

Reduções jesuíticas e povoados de índios: controvérsias sobre a população indígena (séc. XVII-XVIII)¹

Jesuit reductions and Indian villages:
controversies over the indigenous population (17th-18th century)

Maria Cristina dos Santos²

mcsita@puers.br

Jean Tiago Baptista³

jeantb@hotmail.com

Resumo. A proposta do presente estudo é apresentar algumas controvérsias sobre a diversidade da população indígena durante o período missionário e as discussões originadas pós-expulsão sobre o fenômeno das *fugas* ou deserção pela dificuldade de manter a população indígena dentro dos povoados.

Palavras-chave: população indígena, diversidade cultural, deserção, séculos XVII e XVIII

Abstract. The article presents some controversies over the diversity of the indigenous population during the period of the Jesuit missions and the discussions that took place after the Jesuits' expulsion on the phenomenon of flight or desertion due to the difficulty of keeping the indigenous population within the villages.

Key words: indigenous population, cultural diversity, desertion, 17th and 18th centuries.

¹ Texto desenvolvido dentro do Projeto CNPq - 480712/2004-2

² Professora PPGH-PUCRS.

³ Professor FURG (RS) e Doutorando PPGH-PUCRS.

Indígenas, povoados e relações de poder

Após a expulsão dos jesuítas, quando as missões passaram à administração civil da coroa espanhola, um dos temas constantes na correspondência entre administradores, governos provinciais e até vice-reis é a dificuldade em manter a população indígena nos respectivos povoados. Numa primeira leitura, a seqüência e constância dessas queixas podem ser interpretadas como a falta que sentiam os indígenas reduzidos do cotidiano garantido pela presença dos padres,

tal como já sugerimos em outra ocasião (Santos, 2004, p. 74). Entretanto, a partir das indicações de Becker (1992), realizou-se uma análise mais detida na documentação sobre a origem e a população indígena formadora de diferentes reduções. Nessa medida, as queixas dos administradores dos povoados na segunda metade do século XVIII parecem demonstrar o afloramento das dificuldades de convivência com uma inerente diversidade cultural da população indígena dos referidos *pueblos de Guaraníes*.

Desde a promulgação das Leis de Burgos em 1512, a Coroa espanhola buscou agrupar os indígenas em núcleos

urbanos, para facilitar o controle da mão-de-obra e facilitar a tarefa de catequização. No Paraguai, conforme Service (1951, p. 232), os Oficiais Reais, ao exigir a organização e concessão das *encomiendas*, buscavam também a aglomeração dos indígenas nos povoados, o que lhes permitiria o controle e estabilidade dos braços de trabalho e, sobretudo, o controle da mobilidade das famílias indígenas. Com a instalação do sistema de *encomiendas* em 1556, se busca também anular o princípio da reunião de famílias do *cacicado*⁴ impondo a convivência de diferentes lideranças e suas famílias que se organizarão a partir do sistema de rodízio, sempre com a presença de um *poblero* espanhol. Desde o *repartimiento* de Domingo Martínez Irala em 1555, existe a preocupação em manter os indígenas reunidos, “ordenamos y mandamos que todos los yndios repartidos [...] no se muden vayan ni ausenten de sus casas y pueblos a otros pueblos y casas ni parte alguna”. (Machain, in Garavaglia, 1987, p. 125). Assim os povoados fundados na Província do Paraguai, durante os séculos XVI e XVII, constituir-se-ão nas células socioeconômicas que estabelecem o vínculo com a vida provincial, e com esta função permanecerão ao longo do século XVIII. Mesmo quando as atividades produtivas de seus habitantes fossem predominantemente rurais, a vida social da casa-família na Igreja-praça concentrava-se no povoado (Santos, 2002, p. 165).

Com a ampliação do mercado regional, sobretudo depois da segunda fundação de Vila Rica (1676), os diferentes povoados coloniais convertem-se em verdadeiros núcleos de exploração do trabalho indígena. No século XVII, a articulação econômica existente entre os três espaços **comunidade – reduções – povoados** se modificará e, no final do século XVIII, esta articulação se verificará entre o **povoado-tavá** e os demais **povoados coloniais**. O primeiro compreende um núcleo indígena, exclusivamente com terras comunitárias. O segundo se constitui de povoadores mestiços e *criollos*, dispersos em propriedades particulares unidos por *valles* e *capillas*. Conforme Viola (1965, p. 61), nas estâncias ou pradarias das reduções, os jesuítas erguiam capelas sob a proteção do santo padroeiro, que darão origem aos *poblados capilleros* ocupados por *criollos*.

Desta forma, a homogeneidade das normas legais que orientam a criação dos povoados coloniais corresponderá à heterogeneidade na distribuição da população indígena e mestiça dentro das cidades ou *villas* sob comando dos espanhóis. Já os missionários jesuítas perceberam a coexistência de vários grupos num mesmo território, como se comentará adiante. Com certeza, esta percepção

contribuiu para que a organização dos espaços dentro das reduções jesuíticas buscasse uma continuidade do sistema de parentesco tradicional, os chamados *cacicados*. E tal disposição originou uma organização espacial e populacional que foi o princípio e fim do traçado urbano dos povoados. Ao mesmo tempo, a referida organização levanta uma questão problemática sobre as relações operadas no interior dos povoados: ao invés das reduções possuírem uma cidade unitária com uma identidade específica, foram elas, em verdade, espaço da diversidade e de diferenças bastante definidas (Baptista, 2006).

Na historiografia, consolidou-se a imagem das reduções paraguaias como um espaço absolutamente de população Guarani. De fato, os próprios missionários assim se referem a elas: “pueblos de Guaraníes”. Da mesma forma, os jesuítas geram uma língua reducional fundamentada naquele idioma, além de que, sem sombra de dúvida, são os Guarani a maioria da população missional. Com isso, os missionários não apenas reduzem a cultura Guarani, mas também todas as demais à primeira, ocasionando, assim, um fenômeno que se estende, sobretudo, à historiografia clássica. Os não-Guarani, de fato efetivos naquele processo, são relegados a um papel de última importância, quando não absolutamente ignorados pelos historiadores. Como resultado, tais grupos permanecem com sua história suprimida, ocorrendo, como no caso dos Jê, uma pré-história que salta diretamente à história contemporânea, especificamente a partir do século XVIII.

Contudo, por trás desse aspecto aparentemente confortável e facilitador aos estudos, esconde-se uma diversidade que em muito pode enriquecer as análises sobre as reduções ou evitar equívocos maiores ao se tomar informações das populações reducionais como se fossem dados restritos aos Guarani. A partir de um estudo minucioso da documentação, não há dúvidas de que as reduções são, de fato, compostas por uma diversidade de grupos étnicos contribuintes na geração, desenvolvimento e complexidade daqueles espaços.

Os bairros reducionais e os não-Guarani

Com o objetivo de evidenciar o reducionismo historiográfico que incide sobre a população das reduções, busca-se demonstrar – ainda que sob uma forma de hipótese – que a participação de outros grupos que não os de Guarani,

⁴ A expressão “cacicado” utilizada na documentação colonial é associada aqui à definição de Família-grande ou extensa, termo empregado pelos etnólogos para classificar as relações de parentesco existente em grupos como os Guarani. Vinculados por uma liderança de caráter político e/ou espiritual, unidos a partir de alianças engendradas por casamentos, a família extensa longe está de ser um bloco monolítico constituído a partir de laços sanguíneos, sofrendo variações conforme as circunstâncias de crise enfrentadas. É classificada, mormente como “comunidade de produção, consumo e vida religiosa” coletiva (Schaden, 1974, p. 95-98). Já Souza (2002, p. 213) restringe os motivos da união ao caráter econômico: “como unidade de produção e consumo e a circulação econômica entendida como sendo guiada pela lógica da reciprocidade”.

em especial Jê, longe foi de importância menor; juntos aos Guarani, constituíram, ainda que de forma obscura, mas bastante atraente, uma experiência potencialmente capaz de revelar conflitos na formação da cultura não só missional, mas também *criolla* latino-americana. Trata-se de assumir uma postura perante o tratamento das fontes deixadas pelos missionários que vá além do restrito choque cultural operado entre jesuítas e Guarani, mas, também, entre os outros grupos ali inseridos. Revela-se, assim, um importante princípio metodológico e analítico: ao invés de uma pseudo-homogeneidade assegurada pela manutenção dos *cacicados*, a diversidade cultural foi uma característica fundamental daquele fenômeno.

