

A FOME NOS POVOADOS MISSIONAIS: DINÂMICAS HISTÓRICAS EM MEIO AO DEBATE SOBRE A SUBSISTÊNCIA ENTRE JESUÍTAS E INDÍGENAS

JEAN BAPTISTA*

RESUMO

Em busca da superação da rejeição indígena ao sistema de produção agrícola ocidental, responsável pelas sucessivas crises de fomes, jesuítas e nativos geram um conjunto simbólico capaz de assegurar alternativas de subsistência ao longo dos 150 anos de história dos povoados missionais.

PALAVRAS-CHAVE: povoados missionais; fome; jesuítas e indígenas

Logo nos seus primeiros tempos, a missão de São José é atingida por uma calamidade: “Por quase um ano inteiro só havia cenas tristes”, conta um jesuíta, “caminhava a gente magra como esqueletos, ou mais bem, à semelhança de cadáveres vivos”. Todas as colheitas estão perdidas; a população do povoado despencara drasticamente – dos até três mil nativos, os que já não estão mortos fugiram para as matas. Sem auxílio na continuidade do projeto missional, os jesuítas se armam de uma cruz e seguem ao resgate dos antigos tutelados. O que encontram é lastimável. Entre os arbustos, árvores e rios, centenas de cadáveres e um punhado de moribundos famintos. É a fome, bem sabem os missionários, tomando os povoados e seus arredores (DHA, 1929, p. 658).

A fome nunca está só. Geralmente aparece acompanhada de outros flagelos, tais como guerras e epidemias, entendidos pelos missionários enquanto manifestação do castigo enviado por um deus vingativo, mediante freqüentes oposições indígenas às *boas novas* – os chamados “justos castigos do céu”. É essa uma percepção providencialista típica da Idade Moderna, quando a Igreja europeia, então surpreendida pelas Reformas Religiosas e com o aparecimento de imensas populações pagãs do Novo Mundo, aguarda em sua desordem o retorno de um deus disposto ao Grande Juízo. A vivência

* Professor substituto da FURG; Doutor em História – PUCRS; autor da tese *Fomes, pestes e guerras: dinâmicas dos povoados missionais em tempos de crise* (2007).

missional não esteve imune a tal interpretação: as sucessivas crises passaram a fundamentar a geração de uma pastoral fundamentada na ameaça oriunda de um conjunto de pragas enviadas ora pelos missionários, ora pelos feiticeiros, episódios não só assistidos mas também compartilhados pelos distintos segmentos das sociedades indígenas ali inseridas.

Apesar do entendimento providencialista, o castigo divino, na prática, prejudica diretamente os trabalhos missionários. Assim ao menos atestam os jesuítas em suas correspondências ao longo daquele processo. Em 1633, queixa-se o futuro mártir Cláudio Ruyer: “A falta de comida lhes é de grandíssimo impedimento para reduzi-los e fazê-los entrar na Igreja para ouvir a doutrina e ensino da fé” (CORTESÃO, 1969, p. 76). Na virada do setecentos, diz um padre: “Embora em outras nações entre a fé pelos ouvidos, segundo São Paulo, nestes entra também a fé pela boca: porque segundo há ensinado a experiência, não havendo o que comer com abundância, os Índios não farão o povoado nem concorrerão aos ministérios – então, tudo se destruirá” (MCA-CPH, Cx. 30/ Doc 13-925). De fato, sem alimentos – nisso todos missionários parecem concordar – não há redução.

