

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

OS TOBA DO CHACO: MISSÃO E IDENTIDADE.

SÉCULOS XVI, XVII E XVIII

DORIS CRISTINA CASTILHOS DE ARAUJO CYPRIANO

Orientador: Prof. Dr. Pedro Ignácio Schmitz

Dissertação apresentada como requisito parcial
e último para obtenção do grau de Mestre em
História na Área de Estudos Históricos Latino-
Americanos

São Leopoldo, Outubro de 2000.

AGRADECIMENTOS

Agradeço imensamente ao meu orientador, o Professor Doutor Pedro Ignácio Schmitz, por sua atenção, sua constante disponibilidade e seus preciosos esclarecimentos. A ele sou grata, também, pelo acesso irrestrito à Biblioteca do Instituto Anchietano de Pesquisas, que foi fundamental para o levantamento dos dados em fontes primárias raras ou ainda inéditas.

À Professora Mestre Ítala Irene Basile Becker agradeço pelo apreço e motivação para desenvolver a pesquisa.

À Ivone Verardi pela atenção, pelo tempo dedicado e pelos laços de amizade.

Aos amigos Vanderléia Mussi, Miriam Fernandes e Luis Fernando Laroque agradeço pelos debates, pelas trocas de informação e discussões que enriqueceram a pesquisa.

Aos colegas do IAP: Juliane M. Izidro, Ana Luisa V. Bitencourt, Marcus V. Beber e Jairo H. Rogge pelos momentos que fizeram mais leve o trabalho.

A Anamaria C. Cypriano agradeço a revisão e os preciosos comentários ao texto.

A Juliane M. Izidro sou grata pela revisão da digitação da dissertação.

Agradeço à minha família: Maria Luiza, Roil, Denise, Carolina, Ricardo, Olga, Roque e Rodrigo pelas palavras de apoio e incentivo recebidas.

Às amigas Cristina, Juliana e Vera pelo contínuo apoio.

Por fim, a Roque agradeço os comentários que ajudaram na construção da dissertação, mas principalmente a sua dedicação, seu apoio integral, a sua inesgotável paciência e amor.

Aos meus filhos Douglas, Ester e Laura agradeço a compreensão com o meu afastamento, o amor e os carinhos que me fizeram continuar.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
Referencial teórico.....	11
1. O AMBIENTE DO CHACO	19
1.1.1 O espaço	22
1.1.2 O clima.....	27
1.1.3.Os rios	30
1.2. Os recursos vegetais e animais.....	37
1.2.1 A vegetação.....	37
1.2.2 Aproveitamento da diversidade para a subsistência	42
1.2.3 A fauna do Chaco	49
1.2.4 Apropriação de proteína animal.....	52

2. A EXPLORAÇÃO DO CHACO.....	55
2.1 O nome do Chaco.....	56
2.2 Reconhecimento e primeiros contatos.....	58
2.3 Contatos entre Jesuítas e Toba.....	80
3. O MODELO DE REDUÇÃO JESUÍTICA.....	98
3.1 Redução e a civilidade.....	100
3.2 O estabelecimento de uma missão.....	110
3.3 Distribuição do espaço	114
3.4 A distribuição do tempo nas reduções.....	129
3.5 A distribuição do poder nas reduções.....	132
4. A EFÊMERA DURAÇÃO DAS REDUÇÕES ENTRE OS TOBA	137
4.1 Relação com a Sociedade Colonial	140
4.2 Relação com outros grupos indígenas.....	148
4.3 Relação com a missão.....	155
4.4 Manutenção da pauta sócio-cultural e econômica	178
CONCLUSÃO	186
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	191

FIGURAS

Figura 01 - Localização do Chaco	23
Figura 02 - Relevo da região	26
Figura 03 - Temperatura e precipitações	29
Figura 04 - Rede Hidrográfica	36
Figura 05 - Formações vegetais	41
Figura 06 - Localização dos grupos do Chaco durante os primeiros contatos com os europeus	60
Figura 07 - Plano da Redução Jesuítica de Candelaria	121
Figura 08 - Plano da Redução Jesuítica de San Bernardo él Vértiz	126
Figura 09 - Plano da Redução Jesuítica de Santo Rosário o San Carlos del Timbó	131
Figura 10 - Localização atual dos grupos do Chaco	189

RESUMO

A presente dissertação se ocupa da curta duração das missões jesuíticas realizadas no Chaco, mais especificamente aquelas empreendidas junto aos Toba, grupo pertencente ao tronco lingüístico Guaycurú, durante os séculos XVI, XVII e XVIII. Analisa a brevidade destas reduções não somente a partir do ponto de vista da adequação ou não do modelo reducional implantado junto o grupo, mas também, através da manutenção e persistência da identidade de caçadores-coletores nômades dos Toba ao longo das interconexões com a Sociedade Colonial.

ABSTRACT

The present essay discourses on the short duration of the Jesuitical missions, that were developed at the Chaco area during the 16th, 17th, and 18th centuries. It emphasizes those developed towards the Toba: a group of nomad peasants, of the Guaycurú linguistic stock. It proposes the evaluation of the briefness of those strongholds from two different perspectives: the model established by the missionaries being appropriate or not, against the analysis of the maintenance and persistence of the identity of the Toba, through their relationship with the Colonial Society.

INTRODUÇÃO

A presente dissertação enfoca a efêmera duração das missões e reduções jesuíticas estabelecidas no Chaco, particularmente àquelas realizadas junto aos Toba, partindo das características singulares da exploração da região do Chaco e das reações peculiares deste grupo de caçadores e coletores nômades da família lingüística Guaycurú, frente à situação de contato com os europeus.

Esta análise se desvia do modelo que concebe a estrutura montada pelos jesuítas como fonte originadora das reações dos grupos indígenas, e que, portanto, as considera como principal objeto a ser estudado, e se aproxima dos posicionamentos de TURNER (1988:239), quanto às situações de contato:

“The initial contact between a native society and a Western colonial or national society constitutes an “event” for both societies. Starting with that initial event, however, contact becomes a “situation of contact”, a system of interaction with a structure of its own, which includes aspects of both societies, each of which in turn has structures of its own. As Cohn

(1980:218) has remarked, "...one of the primary subject matters of an historical anthropology is, to use a Balandier's term, the colonial situation. This is not to be viewed as 'impact', not as 'culture contact', but a situation in which the European colonialist and the indigene are united in one analytic field."

Esta abordagem não desconsidera a influência das tentativas de missão nas sociedades indígenas do Chaco, e as conseqüentes transformações da ordem cultural que estas sofreram, mas propõe a análise da efêmera duração das reduções entre os Toba, partindo do pressuposto de que ambos, missionários e indígenas, agiam em um mesmo plano, onde submetiam constantemente suas pautas culturais a riscos, reavaliando-as em busca das melhores alternativas para a manutenção de seus grupos.

Esta qualidade, de sujeitos de sua história, permite que se avalie a curta duração destas reduções não somente a partir do ponto de vista da adequação ou não do modelo reducional implantado junto o grupo, mas também, através da análise da manutenção e persistência da identidade de caçadores coletores nômades dos Toba ao longo das interconexões com os europeus. Sob esta ótica, os aportes teóricos de BARTH (1998), a respeito dos grupos étnicos e suas fronteiras, apresenta-se como importante ferramenta para compreensão de como foi possível para os Toba a formação de articulações com a Sociedade Colonial, o estabelecimento de missionários jesuítas em meio ao grupo e a fundação de reduções, sem que isto significasse alterações que mutilassem sua pauta sócio-cultural de caçadores coletores nômades.

Referencial teórico

Para atingir o objetivo proposto a esta análise, será considerada a conceituação de BARTH (1998:6):

“That ethnicity is a matter of social organization above and beyond questions of empirical cultural differences: it is about “the social organization of culture difference;

That ethnic identity is a matter of self-ascription and ascription by others in interaction, not the analyst’s construct on the basis of his or her construction of a group’s “culture”;

That the cultural features of greatest import are boundary-connected: the diacritica by which membership is signaled and the cultural standards that actors themselves use to evaluate and judge the actions of ethnic co-members, implying that they see themselves as ‘playing the same game’.”

A partir destes parâmetros, que consideram que quaisquer grupos étnicos, tomados ao sentido de categoria de grupamento humano, somente se evidencia nas situações plurais, opta-se, como sugere POUTIGNAT & STREIFF-FENART (1998:82), não por focar o conteúdo cultural do grupo, ao qual será atribuída uma significação contextual, mas sim à análise da emergência e da manutenção das categorias étnicas tais como elas se construíram nas relações de contato. Empregase, deste modo, a categoria de grupo étnico sendo, conforme BARTH (1998) afirmou, unidades identificáveis pela manutenção de suas fronteiras não apenas em eventos, como também, neste caso em particular, no desenrolar do processo organizacional destes frente à situação colonial.

Como ficou evidente tal proposição de análise é fundamentada basicamente nas idéias apresentadas por BARTH (1998), de que a interpenetração e a interdependência entre os grupos não podem ser compreendidas como dispersões das identidades étnicas, mas como condições de sua perpetuação. Estas condições

de perpetuação podem, por sua vez, ser compreendidas através das hipóteses defendidas por SAHLINS (1990:190), nas quais as categorias culturais seriam transformadas através de reavaliações funcionais produzidas pela interação, e estas alterações se concretizariam como parte de uma estratégia para garantir a reprodução da cultura.

Empregando estes aportes teórico-metodológicos, será averiguado se é lícito afirmar que a interconexão de sociedades gerada pela conquista e colonização da América do Sul criou uma situação que impeliu os envolvidos a alterações em seus padrões originais de cultura, através de exclusões e incorporações, mas não à supressão destas em detrimento de outra. Este posicionamento é gerado pela compreensão de que os grupos em contato não formavam entidades homogêneas, mas, como foi citado anteriormente, conjuntos que se auto-atribuíam uma identidade e se reconheciam entre si em relação ao “outro”, aquele que não compartilha dos mesmos signos, sinais e orientação de valores fundamentais¹ imputados a esta identidade. Este mecanismo de potencialização de suas identidades, em função das inter-relações estabelecidas, tornaria cada grupo extremamente ativo e maleável na definição de seus limites de pertença.

Interpretando através do posicionamento de POUTIGNAT & STREIFF-FENART (1998:140) quanto à perenidade e contingência da etnicidade, serão buscadas evidências desta aparente contradição na situação de contato enfrentada pela sociedade Toba, quando ela se manifesta perene, visto que os valores culturais, subjacentes coagiram situacionalmente os papéis e as interações étnicas;

¹ Quanto a estes conceitos, os empregamos conforme BARTH (1998:194) os caracteriza: sinais ou signos como traços diacríticos que as pessoas exibem – vestimenta, língua, moradia – para demonstrar sua identidade e, orientação de valores fundamentais como os padrões de moralidade e excelência através dos quais as ações são julgadas.

e se revela ao mesmo tempo contingente, visto que as condições e as formas de sua emergência são historicamente determinadas.

Estabelecidos estes parâmetros iniciais quanto ao enfoque dado a esta situação de contato, passo a delimitar as margens de nossa análise em seus aspectos temporais, espaciais e principalmente, quanto às sociedades envolvidas, pois assim como POUTIGNAT & STREIFF-FENART (1998:112) acredito que o problema básico que a etnicidade - segundo o pensamento de Barth - nos oferece, é o das condições que geram a emergência das distinções étnicas e da articulação de tais distinções com a variabilidade cultural.

Temporalmente, os limites se situam desde os anos de 1521-1526, quando Alejo Garcia cruza o norte do Chaco, até o desterro dos Jesuítas em agosto de 1767. Esta delimitação se justifica por abranger desde os primeiros contatos entre os grupos do Chaco e os europeus, cuja inter-relação gerou marcas severas que se refletiram nas tentativas de missão, até as tentativas de missão entre os Toba, primeiramente sob a forma de excursões apostólicas e, mais tarde, modeladas pelas reduções. Abrange assim, todo o período de contato entre os Toba, os espanhóis laicos e os Padres Jesuítas. Apesar de reconhecer a articulação bastante particular entre os Toba atuais e os Estados Nacionais onde estão inseridos², o espectro de análise se restringe a este dado período, visto que o objeto do estudo se limita às experiências entre os Toba e os Missionários da Companhia de Jesus.

Acerca do quadro natural da região do Chaco, é intenção apresentar algumas das características físicas mais evidentes, as possibilidades de subsistência oferecidas por este meio e seu emprego pelas sociedades indígenas que o

habitavam. Bem como, demonstrar que apesar da impressão de miséria que este ambiente causou nos europeus - tanto pelo desconhecimento da diversidade ecológica das savanas³, quanto pelo que SAHLINS (1977:13) estabelece como abundância através de um caminho Zen⁴ - havia condições que permitiam a auto-suficiência dos grupos que habitavam o Chaco.

Em referência às sociedades envolvidas nesta situação de contato, o recorte envolve os Toba, os militares e civis espanhóis que estiveram em contato com esta sociedade no período de abrangência temporal da dissertação e os padres jesuítas que, pessoalmente, envolveram-se no processo reducional ou que sobre ele executaram relatos. Estando a sociedade Toba englobada em uma rede de relações contínuas com outros grupos chaquenhos, que formavam então o que AMSELLE⁵ denominou como 'corrente de sociedades', acredito, assim como OLIVEIRA (1999:113) que:

“Tais alternativas de construção teórica revelam-se mais profícuas e universais, permitindo uma base mais ampla de comparações, sem exigir a aceitação ingênua de pressuposições não verificadas historicamente.”

Ciente de que os grupos de caçadores-coletores nômades do Chaco constituíam uma rede de relações contínuas, um entrelaçamento de relações muito mais que justaposições de grupos indígenas aliados ou inimigos, serão privilegiadas as condições peculiares que influenciaram ou determinaram a curta duração das

² Alguns destes aspectos foram explorados pelo ECT (Etnobiology and conservation Team) e apresentados no seminário *Ethnographic Literature of the Gran Chaco* (Washington, 1996) sendo que partes dos trabalhos desenvolvidos foram publicadas por MILLER (1999).

³ POSEY (1986) traça alguns dos referenciais da etnobiologia, dispondo-nos de meios para compreender como o conhecimento da diversidade ecológica e das fontes de recursos naturais permitia aos indígenas dispor de abundância.

reduções jesuíticas entre os Toba, empregando também, algumas experiências de outras populações do tronco lingüístico Guaycurú, registradas na documentação consultada, como índices das formas de articulação encontradas entre as sociedades nativas e a Sociedade Colonial.

Tendo os Toba habitado originalmente a parte central do Chaco, especificamente a região entre os rios Pilcomayo e Bermejo⁶ e, uma das últimas áreas da América do Sul a serem exploradas pelos espanhóis, a inserção do elemento europeu se deu em um período mais tardio em relação aos grupos que habitavam as margens do Gran Chaco. Portanto, dentro da visão já descrita anteriormente, a situação de contato entre Jesuítas e Toba se estabeleceu em bases já alteradas pelas reavaliações funcionais produzidas na interação das sociedades européia (civil, militar e laica) e indígena.

Com isto se afirma a necessidade de compreender a situação de contato de ambos, Jesuítas e Toba, como eventos onde agiram complexas redes de identidades étnicas e ordens culturais, as quais poderemos ter acesso observando como se configuraram seus subsistemas constituintes ao longo do processo desencadeado pela conquista do Chaco, até chegarmos aos eventos ligados às tentativas de redução deste grupo indígena. Desta forma, a primeira tentativa de missão documentada entre os Toba, executada pelos padres Bárzena e Añasco em 1591⁷, se instituiu em bases completamente diversas do modelo implementado entre os Guarani, e diverso também do modelo freqüentemente aplicado após 1750, como por exemplo, na redução de San Ignacio de Ledesma.

⁴ SAHLINS (1977) afirma que podemos ter condição de abundância através de um baixo nível de vida, onde se consideram as necessidades humanas finitas e os meios para obter recursos naturais inalteráveis, mas, adequados.

⁵ AMSELLE apud POUTIGNAT-STREFF-FENART (1998:31).

⁶ MÉTRAUX (1969:10, 49) SUSNIK (1981:35).

Para fins de organização, esta dissertação se apresenta dividida em quatro capítulos. O primeiro objetiva a breve apresentação das características físicas mais marcantes da região, cujos dados mais atuais foram obtidos em sua maioria do trabalho de MAEDER & GUTIERREZ (1995); assim como, sob influência de por POSEY (1986), é investigada a possibilidade de que, a diversidade ecológica do espaço, aliada às diferentes maneiras como o saber indígena a respeito destas áreas, se concretizasse em condições de obter abundância de recursos naturais, entendida aqui conforme o posicionamento de SAHLINS (1977), em uma área tradicionalmente considerada selvagem e improdutiva.

O segundo capítulo apresenta um quadro descritivo das primeiras explorações européias do Chaco e uma visão panorâmica das situações de contato entre os dois grupos em questão – europeus e chaquenos – com objetivo de proporcionar a visualização do processo que mais tarde se concretizou nas tentativas de redução dos Toba. As principais fontes para as informações foram os registros dos exploradores CABEZA DE VACA (1985), SCHMIDEL (1970) e GUZMÁN (1998); os relatos dos Padres jesuítas LOZANO⁸ (1941 e 1873), JOLIS⁹ (1972), TECHO (1897) e das Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay.

O terceiro capítulo trata do modelo de missão jesuítica que foi implantado e teve longa duração entre diversas sociedades indígenas, particularmente os Guarani, mas que não obteve os mesmos frutos quando aplicado aos grupos

⁷ LOZANO (1941: 113-114).

⁸ Pedro LOZANO, segundo biografia em sua obra (1941) nasceu na Espanha em 1697, chegou a Provincia Jesuítica del Paraguay em 1712 e lá permaneceu até 1752, data de sua morte. Desempenhou os cargos de professor de Teologia e Filosofia, teve sob seus cuidados a *Congregación de Índios y Negros*, foi *Prefecto de la Iglesia*, *Prefecto de la Salud* e historiador da ordem.

⁹ José JOLIS, segundo o *Estudio Preliminar sobre el Ensayo de Historia Natural de la Provincia del Gran Chaco, del P. José Jolis* apud JOLIS (1972: 9-15), nasceu em Barcelona em 1728, chegou ao Paraguay em 1755 e a partir de 1758 trabalhou como missionário no Chaco até a data da expulsão dos Jesuítas.

indígenas do Chaco. Para avaliação deste modelo as fontes principais foram FURLONG (1962), BORGES (1987) e MELIÀ (1976, 1989 e 1997), entretanto, a estrutura deste capítulo se fundamenta nas descrições dos autores já citados, LOZANO, JOLIS e TECHO, acrescidos das informações fornecidas por DOBRIZHOFFER¹⁰ (1967, 1968 e 1971), MONTOYA¹¹ (1985) e PASTELLS¹² (1912 e 1949).

O quarto capítulo reúne informações específicas sobre as relações mantidas pelos Toba com as missões jesuíticas, com a Sociedade Colonial e com os outros grupos indígenas do Chaco. Apresenta dados que permitem testar as hipóteses já levantadas e esclarecer algumas condições que podem ter permitido a variabilidade cultural como forma de manutenção e reprodução da cultura Toba, ao mesmo tempo em que determinaram a curta duração das experiências reducionais jesuíticas entre este grupo. Como ferramentas teórico-metodológicas destacam-se os aportes de TURNER¹³, HILL (1988 e 1996), BARTH (1998) e POUTIGNAT & STREIFF-FENART (1998), cuja escolha é justificada pela convicção de que a análise da problemática que envolveu interconexões entre Jesuítas e Toba, somente pode fornecer subsídios que nos permitam conhecer os mecanismos e estratégias que agiram nesta situação de contato, se esta for realizada partindo, como afirma HILL (1988:2), de:

¹⁰ Martin DOBRIZHOFFER nasceu em 1718 na Alemanha e, em 1749 chegou ao Paraguai e onde, entre outras atividades, desempenhou papel de missionário junto aos Abipon.

¹¹ Antônio Ruiz de MONTOYA, segundo informam BRUXEL e RABUSKE apud MONTOYA (1985), nasceu em Lima em 1582 e durante intervalo de tempo entre 1612 e 1652 desempenhou atividades missionárias na Província Jesuítica do Paraguai.

¹² PASTELLS, apesar de não ter estado na Província Jesuítica do Paraguai, tem importante papel no fornecimento de informações sobre as missões jesuíticas devido a sua importante coletânea de documentos e correspondências que tratavam de assuntos relevantes para a Companhia de Jesus e às missões.

¹³ TURNER (1988 e 1996).

“Questions about the construction, reproduction, and transformation of the shared experiential and interpretative frameworks, that shape the historical consciousness of individuals and groups of individuals in changing objective conditions (Cohn 1981). In sum, history is not reducible to the “what really happened” of past events nor to global situations of contact but always includes the totality of processes whereby individuals experience, interpret, and create changes within social orders and both individuals and groups change over time as they actively participate in changing objective conditions.”

É preciso ainda, advertir quanto à grafia de algumas palavras empregadas com frequência no texto: todos os nomes das cidades, estâncias, reduções, rios, formas de relevo, animais, plantas, cargos administrativos e algumas expressões que não permitiram uma tradução apurada, ou são amplamente conhecidas, foram grafadas de acordo com o idioma espanhol, mas digitadas em itálico. Os nomes de grupos ou parcialidades indígenas foram grafados conforme a norma culta da “Convenção para a grafia dos nomes tribais” da Associação Brasileira de Antropologia (ABA)¹⁴. As citações apresentadas nesta dissertação serão preferencialmente feitas no idioma original – espanhol ou inglês – em alguns casos por fidelidade ao texto do autor e, em outros casos, pelo desconhecimento de versões publicadas em nossa língua visto que não existem edições traduzidas de tais obras.

¹⁴ RICARDO apud GRUPIONI (1995:34 e 39).

1. O AMBIENTE DO CHACO

“Se hablará entonces de sus fecundas y amenas regiones, de sus verdequeantes prados en todas las estaciones del año, de muchos y exterminados bosques siempre frondosos, de sus esparcidas y muy dilatadas llanuras, donde son escasísimos los árboles y donde, en algunas partes, solamente crecen Palmeras de variadas especies. Se hablará de los montes que son muy raros y de sus ríos que son anchísimos y los más grandes que existen en todo el mundo.” JOLIS (1972:39)

Sendo a sociedade Toba essencialmente nômade, de etos caçador-coletor, este capítulo propõe analisar as características do meio ambiente sob dupla perspectiva: a que objetiva uma breve apresentação das características físicas mais evidentes desta região, cujos dados mais atuais foram obtidos em sua maioria¹⁵ do

¹⁵ Neste capítulo, quando não houver referências à fonte dos dados relativos aos aspectos físicos da geografia do Chaco, estes devem ser creditados a MAEDER & GUTIERRES (1995). Os casos em que as informações pertencerem a outras fontes serão devidamente citados no corpo do texto ou em notas de rodapé.

trabalho de MAEDER & GUTIERRES (1995), e outra, que evidencia a diversidade ecológica do espaço. Esta biodiversidade, aliada às diferentes maneiras como o saber indígena a respeito destas áreas consideradas selvagens e improdutivas pelos agricultores ocidentais, concretiza-se em condições de obter abundância de recursos naturais¹⁶.

Ao sustentar este ponto de vista é necessário rever as afirmações feitas por autores que descreveram o Chaco como um ambiente de características extremamente diversas e que, à percepção dos exploradores, se apresentavam desagradáveis, se não, como impedimentos à sobrevivência. Realmente, com frequência, algumas fontes primárias¹⁷ descrevem esta região como uma área de difícil acesso e habitação¹⁸. Contudo, é preciso lembrar que estes relatos estavam mergulhados na percepção europeia do meio ambiente e de seu emprego, e refletiam somente a impossibilidade prática de implantar o modelo de colonização da América no Chaco. Portanto, para utilização destes relatos como fontes, é necessária uma abordagem que permita analisar as formas encontradas pelas sociedades de caçadores-coletores para suprirem suas necessidades e a maneira como se estabeleceram as relações entre estas sociedades indígenas e o entorno.

Dentro da perspectiva apresentada por SERVICE (1971:89), de que não podemos subestimar o “significado e o montante de conhecimento natural real que

¹⁶ Sobre este ponto de vista, POSEY (1986:181) afirma que, a exemplo dos Kayapó, “para os índios (...) a diversidade ecológica das savanas não constitui nenhuma surpresa. Sabem perfeitamente que o ciclo anual de chuvas e secas fornece grande abundância de recursos naturais.”

¹⁷ Entre estas fontes citamos TECHO (1897), OÑATE (1929), LOZANO (1941), JOLIS (1972), AZARA (1990 e 1998), CORNEJO (1970), GUZMÁN (1998), SCHMIDL (1945) e CABEZA DE VACA (1985).

¹⁸ Muitos são os relatos que descrevem as dificuldades enfrentadas no Chaco, por isso selecionamos apenas alguns: a de alternar períodos de seca com outros de cheias (LOZANO 1941:67), da pobreza de recursos minerais (TECHO 1897:95), da quantidade de mosquitos e animais perigosos (OÑATE 1929:16) e (LOZANO 1941:148) e da densa vegetação (LOZANO 1941:183).

um *indivíduo* pode ter numa sociedade de caçadores e coletores”, a abordagem dada ao meio ambiente visa apresentar o Chaco como uma área que oferecia condições plenas para subsistência dos grupos que o habitavam através de dois principais enfoques: um apresentado por POSEY (1986), que propõe a compreensão do conhecimento indígena - e de seu concernente manejo do entorno - como um amálgama de informações sobre plantas, animais, caçadas, espíritos, mitos, cerimônias, energias, cantos e danças que não podem ser considerados como elementos isolados; e outro, defendido por SAHLINS (1977), sobre a possibilidade de opulência das sociedades nômades a partir de uma compreensão da economia como categoria cultural mais próxima da política e da religião, do que da racionalidade e da prudência. Concatenados estes pontos de vista, é proposto que as atividades que visam a subsistência das sociedades indígenas do Chaco, particularmente dos Toba, e suas implicações no relacionamento com o meio ambiente, façam parte de um “proceso vital esencial de la sociedad”¹⁹ satisfatório para seus objetivos e adequado à realidade, permitindo-nos, desta forma, avaliar a noção de pobreza atribuída aos indígenas pelos europeus sob um ângulo próprio, que tenta aproximar-se mais da complexidade indígena, do que das atribuições européias.

Empregando estas abordagens é possível extrair das fontes utilizadas as informações necessárias para a montagem de um panorama do ambiente natural do Chaco e das múltiplas possibilidades de emprego desta diversidade para a subsistência dos grupos que o habitavam

¹⁹ SAHLINS (1977:10)

1.1.1 O espaço

O Chaco se localiza na região centro-sul da América do Sul, abrangendo parte dos atuais territórios das Repúblicas da Argentina, do Paraguai e da Bolívia²⁰. Seu interior é cortado por três rios de maior porte: o Pilcomayo, o Bermejo e o Salado, que o dividem em sub-regiões: o Chaco Boreal ao norte do rio Pilcomayo; o Chaco Central entre o rio Pilcomayo e o rio Bermejo, e o Chaco Austral entre o rio Bermejo e o rio Salado.

²⁰ Segundo MIRANDA (1961:28) as divisões políticas atuais são resultantes da Real Ordenanza e Instrucción de Nueva España, de 4 de junho de 1876, que determinou os limites do Chaco e, através da arbitragem do Presidente Norte-Americano, foi pronunciada, em 2 de novembro de 1878, a posse do Chaco Boreal pela Argentina.



Map 1. Gran Chaco Region with Societal Locations

Figura 01 - Localização do Chaco conforme MILLER (1999)

Fisicamente o Chaco é uma zona de depressão, que se apresenta como uma bacia sedimentar, de solo argiloso loessico, formada a partir da erosão das unidades geomorfológicas que estabelecem seus limites naturais: a oeste as serras subandinas e pampeanas; ao norte as serras de San Carlos e San José, a sul de Chiquitos e o maciço brasileiro central; a leste os rios Paraná e Paraguai e o planalto Meridional Brasileiro. Ao sul uma parte do Chaco se limita com a serra de Córdoba e de Guayacán e outra, seguindo entre estas montanhas e a Bacia do rio Paraná, origina uma área de transição até o Pampa.

A característica marcante do relevo do Chaco é o fato de constituir-se numa planície estendida ao longo de aproximadamente 600 quilômetros, que motivou AZARA (1990:52) a escrever: “Desde el trópico al río de la Plata es todo país llano”, JOLIS (1972:52) a afirmar que o Chaco está localizado em “inmensa llanura” e ainda AZARA (1998:67) a observar: “Basta haber dicho que el país es plano y que no hay más que un pequeño número de montañas poco elevadas.”

Esta planície, que apresenta poucas elevações, é marcada por uma inclinação da direção noroeste, com altitude de 350 metros acima do nível do mar no sopé das serras subandinas, em direção sudeste, onde sua altitude registra 50 metros acima do nível do mar na área próxima aos rios Paraguai e Paraná. A área situada abaixo dos 200 metros de altitude apresenta uma drenagem deficitária, favorecendo a formação de esteiros e lagunas nas margens de seus grandes rios, vales e várzeas. A pesar das dificuldades decorrentes deste tipo de terreno, apontadas pelos europeus, é possível observar que esta zona tornou-se um local fundamental para a ocupação humana no Chaco, tanto por ser um ponto privilegiado para a habitação dos grupos indígenas, decorrente da diversidade biológica encontrada nestas áreas ribeirinhas, resultando em variadas fontes para

subsistência, quanto como um meio para a penetração européia no Chaco, visto que os cursos de seus rios foram utilizados como um caminho mais acessível para exploração desta área.