Tal princípio implica três procedimentos básicos: o primeiro, a necessidade de um conhecimento amplo e, ao mesmo tempo profundo, da distribuição geográfica desses grupos, assim como a ação dos missionários em cada uma das áreas, identificando as reduções fundadas entre estes ou aqueles grupos; em seguida, o acompanhamento do deslocamento dessas populações dentro do espaço reducional, especialmente aquele ocorrido após o período de crise gerado pelas investidas dos bandeirantes durante a década de 1630, assim como a constante inserção de novos elementos no interior das reduções – seja por vias pacíficas, seja na forma de cativos de guerra. Por fim, o levantamento das implicações de ordem teórico-metodológica que o princípio da diversidade cultural pode ocasionar nos estudos de tal espaço, evidenciando não apenas os limites impostos, mas também as possibilidades interpretativas geradas a partir de tal princípio. Em conjunto, estes procedimentos procuram dar conta da acomodação dos grupos no interior dos povoados, a partir das indicações de Becker (1992), identificando sua participação no processo, buscando, assim, contribuir para uma história indígena que procure se defender do reducionismo da documentação colonial.

A formação da diversidade

Aos jesuítas coloniais, impressiona a existência de tantas culturas compartilhando o mesmo território: “Nas margens dos rios, vales e serras e qualquer outra paragem onde se possa achar alguma comodidade para a vida humana, há muita variedade de povoações, ranchos e aldeias, onde se abriga infinita gente pobre de tantas sortes” (MCA-CPH, cx. 18, doc. 8). Sucessivos grupos, idiomas distintos, interesses múltiplos – apesar de permanecerem até hoje ignorados pelos historiadores, todos estes aspectos estão amplamente documentados, tanto no material já publicado, mas, sobretudo, no material inédito/manuscrito da Coleção De Angelis.

A partir das indicações de Becker (1992), Melià (1985, p. 17-42) e ampliando a consulta nas fontes, encontramos informações mais seguras sobre a localização

geográfica dos grupos não-Guarani introduzidos no processo reducional. Aponta-se, com isso, a existência de reduções que, se contaram com os Guarani, foram numa escala absolutamente menor do que até então se imaginava. A experiência do Guayrá é um bom exemplo disso. Ali três reduções são destinadas exclusivamente aos Jê de então, chamados pelos missionários de *Gualachos*, *Guañanas* (Guayabás ou Gayanás) e Coroados, muitos inicialmente identificados apenas como “caras de macaco”. É possível afirmar que estes grupos pertencem ao tronco lingüístico Jê a partir das distinções elaboradas pelos próprios missionários, que se demonstram cientes da diversidade cultural ameríndia. Os Gualachos, para Montoya, são “o contrário dos Guarani” (MCA, 1951, p. 346). Os Guañanas, muito embora alguns apresentem traços de guaranização, são tidos pelos missionários como “nação diferente e de diferente idioma” em comparação aos Guarani (MCA-CPH, cx. 30, doc. 7); já os Coroados, que, conforme Nicolau Durán, denominam-se de Camperos ou Cabeludos, não apenas possuem uma língua distinta dos Guarani, como também se apresentam com uma tonsura que lembra a dos freis (MCA, 1951, p. 244). Contudo, a partir de uma anotação de caráter lingüístico elaborada por Montoya e devidamente analisada por Melià, tem-se a confirmação: *nija as kambkātu tãpny* nada mais é do que “fumaça preta sobe ao céu” no atual idioma Kaingang (Melià, 1985, p. 175).

A primeira redução multiétnica a ser fundada, referenciada pela documentação como Nossa Senhora Del Acaray, Conceção de Nossa Senhora dos Guañanas ou simplesmente Acaray, reúne no mínimo membros de duas parcialidades Jê, os Gualachos e Guañanas. A redução de São Pedro, por sua vez, revive a união das mesmas parcialidades de Acaray, muito embora apresente resultados menos frutíferos. Já as reduções de São Miguel e Encarnación configuram-se como povoações exclusivas de Coroados que, por suas rivalidades com os demais grupos, não aceitam compartilhar seus aldeamentos. Mas foi na principal redução do Guairá que uma legítima experiência de convívio entre culturas distintas se realizou: em Los Angeles de los Tayaobá (ou Tayoba), reúnem-se aproximadamente de 60 a 80 caciques, conforme Becker (1992, p. 76), dos quais cerca de 30 são tanto de parcialidades Guarani quanto Jê. Onde antes havia guerra, conforme o orgulho dos missionários, agora reina a paz (MCA, 1951, p. 244, 293-298).

Quando se dão os ataques bandeirantes ao Guairá, os missionários reúnem estas populações com as demais (em sua maioria de Tayobás-Guarani), levando adiante a junção entre grupos até então inimigos. Reunidos em 1631, passam ao lado paraguaio numa dramática transmigração onde muitos se perdem. Ali são esparramados entre os povoados já existentes, assim como fundam novas reduções.

Em 1657, sabe-se que das nove reduções do Paraná cinco possuíam membros dessa leva: São Ignácio Guazu, Anunciación, Loreto, São Ignácio Del Yabebiri (ou Mini) são bons exemplos disso; o destaque, entretanto, recai sobre Corpus.

Corpus é formada com uma população exclusiva do Guairá, boa parte provinda de Acaray (justamente a primeira redução dos Gualachos e Guañanas) (MCA, 1952, p. 5-337). Está instalada perante grandes ervais e pinhais naturais, o que em muito facilita a adaptação das famílias. Contudo, tais áreas também são freqüentadas por outros Guañanas, não raro sendo convidados pelos já reduzidos a se integrarem à vida reducional. Devido a tal vizinhança, Corpus se torna a *Meca* dos Guañanas cativados nas “cacerías espirituales” do século XVIII. Apenas como exemplo, em 1730, 53 Guañanas contatados pelos Padre Joseph Pons e Pedro Villavieja são ali introduzidos (MCA-CPH, cx. 30, doc. 44). Tal situação se repete com tanta freqüência que se planeja a criação de um pequeno aldeamento no centro dos ervais, onde, conforme os planos, os Guañanas seriam “amansados” até que posteriormente fossem enviados para Corpus. Pois, conforme orientação de 1732, “seria muito melhor com isso colocar todos juntos” (MCA-CPH, cx. 22, doc. 3). Um posto Jê, enfim, cercado de pinhais e ervais, cravado no coração do mapa reducional.

Fenômeno semelhante se dá com as reduções do Tape, muito embora seu mapeamento seja mais dificultoso. Especialmente em Santa Tereza, ao contrário do que consta em Porto (*in* Becker, 1992, p. 173), parte considerável da população é composta por Guañanas: “Também aqui estão os Guananás”, conta Romero, “nação mui estendida, segundo dizem estes índios [Tapes-Guarani], e que contra eles tem realizado contínuas guerras” (MCA, 1969, p. 92). Junto com as demais populações do Tape, os moradores de Santa Tereza seguem para o lado paraguaio nas transmigrações dos anos de 1641, também fugindo dos bandeirantes.

