

## FRANCISCANOS E JESUÍTAS NO PROCESSO MISSIONEIRO PLATINO: A PEDAGOGIA CATEQUÉTICA E A REDUÇÃO CULTURAL

Ernelo Schallenberger

### 1. INTRODUÇÃO

A leitura interpretativa de formação social platina nos remete a questões de extrema complexidade, tendo em conta os fatores de ordem conjuntural e as próprias bases estruturais sobre as quais se projetaram a conquista e a colonização. O movimento de expansão da sociedade européia, com o conjunto de interesses que o moveu, colocou frente a frente experiências vitais que, em situação de contato, resultaram em conflitos, em imposições e superposições, que negaram a alteridade antropológica, em intercomunicação cultural e, por vezes, na afirmação de um novo ethos cultural.

A demanda científica, na medida em que se alicerçou em sólida documentação escrita ou na memória concreta recuperada pela arqueologia, possibilitou um conjunto de conhecimentos capazes de desmistificar as opiniões infundadas sobre a importante experiência intercultural desenvolvida na região do Prata entre colonizado e colonizador. O avanço das ciências históricas, o auxílio da sociologia e da filosofia e os recentes estudos na área antropológica, como os de Bartomeu Meliá, de Branislava Susnik, de Egon Schaden, entre outros, nos permitem uma aproximação maior da realidade sócio-cultural vivenciada e enfrentada pelos povos nativos da porção platina da América Colonial. Pela releitura da documentação franciscana e jesuítica e com o acervo bibliográfico selecionado busca-se, através do presente estudo, elucidar uma questão fundamental que se refere ao nível de dependência cultural do povo latino-americano tomando-se como unidade de análise e como base-raiz a dimensão pedagógica da ação missionária dos franciscanos e dos jesuítas desencadeada através da experiência reducional.

O enfrentamento da questão pedagógica nos conduz essencialmente à bipolaridade do face-a-face pedagógico, na expressão de Dussel (1982: 124 e segs.), onde a proposta do EU se coloca como anterior a do OUTRO. Assim existiu, inicialmente, uma diacronia entre colonizador e colonizado, que fez com que a transmissão do legado humano, ou “modelo de civilização”, se des-

se de forma impositiva, obrigando a ambos a uma re-criação e a uma invenção de mecanismos de defesa e de sustentação do organismo social. A perspectiva ontológica do SER, que resume a totalidade no ser-europeu e compreende os conceitos “DEUS” e, por derivação, cristão e “Estado” e, por conseguinte, cidadão como limites máximos, foi o móvel orientador do processo da conquista e da colonização. Desta forma, a sociedade de conquista impôs um ser pensado, modelos culturais do centro articulador da expansão colonial, que passaram a ser identificados de “civilização”. “Era preciso tirar a colônia da barbárie e integrá-la à civilização”.

As condições objetivas encontradas pelos colonos na região do Prata impõem-lhes, contudo, situações-limite que os impossibilita de realizarem o seu projeto existencial na honra e na santidade. Como a própria sociedade de conquista era excludente, para o colono o outro e a natureza se tornaram as mediações possíveis para estar na riqueza. Na essência e desta forma o outro, o índio, passou a fazer parte do poder-ser do eu, do colono. A exteriorização e a afirmação do ser-do-colono, tanto no sentido biológico, quanto no sentido sócio-cultural e econômico passaria pela relação com o outro-índio.

No presente estudo pretende-se investigar os mecanismos da conquista do índio que levaram ao colono a afirmar a sua alteridade frente ao sistema colonial e de como este sistema passou a negar esta alteridade, buscando por dispositivos legais e pela ação missionária afirmar a alteridade dos índios frente aos colonos. Esta complexa análise nos remete a três momentos específicos na ação pedagógica dos missionários:

a) em que missionários lado a lado com os colonos buscaram através da catequese, do batismo e das armas acomodar os índios diante dos interesses e das exigências do sistema colonial. A alteridade do índio permanece negada e o conquistador espanhol, em colaboração, buscou a afirmação do seu ser;

b) em que os missionários através da catequese e da doutrina procuraram minimizar os conflitos resultantes da redução do índio ao serviço pessoal, fazendo com que o colono respeitasse a tradição Cristã e as leis do Império e com que o índio se submetesse à evangelização e se reduzisse às exigências do sistema colonial. Neste momento se configurou uma nova situação colonial onde se destacou o “processo de criolização”, do que resultou uma nova dinâmica sócio-cultural que expressava uma realidade interna identificada em torno de uma alteridade própria latino-americana;

c) em que a ação missionária, seguindo uma linha política de desestruturação do ser latino-americano, reduziu os índios a povoados missioneiros, promovendo uma segregação étnica para neutralizar a ascendência social e política dos colonos e mestiços e conter o avanço do colonialismo interno. Na perspectiva religiosa-missionária tratou-se da opção preferencial pelo índio, defen-

dendo-o da espoliação e reduzindo a sua cultura a um novo espaço cultural sobre o qual foi projetado a sociedade colonial do futuro.

No presente trabalho não se pretende o resgate de memória histórica, mas, antes de tudo, buscar na contextualização dos fatos uma leitura interpretativa e o significado da experiência reducional dos franciscanos e dos jesuítas com os guaranis no processo da formação social rio-platense.

## 2. A INFRA-ESTRUTURA INVISÍVEL

A sociedade européia da conquista trouxe consigo um complexo cultural que pode ser traduzido em dois suportes fundamentais: o ético-religioso e o político-social. Derivaram destes dois veios culturais comportamentos práticos que podem ser evidenciados com certa propriedade pela leitura da documentação. Estes comportamentos se declinam na relação dos missionários e dos colonos para com o índio.

Na perspectiva ético-religiosa o índio era visto como um pagão que vivia em estado de idolatria e que portanto, não havia sido beneficiado ainda pela graça de Deus. As verdades reveladas deveriam ser-lhe alcançadas mediante a abertura do seu mundo para a fé através do batismo. O não-ser Cristão revelava, neste caso, a ausência de dignidade. Na dimensão espiritual da conquista o índio deveria ser redimido do pecado, estado natural em que ele vivia. Como o pecado expressa uma situação abominável, a conquista do índio justificava-se pelos fins. O conceito de pecado constitui-se uma derivação da concepção ontológica do SER, que encontra fundamento na dicotomia do SER e do NÃO-SER, que contrapõe o mundo do espírito e da matéria e que se manifesta na ação humana em forma de bem e de mal. Os ritos, a religião profético-mítica dos indígenas (no caso dos guaranis) eram vistos como manifestações demoníacas. Os líderes religiosos passaram a ser tidos como possesores do demônio, isto é, do mal.

