livre]).

O argumento de que as populações indígenas reduzidas nas missões jesuíticas da região platina passaram por uma experiência de etnogênese reducional tem sido central nas análises etno-históricas realizadas por Guillermo Wilde. Em seus estudos, este autor tem desvelado a complexidade deste processo em especial nos campos sociopolítico e simbólico. O guarani missioneiro foi o produto de um complexo processo de etnogênese missional do qual participaram grupos e atores socioculturais diversos durante um prolongado período. Fatores como a legislação indiana, os símbolos, a economia, a política e as noções e tradições cosmológicas nativas interagiram e acabaram por impor aos indígenas novos regimes de temporalidade, espacialidade, corporalidade e a própria transformação das concepções nativas de si e do outro. Ao passo que gerou uma nova categoria de pertencimento étnico num contexto marcado por grande diversidade de grupos indígenas, a conversão promovida pela ação jesuítica ensejou a configuração de um modelo econômico e sociopolítico que se expandiu de maneira significativa na região platina incorporando distintos povos nativos e instituindo condições para um crescimento populacional sustentado (WILDE, 2009, p. 24; 38; 104).

No complexo jesuítico-guarani, a coabitação de diversos grupos de índios num mesmo ambiente urbano e a formação de uma estrutura produtiva que exigia uma nova lógica de disciplina

laboral exigiram a promoção de um sistema político reducional que articulasse diferentes esferas de poder: as lideranças indígenas, os clérigos da Companhia de Jesus e as autoridades coloniais. A estabilidade da missão dependia de um sistema que contemplasse diversos fatores: 1) as expectativas de poder dos caciques indígenas, afinal eram eles que possuíam influência sobre os índios comuns e que organizavam a força de trabalho destes; 2) o enquadramento das lideranças no ordenamento político do Império espanhol; 3) a garantia de autoridade dos jesuítas para administrar a missão nos planos material e espiritual, e; 4) um grau razoável de controle das autoridades coloniais sobre as reduções.

Neste contexto, emergiu um sistema dual de poder político que ao mesmo tempo em que resguardou aos caciques um considerável nível de autonomia, inseriu entre os indígenas instituições coloniais entre as quais a mais importante sem dúvida foi o *cabildo*. Para Guillermo Wilde, “enquanto instituições coloniais como o *cabildo* apontavam para uma hierarquia estática, de maneira superposta e simultânea, um conjunto de redes de reciprocidade ligadas à figura dos caciques reproduziam funções sociopolíticas de base parental [...]” (2009, p. 148 [tradução livre]). Do mesmo modo que as novas referências de espaço, a emergência desse novo modelo político foi fundamental para o processo de etnogênese dos guaranis missionários.

A maioria das sociedades nativas que ingressaram nas missões detinham complexos dispositivos de aquisição de poder. Fatores como as relações de parentesco e esforço pessoal (carisma e fama guerreira) influenciavam na legitimação da liderança. Em geral, o parentesco podia interferir de duas formas: 1) na constituição de uma unidade doméstica que dependia da capacidade do novo líder sair da órbita de autoridade de seu cacique (geralmente seu sogro) e atrair um bom número de genros, e também reter alguns de seus filhos homens; 2) a herança do *liderazgo* com base na sucessão patrilinear independente dos atributos pessoais. No primeiro caso, o acesso a chefatura e seu exercício dependiam mais das virtudes pessoais do sujeito que aspirava exercer autoridade e que, portanto, necessitava demonstrar habilidade para formação de uma unidade residencial, que poderia ocorrer por meio de a) o estabelecimento de estratégias matrimoniais e/ou b) a influência carismática que podia ser obtida através da eloquência oratória e/ou do reconhecimento guerreiro. O segundo formato se aproxima de certas modalidades europeias de transmissão do poder que se dava diretamente obedecendo uma

linha sucessória dentro de uma descendência de linhagem, geralmente, patrilinear em que prevaleciam estruturas supra pessoais definidas *a priori* sobre aquelas que construíam a autoridade por meio das relações pessoais(WILDE, 2009, p. 106–107; 134).