Uma interessante experiência da diversidade reducional se dá no final do século XVII na redução de São Borja, que, segundo Becker (1992, p. 157), teria sido fundada entre 1682 e 1690. “Está conjunta a Doutrina de São Francisco de Borja a de Jesus Maria, pertencente à nação que chamam Guenoas (Minuanos), gente de outra língua”, relata a *Ânu*a de 1700 (MCA-CPH, cx. 30, doc. 14). O investimento sobre esta parcialidade, então tida como “mui distinta dos demais e de idioma mais dificultoso que o Guarani” (MCA-CPH, cx. 30, doc. 7), tornara-se fundamental mediante suas furiosas investidas contra os já reduzidos. Fruto de uma tentativa frustrada de criar um povoado apenas para esta parcialidade, extinto por sua insubsistência, o povoado adjunto torna-se rapidamente um “bairro” de São Borja, até então de maioria Guarani. As

primeiras notícias sobre tal experiência se dão a partir de 1690, quando o povoado adjunto já conta com 324 almas, sendo que ali já penetram alguns Yarós (MCA-CPH, cx. 30, doc. 6). Enquanto posto avançado nas terras do sul, o pequeno povoado adjunto exerce uma função mestre na expansão e segurança das reduções, típica característica dos povoados compostos por diversas culturas: facilita a comunicação com os grupos Guenoas que circunvizinham o território, evitando maiores conflitos e colaborando na arrecadação de novos fiéis desta parcialidade.

Outras reduções a partir do século XVIII, época das “cacerías espirituales”, apresentam traços de diversidade cultural, muito embora pareçam contar com a maioria Guarani. Esse é o caso de Concepción: “Embora haja diversas Parcialidades nesta Doutrina, vivem unidos entre si sem bandos nem distensões”, afirma o Provincial (MCA-CPH, cx. 18, doc. 30). Candelária e São Cosme e Damião, que por longo período desfrutam da mesma igreja, possuem com segurança um bom número de Yarós, Guananás e Guenoas (MCA-CPH, cx. 30, doc. 17). A julgar por estes registros, é de se levantar a possibilidade que muitos outros povoados recebam grupos de etnias diversas, colaborando, assim, na formação diversificada das reduções.

Ao lado dos Jê, a presença dos Charruas, Minuanos e Yarós também é marcante na formação da diversidade reducional. Bom exemplo disso é o caso da redução de Nossa Senhora dos Reis, mais conhecida como Yapeyú, na margem do rio Uruguai, no extremo sul do território reducional. Conforme Montoya, “esta redução forjou-a a Companhia de várias nações de índios com a diversidade de suas línguas, ainda que todos se entendam através da comum, a guarani” (1997, p. 211). Sua origem, aliás, já parte de um grupo que experimentava a vivência da diversidade: o cacique Guayramã, “grande feiticeiro e de ânimo arrogante”, “dono” de ilhas do rio Uruguai onde “todos os que por elas navegavam tinham que lhe pagar tributo”, possuía entre suas esposas algumas mulheres charruas. Após o contato com os Padres, o cacique leva à recém-fundada redução de Yapeyú nada menos que “dez famílias suas e muita ralé”, engrossando a população incipiente (uma peste, entretanto, pouco tempo depois se abate sobre a família, deixando apenas quatro dos adultos vivos) (DHA, tomo II, p. 368). Com o passar do tempo, ali se encontram Charruas e Yarós, parentes dos vizinhos indômitos que, em bandos montados a cavalo, “infestam” os campos ao sul até a primeira metade do século XIX. Não por acaso, desta redução partem a criação das principais vacarias, possuindo uma grande quantidade de vaqueiros aptos para este tipo de trabalho, assim como se gera uma das maiores estâncias do século XVIII, capaz de sustentar não apenas seu povoado, mas também os seus vizinhos em períodos críticos de fome.

Como se percebe, a partir da análise geográfica e da distribuição populacional, torna-se possível identificar as seguintes áreas onde a experiência da diversidade cultural realizou-se: no Guairá, os povoados de Acaray, São Miguel, Encarnación e São Pedro, contando com Gualachos, Guañanas e Coroados, do tronco Jê; no Tape, a experiência exemplar de Santa Tereza, também com Guañanas; no entrecorridos Uruguai e Paraná, a redução de Corpus (formada pelos remanescentes Jê das reduções do Guairá e receptiva aos Guañanas gradualmente introduzidos no processo), enquanto que Concepción e São Cosme e Damião contam com grupos diversos; no extremo sul do território com ação missionária. Os casos exemplares de São Borja (onde Guenoas e um pequeno número de Yarós compartilham um povoado adjunto até sua eventual transferência para Loreto) e de Yapeyú (esta, sim, de longe a redução consolidada até o final da experiência como não-Guarani, com parcelas consideráveis de Charruas, Yarós e alguns Guenoas).

Com isso, percebe-se que a diversidade cultural permeia não apenas todos os territórios onde os missionários agem, mas também o longo processo histórico reducional. A homogeneização das reduções como pertencentes a uma única tradição (no caso, Guarani), enfim, não é confirmada pela documentação. O que há, sim, é a composição constante, com avanços e retrocessos, de diversos grupos no mesmo espaço, ainda que em períodos distintos. Sem ter em mente este mapeamento é impossível ao pesquisador não cair no reducionismo cultural gerado pelos missionários e muito reproduzido pela historiografia, ignorando, assim, outras histórias sobre outros indígenas.

Problemas da diversidade cultural

A diversidade cultural longe está de fornecer uma facilidade à vida dos missionários. Pelo contrário: aponta à necessidade de pacificação dos grupos, assim como ao domínio de idiomas “mais difíceis” que o próprio Guarani, conforme considerações da época. Assim, no cotidiano de tais experiências, uma série de dificuldades se impunha aos missionários e aos próprios reduzidos.

Em primeiro lugar, não raro experiências entre estes não-Guarani convergem ao fracasso. Assim foi com o Padre Pedro Romero entre os Guaicurus, a partir do que conta Montoya ([1639] 1997, p. 47): “Tentou esse padre com eles as estratégias que seu desejo fervoroso lhe inspirava, para arrancá-los de seus costumes bestiais e implantá-los no Cristianismo. Não o conseguiu, contudo, em muitos anos, porque eles se burlavam de nossa fé.” “Plantas infrutíferas”, foram logo abandonados pela Companhia e entregues aos desejos dos colonos, que trataram de liquidá-los. Em 1693, o Padre Francisco Garcia prepara-se para retornar ao povoado de Jesus Maria com 28 Guenoas convencidos a se

integrar à vida reducional, quando, por influências malignas, os nativos se rebelam quase promovendo a morte do Padre (MCA-CPH, cx. 30, doc. 7). Por vezes, vão-se com os sonhos reducionais entre os não-Guarani os próprios Padres: o Padre Chomé, “que além de ser grande religioso, era de notável gênio, grande matemático e tão erudito que sabia onze línguas”, especialista em não-Guarani, vê, em 1735, seu companheiro Julian Lizardi ser morto com trinta e duas flechadas providas dos Chiriguano por eles então assediados (Cardiel, [1771] 1989, p. 175).

Mediante as freqüentes rejeições destes grupos à aproximação dos missionários, ainda que haja grupos voluntários, opta-se por métodos violentos para introduzir estas etnias no interior dos povoados. Comum foi que após os “castigos” contra os infiéis perpetuados pelos próprios indígenas reduzidos, os sobreviventes, especialmente velhos, mulheres e crianças, são levados às reduções, numa visível manifestação da continuidade de se angariar cativos de guerras, tal qual praticavam todos estes grupos outrora em suas guerras antropofágicas. Após o castigo dos Guenoas em 1706, por exemplo, os missionários recolhem seus sobreviventes distribuindo-os entre as reduções (MCA, 1970, p. 242).

As “cacerías espirituales” configuram-se numa outra modalidade de superação da rejeição dos não-Guarani. Os indígenas reduzidos aparecem na documentação sempre dispostos a colaborar neste gênero de investidas, valendo-se de técnicas de caça para seqüestrar pequenos grupos localizados na selva — são os chamados “caçadores do senhor”. Esta é uma prática comum, como bem diz Montoya ([1639] 1997, p. 235): “Logo que se acham bem firmes na fé, servem os índios de caçadores, visando juntar esses rebanhos [de infiéis]. E esse, que hoje em rebeldia corre pelos matos, já manso amanhã, ajuda a nossos Padres a rastrear outros, sendo assim que se leva avante a conquista espiritual.” Em 1633, os Padres orgulham-se dos caçadores de São Miguel, que aplicam as mesmas táticas que usam contra os javalis para aprisionar grupos que ali se aproximam (MCA, 1969, p. 76). Já no século XVIII, o Padre Cardiel garante que os pastores das estâncias são devidamente treinados para avisar os jesuítas sobre os primeiros sinais de fumaça que avistem nas proximidades, preparando-se no povoado um grupo de caçadores do Senhor para ali avançar “apesar de todo perigo” (Cardiel, [1771] 1989, p. 176).