Dessa circunstância surge uma necessidade: gerar um sistema de produção alimentícia capaz de sustentar todos moradores do povoado, mantendo-os por mais tempo à vista e, assim, assegurando a penetração do poder de Cristo naquelas populações – metas já previstas por Santo Agostinho em sua sonhada Cidade de Deus. O ideal seria garantir a distribuição de carne duas vezes ao dia, somada à produção de excedentes agrícolas retirados de grandes áreas de cultivo coletivas ou familiares. No que se refere à introdução e criação de gado, fenômeno relacionado diretamente ao surgimento das grandes vacarias que caracterizam o início da economia do Cone Sul, prepara-se um estudo posterior; já a implantação de grandes áreas de cultivo, correspondente a um dos ideais mais caros da experiência, é o tema central deste artigo. O que se propõe analisar neste momento é o quanto a implantação daquele gênero de subsistência, longe de ter representado uma vitória das lógicas de excedentes ocidentais sob a produção indígena, acabou por propiciar um intenso debate a respeito de temas caros não apenas a aspectos temporais, mas especialmente espirituais entre os envolvidos, colaborando, assim, no surgimento de concepções específicas do processo missional.

AGRICULTORES INDÍGENAS E A UTOPIA DO AUTO-SUSTENTO

Assim deveria ser nos povoados missionais: os padres coordenavam a produção, auxiliados por caciques e guardas, ofereciam técnicas, materiais e animais que em muito – assim acreditavam – facilitaria a vida dos agricultores; dos nativos esperava-se a tarefa de cultivar a terra, fazer brotar as sementes e colher os alimentos. Parte da colheita deveria ser entregue aos jesuítas, responsáveis pelo armazenamento de sementes e grãos destinados à próxima plantação e provisões para eventuais necessidades, não só dos enfermos e órfãos, mas de toda a coletividade. Assim, jamais faltariam alimentos. E o franco progresso cristão de uma população bem-nutrida orgulharia as divindades mais distantes.

A América Colonial, entretanto, jamais foi favorável a planejamentos. De todos os grupos indígenas envolvidos no processo, apenas os Guarani praticam a horticultura, embora na maior parte das vezes irregular, inserida praticamente na mata e sem a necessidade de grandes derrubadas no terreno que lhes serve de morada sazonal, e contam com a caça, pesca e coleta. Não há de se duvidar que muitas aldeias sedentárias Guarani chegavam a produzir excedentes, mas, mediante a pressão colonial, essa formação foi se tornando cada vez mais rara. Já entre os demais grupos Jê e Pampiano, absolutamente presentes nos povoados em questão (SANTOS; BAPTISTA, 2007), nada consta: raramente apresentam algum cultivo, mas, sobretudo, caçam, pescam e coletam os mais variados alimentos em amplos territórios. Introduzir essas populações mistas ao sedentarismo e ao cultivo em grande escala exigia dos nativos um período de adaptação que tardou a chegar, atestando, assim, a ebulição de um tenso debate político e econômico freqüentemente detectável na documentação jesuítica.

De imediato, o plantio nos primeiros povoados caracterizava-se não somente por uma baixa produção alimentícia, mas também pelas frágeis alianças de então. Enquanto os padres permaneciam instalados nos povoados por eles fundados a partir de 1610, assistiam à contínua rejeição a suas chamativas por parte das populações indígenas encontradas pelo caminho. Por isso, especialmente no Tape (atual Rio Grande do Sul), os Provinciais orientavam os missionários a gerar um sistema sazonal de produção, reunindo populações para o cultivo e dispensando-as até o período da colheita, quando, então, armazenariam muito mais do que consumiriam (VIANNA, 1970, p. 299). Os resultados, contudo, não eram promissores: em reclame aos superiores, o padre Palermo atesta a indisposição indígena em tal planejamento e assegura não mais querer permanecer junto àquelas

ingratas comunidades (VIANNA, 1970, p. 297-299).

Outras experiências da primeira metade do século XVII são aparentemente mais férteis, especialmente as que estiveram ao cargo do padre limenho Ruiz de Montoya no Guayrá (atual estado do Paraná). Em suas obras públicas voltadas à denúncia dos ataques portugueses nas reduções e da defesa do envio de armas aos indígenas, particularmente na *Conquista Espiritual*, o padre mostrava-se bastante satisfeito com as pequenas roças cultivadas (CORTESÃO, 1951, p. 276), assim como admirava a disposição ao cultivo de muitas populações desde sua mais tenra idade (MONTROYA, 1997, p. 191), não sem destacar o povoado de Santa Teresa, que, segundo ele, seria dotado de amplas áreas de cultivo. Contudo, a correspondência interna da Companhia assegura o fracasso sucessivo de tais empreendimentos, particularmente de Santa Teresa (VIANNA, 1970, p. 299). Mesmo assim, foi a partir dessas referências de Montoya que apologias sobre a agricultura missional passaram a causar uma confusão tremenda, e não poucos historiadores chegam a considerar os povoados enquanto experiências auto-sustentáveis¹.