O mapa do relevo, apresentado na página seguinte como Figura 02, inclui não apenas as curvas de nível presentes nos mapas da OACI²¹, cujos intervalos são de 300m de altitude, como também a inserção de uma isoípsa de 100m feita por seus autores, dado justificado pela amplitude de variações topográficas da região serem menores, necessitando portanto, de um detalhamento maior.

²¹ OACI- Organização Internacional de Aviação Civil

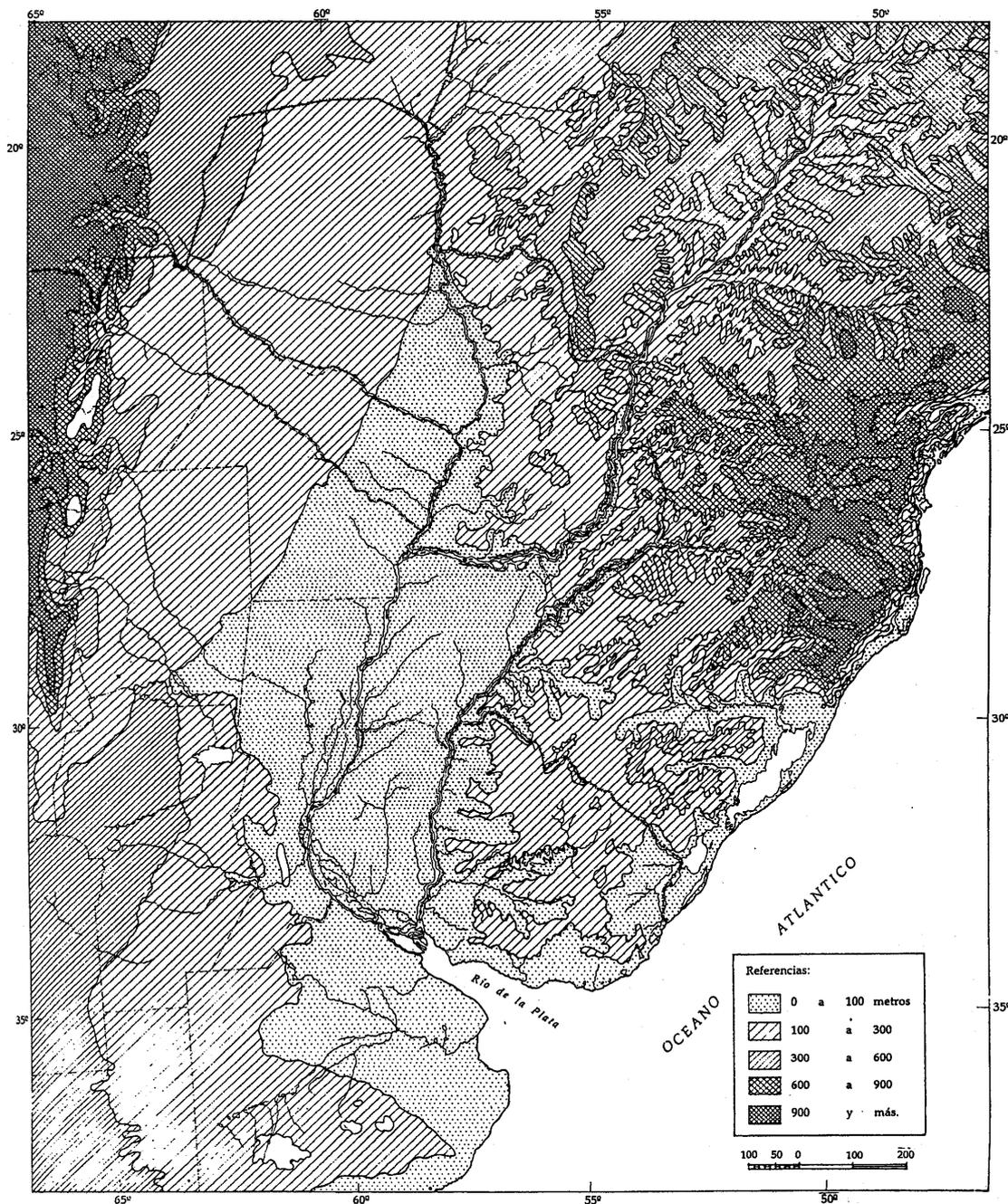


Figura 02 - Relevo da região
 Conforme MAEDER & GUITIERREZ (1995:20)

1.1.2 O clima

O clima do Chaco geralmente é quente e seco, como já havia escrito LOZANO (1941:38) “El temple por la mayor parte es cálido y seco; pero al tiempo de los mayores calores soplan de repente los vientos sures, que refrescan la estación, y aun llega a hacer frío como si fuera invierno.” Porém, durante a estação das chuvas²², que foi registrada por JOLIS (1972:84) como “lluvias periódicas abundantísimas que caen principalmente en las regiones *Occidentales* y de *Oriente* y duran largo tiempo, de tres a cuatro y más meses en el Verano, cuando más ardiente se vuelve el calor” e ocorrem nos meses de fevereiro a abril, quando acontecem as cheias dos rios, que provocam grandes inundações em toda a sua extensão. Além desta característica, MÉTRAUX (1946:199) comenta a existência de algumas variações no clima no sentido Leste-Oeste: as chuvas são mais fortes no Leste, onde apresentam isoietas anuais com valores superiores a 1300mm, começam antes (em outubro) e diminuem somente em maio, contrastando com o Oeste e a região central, onde a estação seca dura seis meses, a precipitação é menor e as isoietas anuais marcam valores inferiores a 630mm.

Outros três elementos influenciam as precipitações: o efeito orográfico das serras subandinas, que aumenta o volume das chuvas em seu sopé; a alternância da entrada da massa de ar Tropical Úmida, vinda do anticiclone do Atlântico, que

²² JOLIS (1972:84) já havia registrado que “Las lluvias periódicas abundantísimas que caen principalmente en las regiones *Occidentales* y de *Oriente* y duran largo tiempo, de tres a cuatro y más meses en el Verano, cuando más ardiente se vuelve el calor (...).”

penetra especialmente durante o verão e define um domínio marítimo na área sudeste do Chaco, e a entrada da massa de ar Polar, proveniente do anticiclone do Pacífico, que libera sua umidade ao ultrapassar a Cordilheira dos Andes e domina as planícies do Chaco com ar frio e seco durante o inverno. Esta variação das massas de ar define um domínio continental no interior do Chaco, com grande amplitude térmica entre os verões muito quentes e úmidos – que podem atingir temperaturas de mais de 40°C - e invernos de baixa temperatura e umidade – que chegam a alcançar 0°C. A sucessão das massas de ar e a sua influência no clima já haviam sido relatadas por AZARA (1998:52) : "En efecto, el calor y el frío parecen depender tanto más de los vientos que de la situación o de la declinación del sol."

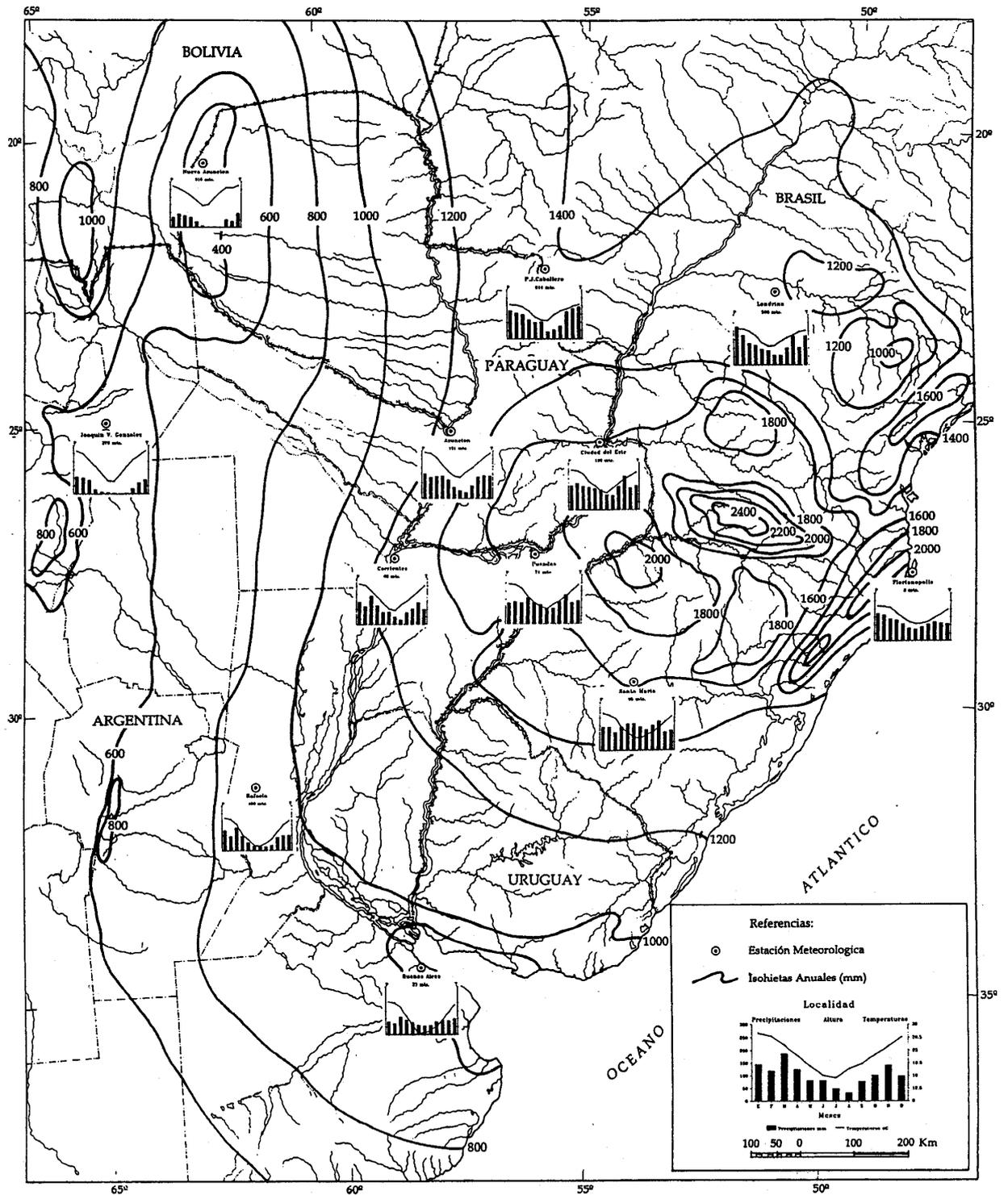


Figura 03 - Temperaturas e Precipitações Conforme MAEDER & GUTIERRES (1995:25)

1.1.3.Os rios

O sistema hídrico do Chaco apresenta características peculiares definidas, conforme salienta MAEDER (1995:22), pela topografia e pelos regimes termopluviométricos. Sua localização, encaixado entre a Cordilheira dos Andes a oeste, e as serras residuais do Alto Paraguai e os Planaltos e Chapadas da Bacia do Paraná²³ a leste, imprime a direção nordeste-sudoeste aos seus rios e provoca a acomodação das águas sob diferentes formas.

Os rios alóctones, como o Pilcomayo, o Bermejo e o Salado, cujas nascentes se encontram na Cordilheira e são abastecidos pelas precipitações que recebem ainda nos Andes, seguem seu curso atravessando o Chaco no sentido noroeste-sudeste até alcançarem os rios Paraguai e Paraná. Diferentemente, os rios chaquenhos, que estão submetidos ao domínio climático atlântico, são marcados por seus cursos reduzidos, cujo abastecimento é feito através de precipitações locais e são também, tributários da margem direita dos rios Paraguai e Paraná. Além destes rios, existe um grande sistema de águas, presente em toda a extensão do Gran Chaco, constituído por pequenos cursos de água abastecidos por precipitações locais, vertentes e lagoas. Todavia, por serem rios temporários sujeitos a secarem repentinamente, estes não estimulam uma ocupação mais perene pois forçam a migração dos grupos para lugares mais favoráveis.

²³ ROSS, Jurandy L S. Relevo Brasileiro in: Almanaque Abril Multimídia 1998. São Paulo: Editora Abril, 1998.

A hidrografia do Chaco é marcada ainda pela acumulação das águas nos pontos onde sua altitude é inferior a 200m e que apresentam uma drenagem deficitária. Nestas áreas encontramos a formação de lagunas, esteiros e banhados, principalmente nas áreas próximas aos rios Paraguai e Paraná. JOLIS (1972:83) comenta que nestas zonas:

“aguas se reúnen en el *Chaco* en verano (a diferencia de Europa que se reúnen en Invierno) en los lugares más bajos y hondos como en sitios y receptáculos propiamente preparados por la naturaleza para ellos y existen en gran número, especialmente en la zona *Sud*, en esas interminables llanuras que atraviesan los ríos *Salado* y *Grande*, por espacio de 70 leguas o más en algunos sitios.”

Entre os esteiros do Chaco se destacam o Ñeembucú, localizado na confluência dos rios Paraguai e Paraná, e o esteiro de Iberá, na província argentina de Corrientes. Estas zonas alagadas não ofereceram condições de ocupação dentro do modelo europeu e, portanto, não foram consideradas como pontos de interesse para a colonização, permanecendo desabitadas e pouco aproveitadas por estes. Porém, para os grupos chaquenhos, estes locais se configuravam tanto em espaços privilegiados para a caça quanto em reservatórios de água que garantiam o abastecimento em períodos de seca.

Em oposição, os rios do Chaco despertaram o interesse dos espanhóis, visto que poderiam facilmente permitir a exploração de grandes áreas e garantir a comunicação e subsistência dos grupos populacionais assentados em suas margens. Estas explorações resultaram em um grande número de descrições sobre estes cursos d'água, como as fornecidas por JOLIS (1972:63) a respeito da

nascente de um dos principais rios do Chaco, o Pilcomayo²⁴. Segundo este autor, ele nasce “en la Provincia de las Charcas, entre los montes de Potosí y de Porco hacia el Sud” mas, ao alcançar seu médio curso, flui por um espaço pantanoso, denominado Estero Patiño, e divide-se em braço Norte e braço Sul. Somente no final deste estero os braços se unem e encontram o rio Paraguai. As condições de navegabilidade, levando-se em conta o seu caudal, foram descritas por JOLIS como sendo:

“navigable desde Potosi con barcas pequeñas (...) pero a 40 o como quieren otros²⁵ a 80 leguas antes de desembocar en el Paraguay hay que hacerlo con otras de mediano tamaño.” (JOLIS 1972:63)

Apesar destas condições favoráveis às explorações por via fluvial, o Pilcomayo apresentava dificuldades para sua navegação devido ao seu curso sinuoso, à presença de pequenas ilhas – por vezes flutuantes em decorrência das cheias – e aos trechos cobertos por aguapés. Além de sua importância como rota de navegação, o Pilcomayo destacava-se pela riqueza de suas águas que garantiam a subsistência, como relata LOZANO (1941:26):

“Después que corre por el Chaco esta pobladísimo de pescados, algunos tan grandes, que pesan más de cuatro arrobas. Hay caimanes muy grandes, que en el lenguaje del Paraguay llaman Yacaré.”

²⁴ “El nombre de Pilcomayo dice el Inga Garcilaso en sus *Comentarios Reales* que esta corrupto, como sucede en otros muchos nombres, y que en su origen se debe llamar Piscomayu, que significa en la lengua quichua, general del Perú, río de pájaros, compuesto de pisco, que es pájaro, y mayu, río, y corrupto mudando la s en l, y la u en o se nombra Pilcomayo.” LOZANO (1941: 28)

²⁵ LOZANO (1941:26) é um dos autores que registram a navegabilidade de embarcações de médio porte, no rio Pilcomayo, a até oitenta léguas antes de desembocar no rio Paraguay.

Suas margens sofriam mudanças durante a época das cheias, pois, segundo LOZANO (1941:61):

“Hay del Bermejo al Pilcomayo, de Norte a Sur, treinta o cuarenta leguas que se inundan los cinco o seis meses del año, sin que se pueda andar por ellas a pie ni a caballo; en el cual tiempo habitan los naturales en bosques que hay entre los bañados, y algunos en canoas.”

Entretanto, as épocas das cheias do rio eram seguidas por períodos de estiagem que transformavam completamente a paisagem e surpreendiam aos europeus:

“Las tierras son en tiempo de aguas, tan pantanosas y llenas de anegadizos, que no se puede andar, y en tiempo de seca tan ardientes los soles y falta de agua, que se abre la tierra en profundas grietas, y no hay quien se atreva a andarlas, porque los caballos se ahogan de sed.” (LOZANO, 1941:67)

Outro rio de destaque, o Bermejo²⁶, origina-se no Peru²⁷, e toma a direção sudoeste mudando constantemente seu curso ao entrar no Gran Chaco, viajando de um leito ao outro, ora formando novos braços, ora cortando seus meandros. Seus braços se encontram na latitude de 25° S, quando então segue até encontrar o rio Paraguai, quase em frente da cidade de Corrientes. As margens do Bermejo

²⁶ Segundo JOLIS (1972:67) o rio recebeu este nome, na província de Chichas, devido à cor de suas águas.

²⁷ “Nace en el Perú con nombre de Bermejo; pasa por la jurisdicción de Tarija y su valle de las salinas; entra por las cordilleras que dividen las provincias del Chaco del arzobispado de Chuquisaca, por el pueblo y corregimiento de los Chichas. Por esas cordilleras, hay pobladas sobre sus riberas algunas parcialidades de Chiriguanás.” (LOZANO, 1941:22) Além disto, o autor comenta as propriedades medicinais das águas deste rio, às quais se atribuía a cura de várias doenças.

abrigavam grande variedade e quantidade de pássaros e aves e, conforme LOZANO (1941:24), seu caudal era rico em peixes:

“es un río muy abundante de pescado, y son veintidós especies las que hasta ahora se han reconocido; pueblan sus aguas sábalos, dorados, bogas mayores que sábalos, armados, surubí, palometa, patí, peje blanco, dentado, pacú, raya mayor que una adarga, y algunas que no las puede alzar un hombre del suelo, mandi, bagre, machete, suchi, mojarra, anguila, murena, sardina, cangrejos, almejas muy grandes, ostras de perlas.”

Além de sua importância para a subsistência, o rio Bermejo era considerado navegável e seguro para embarcações de médio porte, podendo transportar minerais de Potosí até Buenos Aires “sin tantos gastos como al presente se causan a la Real Hacienda”²⁸ e facilitando a transferência de produtos, como a erva mate, da Gobernación del Paraguay para o Peru. Esta hidrovía interessava economicamente aos espanhóis, e estimulava o interesse em manter suas margens controladas e sem riscos de ataques dos indígenas do Chaco.

O terceiro importante rio do Chaco tem sua nascente no vale de Calchaquí, é denominado Salado, mas já recebeu outros nomes como rio Pasaje²⁹ ou Juramento

²⁸ LOZANO (1941:23).

²⁹ “aunque en varias partes goza de diversos nombres según los países por donde corre. Este va rodeando todo el Chaco en más de doscientas leguas, que dura su corriente; porque tiene su origen en el famoso valle de Calchaquí,” (...) “más adelante le llaman río del Pasaje en el camino por donde se va desde Tucumán a Salta, cuyo paso es muy temido de los viandantes por la rapidez con que corre, pues es tal que arrebató piedras y árboles muy grandes. Tiene por aquí su curso al oriente, y poco después se llama río de Valbuena por bañar el terreno donde está fundado el presidio de Españoles, que tiene aquel nombre, y por allí forma en sus riberas dilatadas campiñas de muy hermosos pastos que se conservan frescos y verdes, por la humedad de sus bañados, y en su cauce forma varias islas pobladas de espesísima arboleda. Pasa quince leguas antes por la antigua ciudad de Esteco, hoy destruída, que le paga con darle su nombre la fecundidad que recibe de sus raudales. Por todo este espacio, que serían cuarenta leguas o más corren sus aguas con las crecientes de color de sangre, y en las tierras por donde pasa, deja una costra muy colorada, porque el terreno de Calchaquí, donde nace, es más encendido que el bol, y de allí se tiñe el agua de este río”. (LOZANO 1941: 21-22)

em sua região de origem. Seu médio curso atravessa o Chaco deixando marcas de seus percursos anteriores e um conjunto de leitos secos e canhadas até encontrar o Rio Paraná próximo à cidade de Santa Fé. Segundo JOLIS (1972:69) o rio Salado era navegável por botes e barcos de pequeno porte desde o Forte de Pitos até a união com o rio Dulce, por cerca de 150 léguas, e após receber o Dulce oferecia condições de navegabilidade para embarcações de médio porte por quase 30 léguas.

Justamente as margens destes rios - o Pilcomayo, o Bermejo, o Salado, o Paraguay e o Paraná – foram os locais escolhidos para a implantação das cidades e de fortes que assegurassem relativa paz e o fluxo de mercadorias através destes caminhos fluviais.

1.2. Os recursos vegetais e animais

1.2.1 A vegetação

A vegetação do Chaco pode ser apresentada fracionada em três unidades fitogeográficas que variam no sentido norte-sul e no sentido leste-oeste. Através do mapa de MAEDER (1995:27)³⁰ podemos observar que as formações gramíneas predominam nas áreas ao sul, onde as temperaturas e precipitações são menores; as formações mistas, alternando formações herbáceas com arbóreas e arbustivas se localizam no centro do Gran Chaco e as formações arbóreas predominam no oeste seco da planície chaqueña, indo em direção às serras periféricas e ao leste onde se localizam as formações mais densas. Além deste esquema amplo de distribuição, existem ainda os bosques ribeirinhos, presentes nas margens de rios e arroios.

As formações de gramíneas presentes no Chaco são de várias espécies, sendo que MIRANDA (1961:91), nomeia entre elas o *Papicum prionitis*, o *Paspalum sp.*, *Azonoñus*, *Elionorus*, *Spartina argentinensis*, chicales³¹ – *Tessaria doneaefolia*, *Baccharis lanceolata*, *Distichlis spicata* e *Sporolobus argutus*. Todas estas gramíneas formavam uma forração ao solo que fornecia sementes para alimentação

³⁰ Figura 05 - página 41.

³¹ Manteremos os nomes espanhóis por dificuldade de tradução e identificação.

humana, bem como serviriam de pasto para alimentar o gado trazido para a América pelos europeus.

As formações mistas exibem o viñal (*Prosopis ruscifolia*), a brea (*Corcidium australis*), o chañar (*Geoffroen decorticans* ou *Gourliea decorticans*), o mistol (*Zizyphus mistol*) e os espinillos (*Acacia cavena* e *Acacia aroma*).

As formações florestais cerradas, com espécies arbóreas e arbustivas, segundo MAEDER (1995:26), foram anteriormente chamadas de bosques xerofíticos por MIRANDA (1961:85), e apresentam uma grande variedade de árvores de madeira dura como o soto, o aliso, o álamo blanco, tipas, sangre de dragón, cedros³² (*Cedrela fissilis*), o quebracho³³ blanco (*Aspidosperma quebracho-blanco*), o quebracho colorado chaquenho (*Aspidosperma quebracho-colorado*), o quebracho colorado santiaguense (*Schinopsis lorentzii*), quinaquina³⁴, o viñal³⁵, o palo borracho³⁶ (*Chorisia speciosa*), o palo santo (*Guaiacum officinale*) a *Bulnesia sarmienti*, o guayacán (*Caesalpinia paraguariensis*), o lapacho³⁷ (*Tabebuia*

³² “Los cedros solos, que en las avenidas lleva el río de Zenta, fueran en otra parte gran riqueza.” LOZANO (1941:38), bem como, o autor afirma mais adiante, que “Los cedros llegan a estupenda grandeza; antiguamente había (no sé si dura hoy) junto a la ciudad de Guadalcázar; un bosque de casi tres leguas, que lo criaba altísimos y tan gruesos que no podían abrazar tres hombres.” (1941:41)

³³ “así llamados, porque su solidez y dureza hacen pedazos las hachas al cortarlos o labrarlos, y son de dos especies: unos colorados, y otros blancos.” LOZANO (1941:38-9)

³⁴ Árbores que “son muy crecidos, la madera fortísima, colorada, y de muy suave olor, como su resina; el fruto unas semillas duras, mayores que habas, y medicinales.” LOZANO (1941:39)

³⁵ “cuyas hojas mascadas curan el mal de ojos, aplicadas a ellos. Su fruta son unas vainillas como la algarroba, mas largas pero igualmente dulces.” LOZANO (1941:39)

³⁶ “Criase lejos del agua, y cuanto más distante de ella es su tronco más grueso, por donde le convine con mucha propiedad el nombre. És de bastante altura” (...) “Su tronco tiene forma de tinaja; estrecho hacia la raíz, en el medio muy ancho, y en la parte superior se vuelve a estrechar. Por de fuera está rodeado de espinas bien agudas: pero en lo interior es madera fofa, fácil de labrarla. Su fruto és mayor que una almendra, que cuando madura revienta de suyo y brotan con su semilla capullos muy blancos de algodón y aun más suave.” (1941:39)

³⁷ O lapacho apresenta flores “encarnadas, y dan fruto en unos como racimos del tamanho de uvas, en la punta de las ramas” e “florece por julio y agosto” LOZANO (1941:39)

avellanadae), o itín (*Prosopis Kuntzei*), o pájaro bobo³⁸, o molle ou Castilla³⁹, o mistol (*Zizyphus mistol*)⁴⁰, o ceibo ou seibo (*Erythrina crista-galli*), nogueiras silvestres, o cebil⁴¹, o ciruelo (muito parecido com a ameixeira), o timbó (*Enterolobium contortisiliquun*), o pinheiro do Paraná (*Araucaria angustifolia*), o urunday (*Astronium balansae*) e a erva mate (*Ilex paraguayensis*). Outras espécies, como os algarrobos⁴² (*Prosopis alba* e *Prosopis nigra*), o ñandubay (*Prosopis algarobilla* var. *ñandubay*), o guayaibí (*Patagonula americana*), a espina de corona (*Gleditschia amorphoides*), o palo lanza negro (*Phyllostylon rhamnoides*) e o palo mataco (*Achatocarpus praecox*) também compartilhavam o mesmo espaço das árvores de grande porte, nas formações florestais cerradas, citadas anteriormente.

Já nas margens dos rios, se desenvolviam matas de galeria onde constavam espécies como o ibirá-pitá (*Ruprechtia polystachya*), o timbó blanco (*Pithecellobium multiflorum*), o laureles (*Nectandra membranacea*), o seibo, o canelón (*Ranacea lorentzii*), o ingá (*Inga uruguensis*), o curupí (*Sapium haemospermum*). Entre as palmeiras o pindó (*Cocos australis*), o carandaí (*Copernicia australis*), o mbocayá

³⁸ “Es tan grueso en partes como el brazo o pantorrilla, pero tan liviano como el manguay, que sirve para cubrir las casas.” LOZANO (1941:40)

³⁹ “Es grande, copado” (...) “Da su fruto en racimos largos, angostos y la fruta, que es redonda, tiene el hueso duro; éste se cubre poco más de la superficie de una carne dulce y sabrosa; que lo interior es bien amargo. Hacen de ella un brebaje para beber” (...) “es bebida muy gustosa que los embriaga fácilmente, porque es de suyo cálida y seca.” (1941:40)

⁴⁰ “Su fruta es en sabor y hechura muy parecido a la azofaifa de España, aunque algo menor. El corazón del tronco es muy encendido y durísimo; de él hacen dardos y macanas los caciques solamente” LOZANO (1941:40)

⁴¹ “El cebil es árbol muy grande, fortísimo especialmente en las quebradas, que tira siempre a buscar el sol. Su corteza es admirable para curtir.” (1941:41)

⁴² LOZANO (1941:40) comenta que “Hay infinitos algarrobos...” dos quais os grupos do Gran Chaco colhem e secam as suas sementes, as moem e desta farinha fazem pães que são armazenados durante longos períodos. Estes pães de algarrobo podem ser diluídos em água e comidos como um mingau. O algarrobo também pode ser utilizado para fazer a chicha, uma bebida fermentada sempre presente nas festas, que consumida excessivamente leva à embriaguez. Especificamente quanto ao grupo Toba, no diário da expedição de Matorras (DE ANGELIS 1972:274 v. VIII) encontramos registros de terem andado por “12 leguas por fértiles y amenos campos abiertos, con algunas cejas de monte de algarrobos y otras especies, que se crían frondosos a las orillas del río Bermejo.”

(*Acrococcomia sp.*), o yataí-guasú (*Cocos paraguayensis*) e o caranday (*Copernícia cerífera*).

Além desta classificação de MAEDER (1995), MIRANDA (1961:92-3) lista duas áreas de distintas vegetações: as superfícies mais áridas do Chaco onde se desenvolvem cactáceas como o dayami (*Corsus dayami*), o ucle (*Cereus sp.*) e o quimili (*Opuntia quimilio*) e a área de escoamento deficitário das águas - próximo dos rios Paraguai e Paraná - onde se formam lagunas, esteiros e banhados, com predominante vegetação aquática formada por espécies de camalotes (*Pontedería rotundifolia*, *Eichornia azúrea* e *Eichornia crassipes*), totoras (*Typha dominguensis*) e a vitória régia (*Victoria cruziata*).