No mais das vezes, os próprios reduzidos estão sempre dispostos a convidar qualquer infiel que encontre pelo caminho a visitar as reduções, oferecendo-lhe pouso e comida por alguns dias, até que os Padres possam convencê-los a ali se integrar. Visível é que, na medida em que avançam os castigos contra os infiéis e as frentes coloniais, estes grupos estão cada vez mais fragilizados, tornando-se presas fáceis dos “caçadores do Senhor”, quando não fragmentos de

aldeias destruídas batem às portas das reduções, buscando refúgio à sombra dos missionários.

Quando chegam aos povoados, não se mantêm os seqüestrados em boa paz. Os Guenoas apresentam problemas: “Chegados em nossos Povoados, se fez um batismo solene de todos os que não alcançavam o uso da razão, agasalhando, presenteando e vestindo liberalmente a todos. E porque algumas das Índias intentaram fuga, se lhes retirou e repartiu pelos Povoados da Cabeça deste rio, onde facilmente se visitam e comunicam; e se lhes queda catequizando para batizá-los ao seu tempo” (MCA, 1970, p. 242). O Padre Cardiel ([1771] 1989, p. 176) garante que tal introdução é tensa: “Trazidos ao povoado, muito não comem de raiva, e se morrem. Outros estão ferozes e furiosos, sendo necessário atá-los”. Todavia, tão logo a eles se apresentem espelhos, músicas, sinos e demais outros aspectos das reduções, conforme garantem os Padres, se amansam, passando a viver em um conjunto de casas a eles destinados no povoado.

Contudo, da mesma forma que com os Guarani, paira sobre estes grupos uma desconfiança constante. Em 1706, tão logo as reduções decidam levar em frente o castigo aos Guenoas, especialmente após um ataque cruel contra os vaqueiros, os Padres decidem deslocar as cem famílias – “de quem havia muito que reçar” (MCA, 1970, p. 242) – a pequena colônia de São Borja, do pequeno povoado de Jesus Maria de Los Guenoas, para Loreto, do outro lado do mapa, onde para eles é destinado um bairro, conforme notícia posterior (Cardiel, [1771] 1989, p. 180). Os vínculos nefastos destes com seus parentes infieis, bem o sabem os missionários, não cessam com sua introdução nas reduções⁵.

No plano lingüístico, o trabalho com os não-Guarani torna-se mais complexo e exige dos missionários um esforço ainda maior. Há registros de que Montoya elaborou um catecismo Jê, contando com o auxílio de um intérprete (MCA-CPH, cx. 28, doc. 28-19), do qual não há notícias de ter sobrevivido uma cópia sequer. Seu catecismo em Guarani, profundamente inspirado pelo de Bolaños, demonstra um amplo conhecimento de aspectos da religiosidade Guarani e provavelmente dos Jê com os quais manteve frutíferos contatos no Guairá, faltando, ainda, um estudo que avalie seu caráter bilíngüe. Um catecismo, Arte e Vocabulário e práticas breves Jê surgem no século XVIII, dessa vez oriundos dos estudos de Josep Pons entre os Guañanas: “Esperamos que Deus não permita que se perca tanto zelo e trabalho”, reza o provincial que nos dá tal notícia, como se renunciasse a real perda dos manuscritos (MCA-CPH, cx. 30, doc. 7). Famoso por suas expedições entre os Guenoas, o Padre Francisco Garcia “tem-se aplicado com

não pouco afã e fadigas” no estudo de tal idioma (MCA-CPH, cx. 30, doc. 7). Na maior parte das vezes, entretanto, os missionários valem-se de nativos bilíngües para dar início ao processo de conversão, situação nem sempre confortável. Ao menos assim foi com o Padre Sepp, que contando com as traduções do cacique Moreira, (Becker, 1992, p. 134) para convidar sua gente (do grupo Yaró) a se integrar ao povoado de Yapeyú, acabou embrenhado numa armadilha diabólica. Para contornar tal situação, os missionários geraram uma língua reducional fundamentada no Guarani, colaborando na tentativa reducionista, mas que longe está de significar a extinção dos demais idiomas. Assim, ao menos, entende-se por trás da afirmação de Sepp: “Entre todas as línguas, a mais importante para nós é o Guarani” (Sepp, [1665-1733] 1980, p. 124) – “para nós”, os jesuítas, e não a totalidade reduzida. Por outro lado, as distinções entre os grupos nos registros documentais costumam desaparecer tão logo os nativos estejam integrados à vida reducional. Surge, assim, a denominação genérica de “reduzidos”, não cabendo mais aos Padres distingui-los por etnias (“parcialidades”, também usada para famílias, ou “nações”, conforme etimologia da época).

Importante destacar que os grupos Jê nos povoados missionais valeram-se de reformulações identitárias mediante sua inserção nos povoados, fenômeno recorrente em outros ambientes coloniais (Monteiro, 1999, p. 241; Boccara, 2001, p. 2). Ainda que a existência de catecismos destinados aos Jê, entre outros fatores, demonstra a permanência daqueles idiomas no interior dos povoados, as distinções entre os membros desse tronco costumam desaparecer dos registros documentais tão logo os nativos estejam integrados à vida reducional. Surge, assim, a denominação genérica de “reduzidos”, não cabendo mais aos Padres e coloniais distingui-los por suas etnias (“parcialidades”, também usada para famílias, ou “nações”, conforme etimologia da época).

O mesmo, entretanto, não se pode dizer sobre os grupos Pampeanos. A julgar pelas distinções recorrentes, a geração de bairros específicos, a constância das trocas e acordo políticos com não reduzidos da mesma etnia, assim como as preocupações com seu posicionamento em tempos de guerra, tanto Charruas, Yarós quanto Guenoas, permaneceram sendo distinguidos até mesmo após a saída dos jesuítas daqueles territórios (Azara, [1847] 1990, p. 163, 278).

Por outro lado, internamente uma outra distinção recai sobre a população reducional, conforme se atesta na criação dos bairros reducionais. Diz Cardiel: “Para seu maior concerto, está dividido o povoado em várias parcialidades

⁵ Exemplos destes vínculos continuarão a aparecer na documentação, como em 1777, quando em Yapeyú, os indígenas reduzidos se unem com os infieis apoiando os vinte e cinco indígenas Minuanos a se estabelecerem nas estâncias do povoado, *con el objetivo de asolar y destruir todas las estancias* (AGN, Criminales 10, Expd. 16. In: Santos, 1998, p. 343-346).

com seus nomes: a de Santa Maria, São José, São Ignácio, etc., até oito ou dez, segundo o povoado maior ou menor, e cada um tem quatro ou seis cacicados, de que é chefe ou maioral algum Cabildante” (Cardiel, [1771] 1989, p. 63). Para cada cacique, uma capela: “servem-se das Capelinhas que cada cacique há fabricado em seu distrito, onde rezam no tempo em que deveriam assistir na Igreja, juntando a todos pequenos e grandes que se achem no contorno” (MCA-CPH, cx. 30, doc. 36). Tais distinções referem-se não apenas a meras nomenclaturas. Apontam, sim, para uma autonomia política, cultural e religiosa. Política porque a cargo de cada cacique permanecem os cuidados de sua família; cultural porque ali são concentrados os grupos conforme sua origem; e religiosa, pois, enfim, assim como o missionário possui em seu complexo a igreja para a comunicação com deus, os caciques que residem distante do núcleo do povoado, possuem suas capelas para manterem a vida religiosa. Os bairros reducionais, assim, questionam diretamente a formação de uma identidade homogênea ou própria das reduções, assim como minimizam a possibilidade de uma supremacia jesuítica, tanto no campo religioso, como no político e social. Pois, enfim, com o desenrolar da experiência, os missionários parecem estar muito mais ocupados com o seu complexo particular do que com o complexo de outros caciques.