Na perspectiva político-social o nomadismo, a dispersão e, enfim, a organização tribal foram identificados como estado de selvagerismo. Este estado colocou o índio numa situação de inferioridade em relação ao europeu. A economia não planejada e o modo-de-ser-natural fizeram com que a sociedade de conquista atribuísse ao índio a incapacidade racional, qualificando-o como indolente, preguiçoso... O não-ser sócio-político do índio para o europeu resultou na perda do seu espaço existencial e a sua redução aos interesses do conquistador e colonizador.

A poligamia, sobre a qual se assentava toda a organização sócio-política do sistema tribal, baseada nas relações de parentesco, passou a ser combatida veementemente, sob a alegação de tratar-se de relações imorais, comuns ao es-

tado animalesco, e contrárias a vontade de Deus. Na base desta concepção e na práxis daí decorrente derivou um processo de progressiva desestruturação tribal e afastamento do índio do seu antigo modo-de-ser.

Esta estrutura invisível, que teve na base os conceitos de bom cidadão e de bom Cristão, traduziu as “idéias justificadoras” em práticas que se manifestaram na livre conquista, na conquista espiritual e na redução da população indígena.

No mundo da produção eram qualificados como bons os atributos do índio que concorressem para a subsistência dos colonos e dos missionários. Assim a capacidade na produção agrícola, o conhecimento geográfico, as qualidades imitativas eram valorizadas em função das próprias necessidades que se impunham ao colonizador.

### 3. AS MISSÕES FRANCISCANAS

#### 3.1. Conquistadores aliados ou a pedagogia da conquista

A ação missionária dos franciscanos caracterizou-se inicialmente, por uma metodologia de catequese itinerante. Os padres da Ordem de São Francisco eram partícipes do processo de conquista do Sul da América. Acompanharam, juntamente com grupos nativos, as expedições de conquista que os espanhóis empreenderam. Resultou daí uma certa unidade comunicativa entre colonizador, missionário e índio. Estabeleceu-se, desta forma, um intercâmbio cultural significativo pelo qual a criação e a re-criação da linguagem como forma de expressão da realidade fez com que os missionários criassem um forte vínculo com a realidade colonial.

Na pedagogia da conquista os índios eram tidos, contudo, como inimigos da fé, levantiscos e perversos, e se caracterizaram como o não-ser do colonizador. O desafio que este antagonismo representava constituía-se em ameaça aos títulos de soberania, ao domínio do espaço e à soberania sobre os nativos (Konetzke, 1972: 226). Como força constitutiva das frentes de conquista, a catequese franciscana buscou reduzir o índio aos ideais da conquista, mesmo que para isto fosse necessário o auxílio das armas (Zarza, 1986: 96). As frentes de conquista colocavam em situação de enfrentamento culturas nativas essencialmente limitadas ao aproveitamento dos recursos naturais, como no caso a cultura paleolítica-chaquenha e a neolítica-guarani (Susnik, 1984: 195). A violência impositiva do conquistador buscou uma certa padronização sócio-cultural. A implantação das raízes sociais da estrutura social européia, através da pedagogia da conquista, não teve como meta imediata uma educação, mas uma pacificação dos indígenas por meio do batismo

(Susnik, 1975: 148). O trabalho e a obediência, dentro dos princípios de uma civilização Cristã eram as metas básicas, mesmo que para isto padres e soldados, com estratégias diferentes e, em muitas situações, em ação conjunta buscassem submeter os nativos.

A efetiva ação missionária dos franciscanos no Paraguai iniciou de forma embrionária em 1538, quando o Frei Bernardo de Armenta fundou a custódia do Santíssimo nome de Jesus, no núcleo colonial de Assunção. Esta custódia foi a base para a criação da Província Franciscana do Paraguai, em 1612, na observação de Idalia F.G. de Zarza (1986: 83). A obra evangelizadora dos franciscanos no Paraguai iniciou envolta num cenário político marcado pelas contendas entre as forças identificadas com as causas da Colônia, agrupadas em torno de Irala, e as intervencionistas do império, reunidas em torno de Álvaro Núñez Cabeza de Vaca. Os religiosos de São Francisco mais próximos da causa sócio-cultural dos colonos passaram a sofrer uma pressão política muito grande, levando-os inclusive a juízo, e abandonaram o trabalho missionário no Paraguai por muitos anos (A.N.A. T.3, f.6; Estrago, 1987: 311-3). Os franciscanos como Armenta, Lebrón, os clérigos Andrade e Lezcano tomaram partido a favor das autoridades coloniais, numa postura clara contra o absolutismo reinol de Álvaro Núñez Cabeza de Vaca (idem: 223). Isto denota como a mística missionária franciscana esteve mais identificada com o espírito e a realidade local (da colônia).

Neste tempo, a mudança da postura da Igreja em relação aos índios teve influência vital no processo de evangelização. As bulas do Papa Paulo III revelaram uma prática de proteção e defesa dos índios. A "Altitude Divini Consilii" transferiu do Santo Ofício para a jurisdição episcopal toda a autoridade sobre os índios da América. O objetivo maior desta bula foi evitar as ingerências e os abusos locais na obra da evangelização, resguardando para a Igreja o papel condutor do processo de cristianização. A "Ipsa Veritas", de 1536, condenou a escravidão indígena e a "Sublimis Deus", de junho de 1537, declarou como heréticos todos os que considerassem os índios como irracionais e incapazes de receber a fé.