Porém, ao invés de serem incompatíveis, estes mecanismos nativos de reprodução de poder se articulavam em diferentes níveis de organização sociopolítica. A sucessão patrilinear era mais frequente nas imediações dos cacicados e dos grupos em coabitação. Mais além, nas escalas das aldeias ou de conglomerados destas, predominava os dispositivos de esforço pessoal, isto é, o prestígio obtido pelo carisma e capacidades pessoais(WILDE, 2009, p. 141). Entre os algonquinos da região dos Grandes Lagos na América do Norte, nem sempre um chefe de aldeia era o herdeiro da linhagem principal do clã. Muitas vezes a liderança não era hereditária, e, mesmo quando era, o principal candidato podia ser inadequado. Em tais casos, um conselho de aldeia composto por anciãos e líderes reuniam-se para selecionar e ratificar o ocupante do posto (WHITE, 2011, p. 38).

Nos ambientes reducionais, a organização político-administrativa dependia em muito do cabildo. Tratava-se de uma instituição que percorria toda a sociedade mediante atores e dispositivos de controle. No geral, ela era composta por diversos cargos: um corregedor, um tenente corregedor, dois alcaides ordinários (de primeiro e segundo voto), dois alcaides de irmandade, um alferes real, quatro regedores, um ou dois alguazis maiores (o *mayordomo* e seu secretário). Os membros do cabildo deveriam ser eleitos a cada ano, processo que deve ter satisfeito as expectativas de poder e ascensão para além de grupos circunscritos de numerosos líderes indígenas (WILDE, 2009, p. 74).

Entre diversas coisas, o acesso a esses novos espaços possibilitou a alguns cabildantes participar dos processos de tomada de decisão, entabular relações mais estreitas com autoridades coloniais e jesuítas. Ao participar destes novos círculos sociopolíticos, certos sujeitos passaram acumular prestígio, a proximidade com as esferas de poder permitiu que determinados indivíduos se estabelecessem como mediadores entre índios comuns e jesuítas e autoridades coloniais. No quesito de acesso aos espaços de poder, o regime missional combinou dois dispositivos superpostos de legitimação de autoridade. Um definido por um lugar na estrutura reducional, um cargo no cabildo era uma posição delegada pelo colonizador, e outro em espaços nativos

tradicionais conquistado pelo esforço pessoal, que, por sua vez, era obtido por meio da criação de parentelas, performance retórica e reputação guerreira. Entendo que esse arranjo foi produzido por uma interação criativa entre duas noções distintas de prestígio e generosidade.

Um dos pontos de maior aproximação entre os valores nativos e espanhol se debruçava sobre as práticas de generosidade, o que não significa dizer que fossem iguais. E justamente por não serem iguais é que considero que se desencadeou um processo de mal-entendidos a cerca destas questões, o qual, por seu turno, gerou o sistema político reducional. O exercício da generosidade para a circulação de dádivas (materiais e/ou imateriais) e a consequente produção de redes de reciprocidade configurava-se como fundamento para o reconhecimento de poder político e ocupação de postos de liderança em ambas as matrizes culturais em contato. Ou seja, tanto a sociedade hispânica, imbuída dos códigos de Antigo Regime, quanto as populações nativas, com suas lógicas pré-contato, estavam simbolicamente aparelhadas para lidar com dinâmicas sociopolíticas que tinham como eixo de sustentação os intercâmbios entre conquista e concessão de honra e graça. No cenário missional, a proximidade neste aspecto foi ainda maior, haja vista que no processo de incorporação ao complexo reducional, os indígenas paulatinamente entravam em contato com as noções ibéricas de hereditariedade nobiliárquica alicerçadas no sangue e honra. Logo, determinadas orientações de Antigo Regime não eram completamente desconhecidas dos povos indígenas, em especial, aqueles que estavam em contato com os missionários (WILDE, 2009, p. 196; 197).

Certas manifestações expõem fragmentos de como compreensões equivocadas dos termos culturais alheios produziram o sistema político reducional. Em virtude das distinções e privilégios que conferia aos cabildantes, e a possibilidade de participar e intervir na tomada de decisões num grau acima das unidades residenciais, o cabildo instituía um novo referencial para a ambição de ascensão sociopolítica indígena, especialmente, entre as chefias nativas. Embora a maior parte dos postos ligados ao cabildo tenha sido ocupada por caciques, com o avançar do tempo, instalou-se nas reduções uma forte separação entre os cabildantes com poder de polícia (e que eram, em geral, coligados aos interesses dos clérigos e dos administradores coloniais) e a autoridade tradicional dos caciques (amparadas em mecanismos de reciprocidade e de parentesco). Nesse sentido, paradoxalmente, as categorias políticas

estrangeiras foram paulatinamente sendo assumidas pelas lideranças indígenas como próprias, mesmo quando confrontavam as modalidades nativas de exercício de poder (WILDE, 2009, p. 73; 125; 140).