Ao contrário de Montoya, os demais missionários não pareciam satisfeitos com hortas indígenas. Naqueles povoados, cada família ou cacicado missional recebia um lote de terra para seu cultivo particular, o chamado *abambaé* (homem + terra= terra dos homens) (CARDIEL, 1989, p. 64-67). Todavia, os jesuítas imaginam grandes extensões de terras capazes de sustentar não apenas seus tutelados, mas também aos tantos

¹ Conforme Luiz Henrique Torres, a historiografia voltada ao tema das Missões varia entre a idéia de trabalho indígena compulsório (quando, então, os jesuítas aparecem como senhores de um governo teocrático) somada à representação do indígena preguiçoso, indolente e imprevidente, incapaz de se auto-sustentar (tema particular dos cronistas estrangeiros do século XIX), passando pelas narrativas republicanas segundo as quais o Império Jesuítico oprimia populações indígenas em virtude de sua ambição de riquezas, chegando ao século XX que valora a representação de jesuítas civilizadores bastante empenhados em findar a ignorância, preguiça e indolência dos Guarani (TORRES, 2004, p. 95-146). Apesar das divergências interpretativas desse processo e da abundância documental dos registros missionários, esse conjunto historiográfico, junto aos manuais de história, costuma afirmar que os povoados missionais alcançaram a prosperidade oriunda dos planejamentos jesuíticos, então salvaguardados por Guarani com tendências ao cultivo regular. Nessas abordagens, os missionais desfrutaram de uma qualidade de vida jamais experimentada, contando até mesmo com uma alimentação equilibrada – uma ilha idílica no império da fome, a América Colonial, resistente graças às tecnologias, planejamentos e estratégias engendrados pelos jesuítas. Nada mais que uma interpretação apologética e equivocada, responsável pelo encobrimento de uma realidade dramática capaz revelar a crise operada entre ocidentais e ameríndios, tanto no que se refere às percepções sobre trabalho e produção, quanto àquilo que cada parte entende por devoção e circulação de bens.

outros infiéis que deveriam ser gradualmente inseridos no interior da povoação, elevando, assim, sua produtividade espiritual. Os *tupambaés*, neologismo provavelmente introduzido pelos missionários, dilatavam na prática a percepção ameríndia de que tudo o que estava na terra pertencia senão a todos, ao menos às divindades criadoras – daí ser recorrente a inexistência da idéia de propriedade e de cercamento de terras entre a maioria dos americanos (GRÜNBERG, 1975, p. 32). Dessa forma, “largos e contínuos *tupambaés*” já aparecem nos povoados recém-fundados desde os anos de 1630 (VIANNA, 1970, p. 305), mas, em muito, seu sucesso pode ser questionado antes, ao menos, de 1700.

Até lá e nas sucessivas crises alimentícias posteriores (especialmente nos anos de 1730), os missionários não se dão o trabalho de esconder a rejeição indígena perante o sistema de produção em larga escala, em suas correspondências². Reclames sobre o que chamam de “inaptidão indígena” (entenda-se, a não-consolidação das áreas de grandes cultivos) à produção agrícola perpassam os 150 anos do processo (VIANNA, 1970, p. 82; SEPP, 1980, p. 146; CARDIEL, 1989, p. 66). O armazenamento de sementes – nem os bons agricultores de Montoya escapam disso (1997, p. 161) – e toda e qualquer idéia de economia voltada a um futuro preventivo parecem ter se tornado absolutamente inviáveis naqueles contextos.