Diante desta nova postura da igreja inaugurou-se uma nova fase no trabalho missionário. No Paraguai, os franciscanos buscaram lançar as bases da evangelização a partir dos conventos, que passaram a se constituir em centros de apoio e irradiação da obra missionária. Os conventos encontraram sua base de sustentação material nas contribuições dos encomendeiros e dos índios e, em troca, os missionários assumiram a pacificação e a catequização dos indígenas em lugar dos encomendeiros. Estabeleceu-se, desta forma, uma certa reciprocidade entre colonos, missionários e índios, mesmo que para os índios se tratasse de uma reciprocidade negativa (Sahlins, 1972: 201).

Entre os espanhóis e os índios guaranis da parcialidade cário houve, inicialmente, uma certa colaboração. Os espanhóis, em função dos limites que a realidade colonial lhes impôs, aceitaram o sistema de reciprocidade familiar ao tornarem para si as mulheres índias. Isto não significou só conseguir amantes, mas também cunhados e parentes que serviam nas atividades domésticas e do cultivo da terra (Estrago, 1987: 94-5). A violência do conquistador foi a causa da submissão dos índios. Na medida em que os espanhóis não os tratavam como cunhados e parentes eles passaram a oferecer dura resistência (Nécker, 1979: 30).

### 3.2. A doutrina e a catequese como fundamentos da evangelização

As missões franciscanas buscavam um compromisso apostólico com os espanhóis e com os indígenas. Assistiam-nos em suas necessidades espirituais e materiais. A partir da criação do primeiro convento franciscano de Assunção, em 1580, os franciscanos começaram a “predicar a los índios comarcas desta dicha ciudad, a los cuales predicaron y doctrinaron y catequizaron bautizando sus hijos y a los adultos y administrándoles los sacramentos” (Millé, 1961: 412-3).

A dispersão dos índios foi nociva à evangelização e à colonização. Pela introdução do sistema de “encomienda” no Paraguai, que representou uma delegação de funções fiscais aos conquistadores espanhóis, deviam os encomendeiros coletar tributos das aldeias indígenas em nome do rei. A catequese e a evangelização tinham, sob o ponto de vista sócio-econômico, clara esta perspectiva: para o sistema colonial sobreviver e para que a fé pudesse ter bases materiais para a sua implementação era preciso aldear os índios e promover a sua redução ao sistema de encomiendas. A catequese e a doutrina, enquanto método e conteúdo, tinham a função de normatizar e disciplinar as relações decorrentes do sistema de “encomienda”.

O trabalho missionário sistemático dos franciscanos caracterizou-se, inicialmente, em ensinar aos índios o catecismo, sacramentalizá-los e esforçar-se para ensinar-lhes bons costumes, tais como erradicar o nudismo e a poligamia e introduzi-los na vida civil (Estrago, 1987: 99).

O contato dos missionários com as parcialidades indígenas, a exemplo do Frei Bolaños e do Frei San Buenaventura, deu-lhes as bases da compreensão da realidade sócio-cultural da colônia. Por outro lado, a aceitação de “noviços da terra” nos conventos da ordem foi um fator importantíssimo na definição da pedagogia missionária dos franciscanos. Além de contribuir para a compreensão da múltipla e complexa realidade linguística, permitiu uma maior identificação e proximidade com o meio sócio-cultural. As missões franciscanas reservaram, portanto, este caráter de busca de aproximação en-

tre colonos e índios para a constituição de uma realidade colonial. A tradução do catecismo por Bolaños, em 1585, para o guarani revela esta preocupação pelo estabelecimento de uma ponte entre o mundo cultural cristão e o mundo tribal indígena.

### 3.3. As reduções

A política que Hernandarias desenvolveu no Prata teve como metas básicas o efetivo povoamento e o processo de criolização (Molina, 1948). Para tanto era necessária a pacificação e a redução dos índios em povoados fixos. A documentação publicada por Molina, Tiscornia e as correspondências dos missionários dão conta desta preocupação.

O Paraguai esteve, no final do século XVI e início do século XVII isolado da principal rota comercial do Prata e, por isso não recebeu contingentes imigratórios que fossem capazes de lançar as bases de um desenvolvimento econômico planejado (Schallenger, 1986: 189-90). A base étnico-social para a fixação do povoamento e para o crescimento econômico seria o índio. Segundo Hernandarias, deveria ele ser reduzido a povoados para receber a fé cristã e ser iniciado no trabalho. Os missionários da Ordem de São Francisco desempenharam inicialmente este papel. Mediadores entre os interesses dos encomendeiros e o respeito aos índios, buscaram frear os impulsos de dominação do colono-conquistador, enquanto fixavam povoamento preparando o índio à convivência com a colonização e adequando-o para o trabalho da "encomienda". Nesta perspectiva, a alteridade do índio é reduzida diante dos interesses que sustentam o sistema colonial, o que faz com que no conjunto da sociedade ao índio seja reservado uma posição de inferioridade, ainda mais que sobre ele o colono projetou sua possibilidade de "ser-mais" e "valer-mais" (Schallenger, 1986: 87).

As reduções franciscanas não separaram os índios dos colonos, mas os fixaram ao lado dos núcleos de colonização com o objetivo claro de promover uma integração da sociedade tribal com a sociedade colonizadora. Os desmandos e a indiscriminada exploração do trabalho indígena pelos encomendeiros resultaram na revolta e na desintegração da sociedade tribal. Esta situação conflitante, aliada ao domínio da língua, emprestou aos missionários franciscanos condições objetivas para a evangelização e a fundação de reduções. A redução apresentou-se, neste caso, como espaço de resguardo ante o avanço colonizador e o missionário, na perspectiva do índio, passou a ser tido como um chamã, herói civilizador, a exemplo de Bolaños que era considerado como o "feiticeiro de Deus" (Nécker, 1979: 43-9). A redução linguística da língua guarani ao conteúdo cristão contribuiu fortemente para a fundação dos povoados missionários (Meliá, 1969: 15).