Em minha avaliação, a absorção dessas pautas políticas coloniais pelos indígenas passou por uma interpretação peculiar dos termos peninsulares de generosidade. Uma vez que o cabildante desfrutava das prerrogativas, regalias e do prestígio reservados a quem ocupava um cargo na estrutura colonial, os indígenas percebiam o ingresso no cabildo como um *dom* concedido pelos inacionos que, por sua vez, faziam as vezes de um pai generoso na alçada de uma relação paternalista que se estendia até o monarca espanhol. Como destaca Weber, os clérigos “seguindo uma tradição que se remontava ao século XVI, comparavam os índios das missões com crianças que necessitavam de um controle paterno estrito [...] [eles] viam aos índios batizados como filhos, [e] viam a si mesmos como seus pais, guardiões legais que lhes dariam a orientação que tanto necessitavam [...]” (WEBER, 2007, p. 148 [tradução livre]). Assim, na percepção indígena, constituir-se como um membro desta instituição não representava um ato de submissão ao colonizador, mas uma *graça*. Por parte dos jesuítas e demais agentes coloniais, o anseio dos caciques de fazer parte dos cabildos aproximava-se mais de um ato de aceitação de uma posição de poder delegada pelo colonizador, prerrogativa que anteriormente era de responsabilidade das próprias sociedades nativas, isto é, uma ação de reconhecimento de sua condição de subordinação.

Creio que é pertinente estabelecer um paralelo com a análise que Richard White realizou sobre a relevância simbólica do compromisso paternalista e das noções de generosidade para o estabelecimento e preservação da cultura de contato na região dos Grandes Lagos na América Setentrional. Segundo White, a aliança entre algonquinos e franceses foi formulada com base na metáfora do parentesco a qual ambas as sociedades atribuíam grande importância. Os acordos eram realizados através de formas rituais que colocavam o governador francês, intitulado pelos indígenas de Onontio, na posição de pai para os nativos. Entretanto, as interpretações para esta relação paternalista não eram homogêneas. Para os franceses quase todas as esferas sociais se pautavam pela hierarquia do patriarcado. Para eles toda a autoridade era patriarcal: de Deus, o Pai, ao rei (o pai do seu povo), ao pai em sua casa. Pais governavam enquanto os filhos

obedeciam. Os algonquinos, por seu turno, compreenderam o relacionamento em termos diferentes. Diversamente da rigidez da concepção francesa, um pai era gentil, generoso e protetor. Uma criança devia respeito ao seu pai, mas um pai não podia compelir obediência (WHITE, 2011, p. 84).

No campo material das trocas entre franceses e indígenas, os algonquinos entendiam que, em termos de generosidade de um pai para com seus filhos, a obrigação de Onontio e seus chefes era assegurar um preço barato (*bon marche*) pelas mercadorias francesas. Os algonquinos esperavam que o governador (o pai) intercedesse junto aos comerciantes quando estes queriam elevar os preços de seus produtos para obterem lucros expressivos. Os índios esperavam ser preservados das variações dos preços e do avanço das lógicas mercantis, em períodos quando o preço das peles declinava, a expectativa dos algonquinos era de que Onontio e a Coroa aumentassem a distribuição de presentes para cobrir as perdas, e assim conservar a obediência de seus filhos. A ideia de honrar estes compromissos era suficientemente flexível para abarcar a noção algonquina de generosidade de pai para seus filhos (WHITE, 2011, p. 116; 118–119).

Analisando as relações de parentesco entre espanhóis e guaranis nos primeiros tempos de contato na região de Assunção no Paraguai, Juan Carlos Garavaglia descreve o que chama de um *processo singular*. De acordo com Garavaglia, em torno de uma mesma instituição, o parentesco, surgiram entendimentos distintos e desvirtuados pelos grupos envolvidos nessa relação. Pelo lado indígena, o objetivo do trabalho oriundo das parentelas era satisfazer as necessidades do grupo, enquanto que para os espanhóis, o trabalho assume muito cedo os contornos de mercadoria e seu produto se destina ao mercado. Assim sendo, os hispânicos vão reduzindo o parentesco, que no marco cultural nativo abrange inúmeras níveis de relações (relações sexuais, políticas, religioso-econômicas), a uma relação exclusivamente econômica. Isto é, as relações de parentesco que, no contexto do modo de vida indígena, envolviam uma série de funções vitais para a reprodução das sociedades nativas desde os compromissos políticos até as manifestações cerimoniais foram convertidas pelos espanhóis numa relação econômica. Embora seja difícil datar de maneira precisa a ocorrência deste processo, Garavaglia entende que ele se esgotou nos primeiros vinte anos do contato inicial (na região de Assunção). Durante este breve intervalo, os hispânicos vão convertendo as relações *simétricas* e *positivas* de reciprocidade do grupo indígena,