Um profundo desprezo pelas tecnologias ocidentais voltadas à agricultura também é notado nas populações missionais. O uso do arado puxado por bois, por exemplo, parece não ser aceito pela maioria e longe está de ter representado uma revolução tecnológica entre os ameríndios como tanto se apregoa. Ao ver a fumaça emanando de onde uma família indígena estaria a cultivar, o padre Sepp “cheira o logro de longe”. Ao chegar ao local onde deveria estar uma família trabalhando com o arado e um boi que lhe fora destinado, são encontrados “ossos esparramados pelo chão” e um casal indígena a tremer perante o padre. “Meu filho, que é que significam esses ossos?”, pergunta Sepp, “Onde está o outro boi que te emprestei? Por que não continuas lavrando?”. A resposta é desconcertante: “Meu pai, tive hoje muita fome, também estive tão enfraquecido”. Para piorar, na investigação o padre descobre que o arado serviu como lenha da fogueira (SEPP, 1980, p. 149), circunstância que se repetirá com outros missionários (CARDIEL, 1989, p. 147-149) e reforçará a tese da “inaptidão indígena” ao trato de animais de lida. “É notório o nenhum cuidado dos Índios para aumentar

² Informações desse gênero também pululam em outras documentações relativas ao período pós-jesuítico no Paraguai (SANTOS, 1993, p. 202) e nos aldeamentos da Amazônia e Rio de Janeiro (ALMEIDA, 2003, p. 228).

e conservar o gado, de que careciam seus antepassados, como as vacas, éguas, cavalos e outros semelhantes”, afirma o padre Antônio Ximenez em 1735 ao analisar o ínfimo número de animais de lida nos povoados (MCA-CPH, Cx. 22/Doc 27-637). Assim, os recursos introduzidos pelos missionários para *revolucionar* o sistema de produção missional sofrem o filtro de profundas percepções dos indígenas.

Os padres não aceitam essa situação com passividade e desenvolvem uma série de estratégias para superar a imprevidência indígena. Já ao tempo de Montoya, os maus agricultores são condenados ao tronco até que as plantações estejam amadurecidas (MONTROYA, 1997, p. 161) – desde então, aplicam-se 25 chibatadas em cada indivíduo prejudicial à produção, assim como são implantados supervisores nas áreas de cultivo. Ainda assim, tais esforços são considerados insuficientes pelos padres (CARDIEL, 1989, p. 65). Outras estratégias empregadas pelos missionários lembram muito mais dinâmicas organizacionais entre os caciques e suas famílias extensas do que propriamente sistemas monasteriais: o padre Sepp já construía galpões onde “toda a comunidade” – ele quem garante – entrega por meio dos caciques parte da colheita para geração de sementes (1980, p. 147). Sem dar maiores detalhes, o que talvez indique sua pouca utilidade, o padre Cardiel sugere existir nos povoados do século XVIII alguns silos com fins de armazenamento (1989, p. 58).

Contudo, para que os jesuítas conseguissem participar efetivamente de tal organização indígena, tornou-se necessário, primeiramente, o oferecimento de uma contrapartida espiritual aos nativos. Conforme Monteiro, sobre as relações indígenas com colonizadores na América portuguesa, “tanto a aquisição quanto a oferta de mercadorias devem ser compreendidas mais em termos de sua carga simbólica do que por seu significado comercial” (2005, p. 32). Ao se averiguar o simbólico nas relações entre nativos e jesuítas, longe de implicar uma produção em larga escala por parte dos primeiros, pode-se considerar a circulação de significativas representações entre as partes capazes de consolidar algumas propostas, pois, se por um lado o objetivo dos padres é o aumento da produção, o dos nativos pode bem ser outro.