Frei Luís Bolaños e Frei San Buenaventura percorrem a região do Guairá e adjacências a partir de 1575, buscando, através da catequese e da evangelização a pacificação dos índios revoltosos contra o sistema de espoliação praticado pelos encomendeiros nas minas do Tambo e na exploração da erva-mate. Este trabalho catequético lançou as bases estruturais para a efetiva evangelização dos guarani. Com a tradução do catecismo para o guarani, trabalho efetivado pelo Frei Bolaños em 1585, o conteúdo cristão se tornou mais próximo dos catecúmenos, o que possibilitou uma identificação maior entre a mística cristã e a mística guarani. Por outro lado, a redução da doutrina à língua se constituiu em um fenômeno que pode ser denominado de “criolização da religião”. Este aspecto é de ímpar relevância uma vez que incorpora o modo-de-ser guarani, expresso na cultura idiomática ou simbólica, no próprio corpo doutrinário do modo-de-ser cristão. Registra-se, sob este aspecto, uma certa fusão de elementos culturais que, indubitavelmente, constituem “o novo” no que diz respeito a constituição do ser-latino-americano e de uma base eclesial latino-americana.

A catequese como método missional de pacificação e de doutrinação na fé lançou as bases do processo fundacional das reduções. Na região do Guairá a fundação de pequenas capelas para a evangelização, a administração dos sacramentos e o exercício do culto caracterizava um certo ensaio de redução. A fundação de povoados indígenas facilitaria a realização de um plano formativo cristão do índio.

Foi entre os índios comarcados de Assunção que Bolaños e San Buenaventura, em 1580, inauguraram efetivamente a etapa da redução dos nativos em povoados, com a fundação de Altos, ou posteriormente conhecido como San Lorenzo de los Altos. Millé sustenta que a constituição desta redução deve-se fundamentalmente pelo fato dos espanhóis terem se acercado dos índios, isto é, expandindo as suas estâncias, de sorte que era preciso reunir os índios em povoados para socorrê-los em suas necessidades (Millé, 1961: 399-45). Nécker, de modo idêntico, atribui à expansão do gado sobre o território indígena o fator primeiro da redução (Nécker, 1979: 64). Estrago dá a entender que houve uma colaboração dos próprios encomendeiros na constituição das reduções uma vez que elas viriam ao encontro da política oficial da Coroa e representavam um meio seguro para evitar o conflito em torno da posse do território, ao mesmo tempo em que reuniam a mão-de-obra para as encomiendas (Estrago, 1987: 100). O certo é que a redução franciscana buscou o convívio fraterno entre índios e colonos, ao mesmo tempo em que venceu os dois grandes obstáculos da colonização: o nomadismo e a língua.

Além da redução de Altos os franciscanos fundaram ainda nas imediações de Assunção as reduções de Itá e Yaguarán, Caazapa e Yuti no “interland” do Paraguai-Paraná, de Atira, nas margens do rio Jejuy, de Ipané e Pi-



tum, nas imediações do Rio Ipané e de Guarambaré nas margens do rio que leva este nome (Molina, 1948: 254-63). Outras reduções foram constituídas na região do Guairá, assoladas, posteriormente, pelo movimento bandeirante. Aos franciscanos coube basicamente a constituição da redução em povoados indígenas de forma mais natural do que de conformidade com as disposições legais espanholas (Gutierrez, 1978: 28). A insuficiência numérica de missionários fez com que, uma vez encaminhada e organizada a nova redução, os franciscanos a abandonassem quase que por completo para fundar outras reduções (Zarza, 1986: 96). Estrago diz com propriedade que “Las reducciones franciscanas fueron abiertas, flexibles y adaptadas a la realidad...” (1987: 101).

A redução franciscana, inserida na realidade colonial, não teve somente a evangelização como objetivo maior, mas também a pacificação e a submissão dos índios a dominação espanhola (Nécker, 1979: 68). A redução não vivia exclusivamente para o missionário. Os franciscanos não se preocuparam em construir um mundo próprio de trabalho e de produção para o índio. Esta planificação foi feita basicamente em função do colono espanhol (Mörner, 1970: 303). Quando Bolaños e Buenaventura tentaram isolar os índios cristianizados do Guairá dos encomendeiros espanhóis, foram expulsos. A redução franciscana se adaptou às circunstâncias coloniais, buscando, contudo, uma influência maior da igreja no controle da sociedade. Hernandarias havia exposto, em 1598, uma regulamentação que primava pelo ensino religioso, pelo sentido missional que devia se guardar nas encomiendas e pela humanização do trabalho. O missionário, neste caso, constituiu-se no líder espiritual, fazendo que o conjunto das reduções fizessem parte de uma doutrina. Assim, uma redução para os franciscanos se convertia fundamentalmente em doutrina, se bem que podia existir uma doutrina para várias reduções.

A interdependência e a inter-relação entre a redução e o mundo colonial espanhol concorreram substancialmente para o processo de criolização da cultura no Paraguai. Além do mais, os vínculos estabelecidos entre os povoados missionários e as encomiendas foram responsáveis pela fixação do povoamento. Assim, a flexibilidade das reduções franciscanas permitiu a sobrevivência e a continuidade de muitos destes povoados até os nossos dias. Mesmo no período pós-jesuítico os franciscanos buscavam contemporizar pela ação catequética e evangelizadora os interesses dos colonos com a “liberdade natural” dos índios. Nesta situação de articulação de interesses entre duas culturas conflitantes fez com que em muitas situações “los españoles se esforzaron, mas bien, por impedir la catequesis de sus índios para que este adoctrinamiento no redujera la jornada laboral” (Konetzke, 1972: 230).

#### 4. AS MISSÕES JESUÍTICAS

##### 4.1. O comércio ilícito e o colonialismo interno

No início do século XVII havia se formado na região do Prata uma complexa rede comercial dominada por cristãos-novos, portugueses e ingleses, envolvendo crioulos ou espanhóis colonos, muitos deles considerados de linhagem e estirpe e outros membros de Instituições coloniais. Este comércio esteve assentado sobre o tráfico de negros para o Peru e sobre o contrabando de mercadorias e de produtos da terra (Molina, 1948. 55 e 179). Esta rede comercial tinha ligações internacionais e controlava a dinâmica comercial do Porto de Buenos Aires. A crescente influência deste comércio no conjunto da sociedade e da economia rio-platense fez com que, progressivamente, fosse se formando uma base econômica e social que passou a desafiar os interesses do próprio sistema colonial. Os colonos, grandes proprietários, traficantes e senhores de escravos, passaram a desafiar os interesses do sistema colonial, uma vez que o comércio colonial fora das permissões legais beneficiava todos os moradores e a região (Gadelha, 1987: 7).