em uma relação *assimétrica* em que a força se constituirá no fator determinante do peso específico de cada componente. Para o autor, este processo se estabelece numa importante parte da transposição da barreira de uma cultura à outra – dos guaranis aos espanhóis –, ou seja, da ruptura do modo de produção indígena (GARAVAGLIA, 1987, p. 131–132).

Em minha avaliação, o que Garavaglia chama de *processo singular* se trata de um complexo fenômeno de *mal-entendidos* que envolveu percepções e interpretações diferentes sobre a instituição do parentesco. Todavia, enquanto que Garavaglia considera que há uma ruptura do modo de produção indígena e o deslocamento linear da base cultural nativa para a hispânica, entendo que as práticas mercantis hispânicas a partir das dinâmicas do parentesco são produtos específicos de uma cultura de contato em gestação. Isto é, orientar a força de trabalho das relações parentais para uma lógica mercantil foi o resultado de uma adaptação criativa de componentes materiais e simbólicos distintos em condições históricas específicas. Tal adaptação foi forjada através de um conjunto de desentendimentos sobre elementos culturais comuns, mas que tinham significações diferentes para cada matriz cultural, estabelecendo uma dinâmica econômica peculiar (nem nativa, nem hispânica) nos primórdios da sociedade colonial na região do Paraguai.

Para além deste aspecto ligado ao parentesco, Garavaglia atribui, em boa medida, o sucesso do modelo jesuítico-guarani no Prata a dois importantes fatores: 1) ressignificação de aspectos da organização social indígena anterior e 2) organização militar das reduções. No tocante ao primeiro, o autor argumenta que no plano simbólico boa parte das sociedades nativas da região platina possuíam em seu imaginário a promessa de um paraíso. Recorrendo ao estudo de Hélene Clastres, o autor afirma que havia entre os indígenas “um fenômeno profético originado na contestação de uma certa ordem social e que daria como resposta ou solução a essa ordem contestada, a busca material de um paraíso terrestre (se trata do conhecido mito da ‘Terra sem Mal’)” (GARAVAGLIA, 1987, p. 138 [tradução livre]). A busca por este paraíso prometido afetava intensamente a ordem social vigente, isto porque as migrações acabavam alterando a estrutura socioeconômica das comunidades, pois aqueles que migravam em busca da Terra Sem Mal abandonavam os cultivos e rompiam com compromissos centrais da organização social como o parentesco. Com base nisso, se pode perceber que, apesar dos jesuítas prometerem um paraíso

após a morte, a promessa de paraíso não era completamente estranha para os indígenas, uma vez que remontava a suas mais antigas crenças religiosas. Nesse sentido, “a experiência jesuítica – que altera e as vezes retoma muitos aspectos da organização social anterior – pode ser vivida como o preço indispensável para ascender a essa Terra sem Mal de novo cunho que prometiam esses poderosos feiticeiros” (GARAVAGLIA, 1987, p. 138–139 [tradução livre]).

Independentemente do grau de influência do mito da Terra sem Mal (ou qualquer outro) sobre as ações práticas das populações indígenas e seu impacto sobre a organização social, o que quero destacar aqui é que na tentativa de convencer os nativos dos valores cristãos, os padres tiveram que primeiro se esforçar em entender o universo simbólico indígena para, posteriormente, expressar os preceitos cristãos em termos inteligíveis aos índios. Isto, necessariamente, precisava passar pelo estabelecimento de relações com elementos culturais que compunham o conjunto de crenças das sociedades nativas. Acredito que esse intrincado processo, que envolvia a interpretação da cultura alheia, a elaboração de um discurso que aproximasse os valores cristãos dos indígenas e a persuasão dos índios, esteve crivado por uma miríade de mal-entendidos de ambas as partes em interação. O próprio Garavaglia avalia que “ainda os mais inteligentes entre os [jesuítas], [...], se mostram totalmente míopes quando se trata de compreender que relação pode haver entre o mundo cultural próprio do indígena e a rede de capacidades desenvolvidas em função desse mundo” (GARAVAGLIA, 1987, p. 149 [tradução livre]).