CATÁSTROFES, PESTES E DEMÔNIOS NAS PLANTAÇÕES

Além da rejeição indígena ao sistema de produção ocidental, recaem sobre a agricultura missional outras dificuldades. Assim garante um missionário em 1675: “Esta terra, embora fértil, é exposta a temporais e pragas, por cuja causa se malogram mui de ordinário as colheitas” (MCA-CPH, Cx. 29/ Doc. 23-905). De fato, a natureza

paraguaia, com seu calor intenso e inverno rigoroso – “tenebroso”, nos termos de Francisco Altamirano (CORTESÃO, 1952, p. 120) –, não facilita a ascensão das sementes e, quando as deixa, podem vir as secas, enchentes e geadas, não raro acompanhadas por bandos de animais famintos. São situações críticas que cobram dos missionários ações que, caso não sejam bem-sucedidas, podem comprometer a liderança por eles intencionada.

A contínua perda das sementeiras à natureza permeia a história missional. Tal fato possui severas implicações em solo cristão, como ocorre com a perda constante do algodão e a conseqüente consagração da nudez indígena. Outras decorrências afetam o funcionamento das igrejas e de seus cultos: “Aprendi no Paraguai até que ponto as formigas são capazes de destruir”, relata o jesuíta Dobrizhoffer, um atento naturalista do século XVIII, por ter testemunhado a queda do altar de sua igreja mediante a “metrópole” construída pelos insetos logo abaixo do templo (1970, p. 345). O padre Sepp bem sabe do que o colega está falando: não só o seu vinho particular mas também o das celebrações são raros em sua experiência, devido à fome de inumeráveis formigas em sua vinha (SEPP, 1980, p. 128). Um bando de formigas negras, “que mordem com raiva e soltam com dificuldade”, põem o padre Sanchez Labrador a correr numa de suas viagens de catequese (1910, p. 239). Mas, sem dúvida, é a fome um dos piores resultados dessas investidas: “em larguíssima e estreita fila, cujo fim esperarás em vão”, as formigas percorrem as plantações missionais carregando tudo o que podem (DOBRIZHOFFER, 1910, p. 346). Não só de formigas são compostas essas desgraças: ataques de caturritas, papagaios, “pombas vorazes”, “nuvens negras de gafanhotos” e “exércitos de ratazanas” estão amplamente documentados pelos missionários, atestando o impacto ambiental da colonização. Não raro, nesse cenário, os índios dão de ombros quando convocados à igreja: “para que havemos de cansar em trabalhar aqui já que os ratos tudo comem?” – teriam dito em certa ocasião (VIANNA, 1970, p. 66).

Conforme as suspeitas dos padres, certamente há algo de demoníaco nessa natureza: os demônios espalham-se pelos campos missionais. A um índio que rejeitava o convite do padre Montoya de ir à missa, sobreveio-lhe um tormento sem igual: “Começaram então ali os demônios a dar gritos como de vacas, bramidos como de touro e mugidos como de bois, bem como imitar as cabras”. Cercado por tais criaturas, o índio refugia-se em sua choça “sem se atrever a sair de lá por estar tomado de medo”. A notícia já se espalhara pelo povoado pela tarde, quando curiosos verificam a plantação então chamuscada e tomada de pegadas “tão pequenas que pareciam de uma criança

recém-nascida” – evidências de um *duende*, como Montoya classificava os espíritos da floresta recorrentes nas narrativas ameríndias. Enquanto a vítima não aceitasse o chamado do padre, tais criaturas continuariam a atormentá-la (MONTROYA, 1997, p. 102-103). Casos como esses, comuns especialmente na documentação da primeira metade do século XVII, demonstram o pleno conhecimento dos padres sobre questões relativas ao cultivo da terra entre os indígenas. De fato, a constância das catástrofes, pestes e aparições demoníacas aproximam os envolvidos a um problema comum e despertam a necessidade de uma série de reflexões acerca da superação dessas adversidades. Em especial, são cobrados dos missionários meios de aplacar a fúria dessa natureza, pois, enquanto liderança espiritual e temporal que requerem, cabe-lhes justamente encontrar os caminhos à superação deste gênero de crise.