A diversidade Guarani: o caso Guayaki

Assim como a etnologia tem claro nos dias de hoje, os próprios Guarani coloniais são diversificados entre si, não podendo ser tomados de forma homogênea. No território onde atuam os missionários, encontram-se, por exemplo, os Tayaobás (Tayobás), Guayaki, Tapes e, denominados genericamente como não-reduzidos, Monteses ou Kaiaguás, entre tantos outros que são classificados imediatamente como Guarani pela historiografia. Contudo, são grupos que também podem ser inimigos e em muito se diferenciam, tanto nos modos quanto na língua. Sua distribuição compreende a maioria dos espaços onde se instalam as reduções, estendendo-se por terras onde hoje se encontram os estados do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, no lado brasileiro, e boa parte do atual Paraguai e do norte argentino. A este aspecto geográfico deve-se, numa primeira medida, a idéia de homogeneização.

De todos os grupos Guarani envolvidos no processo, nenhum causou mais estranheza aos missionários do que os Guayaki. Ao longo de todo o século XVII, os jesuítas empenharam-se no assédio sobre os Guayaki, mas, ao contrário dos demais Guarani, permaneciam resistentes à proposta das Boas Novas. É, contudo, nas últimas décadas do século XVII que se cria uma redução especialmente

para eles: Jesus de Mondai. Trata-se de um dos povoados mais ao norte do território missional, estrategicamente fundado na fronteira com as terras deste gentil, tendo ainda como comodidade a proximidade com a redução de Corpus. Até a segunda metade do século XVIII, tornar-se-ia uma das mais opulentas povoações do mundo colonial. Sua constituição, entretanto, é lenta e trabalhosa.

Motivos para tal lentidão são muitos. A princípio, os missionários têm que superar as práticas deste grupo que em nada se aproximam de seu conceito de civilização. Um importante documento jesuítico apresenta detalhes desta problemática: a começar, o idioma Guayaki é distinto dos demais – “a língua deste é meio Guarani, tal que os guaranis bem os entendem, mas falam com um acento especial, como que cantado”; ainda que possuam roças, são apenas de milho, consideradas pequenas aos padrões de produção Guarani; têm por totem os quatis, animais carregados amansados, não raro devorados caso não encontrem outra refeição – prática que escandaliza os missionários por compararem quatis aos cães. Contudo, o aspecto mais desastroso no diálogo recaía sobre a instituição daquilo que os jesuítas chamam de “inversão”: “Alguns dos homens andam como mulheres”, detalha do documento, “adereçados com um lenço feito de pinha sobre as costas para protegê-los” (MCA-CPH, cx. 30, doc. 43) – descreve-se, possivelmente, algo muito próximo do que Clastres (1986) encontraria séculos depois. Em conjunto, os Guayaki são o retrato da barbárie tão repudiada pelos missionários, com instituições consolidadas resistentes às tentativas de reformulação necessárias ao empreendimento de uma redução.

Além das aparências e práticas, os Guayaki são ressabiados: “Tão logo avistam gente, fogem como os macacos”, afirma o Padre Cardiel ([1771] 1989, p. 176). A outro missionário, eles “são naturalmente tão tímidos que não há remédio para lhes falar” (MCA-CPH, cx. 30, doc. 43). Com frequência, os Padres ficam a predicar sozinhos, assistindo à fuga dos pequenos bandos que raras vezes conseguem contatar: “são tão poucos que facilmente fogem, escondendo-se no intrincado das matas”, lastima um jesuíta (MCA-CPH, cx. 30, doc. 12).

A prática mais usual para contornar essa aversão, assim como a aversão aos membros de outros grupos étnicos, dá-se mediante a espantosa prática de caça aos infieis. Os “caçadores do Senhor”, neste caso, são compostos por Guayakis já “domesticados”, aptos a angariarem sucessivas levadas de “seus parentes” a partir do final do século XVII. Assim foi em 1690: “Fizeram várias saídas às matas”, relata um missionário sobre os trabalhos do povoado de Jesus, “o fruto da primeira foram vinte e sete almas, embora tenha perseverado somente a metade”. Numa segunda expedição do mesmo ano, recolheram sete almas da “nação dos Guayaquis”, “dos quais quatro adultos e duas crianças

morreram batizados”. A expedição, diz o missionário, obteria um maior sucesso caso não fosse um suspeito *accidente* no caminho: “seriam recolhidos mais deste gentio senão tivesse ocorrido um descuido de se haver posto fogo em um campo, com o qual se espantaram e esparramaram-se fugindo para o interior das matas” (MCA-CPH, cx. 30, doc. 5). Em 1693, o Padre Bernardino de La Vega lidera uma expedição constituída por índios reduzidos de Loreto, São Carlos, Santana e outros cristãos novos da redução de Jesus para recuperar índios dali fugidos. Recolhem “dez almas”, mas a expedição se vê atacada por um grupo Guayaki responsável por baixas entre os caçadores, comprometendo a continuidade da investida (MCA-CPH, cx. 30, doc. 7). Em 1699, aproveitando-se do grupo de Guayaki já integrados, forma-se uma outra caçada: “Enviou-se a eles [os infieis Guayaki] este ano uma missão dos mesmos Índios cristãos que temos no povoado; foram doze a este empresa e trouxeram quinze Guayaquis infieis, e agora se dispõe outra missão para o mesmo efeito” (MCA-CPH, cx. 30, doc. 43).

O próprio Padre Cardiel esteve em Jesus para aprimorar as caçadas. Garante ser sua a elaboração da seguinte estratégia: na pequena estância de Jesus, os pastores e vaqueiros estavam devidamente treinados para avisarem aos missionários tão logo avistassem fumaça oriundas do interior dos bosques (Cardiel, [1771] 1989, p. 177). Uma comitiva dos “caçadores do Senhor” deve, então, ser enviada: “cercando-os sem serem vistos”, “sem pelear, como fazem com os macacos”. Desta forma, garante Cardiel, arrecadam-se sucessivas “tropas” deste gentil, “cativadas” ao interior do povoado (Cardiel, [1771] 1989, p. 177). Assim por diante, gradativamente, mais e mais Guayakis vão se integrando ao povoado, colaborando com o seu desenvolvimento e com a constituição diversificada das reduções.

Da diversidade cultural às deserções no final do século XVIII

Não é de estranhar, portanto que existam controvérsias sobre a “população guarani das reduções”, pois estas se perpetuaram no período pós-jesuítico e também na historiografia sobre o tema. Isto, como se verá, deveu-se em grande parte às comparações e referências que os administradores coloniais fazem ao período jesuítico, ao realizarem seus registros. O consenso, ou reducionismo da historiografia tem, de certo modo, amparo documental, pois tal como anuncia Maeder (1989, p. 57), “la evolución de la población guaraní que vivía en las Misiones de los jesuitas puede seguirse a través de una serie de fuentes bastante nutrida para la época, y de origen diverso”.

O extenso estudo realizado por Maeder e Bolsi (1982), possibilita visualizar as variações da população indígena⁶ na região de *Misiones* (Argentina), ao longo do período compreendido entre 1671 e 1809. Segundo a análise destes autores, fica comprovada que durante o período jesuítico “cuando la población guaraní crece [...], lo hace por un aumento sensible de la natalidad, un débil incremento inmigratorio y, fundamentalmente un notable descenso de la mortalidad” (Maeder e Bolsi, 1976, p. 120). Analisando o período imediatamente pós-expulsão dos jesuítas até 1803, a população sofreu uma perda de, aproximadamente, 50.000 (cinquenta mil) almas, tal como demonstra a tabela a seguir, reproduzida, conforme Maeder e Bolsi (1982, p. 70).