A respeito do segundo fator, Garavaglia coloca que o papel militar das missões jesuítico-guaranis no Prata deve ser compreendido em relação a situação fronteiriça do complexo reducional numa área marginal do Império espanhol e, também, devido às rivalidades frente aos *encomenderos* da região que se aprofundou em razão da progressiva autonomia das reduções administradas pela Companhia de Jesus. Estas duas condições ensejaram a militarização da sociedade missioneira, a qual, por sua vez, teria se organizado canalizando “dois aspectos vitais para os jesuítas – seu cristianismo *militante* – seja para os guaranis – o papel central da guerra no que havia sido até então sua própria cultura” (GARAVAGLIA, 1987, p. 145 [tradução livre]). A partir do argumento de Garavaglia entendo que se pode perceber que a manifestação militar dos missioneiros também expressa um processo que envolveu percepções distintas sobre o papel da guerra

para ambas as matrizes culturais em contato. Na esfera simbólica, enquanto para os inacianos, a estrutura militar representava a defesa do seu projeto de expansão do cristianismo, para os indígenas era a adaptação no contexto da vida reducional de uma dinâmica cultural que era central na organização social pré-contato. Mais uma vez, os desentendimentos em torno do significado de um componente cultural similar as duas sociedades produziram uma instituição nova no marco do regime colonial, as milícias missionárias.²

Outro exemplo de mal-entendido que influenciou na formação do sistema político reducional ocorreu na esfera de ação dos mecanismos de transmissão e acesso ao poder. Para os indígenas, isto se dava em dois níveis que articulavam dois dispositivos distintos. No nível do cacicado era mais comum a transmissão hereditária e nos cenários mais amplos, como aldeias e conjunto destas, vigoravam mecanismos carismáticos de produção de autoridade. Como, em geral, estas últimas dinâmicas escapavam dos modelos correntes no Velho Mundo, a partir de interpretações distorcidas e precárias, a tendência dos jesuítas foi ignorá-los ou deslegitimá-los. Em contrapartida, eles generalizaram a modalidade de sucessão patrilinear, que se aproximava mais das pautas europeias, para todas as instâncias e níveis da organização sociopolítica missional. Tal qual a inserção do cabildo na vida política indígena, esta padronização do dispositivo hereditário para a transmissão e acesso à autoridade ensejou inúmeras tensões no ambiente reducional.

A interpretação distorcida dos jesuítas também pode ter sido estimulada por um contexto em que os missionários precisavam estabelecer um aparato administrativo supra cacicado que rivalizaria com as autoridades nativas no nível das aldeias e/ou coligação de aldeias. É preciso destacar que no processo de formação do complexo reducional platino, os inacianos não tardaram em perceber que os *liderazgos* compunham-se como instituições medulares na organização social, política e econômica das sociedades indígenas e, portanto, se empenharam em conservá-los, atribuindo a eles um papel central na constituição das reduções. Os jesuítas defenderam inúmeros direitos e vantagens em prol dos caciques. Ademais, no plano das unidades domésticas, a autonomia dos cacicados foi respeitada em considerável medida pelos clérigos.

² Sobre as milícias missionárias ver, AVELLANEDA (2005); AVELLANEDA; QUARLERI (2007); KERN (1982, p. 149–207).

Isto implicou em reconhecer as bases de legitimidade dos caciques, que eram erigidas por meio das redes de reciprocidade e parentesco (afim e consanguíneo) por onde circulavam obrigações e direitos, e a dinâmica de transmissão de poder mais comum ao nível dos grupos de coabitação: sucessão por descendência patrilinear (WILDE, 2009, p. 56–57).

Contudo, ao mesmo tempo em que acataram a autonomia ao nível dos cacicados, os jesuítas cercearam a emergência de lideranças nos espaços para além destes. Ao fazer isto, eles reprimiram os mecanismos de ascensão dinâmicos ligados ao esforço pessoal, os quais abriam a possibilidade de emergência sociopolítica de sujeitos alheios às linhas sucessórias patrilineares. Relegar os dispositivos carismáticos significava desarticular uma via de acúmulo de autoridade para um nível acima do cacicado, justamente onde se situavam os cabildantes (autoridades delegadas e reconhecidas pelo crivo colonial) e pouco mais acima os próprios jesuítas. Os cacicados permaneceriam como espinhas dorsais da sociedade missioneira, mas com influência política limitada em níveis sociopolíticos mais amplos como a redução e o complexo reducional como um todo.