Conforme a documentação colonial, muitos são os xamãs – inimigos do projeto missional – com olhos atentos às estruturas missionais relacionadas à agricultura. À medida que mais e mais grupos aliam-se aos jesuítas, eles levantam-se cobrando a retomada do que chamam de “antigos costumes” – quem não atende ao chamado conhecerá o peso das secas, tempestades, geadas, enxames de insetos e outros danos incansavelmente praguejados em ritos noturnos (SANTOS, 2004, p. 266-267). Ocorre, aí, uma aparente concordância entre missionários e xamãs: ambos apontam os flagelos como castigos de divindades superiores gerados pelo próprio comportamento da coletividade. Garantem, também, possuírem a capacidade de diálogo com essas divindades não apenas enquanto mediadores, mas especialmente enquanto representantes diretos e por isso dotados de poderes semelhantes. Nesse sentido, as relações ao redor das plantações missionais cobram dos envolvidos determinadas práticas consideradas capazes de aplacar tanto a ação nefasta de poderosos homens encarnados quanto a dos deuses aos quais se vinculam, demonstrando o quanto o debate da fome está diretamente ligado à questão da liderança.

Nem sempre, entretanto, as reações nativas condizem com essas intenções. Vide o caso do padre Cláudio Ruyer sobre uma infestação de ratos em 1627: apesar de todos os esforços discursivos, os nativos não aceitam suas interpretações e o abandonam em meio à fome instalada (VIANNA, 1970, p. 66). Nesse e em outros casos semelhantes, firmam-se as constantes fugas do espaço missional: não há por que permanecer ao lado de uma liderança incapaz de resolver o que deve solucionar.

Contudo, a ineficácia é superada quando os missionários aplicam determinadas medidas correspondentes ao espaço que procuram ocupar naquelas sociedades. É quando mergulham, a exemplo dos xamãs, na aplicação de pregações e no pleno uso da oratória. Ante uma

invasão de ratos, o padre Vicente não perde a chance de ameaçar o grupo indígena que assedia: “tomamos ocasião para pregar contra seus pecados, dizendo que queria Deus castigar daquela maneira todos que não queriam se corrigir, contando-lhes os castigos que enviou ao Faraó e que se ouvissem por bem as coisas de Deus e se corrigissem, o Senhor enviaria tanta água que dentro de quatro dias morreriam todos os ratos”. Durante os próximos dias o jovem padre aguarda por alguma solução divina capaz de reforçar o seu (até então) inexistente contingente de fiéis. Ao realizar esse discurso no local da plantação, ao se valer de orações, gestualidade e uma oralidade fundamentada numa explicação histórica exemplar (o Faraó, talvez apresentado como um grande cacique), ao oferecer um princípio de causa que justificasse a desordem ocorrida, relacionada aos comportamentos da coletividade, o missionário dialoga com aquelas populações com mais acessibilidade. Ao menos é o que deixa entender no epílogo do caso: “Depois nos veio ver um cacique em cuja casa havíamos estado alguns dias, e nos disse que porque havíamos dado o sermão lhes havia Deus eliminado os ratos” (MCA/CPH, Cx. 14/ Doc 20- 266). Logo, a reunião daquelas famílias daria início a mais um povoado missional.

O exorcismo de terrenos, prática típica dos padres ocidentais, também caracteriza o uso da oralidade e gestualidade mágica em solo missional. O padre Montoya veste-se de sobrepeliz, arma-se com água benta e, “em nome de Jesus Cristo e pelos méritos de seu servo Inácio”, ordena a expulsão de demônios das plantações de uma família (1997, p. 102-103). O padre Sepp introduz uma profunda reflexão entre os novos moradores de São João tão logo as primeiras hortas começam a ser cultivadas: “Lancei sobre a nova colônia a costumada benção dos campos, para expulsar os demônios que, por causa da infidelidade destes gentios, habitavam despreocupados estes lugares durante tanto tempo e tantos séculos”. Dá-se início aos trabalhos – da terra brota uma infinidade de peças de cerâmica: “Imensa era a consolação dos indígenas que, dos próprios fragmentos de terracota de panelas que encavavam ao sulcarem a terra [...] podiam avaliar muito bem o estado deplorável dos seus maiores e a vida cheia de sofrimentos que em seu gentilismo levavam, aqui, no meio destas matarias e espeluncas de feras” (1980, p. 208). As terras, até então imundas pelo paganismo, purificam-se mediante palavras e gestos dos missionários e o trabalho dos convertidos.