Esta situação desafiadora para o sistema colonial fez com que *Hernandarias* tomasse um conjunto de medidas proibitivas contra o contrabando e o comércio ilícito que repercutiram na pobreza das áreas platinas, especialmente, da paraguaia. Estas restrições resultaram num certo isolamento em relação ao mundo externo.

Com as limitações impostas ao comércio pelo porto de Buenos Aires, o Guairá e o Paraguai se constituíram no caminho alternativo para as mercadorias de contrabando do Brasil, que por terra entravam na região.

As restrições do comércio impuseram limites à sobrevivência econômica dos colonos do Paraguai e do Guairá, o que fez com que eles buscassem na exploração da mão-de-obra indígena a sua compensação. Os excessos praticados pelos encomendeiros geraram uma discussão acirrada em torno dos justos títulos e criaram uma situação conflitante que deu lugar a sucessivas regulamentações que buscavam assegurar certos direitos consagrados pela legislação indiana. Tratava-se, pois, de disciplinar o aproveitamento da mão-de-obra indígena e de combater a maloca e o resgate de índios. Buscava-se não somente soluções jurídicas, mas uma intervenção social e econômica que pudesse recuperar o controle político do processo colonizador, numa área em que os mecanismos internos da colonização haviam forjado uma dinâmica própria (Schallenberger, 1986: 122).

A redução do índio ao serviço pessoal, o resgate e a maloca devem ser entendidos a partir de uma dinâmica própria do colonialismo interno pela qual encomendeiros e paulistas, nas suas reduzidas possibilidades mercantis,

encontraram nas peças escravizadas um produto para o mercado de consumo. O suprimento de mão-de-obra para a agro-indústria açucareira do Nordeste brasileiro e para a atividade subsidiária da própria exploração colonial, deu consistência ao colonialismo interno. Sob este aspecto colonos espanhóis e paulistas encontraram na Colônia e, especialmente, no índio colonial a sua possibilidade de ser e de estar-na-riqueza.

Se por um lado o apresamento era fator de abastecimento, por outro representou o esgotamento das possibilidades de estruturação das bases agrícolas do sistema colonial na região do Paraguai e áreas circunvizinhas. A polarização exercida pela empresa açucareira sobre os núcleos de povoamento de São Paulo, de Assunção e do Guairá fez com que entre estas populações se estabelecesse uma colaboração para o domínio do interior do continente, afim de amenizar os problemas de abastecimento (idem 123).

O apresamento, visto pela vertente portuguesa, teve em muitas circunstâncias, apoio das próprias autoridades coloniais. Durante o governo do Capitão-mor de São Vicente e São Paulo, de 1579 a 1592, Jerônimo Leitão pessoalmente comandou um pequeno exército de mamelucos, que tinham como aliados os índios Tupi, para fazer guerra às tribos inimigas. Mem de Sá promoveu aldeamentos de cristãos e índios para constituírem núcleos de resistência guerreira e pontos de apoio para a captura de índios. Os índios vencidos eram integrados no comércio humano de mão-de-obra e arrastados para a faina dos engenhos e lavouras do litoral (idem). Esta absorção deu-se pelo baixo custo e pelas limitações que as companhias holandesas e inglesas vinham impondo sobre o tráfico de escravos negros (Ellis Jr., 1944: 58-61).

O colonialismo trouxe consigo um conjunto de elementos culturais e de práticas sociais e econômicas que concorreram para a transformação do "modo-de-ser" das sociedades tribais. A dispersão e a revolta resultantes dos ensaios de opressão dos encomendeiros e paulistas aumentavam as distâncias sociais e obstaculizavam o processo de padronização cultural. A intervenção humana e cristã, para contrastar o contratatemunho dos conquistadores cristãos, passaram a exigir um trabalho missionário, onde um "Sacerdote o Religioso buen lengua q̄ les able y les prometa con seguridad esta libertad del servicio Personal..." poderia recuperar o controle político do processo colonizador (Cortésão, 1951: 140).

O colonialismo interno engendrou uma alteridade, isto é, uma realidade nova e desafiadora, que levou o sistema colonial à busca de mecanismos para a sua neutralização, para não sucumbir. A proibição do comércio platino, o isolamento do Paraguai, a ligação por uma rota interiorana com o Brasil, o contato permanente com o índio, quer através de relações de exploração, ou mesmo de colaboração, foram fatores que contribuíram para que os

segmentos emergentes da sociedade colonial perdessem seu vínculo em causa com a metrópole e passassem a definir uma vontade política própria.

#### 4.2. O espaço missional e a organização defensiva do índio

A Companhia de Jesus veio para a América animada por um verdadeiro espírito de cruzadismo religioso. A conversão ao cristianismo, a redução do índio a um novo espaço de salvação e a defesa do índio do colonialismo interno, protegendo-o da ação dos encomendeiros e dos bandeirantes e livrando-a do serviço pessoal eram as bases sobre as quais se assentou o trabalho missionário dos Jesuítas no Prata (Schallenberger, 1986: 103-5).

A definição e a organização do espaço missional revestia-se de um conjunto de atributos que influíram na estruturação das reduções jesuíticas. As recomendações do P. Torres em torno da escolha do lugar sobre o qual deveria se assentar a redução, tinha como fundamento de preocupação as condições infra-estruturais básicas que pudessem garantir situações de produção e níveis de subsistência melhores que os vivenciados pelos índios (Rabuske, 1978(47): 23). Com isto poder-se-ia tirar os índios do seu antigo modo-de-ser, dispersos pelas serras, campos e montes e reduzi-los a "... diligencia de los Padres a poblaciones grandes y a vida política y humana, a beneficiar al-godón con que se vistan..." (Montoya, 1982: 14 e 29).

A garantia contra os males da colonização e a luta contra a idolatria, ou a guerra sistemática a Satanás exigiam uma sólida organização sócio-econômica capaz de evidenciar os benefícios do novo espaço existencial. O espaço missional teria que ser fundamentalmente o espaço da paz, da luta contra os grandes inimigos da paz – os feiticeiros e os encomendeiros (Dorado, 1979: 21). Para isto necessariamente o missionário jesuíta teve que cooptar a vontade política dos caciques (Schallenberger, 1986: 197 e segs.). Assim teria ele a possibilidade de assumir a liderança religiosa sem com isto evidenciar um conflito a nível político da organização tribal.