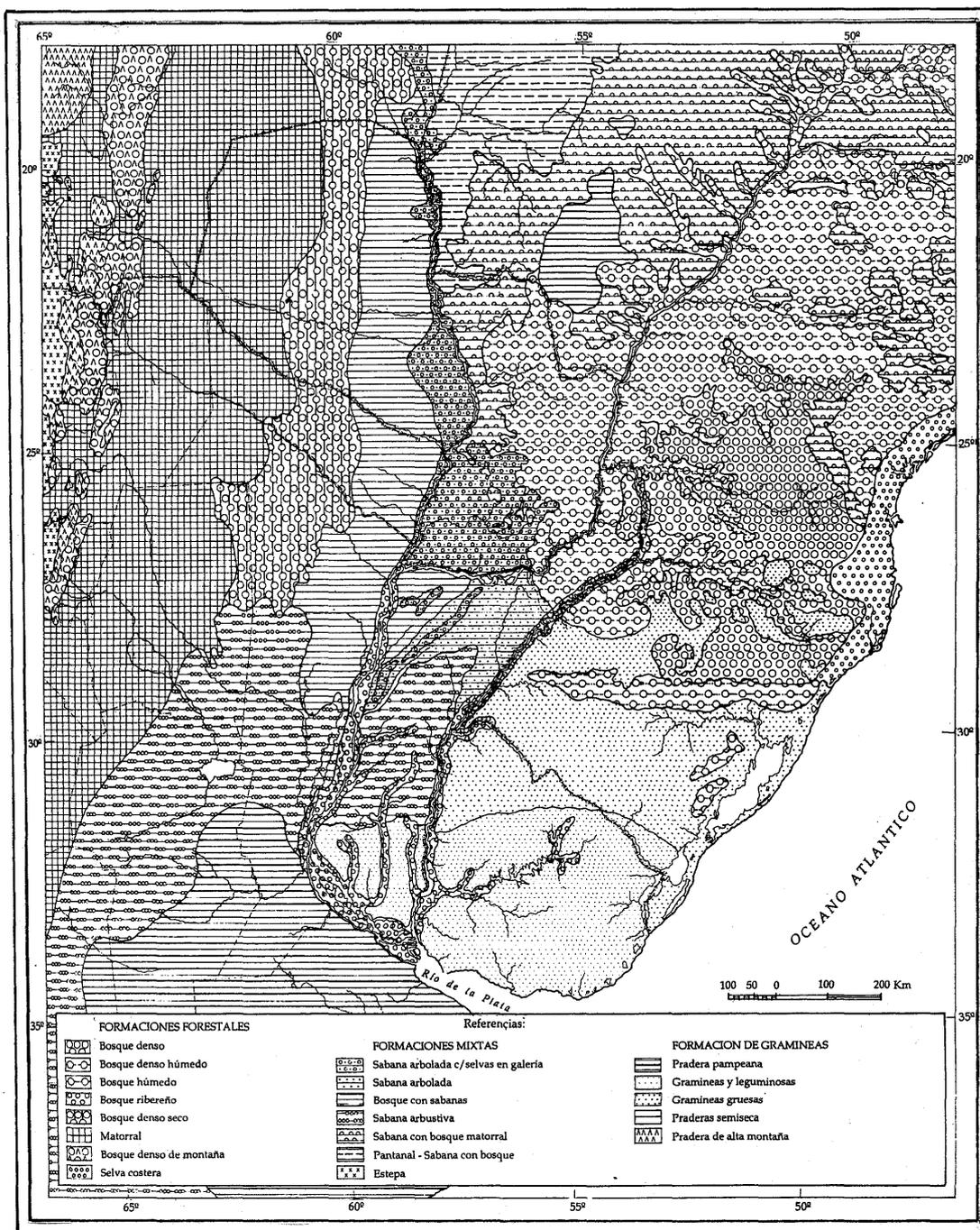


Figura 05 - Formações vegetais
Conforme MAEDER & GUTIERREZ (1995:27)

1.2.2 Aproveitamento da diversidade para a subsistência

Para corroborar o ponto de vista de que a diversidade ecológica do Chaco é conhecida e organizada no saber indígena, possibilitando a obtenção abundante de recursos naturais em uma área tradicionalmente considerada selvagem e improdutiva pelos europeus, é apresentado, neste ponto, as formas de aproveitamento do meio, considerando, neste caso específico, a economia das sociedades coletoras-caçadoras como categoria cultural mais vinculada à política e à religião, que à racionalidade e à prudência⁴³. Desta forma, as implicações do relacionamento com o meio ambiente visando a satisfação de necessidades não podem ser compreendidas como atividades individuais, mas sim como parcelas de um “proceso vital esencial de la sociedad”⁴⁴, que propicia a satisfação dos seus objetivos e se apresenta adequado à realidade.

Tal posicionamento propõe a auto-suficiência dos grupos chaquenhos, precisamente dos caçadores e coletores, e a decorrente ausência de motivos para a alteração de tal economia como um dos elementos que influíram na não-aceitação das reduções jesuíticas, visto que, aproximando-nos da complexidade indígena, poderemos compreender que as grandes alterações a serem geradas pela aceitação desta forma de missionalização⁴⁵ não eram encaradas por estas sociedades como

⁴³ Para tal afirmação nos apoiamos em SAHLINS (1997:10) quando este defende que a economia neste caso se converte em uma categoria da cultura mais que da conduta, visto que não são atividades que atendem necessidades individuais e sim, a sociedade como um todo.

⁴⁴ SAHLINS (1977:10)

⁴⁵ Alterações estas, que serão apresentadas nos capítulos seguintes.

vantagens ou facilidades, antes pelo contrário, como origem de conflitos com seu modo de viver e implicariam em mudanças profundas em sua auto-reprodução.

A diversidade biológica do Chaco, e seu aproveitamento pelas sociedades indígenas⁴⁶, aqui apresentados, somente pode ser conhecida por meio da observação e registro dos hábitos e costumes dos grupos que o habitavam, dado que implica em um contato prolongado com estas sociedades em seu meio e em uma atitude de interesse⁴⁷ - mesmo que revelado como curiosidade - que justificasse a integração destes dados em textos. Esta ação foi desenvolvida durante um período maior e mais detalhadamente⁴⁸ pelos jesuítas encarregados de evangelizar a estas sociedades e, por isso, são empregados estes relatos como principal fonte primária para os dados aqui arrolados.

Inseridas nos relatos daqueles que conviveram intensamente com os grupos nômades chaquenhos destacam-se duas impressões que não podem ser consideradas conflituosas, mas sim complementares: a primeira é a crítica ao evidente descaso destes grupos em relação à agricultura, considerada a única forma racional de provisão de alimentos e, também, à ausência de uma forma visível de provisão alimentar e de habitação; a segunda impressão causada nos europeus

⁴⁶ O conhecimento da maneira como tal diversidade pode ser aproveitada foi atribuída por JOLIS (1972:104-105) ao fato de que "han hecho a esos Selvajes Americanos experimentar con el correr de los años a costa incluso de su vida, todas las plantas de sus regiones con la esperanza de encontrarlas aptas a los fines indicados."

⁴⁷ A atitude de interesse por vezes se transformava em necessidade de empregar os conhecimentos indígenas, como aconteceu com JOLIS (1972:98) ao utilizar o comillo ou diente de la víbora junto com a madeira de cedro rojo "para impedir que alguna postema que temía se me produjese en el pecho por una patada de caballo que me arrojó y me dejó medio muerto al suelo."

⁴⁸ As notícias sobre os grupos habitantes do Chaco são disponíveis desde os registros dos primeiros exploradores, porém a necessidade de remeter relatórios detalhados sobre as atividades desenvolvidas na América, e o interesse da Companhia de Jesus na evangelização dos grupos chaquenhos faz das Cartas Anuais uma rica fonte de informações, que inicia em 1609-1610 e se estende até 1762. A estas, podemos somar as memórias publicadas pelos jesuítas Dobrizhoffer, Jolis, Techo e Paucke, entre outros, na Europa, após sua extradição da América, e a coleção de documentos reunidos por Pastells, formando um conjunto bastante detalhado e extenso.

pelos chaquenhos é o espanto pelos resultados positivos que eram alcançados através do conhecimento do meio ambiente, que permitia a subsistência através do nomadismo, da caça e da coleta⁴⁹. Este posicionamento, o qual nos permite compreender as sociedades nômades do Chaco como plenamente capazes de obter subsistência e de se manter indiferentes às supostas vantagens oferecidas pela vida em redução, é claro em um registro onde DOBRIZHOFFER (1970:352) afirma que:

“Mientras estaban libres como las aves que vuelan de aquí para allá y sin ningún conocimiento de la agricultura, la liberal naturaleza les proveía espontánea y magníficamente de todo lo que necesitaban para vivir. Supieron por la práctica y la experiencia en qué lugar y en qué tiempo podían buscar y encontrar jabalís, ciervos, gamos, distintos tipos de conejos, avestruces, huevos de avestruz, osos hormigueros, carpinchos, nutrias, raíces comestibles, frutos de palmeras y otros árboles. Y cuando la tierra no les ofrecía todo eso en alguna época, emigraban aquí o allá, cambiando consigo sus casas.”

Assim também JOLIS (1972:89) expõe a riqueza das fontes e a principal forma de obtenção de recursos pelos chaquenhos:

“La fertilidad del terreno chaquense en el reino Vegetal, del que se debe aquí hablar, se puede inferir muy fácilmente. Es tan rico y abundante que solo las plantas de donde los Habitantes extraen su alimento, bebida, vestido, las que sirven de remedio en sus males y para los instrumentos de pesca y caza llegan a algunos centenares.”

Para disporem destas fontes naturais os grupos caçadores-coletores necessitavam do conhecimento da diversidade biológica, de sua disponibilidade

⁴⁹ Utilizamos o conceito de coleta apresentado por POSEY (1986:19) para caracterizar “a obtenção de plantas silvestres, animais e produtos animais, bem como diversos elementos inertes adequados à alimentação, ao uso como matérias-primas manufatureiras ou remédios.

sazonal e da localização de “ilhas naturais de recurso”⁵⁰ que permitissem assim, a subsistência destes grupos indígenas através da coleta. Tal forma de obtenção de alimentos e matéria-prima exige o constante movimento como uma das condições do êxito na obtenção dos alimentos e matérias-primas, tanto pela simples comprovação da curva de obtenção de alimentos⁵¹, quanto pela observação de que a paisagem chaquenha apresenta significativas variações em relevo, hidrografia, clima e vegetação, resultando em diferentes zonas ecológicas que disponibilizam recursos específicos a cada área. Portanto, o nomadismo se estabelece como contingência da caça e da coleta, e o conhecimento da heterogeneidade biológica e da sazonalidade capacita os grupos para a satisfação de suas necessidades através de um princípio bastante objetivo:

“Quando existem alimentos vegetais, são usualmente *muito* abundantes e fáceis de obter... ou então não existem. Tais extremos significam que um grupo vai atrás do que existe e, usualmente, não é difícil nem consome muito tempo adquiri-lo; eles não procuram coisas inexistentes.” (SERVICE 1971:25-6)

Esta distribuição irregular das fontes de recurso impelia os grupos chaquenhos à dispersão em pequenos grupos familiares, que passavam a maior parte do ano separados uns dos outros, mas em épocas de extrema fartura, como

⁵⁰ Denominação utilizada por POSEY (1986:19) para definir áreas dispersas onde se encontram determinadas plantas ou animais úteis, que formam, segundo o autor verdadeiros “oásis” pois podem apresentar zonas de caça, concentrações de peixes, fontes de frutas e palmitos, materiais para flechas.

⁵¹ SAHLINS (1977:47) comenta que um grupo de pessoas estabelecido em determinado local acaba, mais cedo ou mais tarde, diminuindo a quantidade de recursos alimentares disponíveis em uma distância conveniente do lugar de onde habitam. “Comenzando por el campo de la subsistencia y extendiéndose luego a todos los sectores, parece ser que un éxito inicial sólo engendra la probabilidad de que los posteriores esfuerzos no proporcionen más que beneficios menores.”

no caso da safra do algarrobo (*Prosopis alba* e *Prosopis nigra*) e da temporada de pesca, estes grupos tinham seus encontros e visitas intensificados em virtude da grande disponibilidade de alimentos.

Através de MÉTRAUX (1946: 246-248) podemos estabelecer um provável regime alimentar dos grupos do Chaco durante o ano e estabelecer um quadro com o calendário da disponibilidade destes recursos durante o ano:

MESES DO ANO	ALIMENTOS
Novembro, Dezembro, Janeiro e Fevereiro	Época da safra do algarrobo ⁵² (<i>Prosopis alba</i> e <i>Prosopis nigra</i>), que é consumido sob a forma de farinha, de tortas ou de cerveja. Estão maduras também as frutas do chañar ⁵³ (<i>Gourliea decorticans</i>) e do mistol ⁵⁴ (<i>Zizyphus mistol</i>). No final de fevereiro amadurecem os feijões selvagens, ou porotos del monte (<i>Capparis retusa</i>), tasi ⁵⁵ (<i>Morrenia odorata</i>) e alguns frutos de cactus. Devido à fartura de grãos e frutas as mulheres procedem à secagem e armazenamento do excedente para o inverno.
Abril, Maio e início de Junho	São meses de fartura, pois os cardumes de peixes sobem o rio Pilcomayo. O excedente destes peixes era defumado e armazenado para os meses seguintes ou então trocado, com tribos do interior, por milho e outros alimentos.

⁵² “Hay infinitos algarrobos (...) Los barbaros del Chaco fuera de eso, una y otra muelen, que guardan en bollos y después deleída en agua, la comen com grande gusto (...) Hacen también vino de la algarroba, que llaman chicha, y es tan fuerte que embriaga con facilidad.” LOZANO (1941: 40)

⁵³ “El chanar es un árbol, no muy espinoso, que da una fruta redonda, la cual comen fresca, y también la guardan seca para provisión de todo el año.” LOZANO (1941:40)

⁵⁴ Sobre o Mistol (*Zizyphus mistol*) LOZANO (1941:40) comenta que “El mistol, árbol grande, es muy semejante al azofaifo. Su fruta es en sabor y hechura muy parecido a la azofaifa de España, aunque algo menor. El corazón del tronco es muy encendido y durísimo. (...) La fruta Del mistol guardan para provisión anual.”

⁵⁵ O tasi (*Morrenia odorata*) é uma espécie de trepadeira que produz flores brancas e, destas, amêndoas que conforme LOZANO (1941:43) “cómenla los bárbaros, y aun los Españoles asada o cocida, y les es muy sabrosa.”

Fins de Junho e Julho	Os rios estão baixos, mas ainda havia alguma pesca disponível. Eram colhidas vagens de tusca (<i>Acacia monoliformis</i> ou <i>Acacia aroma</i>) e algumas frutas de tasi (<i>Morrenia odorata</i>).
Agosto e Setembro	Os grupos se alimentam de sachalimona ou naranja del monte (<i>Capparis speciosa</i>), frutas da sachasandia (<i>Capparis salicifolia</i>), abóboras silvestres, algumas espécies de Bromeliácea de rizomas carnudos, cucurbitáceas e uma trepadeira chamada tripa de zorro (provavelmente <i>Phaseolus caracalla</i>). Também o oláx (<i>Cissus palmata</i>), o katsi' wók (<i>Echinodorus grandiflorus</i>), o molmol (<i>Solanum meloncillo</i>), o nekwitáx (<i>Merremia aegyptica</i>), o iste-loi (<i>Physalis viscosa</i>), o san' yá (<i>Araujia plumosa</i>), o Katsunli (<i>Philibertia gracilis</i>) e o kitsawk (<i>Cissus sicycoides</i>) estavam disponíveis.

Além destes, outros recursos garantiam o abastecimento gerando uma lista diversificada de recursos existentes em abundância no Chaco. LOZANO (1941:38-46) cita algumas fontes vegetais e sua utilização pelos chaquenos: a quinaquina, de madeira forte e cujas sementes eram empregadas com fins medicinais; as diversas palmeiras das quais os *cogolos* cozidos são “sabrosísimos”; o viñal do qual se empregam as folhas mascadas em doenças dos olhos e suas frutas como alimento; o palo borracho fornece madeira para *artesas y bateas*; o guayacán e o palo santo de uso medicinal; o pájaro bobo e o maguey, plantas de madeira leve, utilizadas para cobrir os abrigos, o molle, do qual, processando seus frutos, se produz uma bebida embriagante; o mistol do qual se aproveitam as frutas como

alimento e sua madeira para dardos e macanas dos caciques⁵⁶; o ceibo cuja casca é utilizada medicinalmente; nozes; ceibil cuja casca empregada para curtimento; tasi, cujas sementes se comem assadas ou cozidas; alcaparras; chagüar, planta de onde extraem um fio como o cânhamo; milho; pacaie ou pacay de cujas vagens saem sementes doces; zarzamoras, fruta parecida com a amora; murtas de arrayán, frutas parecidas com uvas; batatas, batata cará; maracujá; hortaliças como frísoles, judías, alfaces, cardos, coles; cebolas, ajos, sandías, melones, alberchigos, priscos, albarillos, figos, romã, mel e cera de cerca de sete espécies de abelhas.

Algumas plantas eram empregadas por suas indicações medicinais, entre elas podemos citar⁵⁷: contryerba; yerba de la víbora; colmillo de la víbora, que JOLIS (1972 :97) denomina diente de la víbora ou solimán de la tierra; orozuz ou regaliz; canchalagua, a qual LOZANO (1941:42) atribui poderes de antídoto para mordedura de cobras e JOLIS (1972:98) de antipirético e vermífugo; tabaco; carqueja, que JOLIS (1972:98) afirma ser empregada para curar “plagas cancerosas; o poleo que JOLIS (1972:78) afirma que era utilizada pelos indígenas para “librarse de los mosquitos y otros insectos molestos, pintándose con su jugo”; helecho macho; sanguina; meona e hierba de la orina (*Anethum tortuosum*) à qual “la emplean solamente para beber el agua de sus hojas o el jugo extraído cuando están verdes” segundo JOLIS (1972:99); o paico, cujas folhas eram empregados para elaboração de uma bebida e, em pó, para curar ferimentos; ruibarbo; cardo; higo infernal o del diablo; o tártago, empregado para matar cães e outros animais (JOLIS 1972:100); ororuz; caapemini, pequena chicória e caape guazú, chicória grande; aristoloquia, que tinha seu suco utilizado para cicatrização de perfurações por flechas e dardos;

⁵⁶ Segundo LOZANO (1941:40)

⁵⁷ Estas informações foram extraídas de LOZANO (1941) e de JOLIS (1972).

sálvia e atamisqui cujas “hojas machucadas son aplicadas a las plantas de los pies, es librarlos del frío que suelen sufrir algunos” (JOLIS 1972:101), entre outras.

Pigmentos eram obtidos de partes de plantas, de terras e de cinzas. O vermelho, por exemplo, poderia ser extraído do lapacho colorado, do urucum, da cochonilla (inseto), do algarrobo blanco ou ainda, do chavi; os marrons eram obtidos das cascas de sevil ou bilca; a cor preta poderia ser obtida através de terras negras e lamacentas, do dardo, do guayacán e de algarrobos, os quais JOLIS (1972:106) chegar a afirmar que: “Estas y otras Algarrobas eran usadas por nosotros para hacer tinta para escribir, que no resultaba inferior a la europea.” O amarelo poderia ser obtido da madeira do jotom, da chilca ou do lapacho amarillo; o azul obtido do anil; o verde da comer allpuna.

1.2.3 A fauna do Chaco⁵⁸

Através da caça os grupos que habitavam o Chaco dispunham de uma rica fonte de alimentos devido à diversidade da fauna desta região. Entre os animais do Chaco, destacam-se o yagareté (*Panthera onca*), o puma (*Puma concolor osgoodi*), o gato morisco (*Herpailurus yaguarondi yaguarondi*), o gato pintado (*Marguay tigrina weidi*), o ocelote (*Leopardo pardalis chibigouazou*), a anta (*Tapirus terrestris*), o

⁵⁸ Todos os nomes científicos dos animais aqui apresentados foram extraídos de MIRANDA (1961).

cervo⁵⁹ ou guazupú (*Blastocerus dichotomus*), o veado (*Ozotoceros bezoarticus*), o guasupitá (*Mazama americana resi*), o guazubirá (*Mazama simplicicornis*), o mbororó (*Mazama jacunda toba*), uma variedade de porcos (*Pecari tajacu*, *Tayara pecari*), os tamanduás (*Myrmecophaga tridactyla tridactyla* e o *Tamandua tetradactyla chapadensis*), as comadrejas (*Marmosa formosa* e a *Didelphis azarae azarae*), o zorrinho (*Conepatus chinga suffocan*)⁶⁰, o coati (*Nasua solitaria*), a nutria (*Lutra platensis* e a *Pteronura brasiliensis*), o zorro (*Chrysocyon thous entrerianus*), o aguará-guazú (*Chrysocyon brachyurus*), a capivara ou carpincho (*Hydrochoerus hydrochoeris notialis*), o agatís (*Dasyprocta paraguayensis* e o *D. variegata boliviae*), a paca ou guardatinajo (*Cuniculus paca*), o porco-espinho (*Coendou villosus*), os cuises (*Galea austeloides*), chinchilas, Zorrilhos, tatus (mulita *Dasybus mazzai*, bola *Tolypeutes matacus*, carreta *Priodontes giganteus*, rabo mole *Cabassous unicinctus*, negro *Dasybus novemcinctus*, gualacate *Euphractus sexcinctus*). Por sua vez os primatas eram representados pelo carayá ou mono bramador (*Alouata carayá*), o caí (*Cebus paraguayanus*) e o mirikirá (*Autos azaraea*).

Alguns peixes que habitavam o Chaco⁶¹ eram a palometa (*Serrasalmus marginatus*), a tararira (*Macrodon trahira*), o *Pacu nigricans* e o *Pacu lineatus*, o dourado (*Salminus brevidens*), o surubi (*Pseudoplatystoma corruscans*), viejas del

⁵⁹ Segundo JOLIS (1972:153) os cervos mais caçados são “los mayores no tanto por su carne, cuanto por servirse de su cornamenta y hacer el bocado para tener en freno a los caballos y dar forma a las puntas de dardos, y también por la piel muy apreciada y usada para hacer de barca para cruzar con ella los Ríos, (...) De la piel se sirven para hacer además cuerdas y bridas.”

⁶⁰ Segundo JOLIS (1972:139) os zorrinhos são caçados para “quitarles la piel apreciada por su belleza y por la morbidez del pelo, y su carne para comerla, que aunque tiene algún olor, se vuelve muy grata y sabrosa. Su hígado sirve a los Chaquenses como eficaz remedio contra las pleuresias.” Este animal também era muito valorizado pela crença de que sua pele teria o poder de espantar cobras, impedindo que estas se aproximassem aos que a utilizassem (JOLIS, 1972:141).

agua (*Loricaria maculata*), diversos bagres (*Pimelodius* e *P. maculatus*) e o *Trigon tristrix*.

Entre as aves do Chaco destacam-se os gaviões (*Cymidís cajanensis* e *Elanus leucurus*), o guacamayo rojo (*Ara macao*), guacamayo azul (*Ara glauca*), o loro común⁶², o muitú (*Crax fasciolata*), charatas (*Penelope supersciparis* e *P. obscura*), o pato crestudo (*Sarkidiornis sylvicola*), o pato carretero (*Neochea jubata*), a paloma colorada (*Columba rufina*), as colomébeas (*Clavaria pretiosa* e *Clavaria geoffreyi*), o ipacahás (*Aramidos chiricote* e *A. yphacahá*), as galináceas (*Lonornus martinico*, *Lonornus parva* e *Gallinula galeata*), os flamingos (*Phoenicopterus ruber chilensis*), o Chajá (*Chauna cristata*), o inambú (*Tinamus solitarius*), a perdiz azulada (*Crypturellus obsoletus*), listada (*Cundulatus*), tataupá (*C. tataupa*), o inambú-caá-hui (*C. parvirostris*), galinhas⁶³ (*Tinamidae*), emas (*Apacanigo* ou *Apacachodi apacanigo*), condores⁶⁴, abutres, dagos⁶⁵, codornas (*Nothura sp.*), perdizes, faisões, pombas e o *tunká*⁶⁶.

Entre os répteis encontram-se nos rios Paraná e Paraguai duas espécies de jacarés (*Caimán sclerops* e *Caimán yacaré*). Destes animais eram aproveitados os

⁶¹ Os nomes dos peixes e sua respectiva nomenclatura científica foram extraídos exclusivamente de FONTANA (1881:174).

⁶² Que segundo JOLIS (1972:201) eram apreciados tanto como alimento, quanto por sua capacidade de imitar a fala humana.

⁶³ JOLIS (1972:163) atribui a falta de interesse dos Toba pela domesticação das galinhas a dois motivos: seus hábitos nômades e ao fato do canto noturno destes animais evidenciarem a localização de seus acampamentos, permitindo que inimigos se acercassem.

⁶⁴ “Los Bárbaros usan como alimento la carne de esos pájaros, aunque sea muy dura, negra y ingrata al gusto más que la del viejo Avestruz; pero su corazón, es muy apreciado incluso entre los Españoles” (JOLIS 1972:173)

⁶⁵ Deste pássaro, cujo canto indicava aos Toba que pessoas se aproximavam de seus acampamentos, eram retiradas as penas para serem utilizadas como emplumação em suas flechas. Também ele era utilizado como isca para atrair outros pássaros nas caçadas (JOLIS 1972:175-176).

⁶⁶ Segundo JOLIS (1972:194) estes pássaros se alimentam das sementes inteiras da erva-mate, as quais são expelidas com seus excrementos dando origem a novas mudas desta planta. Através da observação deste fato os indígenas do Paraguai compreenderam a

ovos, a carne, os intestinos calcinados, os dentes e as pedras que existiam em seu estômago eram empregadas com fins medicinais. Os lagartos eram caçados por sua carne, e sua pele servia para confecção de odres para guardar mel ou para cordas. São encontradas, também, as cobras⁶⁷ (*Lachesis atrox*, *L. cotiara*, *L. jararaca* e *jararacussu*, *Crotalus terrificus* e *Micrurus corallinus*). Quanto às tartarugas, eram dos gêneros *Kynosternon*, *Chrysemys*, *Testudo*, *Hydromedusa* e *Phrynops*.

O mel e a cera das abelhas eram muito apreciados, algumas espécies de vaga-lumes eram empregadas por sua luz. A respeito dos gafanhotos, “Esto que es considerado, y lo es en efecto, un terrible castigo para los otros Pueblos, se considera entre los Chaqueños una gracia.”⁶⁸ Visto que, ao encontrar uma nuvem destes insetos, em pouco tempo e com menor esforço as mulheres poderiam obter grande quantidade de alimento, da mesma maneira que ao encontrar grandes quantidades de algumas espécies de formigas, estas eram aproveitadas na alimentação sendo fritas em seu próprio óleo⁶⁹. Algumas larvas, principalmente aquelas encontradas em troncos de árvores ou palmeiras, eram aproveitadas na alimentação, comidas após serem assadas ou fritas em seu próprio óleo.

1.2.4 Apropriação de proteína animal

necessidade de extraírem a polpa e a resina que as revestem para que estas possam germinar.

⁶⁷Para prevenirem-se contra cobras JOLIS (1972:222) afirma que, após escolherem o local do acampamento, as mulheres arrancavam toda a vegetação rasteira ao redor para afugentar cobras e outros animais venenosos.

⁶⁸ JOLIS (1972:234).

⁶⁹ JOLIS (1972:237).

A maior parte da fauna do Chaco aqui citada, era empregada como fonte alimentar ou fornecedora de matéria-prima e, apesar de a coleta ser a responsável pelo fornecimento da maior quantidade de alimentos, a caça também desempenha um importante papel entre os grupos nômades do Chaco. Assim como na maioria das sociedades nômades, a caça se organizava como uma atividade social, o que, segundo SERVICE (1971:22), está diretamente relacionado ao baixo desenvolvimento tecnológico destas sociedades. Este dado pode ser reconhecido através do modelo mais comum de caça no Chaco, as queimadas em grandes áreas, onde os animais eram mortos na tentativa de fuga ou então recolhidos já mortos entre as cinzas. Uma variante deste tipo de caçada, apresentada por MÉTRAUX (1996:101), era desenvolvida durante o período do inverno e envolvia grande número de pessoas, que criavam cortinas de fogo paralelas para conduzir os animais em fuga em direção aos caçadores, que os aguardavam nos extremos destas linhas. Estes terrenos queimados ainda permaneciam como sítios privilegiados de caça pois, em pouco tempo, renovavam sua vegetação através da brotação e atraíam os animais que se tornavam presas.

As principais armas empregadas na caça eram as lanças, garrotes e flechas, mas além destes poderiam ser empregadas as boleadeiras para caçar emas. As estratégias de caça também envolviam diversas formas de armadilhas como encurralar as presas dirigindo-as a fossos e locais que bloqueavam sua fuga, uso de artifícios como imitar os sons dos animais, utilizar penas e plumas para acercar-se das aves sem assustá-las e atacar os pássaros aquáticos durante a noite, entre outras táticas.

A pesca constituía importante forma de obter alimento para os grupos que habitavam as margens dos rios e lagunas do Chaco. Durante os meses de abril, maio e junho a quantidade de peixes disponíveis garantia não apenas o abastecimento momentâneo, como também em médio prazo se estocado desidratado ou defumado. MÉTRAUX (1996:94-100) apresenta as diversas formas de pesca desenvolvidas por estas sociedades, que empregavam para tanto diferentes formatos de redes, anzóis, represas, lanças, arpões, flechas e, em época da piracema, os peixes poderiam ser pegos até mesmo com as mãos.

Desta forma, é possível afirmar que reconhecendo o modelo de saber indígena como resultado de uma fusão de elementos diversos, formando um todo apto para responder positivamente à subsistência dos grupos, podemos compreender a capacidade dos nômades do Chaco de manterem-se plenamente, sem a necessidade de alteração de sua pauta cultural de caçadores e coletores em detrimento de outra baseada na agricultura e pecuária.