Na emergente estrutura política reducional figuras com poder mais abrangente se configuravam como empecilhos e rivais dos inicianos no processo de extensão de influência destes sobre a maioria dos líderes nativos e o conjunto da população. A complexa empreitada de conversão e, para o que consideravam, *civilização* dos indígenas, exigia que os clérigos acumulassem autoridade suficiente para dirigir as reduções nas esferas material e espiritual. Para isso, a liderança indígena deveria ser confinada às unidades residenciais, e qualquer participação para além destas, o cabildo, por exemplo, precisaria se dar pelas vias estabelecidas pelo regime reducional. A restrição aos mecanismos de acúmulo de poder por meio do esforço pessoal incidiu na desarticulação das organizações nativas ao nível das aldeias e seus agregados. Concomitantemente, os jesuítas passaram a se constituir como os interlocutores entre a monarquia espanhola e as lideranças indígenas (cabildantes e caciques), a estes últimos ficou reservado o papel de mediar a relação entre os inicianos e a população de índios comuns (WILDE, 2009, p. 85; 94).

Considerando o vasto sistema político do Império hispânico no tocante às suas zonas de controle e influência na América, se pode notar distintos níveis de mediação que articulavam uma cadeia de agentes e instituições que ia da monarquia até a população

indígena comum. Durante considerável parte do período colonial, a relação entre lideranças nativas reduzidas e o monarca espanhol foi intermediada pelos inacianos. Na complexa trajetória de conquista de territórios e populações na América, a monarquia espanhola entabulava diversos compromissos com povos nativosse valendo de um rol de intermediários. Na região platina, o sucesso da Companhia de Jesus na formação do complexo reducional passou por obter junto à Coroa inúmeros direitos e proteção aos indígenas, entre outras coisas destacam-se a liberação da *encomienda* e *repartimiento*, a isenção do pagamento de tributos e o reconhecimento da nobreza dos chefes nativos(WILDE, 2009, p. 85; 94). Por outro lado, em troca dessas graças, os índios reduzidos deveriam aceitar a conversão ao cristianismo e se empenhar em garantir o domínio da área, cobiçada também pelos portugueses, para o rei espanhol. Os inacianos desempenharam um papel fundamental na efetivação e constante reatualização destes compromissos dialogando com os líderes nativos, os quais, no plano interno das reduções, agiam junto à massa populacional reduzida.

A mediação em seus diferentes níveis constituiu-se como um dos traços mais marcantes dos processos históricos em que se estabeleceram culturas de contato. Segundo Richard White, a mediação foi um fator crucial para o estabelecimento da aliança entre algonquinos e franceses no *pays d'enhaut*, onde comerciantes que buscavam peles de castor e os *jesuítas* que procuravam converter os nativos se tornaram mediadores de uma aliança regional entre os povos algonquinos (2011, p. 23). Segundo o autor, “central para todo este processo foi a *mediação* de conflitos entre os franceses e seus diversos aliados e entre os aliados. [A aliança se] assentou na vontade dos franceses de empreender essa mediação e sua capacidade de efetivá-la. [...]. [...] a *mediação* garantiu a paz, a *mediação* esteve no centro da aliança” (WHITE, 2011, p. 33 [grifos meus] [tradução livre]).Por sua vez, a aliança erigiu-se como o elemento essencial para conectar as diretrizes dos esforços coloniais do Império francês com a política de parentesco das aldeias algonquinas. Esta rede de conexões se estendia desde a população indígena, passando por suas lideranças e autoridades coloniais francesas até chegar ao soberano da França. Onontio, como os indígenas chamavam o governador francês, desempenhava papel fundamental na mediação das demandas nativas e os interesses dos comerciantes, assim como entre o complexo cenário colonial e o projeto colonial da França.