O espaço missional teria que ser ao mesmo tempo um espaço reducional, distante da influência e do mau exemplo do espanhol para que a redução e a conversão cultural pudessem ser possíveis. Houve, desta forma, uma segregação étnica e espacial e uma clara intenção missionária da constituição de um mundo cristão, sujeito ao Papa e unificado pela autoridade do Rei Católico, na complexa realidade colonial (Dorado, 1979: 21).

A intervenção missionária delegada aos jesuítas para trazer uma solução humana e cristã aos problemas decorrentes da colonização colocou frente a frente interesses antagônicos caracterizados em torno das forças componentes do colonialismo interno e os segmentos hegemônicos da sociedade coloni-

zadora, notadamente o Estado e a Igreja (Schallenberger, 1986: 164). Destes conflitos resultaram estratégias para a ação missionária que vão desde a tentativa de conciliação entre colonos e índios até a opção preferencial pelo índio, que resultou na sua organização defensiva diante das frentes do colonialismo. O P. Vitelleschi, geral da Companhia de Jesus, em correspondência ao P. Torres, assegurava que a execução das ordenações que proibiram o serviço pessoal e o resgate não cabia aos jesuítas e sim aos ministros reais (ARSI, *Paraquaria* (1): p. 57-61). A intensificação dos conflitos entre os missionários da Companhia e os colonos fez com que o Provincial do Paraguai que sucedeu Torres, o P. Oñate, proibisse a pregação contra o serviço pessoal. Os missionários passaram a ser, de certa forma, vítimas dos ajustes que eram feitos a nível de superestrutura do Sistema Colonial. A ineficiência do controle político sobre o sistema de espoliação dos índios fez com que as ordenações do P. Nicolas Duran Mastrilli, provincial do Paraguai de 1623 a 1629 definisse claramente uma ordem missionária frente ao poder civil e eclesial (Pastells, 1912: 391-4). Esta postura, profundamente enraizada na realidade local, caracterizou-se pela organização de um novo espaço e de um novo modo de viver para o índio. Tratava-se de criar e organizar um espaço de liberdade para o índio guarani primeiro contra o encomendeiro e depois contra este e o bandeirante. A causa em defesa do índio e do espaço missional foi defendida com todo o empenho pelos jesuítas até na Corte de Espanha (ARSI, *Paraquaria* (11): 133-44).

#### 4.3. A estratégia sócio-econômica

As informações da documentação jesuítica dão conta da preocupação que o jesuíta teve em organizar o espaço produtivo. A escolha do local, com boas aguadas, terrenos férteis e apropriados ao plantio e à pecuária eram aspectos importantes e preliminarmente considerados antes da constituição da redução (Rabuske, 1978(47): 31). A organização do espaço reducional previa a combinação de elementos da sociedade tribal com a nova modelação sócio-econômica. Na medida em que foram preservados os elementos comunitário-tribais, os jesuítas buscaram sedimentar uma sociedade e uma economia apoiada e nucleada em torno da família. A propriedade familiar, responsável pela produção horticultora e pela relação primária com o espaço, tornou-se nas reduções a base sobre a qual se projetaram as inovações a nível de estrutura social (Kern, 1984(6): 25-8). A substituição da antiga casona guarani pela habitação familiar, a eliminação da poligamia que sustentava um sistema de parentesco e de reciprocidades, foram elementos fundamentais que concorreram para a mudança do antigo modo-de-ser do guarani e a constituição do ser missioneiro.

A propriedade de uso familiar provia o sustento imediato da família enquanto a propriedade reducional, ou comunitária, buscava o abastecimento e a manutenção de redução, ao mesmo tempo em que permitiu a prática da redistribuição revelava o dom da dádiva, o que garantiu ao jesuíta a possibilidade ostensiva de demonstrar a generosidade.

A inovação técnica nas relações de produção permitiram maiores e melhores resultados na produção. A estratégia pedagógica mediante a qual os jesuítas davam prêmios de posse ou de cargos, fazia com que houvesse uma participação comunitária no processo produtivo, antes plenamente passivo (Susnik, 1975: 154). Os prêmios em cavalos e reses aos que tinham ofício de vaqueiros, despertavam maior interesse sobre o lote de terra que os índios tinham em usufruto. Da mesma forma a necessidade de gente de ofício e de artesanato era estimulada por este expediente pedagógico, o que resultou numa demanda de um excedente de trabalho que pôde ser convertido em benefício do desenvolvimento da redução. O prestígio e a capacidade de fazer e obter posse resultou numa diferenciação sócio-econômica nas reduções.

Na hierarquia política do conhecimento a educação para o trabalho ocupou para o jesuíta um lugar proeminente. A rígida e totalitária vigilância formativa não reconhecia no índio a capacidade criativa e, sim, apenas a imitativa. Sepp assegura que “não são capazes de inventar e excogitar algo que seja do seu próprio juízo e intenção...” (Sepp, 1980: 144). A alteridade do índio foi, portanto, reduzida à menoridade, permitindo aos jesuítas a assunção da paternidade na condução da vida reducional.

Os caciques, cuja vontade política fora cooptada pelos jesuítas para motivarem os índios a abandonarem o seu estado natural e se deslocarem para o lugar da redução, eram solicitados a por os seus índios ao trabalho (id., 204). A própria organização das missões estabeleceu uma “educação popular mediante o trabalho”. Assim, distribuídas as terras cada cacique com seus súditos passou a cultivá-las, lavrá-las e semeá-las, para que não viesse a faltar alimento (idem, 210). O castigo usado como forma de coação e o prêmio como recompensa e conquista da vontade foram expedientes usados pelos jesuítas na educação para o trabalho. Sepp afirma que “castigar de maneira paternal tem resultado extraordinário, também entre os bárbaros mais selvagens, de modo que nos amam como os filhos ao pai” (idem, 149).