Tal capacidade de subsistência trouxe a possibilidade de escolha por um modelo plenamente adequado às necessidades e à oferta do meio, no qual, segundo SAHLINS (1977:49):

“El desplazamiento periódico y las restricciones en cuanto a fortuna y a población son, al mismo tiempo, imperativos de la práctica económica y adaptaciones creativas, del mismo modo que esas necesidades de las que se hacen virtudes. Es precisamente en ese marco donde se hace posible la opulencia. La movilidad y la moderación ponen los fines de los cazadores al alcance de sus recursos técnicos.”

2. A EXPLORAÇÃO DO CHACO

Habitando a parte central do Chaco, mais precisamente a região entre os rios Pilcomayo e Bermejo e seus entornos, os Toba ocuparam uma das últimas áreas da América do Sul a serem exploradas pelos Europeus. Esta informação se torna importante quando levamos em consideração que, no momento em que iniciam as situações de contato entre ambos, Toba e espanhóis, as duas sociedades já haviam experimentado alterações, provocadas por reavaliações funcionais, nos critérios de avaliação e compreensão um do outro. Dentro deste processo iniciado com as primeiras explorações do Chaco, é importante a visão panorâmica das experiências prévias dos dois grupos em questão - europeus e chaquenos - e da própria origem do nome Chaco, para que se possa visualizar o processo que resultou nas tentativas de redução dos Toba pelos Padres jesuítas.

2.1 O nome do Chaco

O nome desta região⁷⁰ surgiu de uma confusão semântica na incorporação de uma palavra usada pelos indígenas americanos no vocabulário dos espanhóis. A denominação Chaco, segundo TECHO (1897), JOLIS (1972) e LOZANO (1941), seria uma corruptela da palavra *chacu*, da língua quechua. Para JOLIS (1972:49) ela significava originalmente:

“la variedad y diversidad de cosas animadas o inanimadas que existen; por consiguiente fue aplicada por los Americanos a determinados lugares e a las cacerías –que acostumbraba hacer allí mismo-, por los numerosos y diversos animales que permanentemente allí se cogían.”

Entretanto a palavra *chacu* também era utilizada para denominar alguns lugares específicos, próximos de Salta, La Rioja e Jujuy, que apresentavam em seu relevo grandes blocos de rochas que formavam anteparos permitindo mais facilmente cercar e encurralar muitos animais de uma só vez. Por sua vez, LOZANO (1941:17) explica que a palavra Chaco era empregada pelos índios:

“Cuando salen a cazar los indios y juntan de varias partes las vicuñas y guanacos, aquella muchedumbre junta se llama chacu.”

A incorporação da palavra Chaco ao vocabulário espanhol para designar uma região específica da América não tem uma data precisa. JOLIS (1972:51), apesar de apresentar outras hipóteses, acredita que a adoção desta palavra está vinculada ao

⁷⁰ Conforme SANTOS (1996:98) regiões são “subdivisões do espaço (...) As regiões são um espaço de conveniência, meros lugares funcionais do todo (...)”

período imediatamente posterior à fundação da cidade de San Salvador de Jujuy⁷¹, quando o encarregado de cuidar do pueblo de Yala, Juan de Baños, reparou que entre os habitantes alguns se ausentavam por meses. Interrogando-os a respeito destas ausências um deles respondeu-lhe que ia negociar em Chacu, uma grande província :

“donde vivía infinidad de indios, que unos eran los que antiguamente solían por allí recoger los tributos para el Inga, a quienes cogiéndoles de improviso por aquellos parajes, la funesta e impensada noticia de haber los españoles degollado a su emperador en Cajamarca, suspendiendo su jornada hacia el Cuzco se habían quedado entre las serranías que dividen al Chaco del Perú (...) y que por estar aquellas gentes juntas con otras naciones, desde aquellos parajes, llamaban ellos Chacu a todas aquellas tierras.” (LOZANO 1941:17)

Ao contrário do que afirma JOLIS⁷², não é possível creditar a este acontecimento, somente, a divulgação do nome Chaco, pois em 1590 o Padre jesuíta Alonso de Bárzena enviou uma carta ao seu superior já mencionando esta região:

“Enviadme de nuevo al país de los lules, ó al de los calchaquíes, á los frentones⁷³ ó al Chaco, y si queréis mejor a las tierras más remotas.” (TECHO 1897:180)

Esta correspondência explicitava, portanto, um conhecimento comum a ambos, Padre e Superior, da atribuição do nome Chaco a uma determinada área da América do Sul já no ano de 1590. Mais tarde, vão se estabelecer limites mais

⁷¹ JOLIS (1972:51) apresenta esta hipótese, mas a data entre os anos de 1594-1595, não após a primeira fundação de San Salvador de Jujuy e sim, um ou dois anos após a 3ª fundação desta cidade.

⁷² JOLIS (1972:51).

⁷³ Segundo JOLIS (1972:285) “Bajo el nombre general de Frentones, que italianizados vendrían a llamarse Frentoni, todos los Europeos de la Provincia llaman así a las Naciones del Chaco ya que tienen la frente extremadamente espaciosa no solo a causa de los frecuentes cortes de cabello que se hacen a fin de que no crezcan para recubrirla.”

precisos para o Chaco utilizando alguns pontos de referência, como no caso dos jesuítas⁷⁴, demarcando sua latitude a partir dos arcebispados de Chuquisaca ou de La Plata até a diocese do Paraguay, e sua longitude desde a província de Santa Cruz de la Sierra até o bispado de Buenos Aires ou Rio de la Plata.

Desta forma, mesmo antes de ser conhecido pelo nome de Chaco, o interesse nesta região se manifestou através da necessidade de uma alternativa de trajeto que alcançasse as minas do Peru. Várias expedições foram organizadas para reconhecimento e avaliação das condições de estabelecimento de uma rota entre o oceano Atlântico e as ricas terras conquistadas pela Espanha a noroeste da América do Sul.

2.2 Reconhecimento e primeiros contatos

Durante um longo período o Chaco permaneceu inexplorado, pois, as dificuldades encontradas neste empreendimento seriam maiores que as vantagens que, aparentemente, se poderiam obter de sua exploração. As intenções espanholas em relação ao Chaco somente se modificaram quando se cogitou a possibilidade de estabelecimento de uma rota terrestre entre o Rio da Prata e as minas do Peru.

⁷⁴ LOZANO (1941:19).

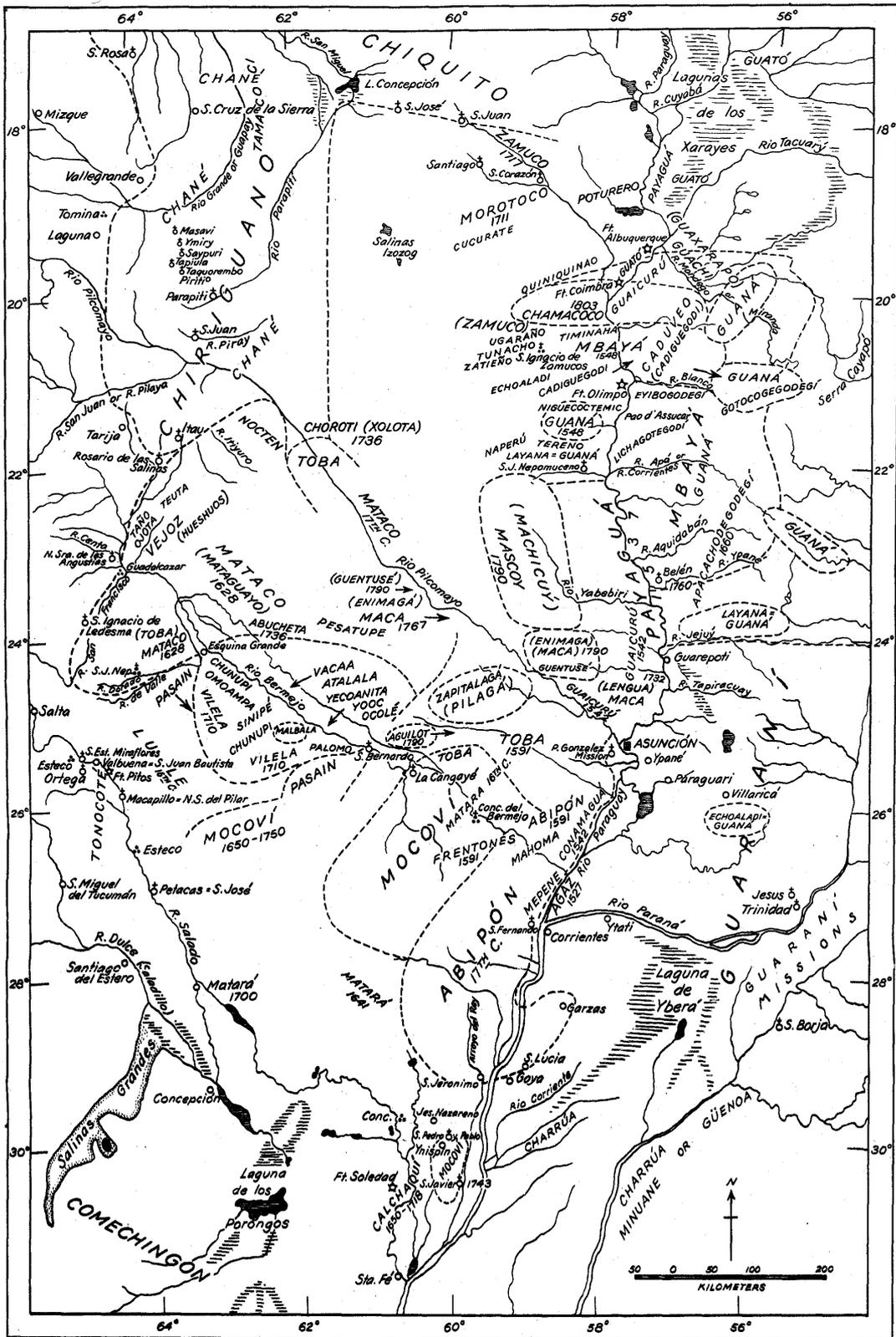


Figura 06 - Localização dos grupos do Chaco durante os primeiros contatos com os europeus. Conforme MÉTRAUX (1996)

A primeira tentativa de cruzar o Chaco com objetivo de atingir o Peru foi feita em 1526 pelo português Alejo Garcia⁷⁵, atendendo as ordens de Martin Afonso de Souza. Garcia cruzou o Chaco e chegou até os Chané e Karakarás (Charcas), de onde retornou trazendo artefatos de ouro que alimentaram o mito do El Dorado e do “Rey Blanco”. Ciente do relativo sucesso desta expedição, em 1530⁷⁶, Sebastián Gaboto partiu de Cádiz em direção do rio da Prata com objetivo de encontrar um caminho que permitisse o fácil acesso e navegação até as terras do Inca.

Em seguida, diversas tentativas para explorar o Chaco, alcançar o Peru e pacificar os indígenas foram organizadas. Analisando-as observa-se a existência de três etapas com estratégias bastante particulares: um primeiro bloco de tentativas, iniciado em 1526, estruturou-se na força das armas de pequena parcela do exército espanhol e significativos números de guerreiros indígenas que se uniam aos europeus; a segunda etapa fundamentou-se no projeto que SARASOLA (1996:97-8) denomina frentes ou correntes de ocupação, cujo objetivo era fortalecer a ocupação do Chaco por europeus a fim de manter a segurança da rota entre o Peru e o Atlântico e, finalmente, a terceira etapa baseou-se no estabelecimento de missões entre os grupos indígenas, buscando pacificá-los evitando os constantes ataques às cidades e fortes que se fundaram⁷⁷.

⁷⁵Segundo GUZMÁN (1998:50-51) Alejo Garcia partiu de São Vicente em 1526, acompanhado de outros três portugueses e alguns Guarani. Caminhando alcançaram o rio Paraná e, navegando através deste, o rio Paraguai. Subindo através do rio Paraguai chegaram ao Cerro San Fernando e cruzaram o Chaco até as proximidades do Peru. Na volta, carregado de peças de ouro e prata, após ele ter mandado dois de seus homens voltarem na sua frente para levarem as notícias a São Vicente, ele é atacado e morto por um grupo de indígenas do rio Paraguai. Por sua vez, MÉTRAUX (1996:18), diverge desta data, e situa a viagem de Alejo Garcia em uma data incerta entre os anos de 1521 e 1526.

⁷⁶ GUZMÁN (1998: 55) apresenta a data de 1530, mas MÉTRAUX (1996:18) afirma que a viagem foi feita em 1526.

⁷⁷ SERVICE (1971:7) havia dividido a conquista do território e dos indígenas que habitavam o Paraguai em três períodos distintos: a fase exploratória entre 1537-1580; a fase de transição entre 1556-1580 e, finalmente a fase colonial, de 1580 até 1812.

Na primeira etapa de explorações, a força do pequeno exército espanhol na América foi intensificada por um importante número de guerreiros indígenas que se uniam às expedições, como comenta GUZMÁN (1998:51) sobre a entrada de Alejo Garcia:

“Como gente codiciosa é inclinada á la guerra, se movieron con facilidad á ir con ellos, y juntos mas de 2.000 indios, hicieron jornada para el puerto que llaman de San Fernando.”

Ou ainda, como relata SCHMIDL (1970:301) sobre a viagem em que Cabeza de Vaca pede ajuda ao Cacique Taberé a fim de alcançar o monte de San Fernando através do rio Paraguai:

“Subimos por el río Paraguay con los 500 cristianos y los 2.000 indios: los Cários tenían 83 canoas, nosotros 9 bergantines, y en cada uno iban dos caballos, hasta que llegamos al monte de San Fernando.”⁷⁸

Também GUZMÁN (1998:69) descreve um conflito, acontecido em 1534, onde os espanhóis “hicieron una emboscada de 20 soldados y 150 indios flecheros” para um grupo de portugueses capitaneados por Pedro de Goas.

Inúmeros relatos⁷⁹, semelhantes aos citados, informam a constante necessidade de reforços indígenas às jornadas de reconhecimento e conquista. Através deles é possível constatar que a proporção entre espanhóis e indígenas que participavam destas expedições era variada, mas de maneira geral perfaziam os

⁷⁸ Em nota de rodapé, o editor corrige os dados de Schmidl para “400 arcabuceros e ballesteros. Los bergantines 10, las canoas 120.”

⁷⁹ Existe uma profusão de relatos das expedições militares registrados por CABEZA DE VACA (1985), SCHMIDEL (1970: 301), e GUZMÁN (1998:129) comentando sobre a entrada de Cabeza de Vaca ao Puerto de Reyes. Afirmam que o Adelantado “(...) salió en persona con 300 soldados y 1.000 amigos.”

índios a maioria do efetivo deslocado nestas campanhas. Evidentemente, é preciso levar em conta que o número de soldados espanhóis disponíveis na América era ínfimo em comparação com a população indígena, contudo, outros aspectos também contribuíram para esta disparidade. Observa-se que números de baixas do exército espanhol devido a morte por inanição⁸⁰ ou em confrontos foi significativo⁸¹, acentuando a necessidade de recrutarem ajuda dos grupos indígenas não apenas como informantes, guias em áreas desconhecidas ou fornecedores de alimentos⁸² mas também, como atuantes na defesa e no ataque⁸³.

Por sua vez, para os indígenas estas alianças iniciais com os espanhóis configuravam um meio para diminuir os riscos dos ataques espanhóis, cuja supremacia no poder das armas causavam muitas mortes⁸⁴, bem como contar com aliados na luta contra seus inimigos⁸⁵. Deste ponto de vista, existe a possibilidade de

⁸⁰ O desconhecimento das fontes alimentares disponíveis na América, somado às diferenças de paladar e costumes alimentares, levava muitos dos soldados espanhóis a desnutrição tão logo acabavam suas cotas de alimentos trazidos da Europa. SCHMIDL (1970:270) afirma que “Padecían todos tan gran miseria que muchos morían de hambre, ni eran bastantes a remediarla los caballos. Aumentaba esta angustia haber ya faltado los gatos, ratones, culebras y otros animales inmundos con que solían templarla, y se comieron hasta los zapatos y otros cueros.” Também GUZMÁN (1998:119) comenta “porque venían tan necesitados de bastimentos que solo se sustentaban con yerbas, raíces, y algún marisco que hallaban por la orilla.”

⁸¹ SCHMIDL (1970:18) narra que somente no ataque aos Querandí, estes “dieron muerte a D. Diego de Mendoza, a 6 hidalgos, y a cerca de 20 soldados...” e, mais adiante, na página 273, em seu comentário sobre o sítio de Buenos Aires em 1535, revela que somente restaram 560 dos 2.500 soldados que partiram da Espanha em 1534 com Pedro de Mendoza (...) los demás habían muerto y la mayor parte de hambre.”

⁸² Diversas vezes SCHMIDL descreve a ajuda recebida dos índios para manutenção da tropa, como no episódio onde Hernando de Rivera sobe o rio Paraguay buscando os Xaray e recebe ajuda indígena: “nos acompañaron con diez canoas, cuyos indios cazaban fieras, y pescaban dos veces al día, y nos agasajaban con la caza y pesca.” (SCHMIDL, 1970:303)

⁸³ SCHMIDL (1970:99) relata que “Después pidió nuestro gobernador al cacique de los indios, que vivían en Asunción, 2.000 indios para subir por el río con los cristianos contra Taberé.”

⁸⁴ Neste texto de SCHMIDL (1970:268-9), sobre um ataque aos querandí, podemos observar a grande diferença no número de mortes causadas em ambos lados pois, enquanto os índios “dieron muerte a D. Diego de Mendoza, a 6 hidalgos, y a cerca de 20 soldados, de a pie y a caballo. De los indios murieron cerca de 1.000.”

⁸⁵ SCHMIDL (1970:285) afirma que “Ofrecieron también los carios ayudarnos en la guerra, y que si era contra los agaces (...) que darían 18.000 indios. Con lo cual dispuso nuestro capitán 300 españoles, y bajó con ellos y los cários el río Paraguay 30 leguas, hasta el pueblo de los agaces (...) y mataron a todos sus enemigos...” Quanto aos dados quantitativos porém, devemos ressaltar que, em nota de rodapé, Andrés M. Carretero corrige de 18.000 para 8.000 o número de guerreiros que ajudaram aos espanhóis.

que, para os grupos do Chaco, as alianças não se fundamentarem somente na submissão a uma força superior, mas sim, conforme CLASTRES (1987:207) afirma:

“la alianza frecuentemente se establece a disgusto, que no es deseada como objetivo sino como medio: el medio de lograr, con menores riesgos y gastos, el objetivo que es la acción guerrera.”

Além disto, sob o ponto de vista de TURNER⁸⁶, tais alianças não seriam um “mero resultado da opressão exercida aberta e deliberadamente” pois esta, apesar de brutal, atribuiria proporções exageradas ao “poder que teriam as representações ocidentais de se impor aos ”outros”, subtraindo a capacidade de ação própria dos indígenas.

Através desta estratégia de alianças com os diversos grupos indígenas, os europeus organizaram a primeira etapa de tentativas de reconhecimento, dominação e pacificação do Chaco. Fazem parte desta etapa as seguintes expedições:

- 1526⁸⁷ Alejo Garcia cruzou o Gran Chaco e chegou até os Chané e Karakarás (Charcas);
- 1537⁸⁸ Juan de Ayolas cruzou o Chaco até encontrar os Chané. No seu retorno foi morto pelos Payaguá próximo de La Candelaria;
- 1538⁸⁹ Domingo Martínez de Irala empreendeu uma marcha de San Sebastian até oeste de La Candelaria, no Puerto San Fernando;
- 1541⁹⁰ Alvar Núñez Cabeza de Vaca partiu de Asunción em uma expedição contra os Mbayá-Guaycurú;

⁸⁶ TURNER apud SAHLINS (1997:123).

⁸⁷ GUZMÁN (1998:50-51) comenta que em 1526 saíram de São Vicente quatro portugueses por ordem de Martin Afonso de Souza, e entre estes estaria Alejo García: “estimado en aquella costa por hombre práctico así en la lengua de los Cários, que son los Guaranis, como de los Tupis y Tamoios.”

⁸⁸ GUZMÁN (1998:86) afirma que Juan de Ayolas partiu em 1537 acompanhado de Domingo Martinez de Irala, D. Carlos Guevara, D. Juan Ponce de Leon, Luiz Perez de Zapeda e outros, em uma viagem

- 1542⁹¹ Domingo Martínez de Irala comandou uma viagem de reconhecimento até Puerto de Reyes;
- 1543⁹² Alvar Núñez Cabeza de Vaca partiu em direção do alto rio Paraguai e tentou cruzar o Chaco;
- 1545⁹³ Nuflo de Chaves executou uma expedição no território dos Mbayá e no ano seguinte ele subiu o rio Pilcomayo;
- No final de 1546⁹⁴ Domingo Martínez de Irala subiu o rio Paraguai até Puerto de los Reyes, atravessou as terras dos Naperú, Mbayá e Chané. Quando chegou ao rio Grande⁹⁵ tomou conhecimento que o Império Inca já estava sob domínio de Pizarro;
- 1550⁹⁶ Domingo Martínez de Irala partiu do Cerro de San Fernando, contornou o norte do Chaco e o sul de Chiquitos. Esta expedição ficou conhecida como *la mala entrada* devido a seus resultados desastrosos;

Tais campanhas revelaram uma região que não correspondia às expectativas de riquezas minerais que haviam sido acentuadas pela experiência com as minas do Peru. A decepção era tamanha que TECHO afirma que:

“Todos saben que ninguna región del Nuevo Mundo enganá tanto a los europeos como el Paraguay. Aquí no hay oro ni plata, metales que son desconocidos casi completamente; el

que deveria durar quatro meses. Porém, MÉTRAUX (1996:19) situa a data desta viagem entre os anos de 1537 e 1539.

⁸⁹ GUZMÁN (1998:264) apresenta esta data porém, MÉTRAUX (1996: 19) apresenta a data de 1540.

⁹⁰ GUZMÁN (1998:264) afirma que a expedição partiu em 1541 mas, MÉTRAUX (1996:19) afirma que ela somente ocorreu em 1542.

⁹¹ CABEZA DE VACA (1985:211).

⁹² CABEZA DE VACA (1985:226).

⁹³ MÉTRAUX (1996:19).

⁹⁴ GUZMÁN (1998:146).

⁹⁵ LOZANO (1941:22) comentando sobre a hidrografia do Chaco, afirma que o rio Grande é um dos nomes que o rio Bermejo recebe em seu longo curso após receber as águas de seu tributário, o rio Quitiguigui, na região noroeste do Chaco.

⁹⁶ GUZMÁN (1998:164).

hierro que sí abunda, pero no explotan sus minas los indígenas.”
(TECHO 1897:95)

Desta forma, a relativa importância do Chaco permanecia atrelada apenas à hipótese de ser uma alternativa de caminho por terra, mais curto e seguro, que ligasse Buenos Aires e Assunción às minas do Peru. Para manutenção da segurança nesta rota, durante a segunda metade do século XVI, os espanhóis iniciaram um processo de reconhecimento, ocupação e povoamento da América através de um projeto que SARASOLA (1996:97-98) denomina como frentes ou correntes de penetração. Segundo o modelo deste autor, são três as correntes organizadas: a frente do Leste, também chamada de linha *asunceña*, colonizadora do *litoral*, iniciada em 1536; a frente do Norte, que avançou do Peru em direção Sul, iniciada em 1550; e a frente do Oeste, que avançou do Chile e colonizou Cuyo.

Um dos resultados destas correntes de penetração foi a fundação de diversas cidades⁹⁷: a frente do Leste fundou Santa María del Buen Aire, em 1536; Santa Fe, em 1537; Santísima Trinidad, em 1580; Concepción del Bermejo, ou Nuestra Señora de la Concepción, em 1585, e San Juan de Vera de las Siete Corrientes, em 1587. A Corrente do Norte fundou as cidades de Ciudad del Barco, em 1550; Santiago del Estero del Nuevo Maeztrazgo, em 1553⁹⁸; Londres (em Salta), em 1558; Córdoba (em Catamarca), em 1560; Cañete (em Tucumán), em 1560; San Miguel de Tucumán, em 1565; Nuestra Señora de Talavera Cáceres ou Esteco, em 1567; Córdoba de la Nueva Andalucía, em 1573; San Felipe de Lerma (Salta), em 1582; Todos los Santos de la Nueva Rioja, em 1591; Nueva Madrid de las Juntas, em 1592 e San Salvador de Velazco, em 1593. Por sua vez, a Corrente do Oeste

fundou as cidades de Mendoza Nuevo Valle de la Rioja, em 1561; San Juan de la Frontera, em 1562 e, San Luis de Loyola em 1594.

A estas cidades foi delegada a tarefa de conter os ataques indígenas e manter seguras as rotas de ligação entre o Paraguai e o Peru. LOZANO (1941:109) escrevendo sobre as tentativas de submeter o Chaco afirma que:

“Para tener a raya estas naciones fundaron los gobernadores de Tucumán algunas ciudades en las fronteras del Chaco. (...) Con estas ciudades⁹⁹ pusieron freno a la altivez de muchos indios del Chaco”

Este processo de povoamento empreendido pela Coroa espanhola atenuou as dificuldades de comunicação entre o rio Paraguai e os Andes mas, como nos lembram KERSTEN (1968:17) e SARASOLA (1996:99), o interior do Chaco ainda permanecia um território indígena livre onde diversos grupos buscavam refúgio¹⁰⁰ como uma forma de resistir ao avanço europeu. As reações contra as correntes de povoamento se manifestaram fortemente, através de ameaças e ataques, e alguns povoados passaram a serem assediados pelos grupos que requeriam este local como rota usual sua ou, ainda, como um ponto de comércio ou fonte de abastecimento através dos furtos. No caso específico de Asunción, LOZANO (1941:67) relatou as dificuldades sofridas por seus habitantes devido a constante ameaça de ataque indígena:

⁹⁷ Todas as datas de fundações de cidades citadas neste trecho tem como fonte SARASOLA (1996:98).

⁹⁸ MAEDER (1995:51) apresenta, porém, a data de 1561.

⁹⁹ As cidades citadas por LOZANO (1941:109) são: Santiago del Estero, San Miguel de Tucumán, Talavera de Madrid ou Esteco, San Felipe de Lerma e San Salvador de Jujuy.

¹⁰⁰ Pois, como afirma DOBRIZHOFFER (1967:11) contra as armas espanholas: “les era suficiente, como defensa, los escondrijos que les ofrecía la naturaleza, desconocidos e inaccesibles para los españoles.”

“...lo que obliga a la ciudad a estar en continua vigilancia cuando están de guerra, que es lo más ordinario, aunque algunas veces estuvieron de paz, pero tal como es la de todos estos bárbaros, pues sucedía, que de noche robaban las estancias o heredades de los Españoles, y de día venían a vender a sus mismos dueños lo que les habían hurtado, pasando por todo los Españoles, por no irritarles, viviendo ellos en las tierras de los Españoles con toda seguridad, cuando ningún Español la tenía en la de los Guaycurúes.” (LOZANO, 1941:67)

A atitude agressiva e botineira, empregada pelos indígenas contra os espanhóis, fizeram LOZANO¹⁰¹ caracterizar o Chaco como: “el Gran Chaco, este nido de enemigo de los más bárbaros.”, ou ainda, conforme TECHO (1897:147) “lugares escabrosos y poblados de gentes feroces, enemigas del hombre español.” Porém, além do medo e da insegurança gerada pelo posicionamento indígena de defesa de seu território, estes ataques impeliram os espanhóis a formularem estratégias cuidadosas para o estabelecimento de povoados às margens do Chaco. Tais projetos visavam maior segurança e estabilidade aos povoados, como a proposta de AZARA (1972:155) ao *virrey* Pedro de Melo Portugal:

“La situación que debe darse a los pueblos es punto sustancial, porque, si se pusiesen en los intermediarios de los fuertes y fortines, serían víctimas del furor de los indios, a no ser que se precaviesen en estacadas o fosos o con un muro de adobes o tapia.(...) lo que conviene hacer, y es fundar seis villas, situándolas detrás y pegadas a los fuertes, de modo que la estacada de éstos, opuesta a la que mira a la campaña, sea el frente del S. de la plaza.”

Porém, além do estabelecimento de esquemas de defesa para conterem ataques indígenas, os espanhóis organizaram também expedições de castigo, como a comandada pelo capitão Alonso Riquelme em 1561 contra os grupos indígenas

¹⁰¹ LOZANO in CARTAS ÂNUAS (1994:447).

estabelecidos próximo de Asunción, cuja meta era uma temporária trégua nos ataques:

Y dándoles alcance, mataron muchos de ellos, y prendieron á muchos de los principales, obligándoles á pedir la paz y perdón de las perturbaciones pasadas, (...) y volviendo á la Asunción, la halló con mas quietud y sosiego, con lo cual los unos y los otros quedaron quietos por algunos años.” (GUZMÁN 1998:223)

Nem sempre, segundo os registros, os resultados destas ações de castigo eram frutíferos e, por vezes o resultado alcançado era diametralmente oposto. Com o objetivo de intimidar aos indígenas instalados em *tolderias* próximas de Asunción, em janeiro de 1677 Dom José de Avalos simula interesse em se casar com a filha de um cacique Guaycurú para organizar um ataque insuspeito ao grupo, no qual, segundo LOZANO (1941:69) “mataron como trescientos Guaycurús, castigando así su premeditada alevosía.”. Porém, o resultado desta ação foi a revogação da débil paz entre o grupo e os espanhóis, seguida da guerra declarada dos Guaycurús contra a cidade.