Tabela 1: População total da Província de *Misiones* (1768-1803)

Ano	Total de habitantes	Crescimento médio anual cada 1.000 habitantes
1768	88.828	-
1772	80.801	-23,7
1783	56.092	-32,8
1793	51.991	-7,8
1797	50.280(*)	-8,4
1798	47.730(*)	-52,0
1799	45.720(*)	-42,0
1801	45.639	-0,9
1802	41.700(*)	-90,2
1803	38.430(*)	-81,6

(*) indicam valores estimados

Durante este período, os autores apresentam como fatores principais do crescimento ou decréscimo da população os saldos vegetativos e os movimentos migratórios. Quanto ao primeiro, ou seja, o resultado do balanço entre nascimentos e mortes, há inúmeras descrições que se referem à desnutrição, ao excesso de trabalho e à presença de epidemias que contribuíram para aumentar consideravelmente a taxa de mortalidade nos povoados (Maeder e Bolsi, 1982, p. 71). No período pós-expulsão, as epidemias mais graves foram as de varíola entre 1770-1772; 1772-1777; 1778; 1785 e 1796. Conforme os Relatórios dos Tenentes dos Departamentos, a primeira em Yapeyú causou a morte de mais de 3.000 indígenas (AGN, IX, 17-4-2), e 2.800 no departamento de São Miguel (AGN, IX, 18-5-1). A última afetou o povoado de São Borja, e conforme os Apontamentos do Cabildo ao Vice-Rei de 28 de outubro de 1799 (AGN, IX, 18-2-4), nesta epidemia padeceram entre 600 e 800 indígenas.

⁶ Apesar do estudo em questão indicar, já em seu título, a população “guarani” da referida província argentina, substituímos deliberadamente “guarani” por indígenas, salvo em citações literais. A Província de Misiones foi criada imediatamente depois da expulsão dos jesuítas; com capital em Candelária, reunia as ex-reduções, genericamente conhecidas como “Trinta Povos” (Poenitz e Poenitz, 1993, p. 25).

Mas um fato significativo em relação ao decréscimo da população nos povoados da província de *Misiones* no período pós-expulsão dos jesuítas refere-se aos movimentos migratórios dos indígenas, tanto entre os povoados como dos povoados para as *villas* ou centros urbanos. Segundo Maeder e Bolsi (1982, p. 73), o despovoamento tendo como causa a fuga ou deserção apresenta-se em número absoluto muito inferior à taxa de mortalidade. Com exceção do Departamento de São Miguel⁷ que, no ano de 1798, apresentou uma taxa de 128,6% de fuga e 45,1% de mortes, todos os demais departamentos apresentam taxas inferiores de fugas em comparação com as taxas de mortes.

Longe de nós não considerar os cálculos e a ampla pesquisa de Maeder e Bolsi, mas parece-nos fundamental perguntar as causas da existência de taxas de fuga, sejam elas superiores ou não às taxas de mortalidade. Pois, se pelo princípio do vínculo território-cacicado, apontado por Melià (1988, p. 18) e Monteiro (1992, p. 481), os indígenas tendem a buscar a permanente ocupação de seu território original, cujo nome muitas vezes provém justamente de um “Cacique Principal”; por outro, também é certo que a mobilidade das visitas interfamiliares permaneceu uma constante entre os Mbyá Guarani (Garlet, 1997, p. 55). Porém, se a população destes povoados não é exclusivamente dos Guarani, o que levaria a tamanha e constante migração dos indígenas?

Segundo os testemunhos da época pós-expulsão, a não aceitação do trabalho comunitário, especialmente dos homens jovens entre 20 e 30 anos, é uma das causas evidentes de muitas das fugas dos povoados. Por exemplo, na Visita de Alonso Quesada na *Encomienda* de Francisco Xavier Casajús, no povoado de Concepción, em 6 de abril de 1785 (AGN, IX, 10-7-4) foram contabilizados, no total, 338 habitantes, dos quais 138 são indígenas tributários e 134, fugitivos. Entre estes, somente 13 não se enquadram na categoria daqueles que devem participar dos trabalhos comunais, ou seja, indígenas menores de 18 anos e caciques principais. Por que teriam fugido os demais 121 indígenas?

O responsável pelo povoado de Santiago, em seu Relatório ao Administrador Geral, Bruno de Zavala, em 16 de março de 1773 (AGN, IX, 17-4-6), ao referir-se aos fugitivos sob sua responsabilidade, informa que, entre todos aqueles recolhidos nas Províncias do Paraguai e Corrientes, encontram-se somente seis famílias, dez casais, 15 homens e seis rapazes. No quinquênio compreendido entre 1772 e 1776, o Departamento de Santiago⁸ é o que apresenta a situação mais grave no que se refere à deserção. Conforme os dados de Maeder e Bolsi (1982, P. 75), entre os cinco povoados constam o total de 2.411 indivíduos fugitivos,

equivalente à média de 482 fugas ao ano por povoado.

Doblas ([1785] 1970, p. 68), de sua parte, calcula que aproximadamente a oitava parte dos indígenas estava fora de seus povoados de origem pelo “aburrimento que tienen de la comunidad”, andando dispersos pelas jurisdições de “Buenos Aires, Montevideo, Santa Fe, Bajada, Galegua, Arroyo de la China, terrenos de Yapeyú, Corrientes y Paraguay”; mas muitos, sem sair da província de *Misiones*, escapavam dos povoados nos quais constavam nos Censos, para se esconderem em outros onde não eram conhecidos.

Para além da falta de mão-de-obra nos povoados, a deserção implicava também a falta de mulheres nos povoados, com a conseqüente queda da população, pois “los que desertan llevan regularmente alguna india que no es su mujer, con la que vive como si lo fuera... y en todas partes pasan por casados” e o mesmo fazem as índias quando fogem sozinhas, porque “donde quiera que se establezcan intentan casarse” (Doblas, [1785] 1970, p. 68).

Mas o problema mais grave da “deserção-amancebamento”, conforme Gonzalo de Doblas ([1785], 1970, p. 68), é quando esses casamentos se realizam entre índios com negras e mulatas escravas, pois, se, por um lado, a mulher e filhos resultantes dessa união pertencem ao povoado indígena, por outro, a escrava deve seguir a seu dono com seus filhos também escravos, e, nesse caso, o indígena também deverá seguir sua mulher, tornando-se, assim, escravo. De imediato aparecem as conseqüências: o povoado sem mão-de-obra, a Coroa perdendo tributos e a província do Paraguai mantendo a tradição do “Paraíso de Mahoma”. Além disso, a deserção para os centros urbanos ou em estâncias, onde existia a possibilidade dos indígenas fugitivos de trabalhar como peões, mediante o sistema de conchavo, também deveria ser contabilizada a fuga para a floresta. Urquijo (1953, p. 325) insiste que este tipo de deserção não foi a regra, sendo mais constante o abandono do povoado pelo indígena, buscando refúgio em lugares civilizados, tal “como cuadraba a hombres que habían dejado de ser salvajes”, segundo o autor. Sem dúvida, é bastante cômodo dizer “o que não foi” sem demonstrar ainda que hipoteticamente o que se acredita ter ocorrido. A deserção para a floresta é praticamente impossível de quantificar, já que o máximo que aparecem nos Censos é a situação de “prófugos” em relação a cada *cacicado* anteriormente censado. Tampouco cabe ressuscitar o mito de que, uma vez que ficaram “órfãos dos missionários – os *paí-padre*”, os indígenas voltaram a seu antigo modo de ser (Santos, 1998, p. 342-345), como se nada lhes tivesse acontecido nos últimos 150 anos.

Há de considerar, no entanto, que se é difícil quantificar a fuga para a floresta, esta nunca deixou de

⁷ A partir de 1778, conforme a Divisão Administrativa de Juan José Vértiz, Governador de Buenos Aires, o Departamento de São Miguel reúne os povoados de S. Nicolau, S. Borja, S. Luis, S. Lourenço Mártir, Sto. Ângelo e S. João Batista. Os demais Departamentos são: Santiago, Concepción, Yapeyú e Candelária, onde reside o então Governador de todos os povoados (Santos, 2002, p. 105-107).

⁸ Na época, compreende os povoados de Santiago, Santa Rosa, São Cosme, Santo Inácio Guazú e Nossa Senhora da Fé.

existir. Em 1788, Alvear (1970, p. 705), constata a permanência deste tipo de fuga “a los montes a buscar de comer, abrazando su antiguo género de vida, y dejando muchas doctrinas casi desiertas”. Da mesma forma, na metade do século XIX, Moussy (1864) faz referência à saída dos *Guarani misioneiros* (sic) para o mato com o propósito de formar “colonias independientes, con una agricultura sin arado y bueyes”.