Na organização do trabalho os jesuítas obedeceram os critérios de uma divisão sexual do trabalho e uma certa hierarquia sócio-econômica. As meninas não tinham acesso às escolas de ler e escrever, mas aprendiam a tecer, a bordar e a costurar. Estes trabalhos, além das lides domésticas seriam ocupação principal das mulheres (id., 152). O plantio, feito por linhas cruzadas, era realizado pelos músicos, porque eram tidos como sendo mais sagazes. As colheitas de algodão eram feitas pelas meninas, que em recompensa recebiam

um vestido tecido pelas mães (id., 210). O trabalho de fiação era ensinado às mulheres.

A construção de fornos para cozer tijolos e telhas, o fabrico de armas para a defesa, a fundição de ferro, a lavração da terra, a custódia do gado eram funções tipicamente masculinas. Os jesuítas ensinaram e aprimoraram com os índios noções técnicas de beneficiamento da erva-mate, do couro e do algodão. Desenvolveram uma série de habilidades técnicas para a construção de instrumentos musicais, de relógios, de sinos e instrumentos de trabalho pela metalurgia. A escultura, a pintura e a gravura também fazem parte do conjunto das habilidades desenvolvidas (Furlong, 1962: 465-8). Nisto tudo, a tutela rígida e a disciplina cultural dos missionários deve ter causado impacto entre os guaranis. Por outro lado, a ausência de diálogo entre as duas culturas, na expressão de Trevisan, poderia bem ser a responsável pela demissão psicológica por parte dos nativos (Trevisan, 1978: 38).

A preocupação pela abundância, a introdução da tecnologia do ferro, uma vez que o ferro e a prata livrariam os índios no futuro da miséria (Sepp, 1978: 230), e a contínua educação para o trabalho mudaram os hábitos, qualificaram o trabalho, representaram um avanço tecnológico e aproximaram o índio do projeto de "Sociedade Civilizada", perseguida pelos jesuítas para a colônia. Foi, portanto, na base material da produção e da reprodução da vida que os jesuítas reduziram, ao mesmo nível da redução à fé, os índios organizados em povoados. O conteúdo religioso e os valores sociais da sociedade cristã européia estiveram presentes no aprendizado proposto aos índios. Assim na escultura, na pintura, na arquitetura, na tecelagem, na fundição, no fabrico das armas para a defesa e em outras formas eram reproduzidos componentes de um mundo cultural em cuja raiz esteve a sociedade política e cristã da Espanha e no escopo estaria a sociedade colonial do futuro.

A pedagogia jesuítica fundamenta-se, sobretudo, em cima de um conjunto de elementos embasados na fé e na razão. Ao jesuíta caberia educar para o bem. Para isto era necessário educar para o intelecto e para a moral. A vida Católica e a ordem sobrenatural deveriam ser os esteios sobre os quais dever-se-ia organizar a conduta humana. A formação teológica teria que ser o centro da formação do soldado de Cristo e a revelação divina e o sobrenatural destino do homem sustentariam a sua ação apostólica. A filosofia da linguagem como instrumento para chegar à expressão da teologia, a leitura, os números e as atividades criativas constituir-se-iam elementos de importância vital para o trabalho missionário dos jesuítas. Assim, a autocondução, a educação da vontade para a virtude natural e sobrenatural seriam indispensáveis para a fidelidade apostólica. A fundamentação da ação na herança cultural do passado e a adaptação ao tempo, ao lugar e as pessoas seriam virtudes que os

jesuítas teriam que obter para a cruzada religiosa que deu origem à Companhia (AHSI, 1956, XXV (49): 599).

Nesta perspectiva do ser total, visto a partir da totalidade revelada, que se constitui o conteúdo da fé, passou a ser identificado como o ser cristão, civilizado dentro dos fundamentos éticos e morais da tradição europeia. O caminho a ser percorrido para que o homem chegue ao seu destino sobrenatural teria que ser o da fé revelada. O índio, visto como alguém que não tinha os benefícios desta fé, era tido como o não-ser do ser cristão. A redução significava, portanto, a constituição da “mesmidade cristã” concebida e defendida pelo jesuíta em cima da alteridade negada do índio. A ação missionária foi, portanto, também civilizadora porque na redução foram introduzidos valores não indígenas (Kern, 1982: 99).

Contudo, o conteúdo cristão e civilizador ficava sob o domínio dos jesuítas e era estendido às elites na medida em que servia para estabelecer um vínculo orgânico entre estas e os missionários. A tutela educacional dos missionários sobre a elite buscou manter o prestígio desta ante os demais componentes da sociedade tribal (id. 120). Porto indica que os jesuítas se valeram da elite para a modelação social na redução. Deram, a ela, por isso, uma educação especial em escolas de ler, escrever e de música (Porto, 1945 (11): 177-8). Com isto os índios que conseguiram conhecimentos e habilidades superiores a comum passaram, posteriormente, a serem os mestres dos filhos da elite local (filhos dos caciques, cabildantes, etc.). A Carta Anua de Santa Maria do Iguaçu, de novembro de 1627, dá conta do ensino especial das elites destacando a observação das habilidades e a definitiva vinculação em causa com os jesuítas (Vianna, 1970: 71).

Kostianowski, citando Cardiel, diz que houve escolas de ler em sua língua, em espanhol e em latim, “Y en escribir de mano y de las de molde, escuela de música, de danza y tambien de canto... Estos (índios) de las escuelas son los que, cuando adultos gobiernan el pueblo” (Kostianowski, 1987: 85). Parece que o ensino do espanhol e do latim se estendeu mais a uma minoria para efeitos de comunicação com as autoridades. Constituiu-se em uma ponte de comunicação entre a linguagem cristã e a língua guarani.

O método da memorização e da recitação da doutrina e do catecismo, o que já fora recomendação do Concílio Limense, constituiu-se no fundamento básico da pedagogia missionária jesuítica. A repetição, o aparato litúrgico, a dramatização foram expedientes usados pelos jesuítas para induzir os índios à linguagem cristã, que em essência é uma convenção social totalizante.

“... la récitation et la répétition de la doctrine et du cathécisme constituent une pratique essentielle de la pastoralle missionaire”. “Hazasse la doctrina dos ueces al dia. Los niños y niñas acuden todos los días ala escuela, y todos ensi sauem la doctrina, y algunos el catecismo” (Meliá, 1969: 174). A



catequese atingia toda a redução; as crianças todos os dias e os adultos aos domingos e indiretamente pela influência das crianças (Sepp, 1980: 152).