Outras ações missionárias quanto à proteção das plantações parecem ser redimensionamentos de aspectos recorrentes entre os ameríndios. Possivelmente, como é praticado por indígenas contemporâneos, o uso de simples galhos, então transformados em mágicos pela aplicação de rezas adequadas, são recorrentes tão logo

se inicie uma plantação (CADOGAN, 1992, p. 211). Assim se dá com a aplicação de uma infinidade de medidas de caráter fetichista, ou seja, fundamentadas em objetos sagrados apresentados pelos jesuítas e amplamente adotados, produzidos e transformados pelos indígenas – aspecto marcante no conjunto ritualístico missional. A Sagrada Cruz, relíquias diversas e as imagens dos santos, peças encontradas ao longo de toda a área de cultivo, constituem, de fato, a tríade mágica que os missionários ofereceram aos seus tutelados para enfrentar as adversidades responsáveis pela destruição das plantações.

Em primeiro lugar, as cruzes, um dos principais elementos dos diversos espaços missionais. De fato, a primeira ação dos jesuítas no ato da fundação de cada povoação se dá mediante a instalação de grandes cruzes de madeira, por vezes necessitando de uma dezena de índios para erguê-las (DHA, 1929, p. 280, 292 e 342). Muitos indícios apontam o caráter mágico a elas atribuído pelos indígenas, especialmente por serem combatidas por feiticeiros inimigos, assim como exigidas por nativos já alinhados aos padres. Também não se pode desconsiderar o quanto os indígenas procurassem instalar tal símbolo em suas terras na esperança de espantar escravistas em busca de infieis. De uma maneira ou outra, a cruz convinha ao seu propósito, conforme as explicações dadas pelo padre Romero aos nativos: “ela guarda, defende e ampara os que se põem a trabalhar em sua sombra” (CORTESÃO, 1969, p. 39). Confabula-se, com isso, com um sistema de demarcação territorial recorrente em sociedades americanas, útil não apenas para avisar aos transeuntes a que grupo corresponde aquela territorialidade, mas também para afugentar animais e espíritos nefastos (FRIKEL, 1976, p. 340). Ao menos, assim, garante o padre Sepp: “e onde os impostores faunos infernais por tantos anos davam oráculos enganosos, (...) ergueram os padres da Companhia de Jesus o glorioso estandarte da Cruz” (1980, p. 208).

O conceito ocidental de relíquias sagradas encontra na idéia de proteção da plantação fundamentos para melhor ser explicado. Os nativos assistem atentos a estas medidas, causando-lhes uma impressão tremenda. Dois exemplos entre mil: na primeira metade do século XVII, o padre Montoya põe em um copo fechado pequenos pedaços do que diz ser a sotaina de Santo Inácio para expurgar demônios de terrenos cultiváveis (1997, p. 103). Em 1662, “com a ocasião de uma funesta invasão de ratos”, os próprios indígenas distribuem por toda a extensão dos campos uma cédula com o nome de São Francisco Xavier, o apóstolo das Índias, surtindo um efeito imediato só quebrado pela insistência dos moradores em seus antigos costumes (DHA, 1927, p. 76). No mais das vezes, os nativos solicitam

determinadas peças para serem enterradas, distribuídas ou até mesmo expostas nas áreas de cultivo.