Como já se comentou nos primeiros anos de reorganização político-administrativa pós-expulsão, a fuga esteve mais associada às epidemias e às exigências fiscais que o sistema de trabalho comunitário impunha. De todas as formas, a deserção, para além da preocupação dos administradores pela falta de mão-de-obra, também tinha seus defensores entre os observadores contemporâneos. Félix de Azara, em seu Relatório ao Vice-Rei Marquês de Avilés em 1799 (AHNM, consj. 21370), expressa que a possibilidade de desaparecimento total dos 30 povos não seria coisa tão grave, pois a tendência é que os indígenas “se incorporarán con los españoles y fomentarán estos países, como vemos suceder con los desertores”.

Considerando os dados apresentados, pode-se compreender a população indígena das reduções jesuíticas e dos povoados coloniais como um grande mosaico que não pode ser simplificado: nem a população indígena é toda de Guarani, nem os Guarani servem como parâmetro para todos os demais grupos étnicos da região. Desta forma, a historiografia cristalizou os indígenas missioneiros, num estado de estase, omitindo a diversidade cultural e a dinâmica entre centro da praça e periferia das reduções, tal como as comparações dos funcionários da coroa, responsáveis pelo bom funcionamento dos povoados na segunda metade do século XVIII. A deserção dos indígenas dos povoados, independentemente dos motivos, provocará, em médio prazo, as mesmas preocupações do período jesuítico. Funcionará como mais um mecanismo colonial de ocupação/abandono de territórios, porém como um mecanismo que parte dos indígenas. Por isso, os questionamentos apresentados inicialmente sobre a existência de controvérsias sobre a população indígena: vitórias e fracassos da evangelização foram registrados pelos missioneiros a partir da percepção da diversidade e uso das possibilidades abertas por esta. A deserção também pode ser interpretada como “violenta resistência”, tal como apontou Susnik (1990-1991), à cobiça dos novos administradores, mas também como demanda dos indígenas, entre eles os Guarani, em integrar-se na sociedade colonial, que lhes oferece possibilidades – evidentemente, coloniais e marginais – de participar da vida regional por meio da diversidade e dinâmica cultural vivida ao longo de todo o contato interétnico. Como consequência, a fuga e a deserção co-significam a demanda de uma

integração econômica na sociedade colonial, segundo suas possibilidades de fazer desta participação algo vantajoso: conchavar quando necessitam (ainda que depois, o fruto de seu trabalho será compartilhado com sua comunidade) e/ou escapar, fugir para desfrutar do que conseguiu com seu trabalho ou das possibilidades ainda existentes de ir viver na floresta. Mesmo que não seja possível demonstrar as percentagens dos que buscam a cidade, as estâncias ou a floresta pode-se avaliar a repercussão deste tipo de atitude nas variações culturais dos diferentes Guarani registrados pela etnologia de Nimuendajú ([1944] 1978), Schaden (1974), Cadogan ([1964] 1992), Melià e Grünberg (1976), Susnik (1979-1980), Viveiros de Castro (1986; 1992).

Referências

- ALVEAR, D. [1788] 1970. Relación geográfica e histórica de Misiones. In: P. DE ANGELIS (Comp.), *Colección de obras y documentos relativos a la Historia Antigua y Moderna de las Provincias del Río de la Plata*. Buenos Aires, Editorial Plus Ultra. 5:579-719.
- AZARA, F. [1847] 1990. *Descripción general del Paraguay*. Madrid, Alianza Editorial, 300p.
- BAPTISTA, J.T. 2006. Diversidade reducional – a presença de culturas não-Guarani e espaços reducionais. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE ESTUDOS IBERO-AMERICANOS, VI. Porto Alegre, 2006. *Anais do VI Congresso Internacional de Estudos Ibero-Americanos*. Porto Alegre, RS. PUCRS, 10 p. [CD ROM]
- BECKER, I.I.B. 1992. Lideranças indígenas no começo das reduções jesuíticas da Província do Paraguay. *Pesquisas – Antropologia*, 47:7-197.
- BOCCARA, G. 2001. Mundos nuevos em las fronteras del Nuevo Mundo. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. 1, 41p. Disponível em: <http://nuevomundo.revues.org/document426html>, acesso em 10/05/2007.
- CADOGAN, L. [1964] 1992. *Ayvu Rapyta: Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guayrá*. Asunción, Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch”, 226 p.
- CARDIEL, J. [1771] 1989. *Las Misiones del Paraguay: (Breve relación de las misiones del Paraguay)*. Madrid, Edición de Héctor Sáinz Ollero, 318p.
- CLASTRES, P. 1986. *Crónicas de los indios Guayaquíes*. Barcelona, Gedisa, 345 p.
- DOBLAS, G. de. [1785] 1970. Memoria histórica, geográfica, política y económica sobre la Provincia de Misiones de Indios Guaraníes. In: P. DE ANGELIS (org), *Colección de obras y documentos relativos a la Historia Antigua y Moderna de las Provincias del Río de la Plata*. Buenos Aires, Editorial Plus Ultra, 5(9):9-125.
- GARAVAGLIA, J.C. 1987. *Economía, sociedad y regiones*. Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 260 p.
- GARLET, I.J. 1997. *Mobilidade Mbyá: História e significação*. Porto Alegre, RS. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS, 203 p.
- MAEDER, E.J.A. e BOLSI, A. 1976. Evolución y características de la población guaraní de las misiones jesuíticas (1671-1767). *Historiografía*, 2:113-121.