Os índios e franceses que procuravam traduzir as suas

lógicas culturais em termos inteligíveis para o outro ficaram conhecidos como *chefes*. Nas sociedades nativas, os homens, e às vezes mulheres, com influência que os franceses costumavam identificar como chefes eram os *okamas*, isto é, os líderes civis da aldeia. Deste modo, os ditos *chefes* que participavam ativamente da formação da aliança, no exercício da mediação, originalmente também se constituíam como líderes em suas próprias sociedades. Todavia, os agentes coloniais da França perderam seus atributos franceses de poder: a capacidade de comandar. Eles adquiriram as obrigações de poder algoquiano: a obrigação de mediar e dar bens aos necessitados. Entre os indígenas, os *chefesmediadores* deixavam de reivindicar o poder de comandar, eles sempre precisavam do consentimento de seus conselhos. Em virtude desta mudança de status de autoridade, White define tais agentes históricos como *chefes de aliança*, eles representavam seus respectivos grupos sociais diante pessoas de fora, mediarão disputas entre aliados, buscaram canalizar a força militar da aliança contra os inimigos externos. Qualquer sujeito que realizasse tais tarefas, independentemente da posição política ou social que ocupasse em sua própria sociedade, era um *chefe de aliança* (WHITE, 2011, p. 37; 38; 39 [grifos meus] [tradução livre]).

Tal qual destaquei para o contexto das missões guaraníticas platinas, o que importa perceber é a presença da mediação nos mais diversos níveis da organização sociopolítica do regime colonial francês. Além de dar ênfase à intermediação como fator central na dinâmica do *middleground*, entendo que a análise de White desvela que na região dos Grandes Lagos haviam ao menos quatro níveis de mediação que articulavam as sociedades indígenas e os distintos grupos que compunham o complexo colonial francês. Onontio era responsável pela mediação em dois planos: entre as pretensões da monarquia e a dos chefes de aliança (nativos e franceses), e; entre os líderes políticos indígenas e entre estes e os comerciantes franceses em conflitos de significativa gravidade. Os chefes de aliança (nativos e franceses) também se encarregavam de intermediar as contendas menos graves entre estes agentes, geralmente, no plano das aldeias. Por fim, os chefes políticos nativos eram os mediadores entre a população indígena e os chefes de aliança (nativos e franceses). Destes quatro patamares de mediação, os chefes de aliança só não participavam diretamente daquele que envolvia a elite política colonial francesa: Onontio e a monarquia. Em virtude disso, segundo White, “a mediação de Onontio era inútil sem fortes chefes de alianças” (WHITE, 2011,

p. 164 [grifos meus] [tradução livre]).

No complexo missioneiro, devido a atuação da Companhia de Jesus, o processo de mediação se desenvolveu de uma maneira menos pulverizada e mais direta com a elite política colonial da Espanha. Como já argumentei, os inacianos cercaram a emergência de líderes indígenas para além dos grupos de coabitação e instituíram a elite cabildante que os auxiliava na administração e no trato com os caciques. Além disso, desfrutavam de um razoável grau de autonomia e detinham importantes interlocutores na corte Imperial hispânica e em Roma (KERN, 1982, p. 82–148). Graças a estas circunstâncias, em diversas oportunidades, a ordem dos jesuítas entrava em contato direto com a cúpula política peninsular sem a necessidade de passar pelo controle das autoridades civis e militares coloniais.

O modelo político que emergiu nas missões platinas, mesmo que tenha possibilitado a preservação de importante margem de autonomia para os cacicados e suas dinâmicas de parentesco, era expressivamente distinto das configurações políticas nativas pré-redução. Ele converteu-se num dos mais importantes fatores na construção da identidade étnica do *guarani missioneiro*. A inserção de instituições estrangeiras abriu novas possibilidades de acúmulo de prestígio, de vivências e de relações com o poder. Formado através de mal-entendidos sobre símbolos e práticas semelhantes de cada umas das matrizes culturais em interação, o sistema político jesuítico-guarani foi a expressão de uma adaptação criativa que moldou um arranjo sociopolítico híbrido envolvido num contexto de cultura de contato, o qual tinha na *mediação* o seu principal elemento de coesão.

Considerações Finais

O argumento que procurei desenvolver neste artigo é de que a etnogênese do guarani missioneiro se desenrolou em meio a emergência de uma cultura de contato e que os conteúdos sociais, políticos, econômicos e culturais que configuraram este novo grupo social e o sistema reducional surgiram de processos de *mal-entendidos*. As várias circunstâncias e processos históricos considerados no decorrer do texto indicam que as diferentes interpretações e percepções dos sujeitos de matrizes simbólicas distintas sobre elementos culturais semelhantes produziram adaptações criativas baseadas em compreensões distorcidas dos termos alheios. Em termos conceituais, esta interpretação se

constitui num esforço para articular duas diretrizes teóricas (o conceito de *middleground* e as elaborações de etnogênese) que nas últimas décadas têm inspirado diversos estudos paralelos que vêm redefinindo as interpretações a respeito do caráter do contato colonial e o papel desempenhado pelas sociedades indígenas neste.