Na luta pela substituição da liderança religiosa o feiticeiro era identificado como o mensageiro do mal, por isso era castigado na cadeia para libertá-lo do cativo infernal (id., 169). A negação da alteridade era justificada diante da totalidade do ser-cristão. O castigo, a opressão e a tutela eram justificados pela liberdade cristã e pelo destino sobrenatural do homem, possível de ser alcançado pelos caminhos da fé. Nesta visão apocalíptica, os missionários “com línguas de fogo” desceram sobre os pobres povos americanos (id. 123).

A redução atingiu também a vida política dos povoados guaranis. A introdução do cabildo espanhol, ao estilo da municipalidade da Espanha, foi um elemento de transformação da ordem política. A hierarquia política teve reflexos sobre a própria organização social. Por outro lado, a situação fronteira das missões e a ameaça do colonialismo interno, associados à vassalagem direta dos guaranis ao Rei espanhol, induziram a que nas missões se criasse uma tropa auxiliar de defesa das fronteiras coloniais (Kern, 1984: 20). A organização de um exército, com postos militares e com a introdução de novas armas e munições representou uma profunda transformação cultural no modo-de-ser guerreiro dos guaranis.

Embora o índio nunca se transformasse num europeu do seu tempo, a missão jesuítica reduziu a cultura tribal dos índios guaranis a um novo modo-de-ser. Este processo parcial de europeização manteve a superioridade dos missionários em termos culturais. Assim os índios não conseguiram firmar uma nova identidade cultural e sim mesclaram elementos europeus aculturados à tradição cultural da vida tribal. A dependência política, tecnológica e intelectual, a desintegração da família tradicional e das tribos não permitiram uma coesão social aos guaranis depois da expulsão dos jesuítas. Assim, o índio não se integrou ao sistema colonial e, tão pouco, se reintegrou no seu antigo modo-de-ser.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AHSI – Archivum Historicum Societatis Jesus. XXV (49), Roma, 1956.  
ARSI – Archivum Romanum Societatis Jesus. *Paraquaria*, v. 11.  
CORTESÃO, Jaime. (1951). *Jesuítas e bandeirantes no Guairá (1594-1640)*. Rio de Janeiro, MCA I, Biblioteca Nacional.  
DORADO, Antonio González. (1979). “La evangelización en las reducciones del Paraguay (1609-1768)”. In: *Anales del primer Simposium sobre las tres primeras décadas de las misiones jesuíticas de guaraníes*. Posadas, Montoya, p.15-27.  
DUSSEL, Enrique. (1982). *Para uma ética da libertação latino-americana III*. São Paulo, Loyola.

- ESTRAGO, Margarita Duran. (1987). *Presença franciscana em el Paraguay (1538-1824)*. Asunción, Universidad Católica.
- FURLONG, Guillermo. (1962). *Misiones y sus pueblos de guaranies*. Buenos Aires, Balmes.
- GADELHA, Regina M.A.F. (1987). "Judeus e Cristãos-novos no Rio do Prata: a ação do Governador Hernandarias de Saavedra". Trabalho apresentado no 1º Congresso sobre a Inquisição. Lisboa-São Paulo (maio de 1987).
- KERN, Arno A. (1982). *Missões: uma utopia política*. Porto Alegre, Mercado Aberto.
- (1984). "O processo histórico platino no século XVI: da aldeia guarani ao povoado missionário". *Folia Histórica del Nordeste*. Resistência, CONICET-FUNDA-NORD, (6): 11-32.
- KONETZKE, Richard. (1972). *América Latina II: la época colonial*. México, Siglo Veintiuno.
- MELIÁ, Bartomeu. (1969). La création d'un langage chrétien dans les réductions des guaraní au Paraguay. These pour le doctorat. Strasbourg.
- MILLÉ, Andrés. (1961). *Crónica de la Ordem Franciscana em la conquista de Perú, Paraguay y el Tucuman y su convento antigão Buenos Aires (1612-1800)*. Buenos Aires, Emecé.
- MOLINA, Raúl A. (1948). *Hernandarias: el hijo de la tierra*. Buenos Aires, Lances-tremere.
- MONTOYA, Ruiz A. (1892). *Conquista espiritual...* Bilbao, Corazón de Jesus.
- MÖRNER, Magnus. (1970). *La corona española y los foraneos em los pueblos de indios de América*. Estocolmo, Almqvist e Wiksell.
- NECKER, Louis. (1979). *Indiens guaraní et chamanes franciscains: les premiers réductions du Paraguay (1580-1800)*. Paris, Anthros.
- PASTELLS, Pablo. (1912). *História de la Compañía de Jesus em la Provincia del Paraguay según Iso documentos del Archivo General de Indias*. Tomo 1.
- RABUSKE, Arthur. (1978). "A carta-magna das reduções do Paraguai". *Estudos Leopoldenses*. São Leopoldo, Unisinos, (49): 20-39.
- SAHLINS, Marshall. (1972). *Âge de pierre, âge d'abondance: l'economie des societes primitives*. Paris, Gallimard.
- SCHALLENBERGER, Erneldo. (1986). As missões jesuíticas do Guairá: a defesa do índio no processo de colonização do Prata. Dissertação de Mestrado, Porto Alegre, PUCRS.
- SEPP, Antônio. (1980). *Viagens às missões jesuíticas e trabalhos apostólicos*. Belo Horizonte-São Paulo, Itatiaia, USP.
- SUSNIK, Branislava. (1984). "Una visión antropológica del Paraguay colonial". *História Paraguaya*. Asunción, XXI: 193-214.
- TREVISAN, Armindo. (1978). *A escultura dos Sete Povos*. Porto Alegre, Movimento.
- VEINFASS, Ronaldo. (1984). *Economia e sociedade em América Espanhola*. Rio de Janeiro, Graal.
- ZARZA, Idalia Flores G. de. (1986). "Acción civilizadora y evangelizadora de los franciscanos em la Provincia del Paraguay". *História Paraguaya*. Asunción, XXIII: 73-124.