- MAEDER, E.J.A. e BOLSI, A. 1982. La población guaraní de la provincia de Misiones en la época post-jesuitica (1768-1809). *Folia Histórica del Nordeste*, 5:61-106.
- MAEDER, E.J.A. 1989. La población de Misiones guaraníes (1641-1682): Reubicación de los pueblos y consecuencias demográficas. *Estudos Ibero-Americanos*, XV(1):49-89.
- MELIÀ, B. 1985. Informação etnográfica e histórica sobre os Kaingang do Rio Grande do Sul. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE ESTUDOS MISSIONEIROS, V, Canoas, 1983. *Anais do Simpósio Nacional de Estudos Missioneiros*, p. 169-180.
- MELIÀ, B. 1988. *El Guaraní Conquistado y reducido: Ensayos de Etnohistoria*. Asunción, Centro de Estudios Paraguayos "Antonio Guasch", 300 p.
- MELIÀ, B. e GRÜNBERG, G. y F. 1976. Etnografía guaraní del Paraguay contemporáneo: Los Pa'i Tavyterã. *Suplemento Antropológico*, II(1-2):151-295.
- MONTEIRO, J.M. 1992. Os Guarani e a história do Brasil meridional: Séculos XVI-XVIII. In: M.C. DA CUNHA (Org.), *História dos Índios no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, p. 475-498.
- MONTEIRO, J.M. 1999. Armas e armadilhas. História e resistência dos índios. In: A. NOVAES (org), *A outra margem do Ocidente*. São Paulo, Companhia das Letras, p. 237-249.
- MONTOYA, A.R. [1639] 1997. *Conquista espiritual feita pelos da Companhia de Jesus, nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. Porto Alegre, Martins Livreiro, 263 p.
- MOUSSY, M. [1857] 1864. *Memoire historique sur la décadence et ruine des Misiones des Jésuites das Bassin de la Plata: (Leur état actuel, acompagné de deux grandes cartes)*. Paris, Lib. de Charles Douniol, 88 p.
- NIMUENDAJÚ, K.U. [1944] 1978. *Los mitos de creación y de destrucción del mundo como fundamentos de la religión de los Apapokuvã-Guaraní*. Lima, Ed. Juergen Riestler, 220 p.
- POENITZ, E. e POENITZ, A. 1993. *Misiones, Provincia Guaranítica. Defensa e disolución [1768-1830]*. Posadas, Editorial Universitaria, 282 p.
- SANTOS, M.C. 1998. Fronteiras internas do Rio da Prata Colonial: Rebeldes e desertores. In: *Anais das VI Jornadas Internacionais sobre as Missões Jesuíticas: As Missões Jesuíticas del Guairá*. Cascavel, Editora da Universidade do Oeste do Paraná, Edunioeste, 1:319-349.
- SANTOS, M.C. 2004. Dois modelos de discurso: sobre a eficácia do "reduzir" o Guaraní e o sobre o Guaraní "reduzido". *História-UNISINOS*, 8(9):63-79.
- SANTOS, C.R. dos. 2002. *Aspectos de la resistencia Guaraní: Los proyectos de integración en el Virreinato del Río de la Plata*. Madri, Espanha. Tese de Doutorado. Universidad Complutense de Madrid. 465 p. Disponível em: <http://www.ucm.es/BUCM/tesis/19911996/H/0/H0022501.pdf>, acesso em: 28/05/2007.
- SCHADEN, E. 1974. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. 3ª ed., São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 191 p.
- SEPP, A. [1655-1733] 1980. *Viagem às missões jesuíticas e trabalhos apostólicos*. Belo Horizonte, Itatiaia, 207 p.
- SERVICE. 1951. The encomienda in Paraguay. *The Hispanic American Historical Review*, tomo XXXI: 230-251.
- SOUZA, J.O.C. 2002. O sistema econômico nas sociedades indígenas Guaraní pré-coloniais. *Horizontes Antropológicos: Arqueologia e Sociedades Tradicionais*, 8(18):211-253.
- SUSNIK, B. 1979-1980. *Los Aborígenes del Paraguay: Tomo II: Etnohistoria de los Guaraníes: Época colonial*. Asunción, Museo Etnográfico Andrés Barbero, 335 p.
- SUSNIK, B. 1990-1991. *Una visión socio-antropológica del Paraguay del siglo XVIII*. Asunción, Museo Etnográfico Andrés Barbero, 187 p.
- URQUIJO, J.L.M. 1953. Los Guaraníes después de la expulsión de los jesuitas. *Estudios Americanos*, VI(25):323-330.
- VIOLA, A. 1965. Origen de los pueblos. *Anuario de la Academia Paraguaya de la Historia. Historia Paraguaya*. Asunción, Academia Paraguaya de Historia, XXII: 57-72.
- VIVEIROS DE CASTRO, E.B. 1986. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar/ANPOCS, 744 p.
- VIVEIROS DE CASTRO, E.B. 1992. [2002]. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. *Revista de Antropologia*, (35):21-74.

Fontes originais

- Documentos para História Argentina (DHA). *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús. Tomo II (1615-1637)*.
- Manuscritos da Coleção De Angelis (MCA). 1951. *Jesuítas e bandeirantes no Guairá (1549-1640)*. Coleção publicada pela Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.
- Manuscritos da Coleção De Angelis (MCA). 1952. *Jesuítas e bandeirantes no Itatín (1596-1760)*. Coleção publicada pela Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.
- Manuscritos da Coleção De Angelis (MCA). 1969. *Jesuítas e bandeirantes no Tape (1615-1641)*. Coleção publicada pela Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.
- Manuscritos da Coleção De Angelis (MCA). 1970. *Jesuítas e bandeirantes no Uruguai (1611-1758)*. Coleção publicada pela Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.
- ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN ARGENTINA (AGN), Buenos Aires. Sección: Sala IX – Colonia/Gobierno; Legajos: 10-7-4; 17-4-2; 17-4-6; 18-5-1; 18-2-4.
- ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN ARGENTINA (AGN), Buenos Aires. IX: 10-7-4: 1785. Concepción, 06 de abril. Visita de Alonso Quesada en la encomienda de Francisco Xavier Casajús.
- ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN ARGENTINA (AGN), Buenos Aires. IX: 17-4-2: 1772. Informe del teniente del departamento de Yapeyú al administrador general de las misiones.
- ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN ARGENTINA (AGN), Buenos Aires. IX: 18-5-1: 1772. Informe del teniente del departamento de São Miguel al administrador general de misiones.
- ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN ARGENTINA (AGN), Buenos Aires. IX: 17-4-6: 1773. 16 de marzo. Informe del teniente del departamento de Santiago al administrador general, Bruno de Zavala.
- ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN ARGENTINA (AGN), Buenos Aires. IX: 18-2-4: 1799. 28 de octubre. Del cabildo de São Borja al Virrey. Sección: Criminales, Legajo 10, Expediente 16.
- ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN ARGENTINA (AGN), Buenos Aires. CRIMINALES. 10. EXPD. 16: 1777. Pueblo de Yapeyú, 27 de diciembre. Sumaria actuada contra Clemente Guirapoty y Pascual Erete en asunto a las hostilidades que cometen los infieles de la nación minuano, y

- Andrés Manduré por cómplice en el levantamiento de los caciques de Yapeyú.
 ARCHIVO HISTÓRICO NACIONAL DE MADRID (AHNM)
 – Espanha. Sección: Consejo de Indias, Legajo: 21370
 ARCHIVO HISTÓRICO NACIONAL DE MADRID (AHNM)
 CONSJ.21370: 1799. Buenos aires, 08 de mayo. Informe de Félix de Azara al Virrey Marqués de Avilés.
 MCA-CPH: Manuscritos da Coleção De Angelis, Acervo de Manuscritos da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.
 MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS (MCA-CPH).
 Cx. 18. Doc. 8: Envio de armas y pólvoras a los indios de las doctrinas del Paraguay. 1667. Autógrafo. (nº. 424: I-29-40)
 MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS (MCA-CPH).
 Cx. 18. Doc. 30: Auto para que paguen tributo los indios de 14 años. 1676. Testimonio auténtico. (nº. 449)
 MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS (MCA-CPH).
 Cx. 22. Doc. 3: Instruções para los pp. Que van á fundar misiones Paraná arriba. 1732. (nº 613).
 MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS (MCA-CPH).
 Cx. 28. Doc. 19: Estado de la reducción del corpus. 1627. (nº 867).
 MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS (MCA-CPH).
 Cx. 28. Doc. 28: Anua de reducción de corpus. 1629. (nº 876).
 MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS (MCA-CPH).
 Cx. 30. Doc. 5: Anua de las doctrinas del Paraná y Uruguay. 1690. (nº 917).
 MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS (MCA-CPH).
 Cx. 30. Doc. 6: Estado de las doctrinas del Paraná y Uruguay. 1691. (nº 918).
 MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS (MCA-CPH).
 Cx. 30. Doc. 7: Anuas de las doctrinas del Paraná y Uruguay. 1693. (nº 919).
 MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS (MCA-CPH).
 Cx. 30. Doc. 12: Anua de las reducciones del Paraná. 1699. (nº 924).
 MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS (MCA-CPH).
 Cx. 30. Doc. 14: Anua de las misiones del Uruguay. 1700. (nº 926).
 MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS (MCA-CPH).
 Cx. 30. Doc. 17: (nº 929). Anua de los pueblos de la Candelaria y de San Cosme y San Damián. 1702.
 MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS (MCA-CPH).
 Cx. 30. Doc. 36: Estado de las doctrinas del Uruguay. 1715. (nº 948).
 MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS (MCA-CPH).
 Cx. 30. Doc. 43: Anua del pueblo de Jesús. 1722. (nº 955).
 MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS (MCA-CPH). Cx. 30. Doc. 44: Anua de las doctrinas del Uruguay. 1730. (nº 956).

Submetido em: 11/06/2007

Acceto em: 18/06/2007

Maria Cristina dos Santos
 Programa de Pós Graduação em História – PUCRS
 Av. Ipiranga, 6681, Prédio 3, Sala 416, 90619-900
 Porto Alegre, RS, Brasil

Jean Tiago Baptista
 Professor do Departamento de História – Fundação Universidade Federal de Rio Grande (RS) e Doutorando pelo PPGH-PUCRS
 PPGH-PUCRS
 Av. Ipiranga, 6681, Prédio 3, Sala 303, 90619-900
 Porto Alegre, RS, Brasil