Estas expedições de castigo geravam uma violência ainda maior nos ataques dos indígenas às cidades. É evidente o aspecto negativo, das ações empreendidas pelos espanhóis, no caso da morte do padre Francisco de Vera¹⁰², irmão do governador da cidade de Concepción, Alonso de Vera, o qual engendrou um movimento de vingança cujo resultado foi uma guerra durante longo tempo e o adiamento da ação dos Padres jesuítas na região¹⁰³.

¹⁰² Conforme TECHO (1897:192) o padre Francisco de Vera e seus acompanhantes estavam encarregados de atender e pacificar um grupo de Mogosna, os quais atacaram e mataram. Já na expectativa da vingança dos espanhóis, teriam se retirado e buscado ajuda de grupos amigos.

¹⁰³ TECHO (1897:192) não especifica a duração deste conflito, apenas atesta que “Encendióse la guerra entre los indios y los nuestros (...) y como se dilatara por mucho tiempo con varias alternativas

Frente a estas dificuldades, resultantes dos constantes atritos entre os indígenas e os habitantes das fortificações e novas cidades, os espanhóis passaram a limitar-se à defesa destes locais e deram início à terceira etapa da tentativa espanhola: a pacificação do Chaco através da ação de missionalização dos indígenas à doutrina da Igreja Católica. O primeiro registro da solicitação de missionários Jesuítas para atuarem nesta região, segundo TECHO¹⁰⁴, foi efetuado pelo Frei Francisco de Victoria, Bispo da Diocese de Tucumán¹⁰⁵, em carta aos Provinciais P. José de Anchieta, do Brasil, e P. Juan de Atienza, do Perú, pedindo o envio de missionários jesuítas para Tucumán com objetivo de atender às cidades e aos indígenas que habitavam seus entornos. Respondendo ao pedido, em 1586¹⁰⁶ a Província do Peru enviou os padres Juan de Atienza, Francisco Angulo - com o cargo de superior e comissário do Santo Ofício em Tucumán - e Alonso Bárcena¹⁰⁷. O Provincial do Brasil mandou ao Peru os padres Juan Saloni, Tomás Fields, Manuel Ortega, Esteban Grao e Leonardo Arminio. Juntos, estes padres tiveram como tarefa executar missões itinerantes, cujas funções eram visitas às *encomiendas*, *pueblos* e *rancherías*, a pregação do evangelho e a administração do batismo aos europeus, *criollos* e indígenas. Segundo palavras de TECHO (1897:161):

“Los padres hallábanse presentes en todas partes donde su ministerio era reclamado; sin descuidar nada en la ciudad, salían

frustróse el plan de los Padres jesuitas, no pudiendo predicar la buena nueva entre aquellos gentiles.”

¹⁰⁴ TECHO (1897:122).

¹⁰⁵ Segundo SARASOLA (1996:113) a Diocese de Tucumán, com sede em Santiago del Estero, foi criada em 1570, e em seguida três Bispados foram criados: o de La Plata, com sede na Bolívia, em 1552; o de Córdoba em 1570 e, o Bispado de Buenos Aires em 1582.

¹⁰⁶ TECHO (1897:125).

¹⁰⁷ TECHO (1897:189) afirma que os Padres Bárcena e Añasco haviam estudado as línguas indígenas durante aproximadamente um ano, e que Bárcena chegou a conhecer as línguas Guaraní, naté, quisoquí, abipón e quiranguí, das quais compôs gramáticas, vocabulários, catecismos e sermões.

á los pueblecillos comarcanos, y lo mismo cuidaban de los vivos que de los muertos, de los españoles que de los indios. El fruto de tan incesantes labores fue que durante nueve meses bautizaran seis mil seiscientos paganos, celebraron dos mil ochocientos matrimonios y dieron cristiana sepultura á cuatro mil ciento sesenta difuntos.”

Outros pedidos de missionários sucedem ao do Bispo da Diocese de Tucumán: Em 1590¹⁰⁸ o adelantado Alonso de Vera escreve ao P. Francisco de Angulo solicitando que lhe envie missionários jesuítas para converterem as populações das margens do rio Bermejo, nas proximidades da cidade de Concepción. Em 1591 os padres Francisco de Angulo e Juan Fonte viajaram de Esteco até Concepción visitando os *pueblos* de Matará¹⁰⁹, de Abipon e de outros grupos que habitavam próximos ao rio Bermejo. Ciente do grande número de grupos indígenas, o padre Juan Fonte determinou que os padres Alonso de Bázana e Pedro de Añasco assumissem a evangelização desta área onde:

“aunque reconocieron que por estar todavía inquietos contra los Españoles, y ser gente que no tenía asiento en un lugar, ni estar acimentada, no eran capaces por entonces de que quedase entre ellos algún sacerdote que de propósito los instruyese.” (LOZANO 1941:114)

O primeiro passo destas missões consistia no atendimento da população das cidades, doutrinando e instruindo-os na fé católica. Após este período iniciavam as visitas aos povoados e *encomiendas* próximas, onde segundo LOZANO (1941:111):

“luego que llegaba, se informaba del cacique individualmente cuántos infieles había en aquel pueblo, cuántos que siendo

¹⁰⁸ LOZANO (1941:113).

¹⁰⁹ LOZANO (1941:114) localiza este *pueblo* à cinco léguas antes de Concepción, e afirma que neste local viviam sete mil índios.

cristianos, vivían en mal estado, y haciendo venir a todos a la iglesia, los inscribía en un libro, y hacía buscar a los ausentes.”

No dia seguinte reuniam a todos os índios e rezavam a missa, catequizavam, confessavam, batizavam e casavam os *amancebados*, esta rotina permanecia até que, como Bárzana escreve ao padre Atienza, “al fin como plantas tiernas florecen en toda virtud.”¹¹⁰ Cumprida a tarefa de evangelizar um grupo, seguiam em busca de outros grupos próximos para efetuarem o mesmo trabalho apostólico.

Este modelo inicial de missão visava atingir uma grande população, urbana e indígena, com um número irrisório de padres¹¹¹ que permaneciam um curto espaço de tempo em cada cidade ou povoado pregando o Evangelho e realizando ofícios litúrgicos. Por vezes, como relata padre Bárzana¹¹² o trabalho exigia uma busca pacienzosa:

“al andar de bosque en bosque y de desierto en desierto, hallando allí diez, acullá veinte, y aquí tres, y allí ciento, que muchos juntos no los hemos hallado sino en tres partes, y cuando hallaba pocos juntos, me paraba con ellos muy despacio.” (LOZANO 1941:112)

De tal forma se apresentavam as dificuldades para alcançarem o maior número de pessoas com poucos missionários que, conforme TECHO (1897:206), em

¹¹⁰ BÁRZANA apud LOZANO (1941:117).

¹¹¹ O provincial OÑATE apud DOCUMENTOS para la historia Argentina (1929) comenta a falta de missionários em diversos trechos de sua Carta Anua: no Colégio *combictorio* del B. Xauvier (1929:10) “por aver grande penuria entodas estas tierras de ministros tales.”; no Colégio de Santiago del Estero (1929:11) “Por lafaltade gente que há tenido, y tiene hastagora esta Prouir^a nose anpodido poner en este collegio mas quedos padres que atienden a (...) los ministerios con españoles, yndios, y negros” ; no Colégio de San Miguel (1929:11) “Querra nrõ Señor que lleguen los sugetos q estamos aguardando” ou ainda, que além de restringir o atendimento a poucos lugares, também sobrecarregava aos padres (129:41): “q como hemos sido tan pocos no hasido poco dar recaudo alos de el pueblo.”

1593 após dividir os dez missionários pela área do Paraguay e Tucumán¹¹³, o Provincial Juan Romero não assumiu a residência fixa em Salta del Tucumán mas, preferiu permanecer em constante movimentação entre as localidades onde se estabeleceram os Padres da Companhia de Jesus. O reduzido número de missionários encarregados de uma grande área acabou por reforçar ainda mais o caráter itinerante destas missões, e acarretar dúvidas de sua eficiência não apenas a respeito dos riscos à integridade física dos padres, que por diversas vezes sofriam “atravesando ciénagas con agua hasta la cintura, desgarrándose sus carnes e vestidos en las cañas, siempre expuestos a las fieras y animales venenosos¹¹⁴”, mas também às dúvidas quanto aos resultados destas missões: O padre Añasco, por exemplo, afirma que:

“siempre fue de opinión que dichos indios, como gente que no tenía residencia fija ni se dedicaba á la agricultura, eran refractarios á toda enseñanza, por cuyo motivo sería inútil el conocimiento de sus dialectos. Fundándose en esto, se había abstenido de bautizar á los adultos y limitado á hacerlo con los niños que, cogidos en la guerra por los españoles, debían permanecer entre cristianos.” (TECHO 1987:193)

Tais divergências, somadas a questões internas relacionadas ao fato deste tipo de missão não permitir uma residência fixa dos padres, motivaram o Provincial do Peru, padre Esteban Páez, a ordenar uma reunião dos padres da Companhia de Jesus na cidade de Salta. Neste encontro foi determinado que, a cada ano durante

¹¹² BÁRZANA apud LOZANO (1941:112).

¹¹³TECHO (1897:206) afirma que, em 1593, o padre Juan Romero distribuiu os missionários do Paraguay e Tucumán da seguinte forma: “Alonso de Bárcena, Juan Saloni, Marcelo Lorenzana y Juan Aguilar fueran destinados á la Asunción; Manuel Ortega y Tomás Filds quedaron en el Guayrá; Pedro Añasco y Gaspar Monroy recibieron el cargo de evangelizar á los omaguas; Francisco Angulo y Juan Viana hubieron de ir á la metrópoli de Tucumán.”

quatro meses, os missionários dispersos se reunissem em uma cidade e vivessem “al modo de los demás Colégios”, realizando os exercícios espirituais e aprendendo diversas línguas¹¹⁵, e que, durante os outros oito meses do ano poderiam se dedicar às *excursiones apostólicas*.

Outra determinação resultante deste encontro foi o afastamento dos jesuítas da Província do Peru, da área do Paraguay e Guairá, sob os argumentos de que a distância entre estes locais e Lima os impedia de atender a estes locais. Mas, para LOZANO (1941:120) não somente o espaço físico influenciou esta decisão, como também:

“por falta de sujetos no pudo la Compañía atender a su cultura, pues los pocos que había en esta provincia, que entonces era misión sujeta a la del Perú, estaban empleados en otras partes, donde la tierra correspondía agradecida con más copiosos espirituales frutos a los útiles sudores de los nuestros, que los que la experiencia había mostrado podía prometer la rebeldía de los Frentones.”

A estes dados podemos acrescentar ainda um comentário a respeito da ação dos espanhóis em relação aos indígenas:

“con lágrimas de sangre debemos llorar, que así por esta falta de sacerdotes, como por los agravios que recibieron de los Españoles, se solevase tanta nación, que destruyendo y asolando la mencionada ciudad de Concepción, cerraron todos los caminos más que a los viandantes, a luz del Evangelio.” (LOZANO 1941:121)

¹¹⁴ TECHO (1897:208) continua esta descrição com as dificuldades enfrentadas pelos padres Saloni e Lorenzana em suas pregações nas margens do rio Paraguai.

¹¹⁵ TECHO (1897:285) relata que nestas reuniões anuais “Mientras estaban juntos los misioneros, se inflamaban mutuamente con palabras y ejemplos, aprendían varios idiomas, el modo de vencer la obstinación de los gentiles y de echar á tierra de las maquinaciones del demonio y á resolver los casos de conciencia.”

Diversos fatores interagiram na decisão da transferência de responsabilidades sobre o atendimento da área do Paraguay e do Guairá: a distância da Província Jesuítica do Peru e o reduzido número de missionários agindo em um ambiente desconhecido, por isto inóspito, oferecia consideráveis riscos à integridade física dos padres. Estas dificuldades foram acrescidas pelos resultados menos eficazes que os alcançados no Peru, e a uma forte resistência dos indígenas à violência espanhola na conquista da área do Paraguay e Guairá.

Como resultado, esta ordem de manter a assistência religiosa do Paraguay e do Guairá sob responsabilidade da Província do Brasil, provocou o desamparo destas regiões, visto que os jesuítas da Província do Brasil eram impedidos legalmente de atravessarem as fronteiras das colônias espanholas. Esta situação somente se alterou anos mais tarde, em 1605¹¹⁶, quando os Padres jesuítas da Província do Peru voltam a Asunción, representados pelos padres Marcelo Lorenzana e José Cataldino.

Por outro lado, a parte ocidental do Chaco não foi atingida por estas decisões pois, cientes da necessidade de pacificar os grupos próximos de Tucumán, Jujuy, Tarija e Santa Cruz de la Sierra, a Companhia de Jesus procurou concentrar suas iniciativas na parte oeste e noroeste do Chaco, organizando expedições apostólicas que visavam a conversão dos Homaguaca e Chiriguano. Em 1592 o padre Juan Romero¹¹⁷ decidiu enviar os padres Gaspar de Monroy e Pedro de Añasco¹¹⁸, bem como o irmão Juan Toledano, para efetuarem missões entre os Homaguaca, que

¹¹⁶ TECHO (1897:313).

¹¹⁷ LOZANO (1941:122) afirma que o Provincial do Peru, padre Juan Sebastián havia determinado que o padre Juan Romero assumisse o cargo de Superior de todos os jesuítas que residiam em Tucumán e no Paraguay.

estavam aliando-se aos Chiriguano para atacarem não apenas a Jujuy , como também as estâncias e “cerrar la entrada a sus tierras a los Españoles.”¹¹⁹ Os resultados das duas missões empreendidas aos Homaguaca foram importantes para garantirem a paz para as cidades adjacentes, pois os diversos grupos foram convertidos e reunidos em um *pueblo* próximo da diocese de Tucumán, cujos clérigos se encarregaram de doutriná-los permanentemente, evitando os ataques e abrindo a possibilidade de conversão dos grupos próximos.

Em relação aos Chiriguano, que segundo LOZANO (1941:133) “Por la parte de Tarija y Santa Cruz de la Sierra defienden la entrada del Chaco (...)”, se estabeleceu a missão executada pelos padres Manuel Ortega e Jerónimo de Villarneo durante os anos de 1607 e 1609. Desta data em diante os Chiriguano permaneceram aos cuidados da Ordem dos Franciscanos, na pessoa de frei Agustín Sabio¹²⁰ até que, dois anos mais tarde durante uma visita de frei Agustín à Real Audiência os índios atacam e matam aos espanhóis que haviam permanecido na missão. O grupo recebeu ainda, segundo LOZANO (1941:135) a intervenção do padre jesuíta Martín del Campo, que não obteve sucesso em sua missão.

Mais tarde, em 1635¹²¹, os jesuítas Francisco Diaz Taño e Cristóbal de Mendiola visitaram algumas parcialidades do grupo e atenderam os que habitavam próximos de Tarija, Tomina e às margens dos rios Pilaya, Paspaya e San Marcos. Foram substituídos pelos padres Pedro Alvarez e Ignacio Martínez, vindos das missões do Paraguay que, por sua vez, foram ameaçados de morte e, não alcançando as metas planejadas, receberam ordem dos superiores para se

¹¹⁸ LOZANO (1941:122) relata que os primeiros a partir até os Homaguaca foram o padre Gaspar de Monroy e o irmão Juan Toledano. Somente mais tarde padre Pedro Añasco segue para ajudá-los.

¹¹⁹ LOZANO (1941:122).

¹²⁰ LOZANO (1941:134).

retirarem. Estes fracassos em atingir a pacificação e redução do grupo fizeram recuar as tentativas de ação entre os Chiriguano e, somente em 1690, as missões entre este grupo foram retomadas.

Especificamente no Chaco, em 1609 reiniciaram as tentativas de pacificação dos Guaycurú, que freqüentemente assaltavam as cidades e estâncias do Paraguay, através do pedido do governador Hernandarias de Saavedra aos padres jesuítas. Novamente foi discutido se os riscos inerentes a estas missões seriam compensados pelos resultados:

“Unos representaron mil riesgos: referían inauditas crueldades, alegaban la inquietud innata y mudanza continua de lugar a lugar, sin parar en casi parte alguna, retirándose hacia el Perú con la presteza misma con que se acercaban al Paraguay vagos más que los mismos gitanos. Otros la imposibilidad de poder aprender su idioma por ser difícilísimo, y casi imperceptible, sin haberlo hablado jamás Español. (...) Todos por fin concordaban en calificar por temeraria la empresa extraviada de todas las reglas de prudencia como que sólo era enviar los padres al matadero, o cuando más benignamente se juzgase, exponerlos a trabajos inmensos, sin esperanza de fruto.” (LOZANO 1941:142)

Porém, apesar destas dificuldades, o apaziguamento dos Guaycurú representava uma grande vantagem para os espanhóis estabelecidos nas cidades ao redor do Chaco e, por conseguinte, para a coroa Espanhola. Tal interesse, em auxiliar iniciativas de missão junto a este grupo, se concretizou através de uma cédula real de 1609¹²², onde Felipe III e o *Real Consejo de Indias* determinavam que seus oficiais fornecessem aos missionários jesuítas todo o necessário para o sucesso deste intento. Após estas negociações iniciais, Província Jesuítica decidiu

¹²¹ LOZANO (1941:136-137).

¹²² LOZANO (1941:143).

que os padres Vicente Grifi e Roque Gonzáles de Santa Cruz, em companhia de dois auxiliares deveriam cruzar o rio Paraguai para alcançarem os Guaycurú. Os padres foram recebidos com desconfiança pelos indígenas pois, segundo nos afirma LOZANO (1941:143), este grupo suspeitava que:

“con el dorado pretexto de reducirlos a su religión, pretendiesen asegurarles y demarcar al disimulo aquel terreno, para venir después con fuerza competente a debelarlos y hacerlos cautivos, como no una sola vez habían intentado los años antecedentes.”

Os motivos que levavam os indígenas a temerem ciladas dos espanhóis não eram negligenciados pelos padres, que preferencialmente avançavam pelos caminhos do Chaco sem a companhia das armas pois:

“sabía muy bien, que en las entradas militares a conquistas nuevas, cometían los soldados muchas injusticias contra los paisanos; de que se seguiría, que viendo éstos entre ellos a los Jesuitas, se granjearían igualmente el odio y aversión común de los indios, y no se conseguiría el fin pretendido de su conversión.” (LOZANO 1941:163)

Desta opinião compartilhava também o Provincial Durán:

“Pidieronme antes de entrar les concediese algunos P.^{es} que llevasen consigo mas pareciome no convenir por los grandes insultos y desordenes que suelen acaecer al principio destas entradas cogieronme a palabra de enviárselos en tenido nuevas que avian descubierto gente.” (CARTAS ÁNUAS 1929:252)

Mas além deste distanciamento do exército, os jesuítas buscavam a aproximação com os caciques como garantia da estabilidade das relações amistosas

com os grupos. O Provincial Oñate relata que ao encontrar uma aldeia indígena, com cinco ou seis casas grandes, apenas um velho cego o esperava, enquanto o restante do grupo havia se retirado para lugares mais seguros. A fim de atrair o grupo era necessário conquistar a confiança do cacique. Para tal fim o padre lhe enviava uma cruz mas, somente:

“Alcabo dedos días llego allí el casique Principal con la cruz queyo le auía embiado. Dimos luego gracias anrõ S^f. y lluego de lo poco q me auia qdado ledí vnos calzones de lienzo, mostro auerse holgado mucho con mi venida diziendo q no merezia el tanto bien, yq aviayo venido en lamayor nezcidad q el seauivisto, porque estava muy enfadado deviuir siempre con rezelos de los Españoles.” (CARTAS ÂNUAS, 1929:31)

Após estes primeiros contatos, a manutenção da confiança dos caciques nos padres garantia períodos de tranquilidade para os espanhóis, como no caso da missão dos padres Vicente e Roque entre os Guaycurú, relatada por LOZANO (1941:141):

“Con esto volvieron todos muy contentos y se aquietaron de tal manera, que mientras asistieron Padres entre ellos, no hicieron la menor hostilidad al Paraguay, siendo antes muy ordinarias por la enemistad que profesaban contra el nombre Español.”

Manter a confiança dos indígenas exigia esforço diário dos padres que, por vezes, acabavam cedendo em sua rigidez e aceitando diferentes costumes, como o exemplo de padre Pedro Romero em relação aos Guaycurú de Yasocá¹²³. O padre Romero, cujo posicionamento a respeito dos costumes do grupo era relativamente

¹²³ LOZANO (1941:151).

flexível, chegou até mesmo a receber a denominação de *Yarusiguá*, nome de um cacique Guaycurú, e relatar aos seus superiores que tal *batismo* era equivalente a titulação nobiliárquica de conde ou marquês “pues aun entre gentes bárbaras se halla la vanidad de títulos honrosos.”¹²⁴ Mas, não apenas neste episódio o padre Romero garantiu a aceitação dos Guaycurú, como também por exemplo, no caso em que após batizar a filha de um cacique esta morre. Preocupado com a fúria do cacique e o risco que sua vida corria, o padre Romero “empezó pues a llorar al modo de los bárbaros y arrojándose sobre el cadáver, se lamentaba ternísimamente, como si hubiese perdido la prenda más amada.”¹²⁵ Esta atitude garantiu a simpatia do cacique, que desistiu de exigir sua morte.

Apesar de os resultados da missão entre este grupo Guaycurú serem favoráveis, durante os anos de 1626 e 1628 este grupo permaneceu sem atendimento dos jesuítas. Somente após a fundação de Santiago de Guadalcázar, por Martín de Ledesma Valderrama, o Provincial Nicolás Mastrilli Durán acreditou que houvesse “bien fundadas esperanzas de hacer pie fijo en el Chaco”¹²⁶ e lhe enviou o padre Gaspar Osório de Valderrábano para missionar no Chaco não mais em missões itinerantes, mas sim em tentativas de reduções estáveis entre os grupos Toba e Mocoví.

¹²⁴ LOZANO (1941:154). Sobre este evento é lícito afirmar que padre Romero, na verdade, foi batizado pelo grupo a quem catequizava, e por isso foi melhor aceito entre o grupo. A correlação com um título honorífico pode ser entendida como a forma encontrada para justificar a adoção do nome pois, a idéia de um batizado indígena sequer era cogitada.

¹²⁵ LOZANO (1941:158).

¹²⁶ LOZANO (1941:163).

2.3 Contatos entre Jesuítas e Toba

Durante esta terceira etapa de tentativas de apaziguamento dos grupos indígenas do Chaco, fundamentada nas missões e reduções entre estes povos, se estabeleceram os primeiros contatos duradouros entre os Toba e padres jesuítas. Segundo MÉTRAUX (1996:50), as primeiras tentativas de conversão dos Toba se deram já em 1591, durante as excursões apostólicas dos padres Bárzena e Añasco pelo Chaco. Entretanto, TECHO (1897:184) menciona que anteriormente os jesuítas Fonté e Angulo já haviam estado nas proximidades da cidade de La Concepción averiguando o grande número de índios¹²⁷ que habitavam o seu entorno, pois esta cidade havia sido fundada a “treinta leguas de la desembocadura¹²⁸” do rio Bermejo, muito próxima do denominado *pais de los frentones*, os quais são descritos por TECHO:

“Eran dichos llamados frentones por los europeos, porque arrancaban el cabello de la parte anterior de la cabeza. Suspendían del cinturón la macana y las saetas; en la mano llevaban una maza con dientes de peces, y el desnudo cuerpo lo pintaban con horribles colores para atemorizar con su aspecto. Divididos en varias tribus, casi todos los días estaban peleando entre sí; ataban á los troncos de una larga serie de árboles los cadáveres de sus enemigos, para que nadie, viendo esto, se atreviese á penetrar en sus términos á cazar. Trasladaban de un paraje á otro las casas, como que estaban hechas de esteras que se plegaban. El sustento se lo proporcionaban con la caza y

¹²⁷ TECHO (1897:184) afirma que nesta área “una multitud considerable de indios carecian de todo pasto espiritual, no bajando de cien mil los que podian convertirse á no carecer de sacerdotes.”

¹²⁸ TECHO (1897:183).

la pesca. En una cosa eran sobrios, en contentarse con una sola mujer. Hablaban tantas lenguas como tribus formaban, tanto que en las orillas del río Bermejo se usaban hasta ocho idiomas; esto constituía no leve obstáculo para evangelizarlos é instruirlos.” (TECHO 1897:184-5)

Ao percorrer o *pais de los frentones*, Bárzena confirmou as expectativas do padre Fonté e esteve “bautizando innumerables niños sin que sus padres se opusieran”¹²⁹. Sobre esta primeira missão entre os Toba o Provincial Diego de Torres em sua primeira Carta Ânua, datada de 17 de maio de 1609¹³⁰, comenta que:

“desde el acudir a muchos yndios ynfieles queestan a las espaldas de Oma Guaca rio de Siancas queesta alas espaldas deJujui. Destos yndios ynfieles an dado noticia muchos españoles delRio bermejo que subieron amaloquear hasta las espaldas de Tarixa losquales dicen toparan con los Tobas jentemuibelicosa yque sujetan alos Chiriguanaes dicen seran dos mill yndios de guerralos tobas”

Após esta expedição inicial Bárzena partiu para Tucumán em busca de mais missionários que se dispusessem a ajudá-lo, o que coincidiu com a saída dos padres Fonté e Angulo de La Concepción. TECHO (1897:185) relata que durante a ausência dos jesuítas uma “gravíssima peste se esparció en la comarca de los frentones, gran parte de los cuales murieron; perecieron muchos niños bautizados poco antes.” Após esta calamidade foram designados os padres Bárzena e Añasco para assumirem a tarefa de evangelizar os Toba, a qual somente foi executada na terceira tentativa¹³¹, quando já haviam elaborado um significativo vocabulário¹³² e

¹²⁹ TECHO (1897:185).

¹³⁰ CARTAS ÂNUAS (1927:16).

¹³¹ TECHO (1897: 193) relata que a primeira tentativa foi frustrada pela guerra declarada entre os Mogosna e espanhóis, cuja motivação estava ligada à morte do padre Francisco de Vera, irmão do

uma gramática da língua deste, e de outros grupos, que permitiram a composição de catecismos e sermões, os quais,

“para obtener de esta obra mejores resultados, el P. Añasco hizo varias copias de dichos libros, compuestos en su mayor parte por el P. Bárcena, y las divulgó cuanto pudo.” (TECHO 1879:188)

Por sua vez, na décima segunda Carta Ânua¹³³ do Provincial Nicolas Mastrilli Durán, onde foram relatados os acontecimentos dos anos de 1626 e 1627, encontramos um comentário do padre Gaspar Osório justificando a necessidade de conhecimento da língua Toba devido ao grande número de pessoas que poderiam ser atingidas pela evangelização :

“aunque la lengua de los Tovas y Mocobies, y Yadpitolaga, que son 3 provincias de mucha gente y que desean mucho ser Cristianos me esfuerça hacerme luego como/como me hago ya media cuchara por ser estos como la llave para entrar el evang.^o en las partes, porque es gente muy valiente, que ni aun los Chiriguanas se quieren tomar con ellos.” (CARTAS ÂNUAS 1929:261)

A tentativa de estabelecer uma redução entre os Toba somente foi efetivada após a fundação da Santiago de Guadalcázar¹³⁴, quando o Provincial Nicolás Mastrilli Durán acreditou que houvesse “bien fundadas esperanzas de hacer pie fijo

governador de la Concepción, Alonso de Vera. Já a segunda tentativa foi impedida por uma repentina inundação que fez padre Bárcena aguardar na cidade de San Juan, na confluência dos rios Paraguai e Paraná.

¹³² Este vocabulário é citado por MÉTRAUX como:

BÁRCENA, Alonso. *Arte de la lengua Toba...* La Plata: Museo La Plata, vol.2, pt.1. La Plata.

¹³³ CARTAS ÂNUAS (1929:261).

¹³⁴ A fundação de Santiago de Guadalcázar foi executada em 1626 por Martín de Ledesma Valderrama, Governador da província de Tucumán. Segundo LOZANO (1941:162) o objetivo desta fundação era “refrenar el furor de los muchos bárbaros que pueblan dichas provincias.”

en el Chaco”¹³⁵ e enviou o padre Gaspar Osório de Valderrábano para catequizar os indígenas do Chaco não mais em missões itinerantes, mas sim com planos de uma redução estável entre os grupos Toba e Mocoví. As possibilidades de tal empreendimento aparentemente eram bastante positivas, pois o próprio Provincial transcreve as palavras do padre Gaspar Osório a respeito da redução :

“así el gobernador como los mismos Indios están inclinados a hacer reducciones como las del Paraguay. Y así llevaron ya los caçiques cuñas para cortar madera y destas 3. provincias se an de hacer 3 reducciones en que se pueden encastillar 3. de la compañía. (...) no iré sino quedarme entre esta nación de los Tovas dando principio a la primera reducción, que pretendo no perder tiempo pues no estoy en paraje de perderle.” (CARTAS ÂNUAS 1929:261)

Segundo o próprio Gaspar Osório, os Toba que seriam atingidos pela redução estavam “repartidos en diez y siete pueblos, que se ven unos a otros” ¹³⁶. A localização provável e o nome de algumas parcialidades Toba da região próxima de Jujuy alcançadas por esta redução pode ser inferida pelos comentários de LOZANO (1941:81-82) sobre os grupos indígenas próximos a Jujuy:

“los Mataguayes, que son los más inmediatos hacia Xuxuy (...) Después de éstos están los Agoyas (...) Luego se siguen las naciones de los Tobas, Mocobíes, y Yapitalaguas, que son las tres que hablan lengua Toba (...) Los pueblos de Tobas son: Guaypoy, Risagelviejo, Coane, Chocory, Yupelgol, Nachalonchalgay, Tanatos, Eldelapora, Lironcoy, Natingory, Guantoc, Lapalac, Chingalgay, Chinayquechin, Cutiguali, Quitalgay, Pilgray, Nooco, Lachiririn.”