No desenrolar do século XVIII, as medidas fetichistas implantadas pelos missionais ganham sólidos contornos especialmente no que concerne à estatuária. Garante o padre Cardiel que em tempo de cultivo as famílias deixam o povoado carregando uma imagem de Santo Isidro, padroeiro europeu das plantações, “e ao som de seus rudes instrumentos vão alegres a sua lavoura” (1989, p. 121). De fato, o uso da estatuária em áreas de cultivo em busca de intercessões, fosse em capelas, procissões ou deslocamentos diários, tornou-se marca específica da experiência missional. Nesse sentido, parece notório o caráter mágico atribuído pelos indígenas a cada peça. Fenômenos como aqueles ocorridos em Apostoles em 1713 reforçam essa tese: tão logo as sementeiras do povoado sejam atingidas por uma nuvem de gafanhotos, diversos nativos saem em procissão levando uma imagem de São Francisco de Pádua, afugentando-os. O sucesso é tanto, que diversas capelas a ele são dedicadas nas demais áreas de cultivo (MCA-CPH, Cx. 30, Doc. 32). Não é para menos que as populações missionais de tudo fazem para deixar seus campos tomados de imagens sacras enquanto permanecerem naqueles territórios.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para superar a rejeição indígena ao sistema de produção em larga escala de origem ocidental, muitos missionários empreenderam diversas estratégias. Apesar do esforço em introduzi-los nas técnicas ocidentais de melhor aproveitamento da terra, parecem ser as relações de caráter simbólico as que desfrutam de maior popularidade entre os indígenas. De fato, em terras missionais é comum o conjunto de práticas fetichistas destinadas ao combate de seres perniciosos às plantações. A reunião dos grupos responsáveis pelas áreas atingidas, o uso de gestuais, rezas cantadas, objetos mágicos, em conjunto às pragas, profecias ou histórias difundidas pelos padres e congregantes, ilustram essas práticas. Da mesma forma, parece imprescindível aos envolvidos identificar os responsáveis por tal malefício, apontando seus desvios das normas missionais para recolocá-los no interior dessa mesma ordem, garantindo, assim, a retomada do equilíbrio. Como se percebe, a recorrência de pragas nas plantações e seus combates não podem ser entendidos apenas enquanto fenômenos naturais administrados pelos padres. Mais adequado parece ser o tratamento das medidas fetichistas enquanto contrapartidas espirituais cobradas pelas populações missionais mediante enfrentamentos de uma série de crises.

REFERÊNCIAS

FONTES PRIMÁRIAS

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

CORTESÃO, Jaime (Org.). *Jesuítas e bandeirantes no Guairá (1549-1640)*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951.

_____. *Jesuítas e bandeirantes no Itatín (1596-1760)*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1952.

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

DOBRIZHOFER, Pe. Martín. *Historia de los abipones*. Chaco: Universidad Nacional del Nordeste, 1968.

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

MCA-CPH. Manuscritos da Coleção De Angelis em série microfilmada da Biblioteca Nacional pertencente ao Centro de Pesquisas Históricas da PUCRS.

MONTOYA, Antonio Ruiz (S.J.). *Conquista espiritual*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1997.

SANCHEZ LABRADOR, José (S.J.). *El Paraguay católico*. Buenos Aires: Imprenta de Coni Hermanos, 1910.

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

VIANNA, Helio (Org.). *Jesuítas e bandeirantes no Uruguai. (1611-1758)*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CADOGAN, León. *Ayvu Rapyta*. Asunción: CEADUC-CEPAG, 1992.

FRIKEL, Protásio. Notas sobre a situação atual dos índios Xikrín do rio Caeté. In: SCHADEN, Egon (Org.). *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo: Editora Nacional, 1976.

GRÜNBERG, George. Dos modelos de economía rural en el Paraguay: Pay-Tavyterã y Koygua. In: *Estudios Paraguayos*. Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, 1975.

MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SANTOS, Maria Cristina Razzera dos. *Aspectos de la resistencia Guaraní: los proyectos de integración al Vierreinato del Río de la Plata*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid (Tesis Doctoral), 1993. Disponível em: <http://www.ucm.es/BUCM/tesis/19911996/H/0/H0022501.pdf>

SANTOS, Maria Cristina Razzera dos; BAPTISTA, Jean. Reduções jesuíticas e povoados de índios: controvérsias sobre a população indígena. *História UNISINOS*. São Leopoldo, v. 11, p. 240-251, 2007.

TORRES, Luiz Henrique. *Brasilidade e platinidade na produção historiográfica do Rio Grande do Sul*. Rio Grande: Ed. da FURG, 2004.