Segundo estas abordagens, os índios se constituíram como sujeitos históricos ativos nas relações que geraram os sistemas coloniais na América. Isto implica dizer que as narrativas históricas precisam contemplar a efetiva agência das populações indígenas nos processos históricos que produziram as hierarquias sociais, políticas e econômicas que marcaram o passado e que influenciam as que vigoram no presente. Considerando que o monopólio sobre as narrativashistóricas se firma como um importante instrumento de poder e hegemonia, ignorar, remover e/ou relegar a um segundo plano a ação histórica dos índios serve apenas para a conservação do *status quo* atual, o qual é expressivamente desfavorável para as comunidades indígenas em significativa parte do continente americano.

Isto posto, entendo que colocar os grupos e indivíduos nativos do passado como atores ativos em interações históricas complexas, e não somente como vítimas, é também dotar os povos indígenas remanescentes de recursos simbólicos para suas lutas atuais. Tal expediente permite que eles enxerguem que seus antepassados foram protagonistas de suas próprias trajetórias históricas quando contribuíram com seus valores e costumes para a emergência de arranjos sociopolíticos e econômicos, especialmente, no período colonial.

Referências Bibliográficas

AVELLANEDA, M. El ejército guaraní en las reducciones jesuitas del Paraguay. *In. História Unisinos*, v. 9, n. 1, p. 19–34, 2005.

AVELLANEDA, M.; QUARLERI, L. Las milicias guaraníes en el Paraguay y Río de la Plata: alcances y limitaciones (1649-1756). *In. Estudios Ibero-Americanos*, v. 33, n. 1, p. 109–132, 2007.

BOCCARA, G. Fronteras, mestizaje y etnogénesis en las Américas. *In: MANDRINI, R.; PAZ, C. (org.). Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVIII-XIX: un estudio comparativo*. Tandil: IEHS, 2003.

BOCCARA, G. Mundos nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo. *In. Nuevo Mundo-Mundos Nuevos*, 2005.

FONTELLA, L. G. *As Missões Guaraníticas num contexto de Cultura de Contato: uma interpretação sobre as interações entre sociedades indígenas e euro-americanas (c.1730 – c.1830)*. São Leopoldo (RS) / Porto Alegre (RS): Oikos / ANPUHRs, 2020.

GARAVAGLIA, J. C. Las misiones jesuíticas: Utopía y realidad. *In: GARAVAGLIA, J. C. Economía, sociedad y regiones*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 1987. p. 120–191.

GRUZINSKI, S. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

HILL, J. D. Introduction: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992. *In: HILL, J. D. (org.). History, Power, and Identity: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. Iowa: University of Iowa Press, 1996. p. 1–19.

KERN, A. A. *Missões: uma utopia política*. Porto Alegre (RS): Mercado Aberto, 1982.

SALOMON, F.; SCHWARTZ, S. New peoples and new kinds of people: adaptation, readjustment, and ethnogenesis in south american indigenous societies (Colonial Era). *In: SALOMON, F.; SCHWARTZ, S. The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*. Cambridge New York: Cambridge University Press, 1999. v. III parte 2.

SIDER, G. Identity as history ethnohistory, Ethnogenesis and Ethnocide in the Southeastern United States. *In: Identities: Global Studies in Culture and Power*, v. 1, n. 1, p. 109–122, 1994.

WEBER, D. J. *Bárbaros: Los españoles y sus salvajes en la era de la Ilustración*. Barcelona: Editorial Crítica, 2007.

WHITE, R. *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650–1815*. Cambridge: CAMBRIDGE - PRINT ON, 2011.

WHITEHEAD, N. L. Ethnogenesis and Ethnocide in the European Occupation of Native Surinam, 1499 1681. *In: HILL, J. D. (org.). History, Power, and Identity: Ethnogenesis in the Americas, 1492 1992*. Iowa: University of Iowa Press, 1996. p. 20–35.

WILDE, G. *Religión y poder en las misiones guaraníes*. Buenos Aires: SB, 2009.

Recebido em 30/12/2020
Aprovado em 22/02/2021