¹³⁵ LOZANO (1941:163).

¹³⁶ LOZANO (1941:172).

Para alcançar os Toba, ao contrário de outros jesuítas que preferiam seguir sós, o padre Gaspar Osório seguiu em companhia dos militares espanhóis¹³⁷ que haviam sido designados para o reconhecimento das terras e os encarregou de executarem tarefas que irão permitir a organização e a subsistência da redução neste local:

“En la población nueva ay ya açequia, ay sembrado trigo y se va sembrando maiz y legumbres y dentro de 4 dias se repartieran las solares, cuadras, y sementeras y procurare un bien puesto y si fuere posible en la plaza para la compañía y gente para su ranchería y al octubre procurare que me siembren un poco de maiz para tener que dar. E animado a los soldados y todos a porfía me procuran dar gusto y aunque entre solo sin ningún Indio todos me procuran ayudar y yo servirles para cumplir su principal ordenación de V.R. y asi con todos tengo grande paz. (...) Muchas cosas promete esta tierra pero pareçeme quel pescado y miel es mas que ê ninguna de todas las indias mucha madera y la población nueva sobre un Río quaxado de pescado.” (CARTAS ÂNUAS 1929:262)

Na Carta Ânua seguinte¹³⁸ o Provincial TRUJILLO transcreve o relato das atividades desenvolvidas pelo padre Gaspar Osório entre os Toba:

“Mas donde me emplee lo más del tiempo fue con la parcialidad de los indio Tobas que están 20 leguas metidos la tierra adentro del fuerte q auian hecho los soldados españoles, a donde fueron dos infieles y yo por no perder aquella buena ocasión les rogue me lleuassen a sus tierras y viniendo en ello me fui con ellos” (CARTAS ÂNUAS 1929:404)

¹³⁷ Conforme a redação de TRUJILLO in CARTAS ÂNUAS (1929:404): “con el amparo de las armas españolas”.

¹³⁸ Décima terceira Carta Ânua, escrita pelo Provincial Francisco Vázquez de Trujillo, relatando os acontecimentos dos anos de 1628 a 1631 in CARTAS ÂNUAS (1929:404).

Contrariando os temores dos espanhóis¹³⁹, o padre Gaspar Osório descreve a animadora recepção do grupo:

“cuando llegue al primer pueblo me salieron a recibir todos los del hasta las viejas decrepitas con grande grita y algazara repitiendo muchas veces (O mi lo mic, o mi lo mic q es su lengua.) amigo amigo P.^e del alma, y luego se juntaron las indias q estauan en abito de doncellas y con mucha prisa y muestra de alegría” (...) “Aquella misma noche me embio el curaca o cacique principal toda la chusma para que me acompañase en mi aluerque, y tuve con ellos uno de los mayores consuelos que e tenido por uer el contento y alegría con que estauan conmigo, Juntelos los días siguientes a la doct.^a la qual oian con increíble gusto q no me dauan lugar a mi para cumplir con el rezo por tenerme todo el día cercado de toda la chusma hasta las viejas q no se podían tener y si yo me apartaua dellos a cumplir mis obligaciones importunauan al muchacho q me acompañaua q les repetiese las oraciones” (CARTAS ÁNUAS 1929:404)

A acolhida, e os primeiros dias entre os Toba, fizeram Gaspar Osório declarar que finalmente havia reconhecido “en toda aquella gente muchas cosas buenas grandes ingenios notable afabilidad y llaneza y ningún genero de supersticiones e idolatría y parece q alguna devoción”¹⁴⁰. Porém, na Carta Ânua seguinte, o Provincial TRUJILLO informa que os resultados desta tentativa de instalação de uma redução entre os Toba não foram tão positivos como padre Gaspar Osório e o Provincial Durán haviam especulado:

“todauia nos rezelauamos lo que despues a mostrado el suceso q no quería seruísse nro S^r para esta empresa suya del aparato y ruido militar sino de la efficacia de la diuina palabra y virtud de la Cruz de Xpõ por no menoscabarle la gloria de la victoria pues

¹³⁹ LOZANO (1941: 170-171) afirma que os espanhóis temiam as reações que os Toba poderiam ter devido aos resultados negativos das tentativas de conquistar o Chaco pelas armas, como ocorreu a Andrés Manso, que foi morto juntamente com seus soldados, e a outros militares como os capitães Lazarte, Cristóbal de Sanabria e Ruy Díaz.

¹⁴⁰ CARTAS ÁNUAS (1929:405).

al cabo de muchos años se vieron obligados los españoles a retirarse a sus tierras sin auer acabado cosa de consideración y el P^e se vbo de salir con ellos reseruandose para mejor / ocasión después de haber gastado año y medio en esta misión ” (CARTAS ÂNUAS 1929:404)

Apesar de desejar voltar para junto dos Toba, o padre Gaspar Osório foi obrigado a se retirar, da mesma forma como todos os habitantes de Santiago de Guadalcázar, quando os ataques de grupos indígenas, principalmente Mataguayos, a esta cidade haviam se tornado mais intensos e freqüentes. LOZANO (1941:173) comenta que:

“La avilantez de los indios sitiadores fue creciendo cada día más contra los Españoles de Guadalcázar, y tuvieron atrevimiento los Mataguayos, para quitar la vida al reverendo Padre fray Juan Lozano, religiosos de la real y militar orden de nuestra Señora de la Merced, que vivía entre ellos. Los socorros tardaran, o se imposibilitaron en la provincia de Tucumán; con que los Españoles se vieron reducidos a tal extremo de miseria, que les fue forzoso abandonar la ciudad y salirse del Chaco, trayendo en su compañía al Padre Gaspar Osorio.”

Entre os Jesuítas levantou-se a hipótese de que o fracasso desta tentativa de redução poderia ser atribuído, em parte, à entrada conjunta dos religiosos e militares espanhóis. A idéia de ser “más conveniente se probasen primero las armas espirituales que las militares”¹⁴¹ fortaleceu-se quando o Provincial do Paraguay, padre Diego de Boroa, e o Bispo de Tucumán exortaram que se enviassem missionários para “experimentar, si sin ruido de armas se podía conseguir la conversión”¹⁴² de grupos indígenas do Chaco pois os jesuítas temiam “hacer odioso

¹⁴¹ LOZANO (1941:174-175).

¹⁴² LOZANO (1941:175).

el Evangelio, viendo metidos los bárbaros a ministros de la paz en medio a un ejército invasor”¹⁴³.

Imbuídos deste propósito duas missões foram organizadas, uma em 1639¹⁴⁴ e outra em 1653¹⁴⁵, porém nenhuma delas alcançou o sucesso esperado, visto que a primeira resultou na morte dos padres Gaspar Osório e Antonio Ripario, e a segunda foi abortada pelo *teniente gobernador* de Jujuy devido ao rumor de risco de vida dos missionários.

Apesar de discordarem dos métodos empregados pelos militares, e de não participarem das marchas junto com os exércitos, os movimentos seguintes dos jesuítas para a catequização dos chaquenhos se estruturaram a partir de uma inicial ação militar: em 1672 é bem aceita a ajuda do exército para “que se abriese la puerta del Chaco ya tanto tiempo cerrado, para que entrase el evangelio”¹⁴⁶, visto que os grupos indígenas que habitavam nas proximidades dos povoados espanhóis “continuamente hacían asaltos a la jurisdicción de las ciudades más vecinas”¹⁴⁷, de maneira que o Provincial Cristóbal Gómez afirma que diversos chaquenhos se entregaram “obligados por la desgracia, que los amenazaba”¹⁴⁸.

Entretanto, adiante neste mesmo texto de Gómez¹⁴⁹, é manifesta a certeza dos jesuítas de que não apenas a segurança destes povoados espanhóis não estava garantida por estas ações, como também que aqueles chaquenhos que haviam se esquivado do ataque militar poderiam revidar a violência sofrida. Por parte dos espanhóis acreditava-se ser ideal desterrar-se aos indígenas cativados nas

¹⁴³ CARTAS ÂNUAS (1658-1660:42).

¹⁴⁴ CARTAS ÂNUAS (1668-1675:32).

¹⁴⁵ CARTAS ÂNUAS (1668-1675:32).

¹⁴⁶ CARTAS ÂNUAS (1668-1675:32).

¹⁴⁷ CARTAS ÂNUAS (1668-1675:33).

¹⁴⁸ CARTAS ÂNUAS (1668-1675:33).

ações militares no Chaco e não reuni-los em uma única redução, pois temiam que quando o exército se afastasse “romperían traicioneramente lo pactado, y se escaparían en masa a sus tierras antiguas.”¹⁵⁰

Desta forma, o temor de uma vingança ou da fuga dos indígenas moveu os missionários a uma reavaliação do modelo de missão que seria implantado especificamente com esta população, adequando-o de modo a oferecer um risco menor e maiores resultados. Temporariamente, nas proximidades de Esteco foi erguido apenas um campanário entre o grupo¹⁵¹ que aceitou a redução de San Javier¹⁵², e a cada noite os missionários se recolhiam à cidade mais próxima. A construção de casas para abrigar aos indígenas reduzidos foi prorrogada porque os padres já haviam reconhecido a inconstância dos grupos chaquenhos nas tentativas de estabilizá-los em povoados:

“repetidas veces cambiaran de parecer, escapándose a sus antiguos domicilios, hasta los caciques con vasallos, estando acampados con sus esteras de palmas, cerca de nosotros, y habiendo ellos suplicado que se les instruyese en la religión católica, haciéndonos creer que buscaban de veras su salvación.”
(CARTA ÂNUA 1735-1743:45)

¹⁴⁹ CARTAS ÂNUAS (1668-1675:37).

¹⁵⁰ CARTAS ÂNUAS (1668-1675:39).

¹⁵¹ Segundo GÓMEZ in CARTAS ÂNUAS (1668-1675:39) este grupo perfazia um total de “500 familias reunidas en reducción, se hablaban cuatro idiomas, el de los mocobies, el de los tobas, el de los malabáes y el de los mataguayos.”

¹⁵² Cruzando dados de GÓMEZ in CARTAS ÂNUAS (1668-1675:39) e DOBRIZHOFFER (1970:51, 66, 110-112, 114 e 117) acreditamos que este primeiro autor se refira em sua Carta ânua, de agosto de 1672 a agosto de 1675, justamente ao início da redução de San Javier, localizada próximo da cidade de Esteco e que abrigou aos Mocovi e aos Toba. MÉTRAUX (1996:50), somente comenta que a fundação desta missão foi efetuada em 1673, próxima de Esteco e que sua população era em maioria formada por índios Toba. Ainda conforme DOBRIZHOFFER (1970:66 e 184), outra redução de nome San Javier foi fundada mais tarde próxima de Santa Fe, também para abrigar aos Toba e aos Mocobi.

Mesmo a redução destes Toba e Mocoví aliados não consolidou a paz para a região de Esteco visto que, conforme afirma DOBRIZHOFFER (1970:114-5), estes grupos aceitaram o intermédio dos jesuítas para estabelecerem um acordo que se revelou nominal ao então governador de Tucumán, Alfonso Mercado e, ao tomarem conhecimento da substituição deste por Angel Peredo “retomaran las armas enseguida, con gran perjuicio de la provincia, como otras veces.”

Este constante temor dos ataques - “que han devastado cruelmente mediante asesinatos e robos esta provincia”¹⁵³ - e fugas dos chaquenos originou também uma forma peculiar de redução, geminada a um forte. Esta reavaliação buscando a melhor maneira para catequizar aos Toba resultou na fundação da redução de San Ignacio de Tobas, ou San Ignacio de Ledesma, em 1756¹⁵⁴. A edificação da missão somente foi executada após quatro anos de constantes pedidos feitos pelos Toba e, segundo a descrição apresentada por FURLONG (1951:111), nesta missão “Dormían todos los muchachos dentro del Fuerte donde además de una casa de los Padres y una capilla, había bastantes cuarteles. Los indios hicieron una ranchería afuera.”

Para garantir a freqüência dos indígenas às predicções, eram oferecidos pequenos donativos que garantiam a presença destes e atraíam a outros. Quanto à catequização, a estratégia implementada foi selecionar as crianças entre seis e dez anos de idade e instruí-las na cidade com o objetivo de que em sua volta à redução estas pudessem “después ganar a sus mayores para la religión.”¹⁵⁵

¹⁵³ DOBRIZHOFFER (1967:209).

¹⁵⁴ FURLONG (1941:111).

¹⁵⁵ CARTAS ÂNUAS (1668-1675:36).

Mais tarde, após a expulsão dos Jesuítas da América, esta redução ficou a cargo dos missionários Franciscanos, e breves relatos sobre esta missão são encontrados no *Diario de la primera expedición de Adrián Fernández Cornejo al Chaco*¹⁵⁶:

“Después que, desde el mes de marzo hasta el de agosto, estuve ocupado principalmente cinco meses en la reducción de San Ignacio de Tobas y río de Ledesma, en cortar maderas y labrarlas.” (DE ANGELIS 1972:365 –v. VIII-a)

Da mesma maneira, esta redução é citada no *Diario del viaje al río Bermejo por fray Francisco de Morillo del Orden de San Francisco*, que nos fornece sua localização aproximada:

“El 4 de septiembre llegamos al río de Jujuy, cuyo curso gira de S. a N., en el que se incorpora dicho río de Ledesma: siendo su nacimiento de una sierra así llamada, a la parte del S., distante dos leguas, se halla una reducción llamada *San Ignacio de Tobas*, a cargo de los religiosos de mi orden¹⁵⁷; y un presidio llamado *San Bernardo*.” (DE ANGELIS 1972:401 –v. VIII-a)

Cientes entretanto, de que as reduções de algumas parciaisidades Toba não conseguiriam conter os ataques aos povoamentos espanhóis, os militares continuaram a organizar expedições de caráter punitivo aos indígenas deste grupo

¹⁵⁶ Esta missão serviu como ponto de apoio para abastecimento de víveres para a expedição de Cornejo e, segundo os relatos, possuía uma horta com trigo, milho, todo o gênero de legumes e árvores frutíferas, alguns pés de *caña dulce* além de madeiras diversas que serviram para a montagem das três embarcações da expedição de que também frei Morillo participou.

¹⁵⁷ Os relatos de Frei Trujillo referem-se à redução de San Ignacio de Tobas como estando a cargo da ordem dos Franciscanos e não dos jesuítas como afirmamos anteriormente. Tal fato se justifica por que esta expedição, na qual o Frei Trujillo participa como capelão, foi empreendida em 1780, portanto data posterior à expulsão dos Jesuítas da América.

que “infestaban toda la provincia”¹⁵⁸. Especificamente no caso da ação de Fulgencio de Yegros em 1761, ao contingente espanhol de duzentos soldados da cidade de Asunción¹⁵⁹ foi acrescida a participação dos Abipon¹⁶⁰ da redução de Timbó que desejavam vingar-se de seus inimigos Toba pelos confrontos quanto ao uso das terras onde foi estabelecida a redução.

Portanto, ao interesse espanhol de amedrontar e manter as parcialidades Toba e alguns Mocoví distantes das cidades de Santiago del Estero, Concepción e Asunción, foi acrescida uma disputa pelo controle de uma área que, antes da implantação da redução de San Carlos de Timbó, era utilizada alternadamente pelos Abipon como uma guarida aos ataques espanhóis¹⁶¹ e pelos Toba como local favorável para cruzar o rio Paraguay e chegar aos povoados espanhóis. Esta contenda pelo uso das terras motivou o cacique Ytioketalin, liderando uma aliança Toba-Mocovi, a declarar guerra aberta aos Abipon dizendo que:

“Si amáis la libertad, la vida y vuestros hijos – decía a las mujeres abiponas – salid enseguida de esta misión, pues el que ocupáis es vuestro suelo y no podemos tolerar que os lo usurpen; lo teñiréis con vuestra sangre, si no emigráis a otro lugar.” (DOBRIZHOFFER 1970:298)

A alteração na configuração destes domínios oportunizou uma aliança entre espanhóis e Abipon e colocou os Toba em desvantagem, visto que um dos resultados desta liga foi a organização da expedição punitiva de Yegros em 1761 com o apoio dos Abipon, onde “muy pocos de los tobas escaparon a sus ojos y a

¹⁵⁸ DOBRIZHOFFER (1970:307).

¹⁵⁹ DOBRIZHOFFER (1968:412).

¹⁶⁰ DOBRIZHOFFER (1970:307).

¹⁶¹ Segundo DOBRIZHOFFER (1970:269) este local, situado a quatro léguas do rio Paraguay, rodeado por “ríos, arroyos y lagunas resultaba de muy difícil acceso a los españoles que debían cruzar aquel vasto río”.

sus manos y perdieron sus vidas o su libertad"¹⁶², morrendo até mesmo uma esposa e filhas do cacique Keebetavalkin que diversas vezes já havia liderado grupos Toba nos ataques à redução Abipon¹⁶³.

As tentativas de redução deste grupo continuaram sendo efetuadas e, em 1762 segundo MÉTRAUX (1996:51), os jesuítas fundaram a missão de San Juan Nepomuceno, que JOLIS (1972:219) afirma estar localizada próxima ao rio Dorado e que reunia além dos Toba, alguns Mocoví e Pilagá. Uma discórdia com os habitantes de Valbuena determinou a sua destruição.

Além destas tentativas de redução dirigidas especificamente aos Toba, encontramos também relatos da presença de parcialidades deste grupo permanecendo temporariamente em reduções de outros grupos. Este é o caso do grupo liderado por Keebetavalkin¹⁶⁴, que permanece durante alguns meses¹⁶⁵ na redução de Timbó, até que este cacique acaba por morrer no ano de 1765 acometido por *viruelas*. Como ele havia sido batizado na noite anterior de sua morte, os Toba incriminaram ao Padre que lhe ministrou o sacramento pois consideravam "al bautismo mucho más letal que cualquier veneno."¹⁶⁶

Nos diários da expedição do governador de Tucumán, Don Jerónimo Matorras, encontramos o relato de uma aliança de paz entre os espanhóis e algumas parcialidades Toba e Mocoví, pois segundo as anotações, haviam enviado o intérprete Acevedo, acompanhado de mais um homem, em 8 de junho de 1774 para Santa Fé, e o percurso incluía a passagem pelo território de grupos Abipon

¹⁶² DOBRIZHOFFER (1970:308).

¹⁶³ DOBRIZHOFFER (1970:293-4).

¹⁶⁴ Conforme DOBRIZHOFFER (1970:305), este cacique já havia permanecido por determinado tempo também em San Jerónimo, dos Abipon, e em San Javier.

¹⁶⁵ Em seu texto DOBRIZHOFFER (1970, capítulos XXXIX e XL) não precisa o tempo em que este grupo permanece em Timbó.

“cuyo cacique principal hostilizaba a los Tobas y Mocobís, con quienes acababa de hacer las paces Matorras.”¹⁶⁷

O diário de Matorras toma especial importância para o presente trabalho, a partir dos relatórios dos dias 15 a 30 de julho de 1774, quando os militares espanhóis iniciam uma série de negociações com os caciques Toba Quiyquiyrí e Quetaido, bem como, com os caciques Mocoví Paikin, Lachiriquin, Coglocoikin, Alogoikin e Quiaagarí que habitavam as proximidades do rio Bermejo. Inicialmente ambos grupos, Toba e Mocoví, receavam o encontro com os espanhóis segundo consta no próprio diário de Matorras¹⁶⁸:

“Como hasta el presente han sido tratadas estas naciones con todo el rigor de las guerras, a causa de sus invasiones y estragos en las fronteras, y que en todas las expediciones que se han hecho, se sacaban cuantos podían tomar, y se repartían entre los individuos que asistían a las entradas, y estos los vendían al que mejor se los pagaba, y otros los daban en encomienda, por estas causas y temores han recelado el trato de los españoles los que están establecidos en el interior del Chaco.”

Estas experiências prévias de violência certamente se refletiram na aproximação cautelosa dos caciques ao acampamento militar após terem abandonaram sua *tolderia* e buscaram refúgio nas margens do rio Bermejo. O primeiro contato se estabeleceu de forma pacífica, quando um pequeno grupo de Toba e Mocoví avançou em direção ao acampamento militar e foi recebido com

¹⁶⁶ DOBRIZHOFFER (1970:306).

¹⁶⁷ DE ANGELIS (1972:251– v. VIII-a). Na página seguinte deste mesmo texto encontramos outra referência à inimizade entre estes grupos. É mencionado que “Este pueblo de Abipones, destruido por los Tobas y mocobís en 1769, estava en sitio paralelo a la ciudad de Corrientes.”

¹⁶⁸ DE ANGELIS (1972:298 – v. VIII-a).

presentes¹⁶⁹ pelo R.P. Lapa e pelo general Colompotop. Nos dias que se seguiram, pouco a pouco, outros caciques foram se aproximando dos espanhóis, resultando que:

“El 29 se establecieron y firmaron las generales paces, a que concurrió el señor gobernador en junta de oficiales de guerra y los caciques mocobís, Paikin, Lachiriquin, Coglocoikin, Alogoikin, Quiaagarí; y los Tobas, Quiyquiyrí, Queitado, por sí y en nombre de más de 7.000, en que se regularon sus familias.” (DE ANGELIS 1972:285-286 –v.VIII-a)

O acordo firmado neste dia evolvia onze pontos, os quais são:

“1º Que se les han de mantener, sin enajenar a otros, los fértiles campos en que se hallan establecidos, con sus ríos, aguadas y arboledas. – 2º Que con ningún motivo ni pretexto han de ser tratados de los españoles con el ignominioso nombre de esclavos, ellos, sus hijos ni sucesores, ni servir en esta clase, ni ser dados a encomiendas. – 3º Que para ser instruidos en los misterios de nuestra santa fe católica, la lengua española y sus hijos a leer y escribir, se les ha de dar curas doctrineros, lenguaraces y maestros. - 4º Que la nueva reducción, nombrada *Santa Rosa de Lima*, establecida en las fronteras del Tucumán por el señor gobernador don Jerónimo de Matorras, que tiene ocupada varios indios de su parcialidad, han de tener libre facultad para pasar a ella todos los que quieran ejecutarlo, proveyéndoles de crías de ganados mayores y menores, herramientas y semillas para sus sementeras, como se ejecutó con los demás que están en ella. – 5º Que si a más de la dicha reducción pidieren otra, por no se aquélla suficiente para todos ellos, se les ha de dar el paraje que eligiere el señor gobernador. – 6º Que, además de los vestuarios con que se veía cubierta su desnudez, ganados, caballos y demás baraterías con que habían sido obsequiados, esperaban que se continuase adelante, hasta que ellos pudiesen adquirirlo con sus agencias. – 7º Que por cuanto se hallaban en sangrientas guerras con el cacique Benavides, en la jurisdicción de Santiago del Estero y de la de Santa Fe de la gobernación de Buenos Aires, se había de

¹⁶⁹ A lista destes presentes conta com “ropas para vestuario, espejos y a todos los demás distintas baterías; matáronles dos reses, de que , agradecido el cacique, nos acompañó con dos indios.” (DE ANGELIS 1972:274 –v.VIII-a)

interesar el señor gobernador, a fin de que por medio de unas paces fuesen desagraviados de los muchos perjuicios que habían recibido de dichos abipones, devolviéndoseles los caballos y yeguas que les tenían quitados. – 8º Que debajo de los antecedentes siete capítulos, esperando que les serían guardados, se entregaban gustosos por básalos del católico rey, nuestro señor de España y de las Indias; prometiendo observar sus leyes y mandatos, los de todos sus ministros, y, como más inmediatos, los de los gobernadores de Buenos Aires, Paraguay y Tucumán. Que igualmente esperaban que fuesen cumplidos todos los estatutos, leyes y ordenanzas establecidas a favor de los naturales de estos reinos. – 9º Que siempre que tuviesen alguna queja o agravio de los españoles, o de los indios puestos en las reducciones, los representarían por medio de los respectivos protectores para ser atendidos en justicia, sin que puedan de otro modo hostilizar ni hacer guerra ofensiva ni defensiva. – 10º Que será del cargo del señor gobernador interponer su ruego con S.M., a fin de que sean recibidos bajo su real patrocinio, recomendándolos también al Excmo. Señor virrey de Lima y Real Audiencia de la Plata. – 11º Que, sin embargo, de haberseles negado por el señor gobernador armas de pistolas, lanzas y machetes que le habían pedido para defenderse de sus enemigos, quedaban ciertos de la promesa que les había hecho, de atender a su pretensión cuando hubiesen dado pruebas de su fiel vasallaje al rey de España, con toda buena amistad y buena correspondencia que profesarían con todos los españoles.” (MATORRAS in DE ANGELIS 1972:286-287 – v.VIII-a)

Tal acordo envolveu, como nomeamos anteriormente, caciques de diversas parcialidades de Toba e Mocoví, que se reuniram durante vários dias com a comitiva de Matorras na expectativa de um acordo favorável. A oferta de manutenção das terras que ocupavam, a garantia de não serem tratados como escravos, a criação da redução de Santa Rosa de Lima – com o respectivo suprimento de gado, sementes e ferramentas entre outras vantagens¹⁷⁰ e, também um polêmico ponto que evidencia um dos interesses dos Toba nesta aliança com os espanhóis: enquanto os

¹⁷⁰ Segundo DE ANGELIS tomo VIII-a (1972:289), e conforme registro no diário da expedição, para o estabelecimento da redução de Santa Rosa de Lima foram gastos “más de 5.000 pesos, y en costos de armamento, caballadas, mulas, reses, todos os pertrechos de guerra e demás bastimentos, más

européus propunham a paz entre este grupo e os Abipon das reduções próximas de Santa Fe e Corrientes, os Toba desejavam justamente o apoio dos militares no ataque às reduções. Apesar do andamento das negociações entre ambas partes, a morte do governador Matorras, em 1775, acabou por determinar a suspensão dos pontos do tratado.

A respeito destes eventos¹⁷¹ citados anteriormente, devemos salientar dois principais focos de interesse que justificam a listagem destas informações para a presente dissertação: primeiro que o estabelecimento de povoamento espanhol cada vez mais próximo de uma área até então considerada território livre indígena¹⁷² - neste caso o Chaco – foi motivado pela oportunidade vista pelos colonos paraguaios de obterem riqueza através do comércio da erva-mate, tabaco, açúcar, algodão e frutas¹⁷³. Porém, para desfrutarem destas possibilidades, era necessária a pacificação e estabilização dos grupos indígenas que viviam livremente dentro desta área seguindo uma pauta caçadora-coletora. Somados, estes dois movimentos, a diminuição do espaço livre e a agressiva tentativa de estabilização dos grupos chaquenhos, desempenharam importante papel na definição do segundo ponto importante, ou seja, o aumento dos ataques aos povoados de espanhóis como forma de manter locais de ocupação temporária – como o caso de Timbó - e de obter suprimentos ou manter comércio com os espanhóis. Forma-se então um quadro de acirramento da violência e dos confrontos que influenciarão de maneira

de 30.000 pesos (...) a la distancia de 240 leguas de Salta, y en paraje en que no había memoria lo hubiese hecho otro.”

¹⁷¹ Aqui empregamos o termo evento significando unidade do processo. Poderia também dizer que: Empregamos o termo evento sob influência de TURNER (1988:240), para quem: “Events may constitute the units of processes, the form in which they manifest themselves.”

¹⁷² Conforme SARASOLA (1996:cap. III).

¹⁷³ DOBRIZHOFFER (1967:209) “Aunque el comercio de yerba, tabaco, azúcar y algodón, y la abundancia de diversas frutas ofrece a los colonos paraguayos la más hermosa oportunidad de

importante no revigoramento das identidades caçadoras-coletoras, através da manutenção da pauta nômade que se evidencia na formação de pequenos grupos caçadores e coletores com necessidades finitas e adequadas aos meios para obtê-las, tecendo alianças temporárias entre parcialidades e com outros grupos – como no caso do tratado com Matorras - que lhes permitia obter importantes vitórias contra as armas espanholas através da estratégia de grande mobilidade para o ataque e para a fuga.

enriquecerse, existen allí tan pocos ricos que se podría contarlos con los dedos. Ellos tienen muchos medios de reunir una gran fortuna.”

3. O MODELO DE REDUÇÃO JESUÍTICA

Entre os principais conceitos deste capítulo estão os de missão e redução, os quais serão empregados como sinônimos, para indicar tanto o processo empreendido pela Igreja Católica na América do Sul, a partir do século XVI, para congregar os indígenas em povoados sob a tutela de religiosos, quanto o espaço físico ocupado por estes povoados. Esta opção conceitual, comum a diversos autores, não desconsidera a existência de diferenças técnicas claras entre os termos, como as citadas por BORGES (1987:138):

“Reducción era el poblado formado por indios que habían vivido diseminados mientras sus habitantes se encontrasen en proceso de cristianización. Esta etapa estuvo fijada en diez o veinte años, según las épocas, a contar desde el momento de la fundación del poblado, pero el cómputo del período nunca fue demasiado estricto. Desde este punto de vista, *reduccion* equivalía con mucha frecuencia a *misión*, con la diferencia de que la primera

entrañaba un matiz demográfico mientras que la segunda revestía una connotación de carácter religioso.”

Portanto, ciente das diferenças entre estes e outros conceitos, como *pueblo* e *doctrina*¹⁷⁴, são buscados termos que sintetizem de uma forma correntemente aceita, este empreendimento da Igreja Católica na América do Sul pois, como o próprio BORGES (1987:138) comenta:

“En el corriente, incluso en el oficial, se prescindió con mucha frecuencia de estos tecnicismos, de manera que muchas veces se habla de reducciones que en realidad eran pueblos o de pueblos que técnicamente eran reducciones.”

Tal afirmação, de que esta conceituação era relativamente maleável e comportava diversos pontos de vista, pode ser constatada através de alguns exemplos como este referido por ZURBANO (1644:61)¹⁷⁵:

“Estas colonias de indios se llaman reducciones, porque en ellas se han juntado los indios que vagaban por los montes y las selvas como fieras, con grandes peligros de nuestros padres y enormes trabajos, hasta derramar su sangre.”

Ou ainda como FERRUFINO¹⁷⁶ as define:

“Con el nombre reducciones significamos una especie de aldeas, donde se han recogido con inmenso trabajo y grandes peligros

¹⁷⁴ Quanto a estes conceitos, concordamos com BORGES (1987:138) quando este afirma que: “Cuando a los indios se les consideraba suficientemente cristianizados, la *misión* pasaba a denominarse *doctrina* y la *reducción* cambiaba su nombre por el de pueblo. Ambas denominaciones seguían siendo en gran parte idénticas entre si, aunque conservando su propio matiz, pero se diferenciaban de las anteriores en que tanto la *doctrina* como el *pueblo* representaban una evolución tanto en su régimen espiritual como municipal cuya exposición no es de este lugar.”

¹⁷⁵ ZURBANO in CARTAS ÁNUAS (1644).

¹⁷⁶ FERRUFINO in CARTAS ÁNUAS (1645-1646:22).

de los nuestros aquellos indios que antes estaban esparcidos como las fieras por las selvas y montañas.”

Até mesmo a existência de uma certa generalização dos conceitos, apontada por BORGES, pode ser verificada em um texto de MONTROYA, freqüentemente citado pela clareza com que descreve a visão jesuítica de uma redução:

“Note-se que chamamos ”Reduções” aos “povos” ou povoados de índios que, vivendo à sua antiga usança em selvas, serras e vales, junto a arroios escondidos, em três, quatro ou seis casas apenas, separados uns dos outros em questão de léguas duas, três ou mais, “reduziu-os” a diligencia dos padres a povoações não pequenas e a vida política (civilizada) e humana, beneficiando o algodão com que se vistam, porque em geral viviam na desnudez, nem ainda cobrindo o que a natureza ocultou.” (MONTROYA 1985:34)

Ou seja, mesmo entre os missionários da época o uso corrente das palavras redução, missão, povos e povoados era bastante flexível, podendo ser aplicado de modo comum a diversos modelos diferentes de evangelização. Não obstante a margem de flexibilidade destes conceitos, esta análise busca discutir as alterações geradas pelo contato entre duas ordens culturais, absolutamente diversas e algumas das reações dos indígenas sul-americanos à implantação de um modelo de missão e redução que implicou um estranhamento e a reelaboração de sua ordem cultural.

3.1 Redução e a civilidade

No texto de MONTOYA (1985:34), anteriormente citado, onde é descrita a visão de um missionário jesuíta a respeito das reduções, podemos observar que a redução carrega em si claramente a idéia de oferecer a condição de civilidade e vida humana ao indígena, bem como que em oposição, a vida fora destas cidades, povoados ou reduções remeteria a um viver muito próximo da maneira dos animais. Este ponto de vista também ACOSTA (1952:60) já havia expressado:

“La mayor parte de ellos viven como fieras, no en ciudades o pueblos, sino en rocas o cavernas, no reunidos en común, sino esparcidos y cambiando a cada paso de morada; sus caminos, propios de ciervos o gamos; casas ningunas, sin techo y sin paredes sacadas de cimientó; manadas de animales o abreiaderos había que llamarlos, mas bien que reunión de hombres”

Esta condição de humanidade e civilidade fortemente vinculada a concentração em povoados também recebeu críticas e opiniões contrárias a sua execução. BORGES (1987:107) cita alguns dos argumentos contrários a esta política, como a do Bispo de Nueva Galicia Pedro de Ayala que, em 1563-1564, se opunha às reduções por acreditar que os missionários se valeriam desta oportunidade para edificar grandes templos; um autor peruano, anônimo, da segunda metade do século XVI que considerava a redução sob a ótica da mudança de meio que o indígena sofreria um “claro perjuicio”¹⁷⁷, opinião esta compartilhada

¹⁷⁷ BORGES (1987:107) cita a fonte desta afirmação como CDIA, VI, 125: *Colección de documentos inéditos relativos ao descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía*, 42 vol., Madrid, 1864-1884 (CDIA, VI, 125)

pelo Frei Juan Zapata no início do século XVII¹⁷⁸ ; ainda diverso destes argumentos já citados, um ouvidor galego da Audiência do México se manifestou contra o pedido de realização de uma redução, por parte dos Franciscanos, visto que na própria Europa, nas localidades de Galícia e Vascongadas, a população também vivia em casas dispersas pelos montes e vales sem com isto deixarem de ser cristãos¹⁷⁹.

Porém as opiniões favoráveis à redução foram alicerçadas tanto por argumentos de que a reunião dos indígenas em reduções atenuaria as dificuldades de evangelização na América devidas à sua extensão territorial, ao pequeno número de missionários e às dificuldades de locomoção; quanto por argumentos que consideravam o viver em comunidade um dado inerente ao ser humano. Por oposição, como afirma WHITE (1994:173):

“a noção de homem selvagem esteve associada à idéia de região selvagem – o deserto, a floresta, a selva e as montanhas - , aquelas partes do mundo físico que ainda não haviam sido domesticadas ou demarcadas para domesticação de algum modo significativo.”

Contudo, o indígena ainda era um homem que segundo a doutrina da Igreja católica tinha o direito de alcançar as graças de Deus, pois como explica o Bispo da Guatemala, Francisco Marroquín em 1537, “pues que son hombres, justo es que vivan juntos y en compañía”¹⁸⁰ e também como assevera a Recopilación de leyes de los reinos de las Indias: “para que los indios aprovechen más en cristiandad y policía se debe ordenar que vivan juntos y concertadamente”¹⁸¹. Esta premissa estava

¹⁷⁸ SOLÓRZANO PERIRA apud BORGES (1987:107).

¹⁷⁹ MENDIETA apud BORGES (1987:107).

¹⁸⁰ Cartas de Indias in: BORGES (1987:108).

¹⁸¹ 1. 6, tit. 1, ley 19 in: BORGES (1987:111).

fortemente condicionada à ordem cultural espanhola da época que vinculava a civilidade, entre outros costumes, ao habitar sedentário em casas agrupadas em cidades ou núcleos populacionais, ao cumprimento de regras morais e determinada etiqueta. As implicações da maneira de viver dos grupos indígenas também motivaram diversos cronistas, viajantes e missionários a relatarem seu assombro em longos textos, como este, no qual LOZANO (1941:62-63), descreve os grupos do Gran Chaco:

“Generalmente no tienen gobierno alguno civil, ni observan vida política; sólo en cada tierra hay un cacique, a quien tienen algún respeto y reverencia, que sólo dura mientras se les da alguna ocasión de disgusto, por el cual fácilmente se separan. Unos no tienen casas fijas; y todo su ajuar se reduce a una esterilla, y una red para dormir, con algún cantarillo o pedazo de calabaza para beber. Los que tienen casa más de asiento, se reduce ésta a una miserable choza de paja dentro de los bosques, que se forman de copas de los arbolitos cercanos, que atados entre sí los cubren con paja; otros, de algunos horcones y palos cubiertos también de paja, y de la misma el suelo, que les sirve de cama. Las chozas se forman sin orden, ni concierto, unos en una parte, y otros en otra.”

Outra forma usual de comentário a respeito dos indígenas era aquele onde, além de contestar tal forma de vida, apresentavam alternativas de como processar as mudanças necessárias para transformar esta ordem cultural diversa em uma reprodução mais ou menos fiel do modelo europeu:

“A todos estos que apenas son hombres, o son hombres a medias, conviene enseñarles que aprendan a ser hombres e instruirles como a niños.” (...) y obligarles a que dejen la selva y se reúnan en poblaciones y, aun contra su voluntad en cierto modo, hacerles fuerza para que entren en el reino de los cielos.” (ACOSTA 1952:48)

Para transformar estes *hombres a medias*, a Companhia de Jesus propôs, através de seu primeiro Provincial do Paraguay¹⁸², a aplicação do modelo europeu de vida cristã e civilizada por meio de um projeto que previa o agrupamento de indígenas em povoados sob os cuidados e vigilância de padres pois, como ACOSTA (1952:100) já havia pregado, aparentemente eram grandes as vantagens de reunir aos índios sul-americanos nestes núcleos:

“Y lo que tanto se deseaba, y ahora ha sido entablado de reducir los indios a pueblos para que no vivan esparcidos como fieras, sino reunidos en común, no se puede decir la gran utilidad que ha de traer para la enseñanza y policía de los bárbaros.”

Esta íntima relação entre o ser civilizado e a vida em reduções, que *reunidos en común* facilitaria a *enseñanza* e a *policia de los bárbaros*, se tornou uma condição fundamental para o estabelecimento espanhol na América, visto que, conforme MELIÁ (1989:22)

“no mundo colonial hispânico do século XVI, a redução significava um projeto político civilizador. Se pretendia juntar os índios em povoados, pois se considerava que não podiam ser humanos e muito menos cristãos os índios que viviam dispersos.”

¹⁸² Conforme MONTROYA (1985:29) no ano de 1603 o padre Cláudio Aquaviva, quinto Superior Geral de toda Companhia de Jesus, iniciou em Roma os procedimentos para a fundação da Província Jesuítica do Paraguay, sendo que para o cargo de Provincial do Paraguay foi nomeado o padre Diego de Torres Bollo e para ajudá-lo na execução das tarefas pertinentes foram enviados seis padres –três espanhóis e três italianos. Para FURLONG (1962:91), a data de fundação da Província Jesuítica do Paraguay se situa no ano de 1607.

Para o homem espanhol da época a única alternativa viável para a implantação do projeto colonial espanhol era a de refrear o nomadismo, a subsistência através da caça e coleta, a poligamia e toda uma ordem cultural, própria dos grupos indígenas, impondo a maneira espanhola de viver, ou como MELIÁ (1987:32) já havia sintetizado, “De una manera o otra hay en el proyecto colonial una voluntad decidida de sustituir y suplantar un pueblo por otro pueblo – o nueva masa de hombres.”

Este novo projeto político civilizador jesuíta divergia do modelo anterior de evangelização, cuja estratégia se fundamentava em excursões apostólicas organizadas para cristianizar e batizar aos grupos de indígenas onde quer que estivessem assentados originalmente ou, como ACOSTA (1952:507) definiu: “Llamo misiones a las excursiones y peregrinaciones que pueblo por pueblo se emprenden para predicar la palabra de Dios”. Como os objetivos destas missões, quer fossem de evangelizar quer fossem de civilizar não foram plenamente satisfatórios, evidencia-se a necessidade de mudança para um modelo de cristianização por redução, cujo princípio de concentrar aos grupos indígenas em locais determinados visava amenizar algumas dificuldades derivadas da distribuição da população indígena no território da América e da facilidade de controlar aos grupos reduzidos. Este posicionamento pode ser observado no texto das *Constituciones Sinodales* de 1603¹⁸³, onde fica registrado que:

¹⁸³ MATEOS, Francisco S.J. El primer concilio del Río de la Plata en Asunción (1603). in:

“Porque hay muchos indios cristianos en estas prouinçias no pueden ser enseñados, unos por estar en partes muy incómodas y peligrosas para poder ser visitados de los curas, otros por estar muy repartidos y diuididos en diuersos lugares por sus encomenderos, porque con esto pretenden sus particulares intereses: Pedimos y suplicamos para el muy llustre Governador los mandase reducir a partes cómodas para ser doctrinados, pues el bien espiritual ha de ser preferido a todo interés terreno” (MATEOS 1969:342)

O projeto de executar reduções Jesuíticas da Província do Paraguay contou com o apoio do governador Hernando Arias de Saavedra, que prometeu entre outras formas de ajuda¹⁸⁴, que nenhum indígena sofreria a violência dos soldados espanhóis ou qualquer tipo de submissão ao *servício personal*¹⁸⁵ e *encomiendas*¹⁸⁶, forma de trabalho à qual os missionários da Companhia de Jesus eram fortemente contrários. Provavelmente, Saavedra compreendeu as reduções como “um instrumento de penetração do Estado colonial”¹⁸⁷ e nelas investiu por acreditar que com a fixação e a estabilização da população em núcleos determinados - fortes, cidades e reduções - seria

Missionalia Hispanica, Año XXVI, N° 78. Madrid: Departamento de Misionologia Española, 1969. P.342.

¹⁸⁴ Segundo FURLONG (1962:91) o Governador prometeu que o Real Erário pagaria a pensão a cada um dos padres que trabalhassem em reduções e, que forneceria “cáliz, ornamentos y campana” a cada grupo de missionários.

¹⁸⁵ O *servício personal* foi descrito por TORRES in CARTAS ÁNUAS (1927:9) como: “Es general y comun en estas gouernaciones el ser uí° personal que los españoles encomenderos y vezinos (que llaman) tienen de los yndios que se ser uise dellos y de sus mugeres y hijos como de esclavos sin que ellos tengã cosa alguna y algunas vezes apartando los maridos de las mugeres y mui de hordin° los hijos de los padres” (...) “los quales los tratan peor que esclavos y au que abestias (...)”.

¹⁸⁶ ZAVALA (1976:176) apresenta um excerto do texto de um título paraguaio de encomienda outorgado por Francisco Vergara a favor de Pero Díez Matajudíos, em 1564, onde é claro o objetivo desta: “para que los dichos yndios os siruan, acaten y contribuyan, tengan y reconozcan por la persona a quien son encomendados y fagan todas aquellas cosas que vos les mandáres ”

facilitado e mais efetivo o trabalho dos poucos missionários disponibilizados para esta tarefa e, por conseqüência, diminuiriam os ataques indígenas às cidades e povoados.

O governador Saavedra propôs três principais frentes para desenvolvimento das reduções: a primeira foi a do Guairá, no nordeste paraguaio, para onde foram enviados os padres Jose Cataldino e Simon Masseta a fim de evangelizarem as “quatro centas mil almas” que TORRES¹⁸⁸ tinha notícias de existência; a segunda frente de redução partiu na direção oeste de Asunción e no rio Paraguai tendo os padres Marcial de Lorenzana e Francisco de S. Martin como missionários ; e para a terceira frente, a do Paraná, que em sua área incluía parte do sul do Brasil, a província de Misiones, o norte de Corrientes e o sudeste do atual Estado do Paraguai, foram designados os padres Vicente Griffi e Roque Gonzales. Em especial esta última frente, dos padres Griffi e Gonzales, recebeu apoio do Bispo e do Governador que escreveram a Felipe II e ao Real Consejo de Indias sobre a intenção do Provincial do Paraguay e receberam do Rei, no ano de 1609, uma carta onde era ordenado que seus oficiais reais proovessem aos jesuítas de todo o necessário para execução desta missão¹⁸⁹.

Ambas partes, a Província Jesuítica do Paraguay e o Governador tinham interesses distintos no sucesso deste empreendimento: os religiosos, como caracteriza MELIÀ (1989:27), “procuravam a conversão dos índios à fé cristã, mediante o ensino da doutrina católica e a prática dos bons costumes” mas, as implicações deste objetivo se manifestaram no

¹⁸⁷ MELIÀ (1989:26) afirma a ambigüidade gerada pelas reduções, que se tornaram tanto missões religiosas, quanto verdadeiros instrumentos de penetração do Estado colonial.

¹⁸⁸ TORRES in: CARTAS ANUAS (1927:43).

¹⁸⁹ LOZANO (1941:143).

posicionamento contrário ao *servicio personal* e às *encomiendas*, e se concretizaram em atitudes como a do padre TORRES (1927:11)

“Enlima comuniq. Como VP. me mando elneg^o delo quenostocaua conel P^e Prouincial yeljunto atodos aquellos padres tandoctos yrreligiosos queseriandiez yseis ytodos jugamos quedeuiamos quitar elserui^o psonal denros yndios como cosa prohibida por der,^o natural,diuino y humano pero quefuese conlaprudencia” (...) "pero contodo eso elhorden de V.P. yla grauedad del urgebatme ymerresolui aexecutarlo y ponerlos yndios en libertad como lo hize delante desuprotector y un escriuano yjues ofreciendoles denuevo sinos querian seruir mayores comodidades ysalarios lo qual ellos aceptaron conmucho gusto”

As decisões do Primeiro *Concilio del Río de la Plata en Asunción* , realizado em 1603, a respeito da catequização e pacificação dos índios também foram importantes para a realização física destas reduções . Mais tarde, em 15 de julho de 1608¹⁹⁰, foi enviada uma carta que solicitava ao Governador Diego Marín Negrón o fim do *servicio personal* e das *encomiendas*, ao que recebem como resposta que:

“Serresoluiu demandar pregonar lacedula qteniadesu mag.^d en que hordenasequite el serui^o personal olos yndios aquien nolo quisi^e dejar yestan apersiuidos losencomenderos p^a hazerlo en llegando larreal aud^o que serapresto yluego serreduciran ypasaran los yndios yselespondra doctrina amodo delPeru.” (TORRES 1927:13)

Para os jesuítas tais decisões eram importantes por permitirem a organização de expedições que formariam reduções entre os indígenas e, também, por proibirem o *servicio personal* e a *encomienda*. Porém, para o governador Saavedra as

¹⁹⁰ TORRES in: CARTAS ANUAS (1927:13).

possibilidades de frutos destas missões não se restringiam à conquista espiritual, pois, as expectativas quanto a fixação dos indígenas nestas reduções incluíam algumas vantagens claramente expostas pelo Provincial TORRES em sua primeira Carta Ânua:

“Aunque todas tres misiones son de grande importancia esta lo es de grandísima porque estos indios Paranaes impedían la nauegacion, y comercio que ay por este rio a todas las ciudades y han muerto en el amuchos españoles aunque siempre asido el fundamento, venganza de agrauios y defensa del seruido personal.” (TORRES 1927:47)

“entre los frutos y buenos efectos que esperamos de la conuersion y reducción destos indios uno muy principal es que no impidan el passo que de la Assumpcion ay al peru que sera de solo ciento y veinte leguas y agora se andan por esta impedimento quatrocientas y de muy malos caminos y despoblados, y por el que estoruan impiden tambien el comercio y conuersion de otras naciones de indios” (TORRES 1927:51)

Segundo LOZANO os intentos de redução empreendidos pelos padres Griffi e Gonzales, do Paraná em direção ao Chaco receberam apoio do Bispo e do Governador pois:

“representóles cuán bien estaría a los Españoles la quietud y conversión de los Guaycurús, que tanto habían perturbado la paz de toda la provincia con sus continuos asaltos y hostilidades bárbaras” (LOZANO 1941:143)

Ambos escreveram a Felipe II e ao *Real Consejo de Indias* sobre a importância do intento do Provincial Torres e, receberam do Rei no ano de 1609,

uma carta onde era ordenado que seus oficiais reais proovessem aos jesuítas de todo o necessário para execução desta missão¹⁹¹.

A estruturação das reduções jesuíticas formou uma cultura regional nova que, segundo SARASOLA (1996:114), se sustentou em fatores diversos aos normalmente aplicados na América do Sul: a terra era de propriedade comum, existia uma autonomia política quanto aos conquistadores e à própria coroa espanhola, inexistência do *servicio personal*, organização de forças militares próprias e a possibilidade de auto-suficiência integral.

3.2 O estabelecimento de uma missão

A edificação de uma redução obedecia a certos critérios de escolha do local e distribuição espacial. Segundo FURLONG (1962:186), as mais antigas indicações de como deveria ser estabelecida uma missão foram elaboradas em 1609, pelo provincial Diego de Torres, para guiar os padres Jose Cataldino e Simon Masseta¹⁹²

¹⁹¹ LOZANO (1941:143).

¹⁹²Além do documento citado acima, na segunda Carta Ânua do Provincial Diego de Torres, datada de seis de junho de 1610, encontramos a seguinte referência sobre a missão do Guayra: “fueron aesta mision los p.^{es} joseph. Cataldino, y Simon Marseta italianos con un sacerdote de buena edad gran lengua y pretendiente de la comp^a cuyo P^e en outro tiempogouerno los dichos indios, y lleban orden de hacer una copiosa reduccion en medio de toda aquella gentilidad en el mejor sitio que hallaren y hacer alli alto hasta que por su relacion y vista mia se ordene outra cosa.”(CARTAS ÂNUAS 1927:43)

na escolha do local, distribuição dos espaços e edificações da futura missão no Guairá:

“llegarán allá y darán vuelta a la tierra y escogerán el puesto que tuviese mayor y mejor comarca, y de mejores caciques..., advirtiendo primero que tenga agua, pesquería, buenas tierras, y que no sean toda anegadizas, ni de mucho calor, si no de buen temple, y sin mosquitos ni otras incomodidades, en ondee puedan mantenerse y sembrar hasta ochocientos mil indios” (TORRES apud FURLONG 1962:186)

Da mesma forma, BORGES menciona extratos da *Recopilación de leyes de las Indias* entre os anos de 1573 e 1618, onde são indicadas as escolhas de “sitios acomodados y sanos” que apresentassem “comodidad de aguas, tierras y montes, entradas y salidas”¹⁹³; e José Cardiel, em meados do século XVIII, apresentou um minucioso detalhamento para escolha do terreno para a redução:

“1º Ancha como un cuarto de legua y cerca de una milla para la extensión de las calles;
2º Algo eminente, así por huir de la humedad, dañosa en estas tierras, como por gozar de aire más puro;
3º Que no tenga pantanos, de los cuales se engendran multitud de molestos mosquitos y sapos y víboras ponzoñosas;
4º De buenas aguas cerca, así para beber, como para lavar y bañarse, a que es aficionado todo indio, y lo necesita para salud;
5º De buenos bosques, no distantes, para leña y para edificios;
6º Que esté despejada por la parte Sur, para desembarazo del viento fresco, que acá por estar en estotra zona, es el Sur” (CARDIEL apud FURLONG 1962:187-188)

Estas disposições orientavam a escolha do terreno mas, nem sempre puderam ser alcançadas por motivos como a incompatibilidade do grupo indígena com local escolhido originalmente para a redução, o que motivava o abandono do

¹⁹³ Recopilación de leyes de las Indias in BORGES (1987:139).

local, e obrigava os Padres a buscarem outros pontos nem sempre tão adequados ao padrão europeu:

“ La inexistencia del proceso fue lógica en aquellos territorios (muy pocos) en los que la población ya vivía concentrada, mientras que la renuncia a ponerlo en práctica en aquellos otros, en los que en circunstancias normales se hubiera intentado, obedeció a la pobreza del terreno que no permitía la concentración poblacional por razones de subsistencia, o bien a la belicosidad de los indios, e incluso a razones de tipo misional, consistentes en evitar al máximo cuanto pudiera a disgustar los nativos para de esa manera no indisponerlos con el cristianismo.” (BORGES 1987:105-6)

No caso da redução de Santa Maria de los Reies os padres Pedro Romero e Antonio Moranta se viram obrigados a edificar a missão no local de assentamento mais estável do grupo Guaycurú, precisamente aquele que lhes dava acesso à cidade de Asunción e adequado à sua pauta cultural, mas que não atendia aos parâmetros mínimos de salubridade como nos informa OÑATE¹⁹⁴:

“Es el puesto q allí tienen los nuestros mal sano, por estar entre pantanos, y lexos de agua dulce, yassi la veuen cenagosa, y salobre, ay gran abundancia de mosquitos q en todos tiempos exercitan muy bien lapaciencia. Tambienay muchos tigres y vioras ponçoñasas”

A pauta cultural de cada grupo indígena determinava a busca do meio ambiente capaz de facilitar ou manter seu modo de vida. Portanto, algumas vezes se tornou inevitável para os jesuítas aceitarem tais condições para manterem determinado grupo reunido em redução, mesmo oferecendo inconveniências para o

¹⁹⁴ OÑATE in CARTAS ÁNUAS (1929:16).

padrão europeu, como relata LOZANO sobre o novo local onde os padres Vicente Griffi e Roque Gonzales estabeleceriam uma redução:

“Para ejecutar esta trasmigración, despacharon a los Padres por delante, para que escogiesen sitio a propósito; hallaron éstos uno, aunque para sí mismos era incomodísimo por la plaga de mosquitos; pero para los Guaycurús, que están muy acostumbrados, tenía otras conveniencias que le hacían muy acomodado; porque estaba cercado de ríos abundantes de pesca y palmares y bosques llenos de miel” (LOZANO 1941:148)

Especificamente no caso das reduções dos grupos indígenas do Chaco, os jesuítas enfrentaram dificuldades em seguir as determinações para a edificação das reduções. Uma delas era o próprio ambiente, que conforme já descrevemos, oferecia dificuldades até mesmo de acesso aos grupos:

“Hicieron la mitad del camino por selvas tan espesas y breñas tan cerradas, que les arañaban a cada paso la cara y despedazaban los vestidos. Bebían sola el agua llovediza, que se recogía en los charcos para las bestias y fieras, y era tan hedionda, que les era forzoso taparse las narices para llegarla a la boca. La otra mitad pasaron por las lagunas y pantanos que con sus crecientes forma el río Bermejo” (LOZANO 1941:183)

Outro obstáculo, era o próprio fato de muitos dos grupos do Chaco serem sociedades em nível de bando, caçadores coletores nômades que percorrem grandes distâncias em busca de alimentos, e cujos acampamentos são mudados de lugar tantas vezes seguidas que a cultura material precisa ser formada apenas pelo estritamente necessário¹⁹⁵, como utensílios e armas. Esta grande mobilidade dos

¹⁹⁵ SERVICE (1971:22-23).

grupos dificultava o seu encontro e, tornava a vida sedentária em uma redução algo incompatível com sua pauta cultural caçadora-coletora nômade.

3.3 Distribuição do espaço

Em uma área de intrincado acesso – devido ao desconhecimento do terreno e de suas próprias condições – uma das estratégias para reduzir a estes grupos era percorrer uma grande área registrando a localização dos grupos e os sítios mais favoráveis para o estabelecimento do povoado¹⁹⁶, mesmo que este esforço não garantisse que algum grupo se submetesse à catequização.

Escolhido o local para o assentamento, iniciava-se a construção da redução que, de uma maneira geral, apresentava muitos pontos em comum em relação à distribuição espacial, à disposição dos edifícios, às áreas de cultivo, áreas de uso comum e acessos com as outras reduções já existentes. Na presente dissertação não nos deteremos em detalhamentos muito particulares, visto que buscamos apresentar um modelo simplificado da disposição e organização do espaço físico das reduções jesuíticas entre os Guarani e como se estruturavam as relações dentro desta área.

A princípio, é possível estabelecer um modelo geral da planificação do espaço das reduções baseando-nos em seus diversos pontos em comum e em alguns documentos que apresentavam indicações que deveriam ser seguidas para

¹⁹⁶ LOZANO (1941:267).

garantir as condições mínimas de habitação para os indígenas e espanhóis segundo um modelo preestabelecido, como este do Provincial TORRES:

“el pueblo se trace al modo de los del Perú, o como más gustaren los indios... con sus calles y cuadras, dando una cuadra a cada cuatro indios, un solar a cada uno, y que cada casa tenga su huertezuela; y la Iglesia y casa de Vuestras Reverencias en la plaza, y dando a la iglesia y casa, el sitio necesario para cementerio, y la casa pegada a la Iglesia, de manera que por ella se pase a la Iglesia.” (TORRES apud FURLONG 1962:186)

Apesar de o Provincial ter permitido certa liberdade na escolha da distribuição espacial interna das reduções quando afirmou que “el pueblo se trace al modo de los del Perú, o como más gustaren los indios”, é manifesta a semelhança que as diversas reduções da Província do Paraguay guardam entre si. Tanto os principais elementos - a praça, a igreja, a casa dos padres, os edifícios públicos as casas dos indígenas, as oficinas, o cemitério e as terras para cultivo – quanto a disposição destes no espaço físico parecem seguir uma orientação comum. Geometricamente dispostos, estes povoados contavam com uma grande praça de formato quadrangular que dominava a área e marcava o seu centro, onde se desenvolviam as procissões, as reuniões e os festejos dos dias santos. A praça teria a qualidade de valorizar as manifestações públicas e proporcionar a festa dentro do padrão de vida ordenada e civilizada posto que, segundo MAEDER & GUTIÉRREZ (1994:12) para os jesuítas espanhóis a praça acumularia as categorias funcionais e simbólicas do povoado:

“El uso ritual del espacio se vincula a la idea barroca del ‘teatro del mundo’ donde la plaza es un gran escenario donde transcurre toda la vida de la comunidad y sus integrantes.”

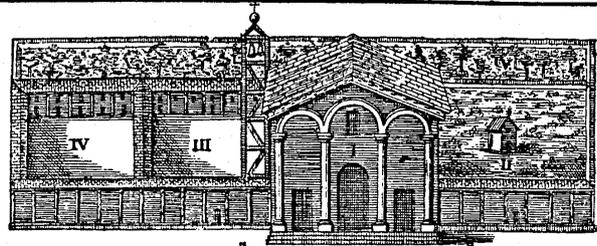
Este grande vão central, determinava a disposição do outros elementos ao seu redor: diametralmente opostos estavam a entrada principal e a Igreja; imediatamente ao lado dela estavam, de um dos lados a casa dos padres, a despensa e as oficinas e, do outro lado a casa das *recogidas* – viúvas e órfãos - e o cemitério. Os outros três lados do quadrilátero formado pela praça eram ocupados pelas casas, dispostas em conjuntos geminados, pelas vivendas dos caciques e pelo cabildo. Estes prédios eram separados e ordenados por um traçado linear de ruas, que iniciavam na praça e seguiam paralelas ou perpendiculares a esta, formando quadras exatas. Do povoado partiam caminhos que levavam às estâncias, olarias, currais e, também, às outras reduções. Esta ordenação do espaço permitia ao povoado aumentar de tamanho, quando necessário, sem alterar seu projeto inicial, já que novas quadras poderiam ser criadas paralelamente às já existentes.

No caso específico das Igrejas, haviam cuidados especiais a serem executados. Mesmo sem aprofundar o estudo das funções atribuídas à Igreja e seus espaços adjacentes podemos constatar através dos relatos que o templo se constituía como um elemento decisivo para a redução:

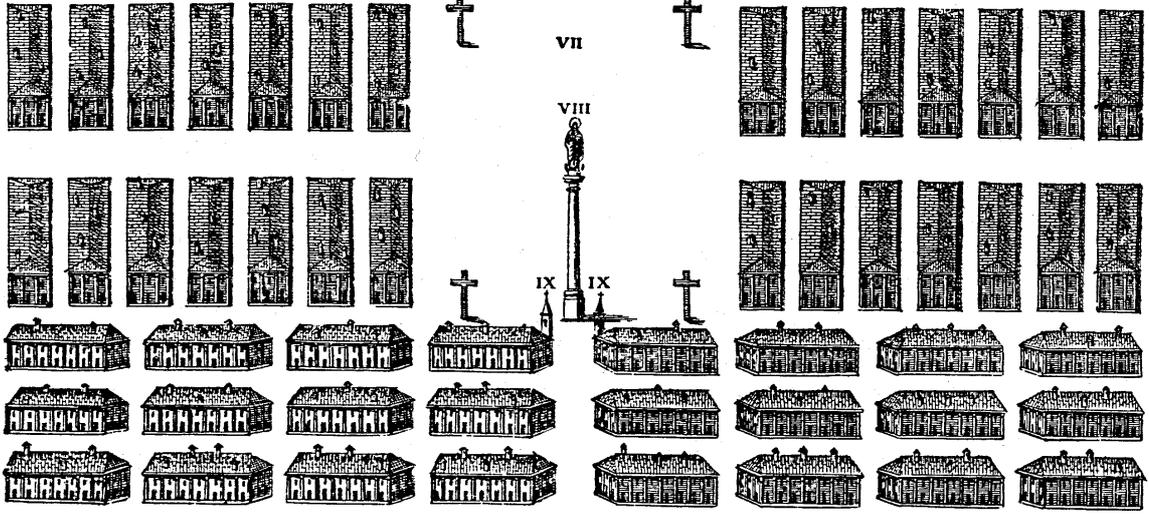
“Para que reine la debida decencia en el culto divino, y para que los indios aprecien más las cosas de la fe, procuran los Padres con todo ahínco que ante todo haya en lo posible una hermosa iglesia, bien provista de ornamentos sagrados. Por la misma razón se adorna con más esplendidez la iglesia de los días festivos, y se canta la misa con acompañamientos de orquesta musical (de la cual es provista abundantemente cada una de las reducciones), y del coro de cantores; los cuales cantan vísperas y misa mayor, con gran asistencia de los indios, los cuales se acercan devotamente a la sagrada misa, preparándose para este acto con mucho esmero” (ZURBANO in CARTAS ÂNUAS 1644:62)

Na página seguinte é apresentado um plano da missão de Candelária, sede do *Superior de las Misiones* , possibilitando assim uma melhor visualização da distribuição espacial das reduções jesuíticas.

Descriptio Oppidi
Beatae Mariae Virginis
a Candelaria
apud Indos Guaranos



Explicatio notarum
I Templum
II Cœmeterium.
III Edes Parochi e jusque socii.
IV Officinæ Oppidi
V Hortus.
VI Domus Viduarum.
VII Forum quadratū m.
VIII Statua BV Mariae
IX Duo sacella



Nomina Oppidorum Guaranicorum Candelariae Oppido forma similibus cum numero capitum ex censu An. MDCCCLXVII

Ad Paravam Flumen.		Candelaria		Ad Flumen Vrugay		S. Thomas	
Capita		Capita		Capita		Capita	
S. Ignatius Guazu	1926.	S. Anna	4334.	S. Josephus	2122.	S. Martyres	1662.
S. Maria de Fide	3954.	Lauretum	2462.	S. Carolus	2367.	S. Nicolaus	3811.
S. Rosa Limana	2243.	S. Ignatius Mini	3306.	SS. Apostoli	2127.	S. Aloysius	3353.
S. Jacobus	2822.	Corpus Domini	4587.	Conceptio	2839.	S. Laurentius	1242.
SS. Cosmas et Damianus	2337.	Jesus	2365.	S. Maria Major	1475.	S. Michael	3164.
Ytapua	4784.	Trinitas	2866.	S. Franciscus Xavier	1527.	S. Joannes Baptista	3791.
						S. Angelus	2362.
						Ad Silvas Tarumã	
						S. Joachimus	2017.
						S. Stanislaus	2300.
						Summa totalis	93181.

Figura 07 - Plano da Redução Jesuítica de Candelaria
Conforme MAEDER & GUTIERRES (1994:37)

Nestas reduções a posse da terra era comunitária e as plantações, que incluíam legumes, trigo e algodão, divididas em dois principais campos: o *tupambae* – propriedade de Deus – que era cultivada e desfrutada por todos, mas servia para atender especialmente aos órfãos, viúvas, doentes, aos padres ou aqueles que estivessem temporariamente sem alimentos. Estas plantações tinham grande importância para as reduções, tanto que, já era sabido entre os missionários que “el fruto del Evangelio en gran parte depende del buen estado de la agricultura”¹⁹⁷. Os outros campos, destinados ao *abambae* – propriedade do homem – eram formados pelas terras reservadas para o trabalho individual de cada índio ou família e sua colheita era particular. Este modelo agrícola porém exigiu uma marcante transformação dos Guarani visto que, apesar de serem horticultores, para este grupo o trabalho relacionado aos cultivos era tarefa exclusiva das mulheres. Portanto, dentro das reduções um dos princípios da poligamia, o de que possuir muitas esposas garante grande força de trabalho, uma relativa fartura de alimentos e status perante o grupo, deveria ser alterado em troca do modelo jesuítico de trabalho. O homem, a quem cabia basicamente a caça e a defesa do grupo, viu-se obrigado a assumir uma nova divisão do trabalho onde também lhe eram impostas tarefas consideradas como femininas.

As reduções contavam ainda com um rebanho bovino fornecido pela Coroa Espanhola para garantir parte da subsistência do novo povoado. A importância do gado para o estabelecimento e manutenção das missões era reconhecida, como comprovamos através da carta de don Pedro de Ceballos:

“porque reducir los indios y no darles al mismo tiempo el fomento de estancias de ganados, de que poder subsistir, sería un trabajo

¹⁹⁷ O Provincial BOROJA registra em sua Décima quarta Carta Anua in CARTAS ANUAS (1929:576) a preocupação do padre Francisco Díaz de Taño em retomar logo as plantações na redução de Jesús María, onde haviam diminuído o número de habitantes.

inútil, porque luego abandonarían los pueblos volviéndose a su antiguo y bárbaro modo de vivir.” (CEBALLOS in PASTELLS 1949:764)

Reunido em estâncias ou pastagens próximas das reduções, este gado inicialmente teve a função de fornecer alimentos às reduções durante o período de implantação das hortas e lavouras, e após o pleno estabelecimento destas, seu objetivo foi suplementar más colheitas e diminuir a necessidade de expedições de caça e pesca para obtenção de carne. O desenvolvimento destas estâncias de criação de gado das reduções jesuíticas entre os Guarani foi acompanhado também pelo crescimento dos rebanhos soltos, que em estado quase livre se adaptaram e reproduziram-se ao longo dos anos na *Vaquería del mar* – ao sul do Uruguai – e mais tarde na *Vaquería de los pinares*, levando JOLIS (1972:117) a afirmar¹⁹⁸ que “El ganado Vacuno se ha multiplicado también de tal modo que se encuentra mucho en estado Salvaje, del cual se puede proveer cualquiera”. Estes rebanhos, que originalmente serviam como uma “reserva natural” desfrutada por todas as reduções, despertaram a ambição de espanhóis e portugueses interessados em explorarem o couro e a gordura destes animais. Esta cobiça desencadeou a exploração européia sistemática do gado das *vaquerías*, diminuiu significativamente o número das cabeças de gado e por conseqüência trouxe apreensão quanto ao fornecimento de carne para as reduções.

Diferente da relação estabelecida entre as reduções dos grupos Guarani, onde o gado era de certa forma um complemento para a agricultura, para os grupos

¹⁹⁸ É necessário salientar que JOLIS descreve a existência desta fartura de cabeças de gado por volta dos anos de 1758 e 1767, época em que esteve trabalhando com a missionalização dos grupos do Chaco.

nômades do Chaco o gado foi vinculado a concepção de uma presa que fornece grande quantidade de alimento e relativamente fácil de obter¹⁹⁹. Cientes da posse européia destes rebanhos, muitos destes grupos relacionavam sua estada nas reduções não apenas à possibilidade de proteção contra as *encomiendas* e as bandeiras paulistas, mas também com a chance de obtenção de gado como parte de um contrato implícito travado entre o grupo que aceita a redução e os espanhóis. A consciência deste pacto é nítida no comentário de um Abipon sobre a preocupação do missionário quanto a diminuição do rebanho:

“No tengas cuidado Padre, los españoles nos enviarán más vacas. Nosotros se las pedimos cuando nos reunimos en esta fundación. Si dejan de cumplir con sus promesas, nosotros libres de la palabra empeñada volveremos a nuestra costumbre de degollarlos.” (DOBRIZHOFFER 1970:354)

O gado era evidentemente uma forte motivação para a aceitação da redução porém, o seu propósito estava restrito a fornecer o alimento necessário ao novo povoado apenas durante a sua implantação, sendo que após esta fase o modelo de abastecimento destas comunidades deveria se assentar sobre a agricultura auto-suficiente. Tal projeto - que exigiria o trabalho coletivo diário nas lavouras sob orientação do missionário, um planejamento antecipado dos cultivos e um excedente de produção que garantisse a alimentação daqueles impossibilitados de participarem dos trabalhos agrícolas - era incompatível com o modo de vida nômade

¹⁹⁹ Vinculamos esta afirmação à situação de animal domesticado, que exigia estratégias de caça menos elaboradas para sua obtenção nas vacarias, e à oferta destes como forma de atraí-los para missão. Entretanto não ignoramos os grandes riscos a que se submetiam os chaquenhos para roubar o gado de estâncias pertencentes a espanhóis

e seus objetivos de produção são de caráter de utilidade específica²⁰⁰, de acordo com as exigências habituais e para o consumo imediato. Desta forma, o gado atraiu inicialmente aos grupos chaquenhos e os manteve durante certo tempo próximos das reduções sem que se pudesse contudo, implementar o passo seguinte para a subsistência da missão, uma vez que estas sociedades permaneceram alheias às tentativas dos jesuítas de implantarem a agricultura.

²⁰⁰ SAHLINS (1977:100).

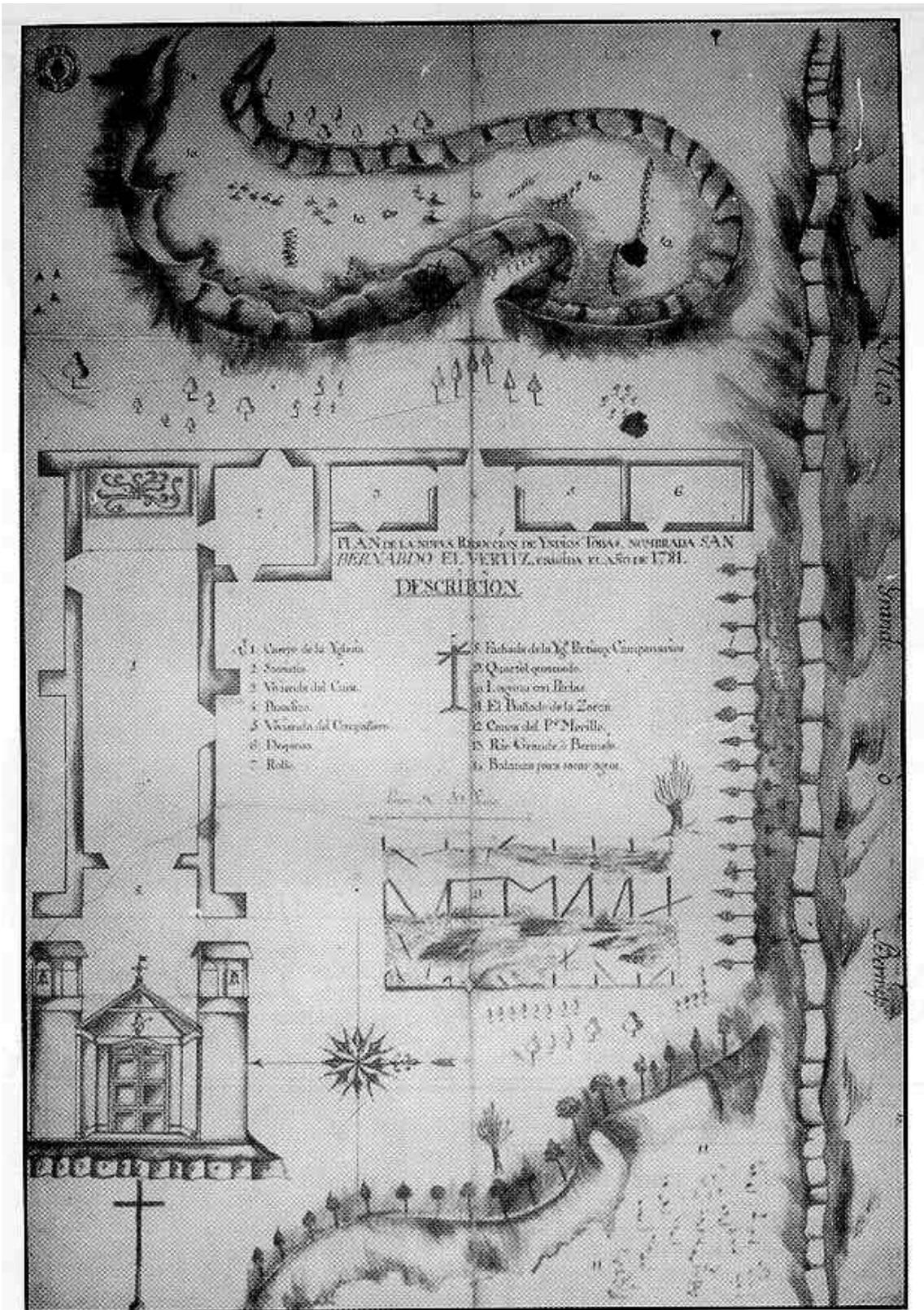


Figura 08 - Plano da Redução de San Bernardo el Vertiz
Conforme MAEDER & GUTIERREZ (1995:84)

Especificamente no caso das reduções dos Toba, MAEDER & GUTIERREZ (1994:84) apresentam esboços da redução de San Bernardo el Vertiz – vide página anterior - que havia sido fundada em 1708 como resultado da expedição reducional de Francisco Gabino Arias. O modelo de distribuição espacial desta redução diverge do modelo aplicado aos Guaraní em muitas de suas reduções²⁰¹, uma vez que, se compõe apenas da igreja e sacristia, de uma vivenda para cada um dos padres, de uma despensa e do *rollo* como símbolo da justiça civil. Todos estes espaços foram construídos em um único bloco em formato de “L” que situava a Igreja paralelamente a um dos lados da praça e, a casa dos padres e a despensa perpendiculares a ela.

Estas diferenças podem ser compreendidas dentro da situação em que estavam inseridas esta redução e outras, como San Carlos o Rosario Del Timbo²⁰² Nuestra Señora de los Dolores y Santiago de La Cangayé²⁰³, cuja edificação foi realizada a partir de 1700. A necessidade de expandir as fronteiras e garantir a segurança nas cidades, freqüentemente assediadas pelos ataques indígenas, acabou por impelir os missionários a áreas antes consideradas territórios indígenas livres como o Chaco, área habitada pelos Guaycuru, caçadores coletores nômades. As ordens da Coroa espanhola eram extremamente claras a respeito da repressão aos grupos chaquenhos: “que no se desista de esta empresa, antes que se continúe

²⁰¹ Conforme MAEDER & GUTIÉRREZ (1994), diversas reduções seguiram o modelo anteriormente descrito, entre elas estão: San Juan Bautista de las Misiones Guaraníes, Santo Angel de las Misiones Guaraníes, San Miguel, San Lorenzo, San Luis, San Borja, San Nicolas, Candelaria, San Javier, San Jose, Santa María la Mayor, Concepción, Martires, Santa Ana, Loreto, San Ignacio Mini, San Martin (Yapeyu), San Carlos, San Ignacio Guazú, Itapua (Encarnación) e Santísima Trinidad del Parana entre outros.

²⁰² Fundada em 1763 pelo P. Dobrizhoffer.

²⁰³ Fundada em 1780, com os Mocoví, próxima do rio Bermejo. (MAEDER & GUTIERRES 1994:85)

con vigor e buena armonía hasta lograr la reducción o extinción de las naciones bárbaras que habitan aquel dilatado país.”²⁰⁴ Todavía, como SARASOLA (1996:144) já havia afirmado, as expedições punitivas do século XVII não surtiram efeito positivo e também, como afirma LOZANO (1941:257):

“Por cuyo conocimiento viendo que todos los medios que se han aplicado para reducir los indios calchaquíes, tobas y mocovíes y demás naciones, que hay en el comedio de las tres provincias del Tucumán, Paraguay y Santa Cruz, aunque se han hecho muchas entradas, y algunas con gran fuerza de gente y gasto, no solo no han sido de gran utilidad ni castigo a las insolencias, sino que antes han servido de darles mayor atrevimiento y seguridad de que pueden repetir las, como lo hacen en muy grave daño y perjuicio de habitantes y pasajeros”

O acirramento da violência dos grupos do Chaco em relação aos europeus tampouco diminuiu com a ofensiva militar de Esteban Urizar, e a despeito de haver reunido as milícias de Jujuy, Salta, Tucumán, Santiago del Estero, Catamarca e Tarija, ela não se desenvolveu conforme planejado. Esta seqüência de ações violentas e entradas forçadas dos europeus desencadeou entre os indígenas uma reação de defesa de seus territórios ainda mais vigorosa, implicando em novas soluções para diminuir as ofensivas dos chaquenhos às cidades bem como, de formas que garantissem o trabalho dos jesuítas nas reduções dentro do território do Chaco, pois além das dificuldades em estabelecer alianças com caciques, os Padres sofriam com as retaliações dos grupos indígenas rivais ou contrários a esta ligação.

²⁰⁴ Carta de don Pedro de Ceballos al Bailío Frey D. Julián de Ariaga in PASTELLS (1949:762)

Entre as alternativas, apresentou-se o estabelecimento de reduções fortificadas, que oferecessem o máximo de segurança e facilidade para sua defesa sem que se perdesse a função de seus principais elementos: a grande praça que destaca a igreja. Esta fortificação poderia se executar em forma de um núcleo espanhol edificado em forma de “L”, onde a igreja estava localizada paralelamente à praça e não como centro da composição, ou como na redução de Santo Rosário o San Carlos del Timbo, onde a igreja e a vivenda dos Padres eram circundadas por uma paliçada que as separavam das habitações dos indígenas, além de contar com um presídio na margem oposta do rio Paraguay, que deveria evitar as investidas dos indígenas em busca de alimentos ou animais.

Na página seguinte é apresentado um esboço da distribuição espacial da redução de Santo Rosário o San Carlos del Timbo.

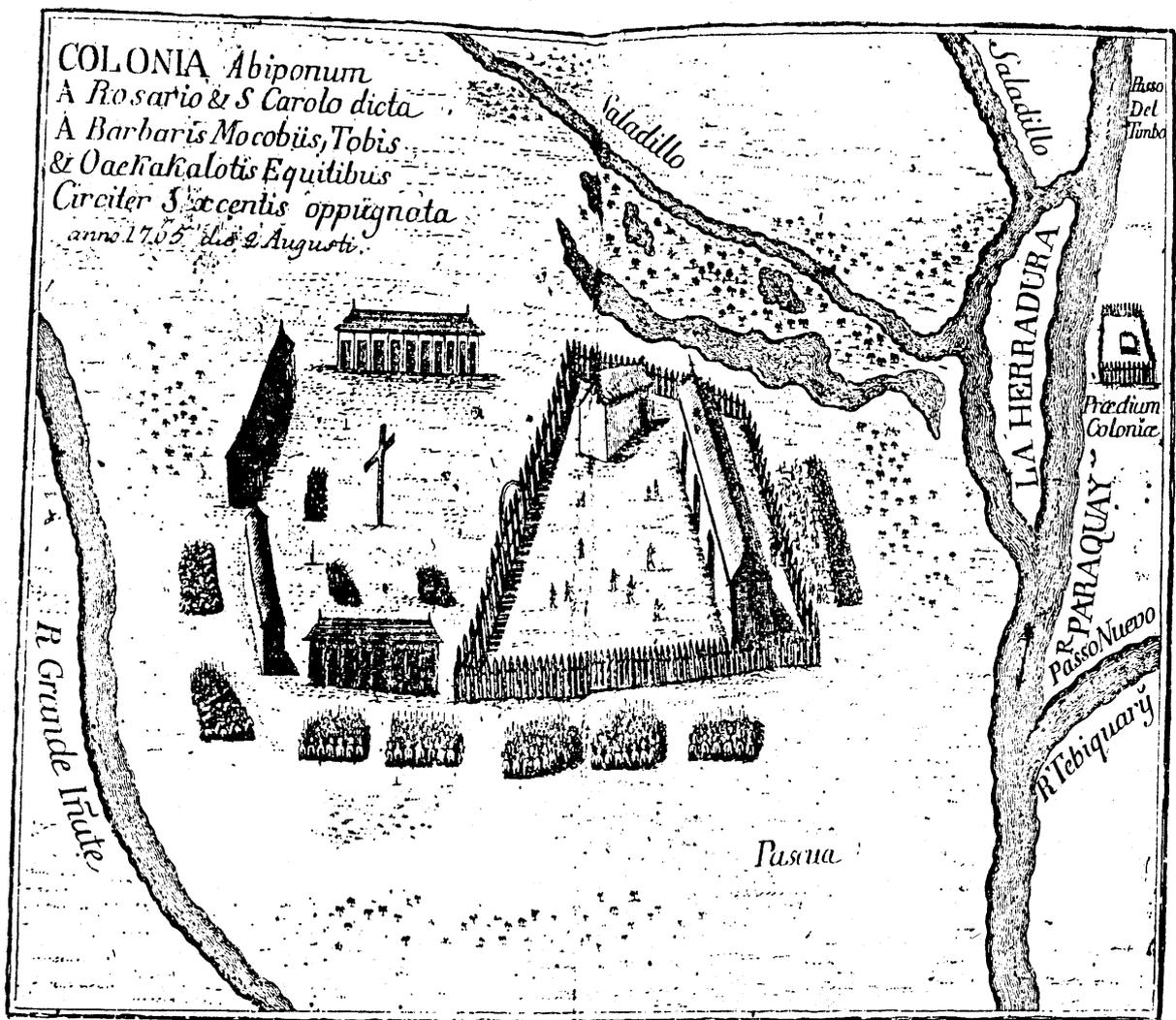


Figura 09 - Plano da Redução Jesuítica de Santo Rosario o San Carlos del Timbo Conforme MAEDER (1994:83).

Acerca do projeto de alojamento para os indígenas, o modelo Guarani de habitação com suas casas comunais era considerado inadequado pelos padres, pois, como TORRES (1927:127) afirma:

“habiendo hacer Pueblo a estos indios (de San Ignacio Guazú), nos pareció lo hiciesen con buen orden, para irlos poniendo en policía y quitar muchos inconvenientes y desventuras, que hay en esas casas largas, que tienen los indios en toda esta tierra; y aunque entendimos que no lo tomarían bien por quererles quitar eso tan antiguo de sus antepasados”

Portanto para melhor vigilância dos índios foram desenvolvidas linhas básicas de um projeto para adequar as moradias Guarani ao padrão jesuítico de vida cristã. Em um projeto apresentado por FURLONG (1962:192) verificamos a distribuição planejada de longas casas geminadas, que ofereciam um aposento para cada família e, conforme GUTIÉRREZ (1994:12), mantinham certa relação de semelhança com as ‘malocas’ coletivas dos Guarani. Porém, sua cuidadosa disposição no terreno do povoado, formando quadras separadas por largas ruas traçadas a partir das quatro cruzes que demarcavam as esquinas da praça, facilitava o controle da movimentação dos indígenas ao mesmo tempo que reforçava a importância da igreja e da praça como principais construções do povoado. Por sua vez, as reduções estabelecidas entre os chaquenhos não previram a construção imediata de casas para os indígenas, pois os jesuítas esperavam que conforme estes fossem evangelizados, seriam atraídos e paulatinamente construiriam suas próprias casas ao redor do núcleo central.

3.4 A distribuição do tempo nas reduções

A redução causou não somente uma mudança na apropriação e uso do espaço nas ordens culturais indígenas, como também transformações radicais na forma de ordenar, distribuir e contar a passagem do tempo. Originalmente, o tempo dos Guarani poderia ser dividido em dias, ciclos lunares e gerações, a passagem do tempo era reconhecida mas, não existia necessidade de fracioná-lo em parcelas menores. Contudo, na redução a catequização se dava também através da organização destas pessoas em comunidades eclesiais de excelência, dado que, segundo SCHMITZ (1999:149):

“Implicava em comprometê-los com um sistema econômico mais eficiente, acostamá-los a uma disciplina maior na produção e no consumo, introduzi-los numa vida regrada, vivência urbana e participação política.”

Esta disciplina e vida regrada das reduções começava por estabelecer horários tão uniformemente fracionados que, a cada momento, se sabia exatamente que tarefas estavam se desenvolvendo em todas estas missões. Em determinada carta anual, Provincial ZURBANO²⁰⁵, antes de informar a rotina diária nas reduções da Província do Paraguay chega mesmo a advertir que:

²⁰⁵ ZURBANO in CARTAS ANUAS (1641-1643: 77)

“Esto es cuanto así, que cuanto a los prójimos e indios observan lo siguiente en todas las reducciones, como diré aquí de una vez por no repetirlo después en muchas, hablando de todas ellas.”²⁰⁶

Da mesma forma que, em Carta Ânua posterior²⁰⁷, este Provincial declara que:

“En cada una de las reducciones viven dos o tres sujetos, y aunque viven repartidos por ellas, sin embargo siguen los mismos ejercicios espirituales y el mismo orden del día, prescrito a nuestros, como si viviesen todos juntos en un colegio, como conviene a religiosos” (ZURBANO 1996:62)

Este tempo, tão uniformizado nas reduções entre os Guarani, iniciava com o som dos sinos que despertavam e chamavam para a missa, às seis horas no verão e às sete horas no inverno. Após a celebração todos os fiéis seguiam para as plantações ou oficinas enquanto os religiosos dividiam as tarefas de atender aos doentes, mediar negociações, inspecionar as oficinas, doutrinar aos jovens e crianças. Após o almoço havia um momento de descanso, a sesta, que terminava às duas horas no inverno e às três horas no verão, e logo após, voltavam a suas tarefas agrícolas ou nas oficinas. Havia também o dia para doutrinação geral, a quinta-feira, sendo que os domingos e dias de festas eram celebrados “con toda solemnidade misa cantada y sermón, y antes doctrina a todo el pueblo”²⁰⁸.

Estes rituais exerciam importantes funções sociais exatamente por submergirem os indivíduos e destacarem, conforme SERVICE²⁰⁹, o *esprit de corps* que afirma e reforça a sociedade perante ela mesma. Portanto era necessário imprimir nestes

²⁰⁶ ZURBANO in CARTAS ÂNUAS (1641-1643)

²⁰⁷ ZURBANO in CARTAS ÂNUAS (1641-1643: 62)

rituais um caráter de importante manifestação coletiva, o que exigia todo um preparo antecipado e a mobilização de todos. Como parte do resultado desta participação conjunta, vemos através dos relatos dos padres jesuítas, as formas peculiares que a cultura Guarani imprimiu aos festejos católicos:

“se juntaron para mi primera entrada muchos de los Padres de este río y más de 4.000 indios. Unos vinieron bogando el Paraná abajo en casi 200 canoas muy de fiesta y a su usanza; otros por tierra salieron a recibirnos con danzas y sarao a su modo; levantaron muchos altares, haciendo cada reducción el suyo ricos con la pobreza de la tierra. A trechos estaban fabricados arcos triunfales cuyo adorno era extraño: tenían delos pendientes pescados asados y crudos, y carne cruda y asada, pollos en jaulas, gallinas colgadas, huevos y perdices, micos y zorros, perros y gatos, pellejos de animales llenos de paja, zurrones de cuero llenos de comida, cestos de algodón, usos con mazorca de lo mismo, rosarios y calabazos, arcos y flechas y cosas semejantes que son las que suelen colgar en sus mayores fiestas” (CARTAS ÂNUAS 1641-1643:76)

Para garantir o cumprimento destes compromissos religiosos existiam pessoas designadas para o controlar e relatar aos padres a freqüência da presença de cada um. Aos domingos, “por la tarde volviéndose a juntar dan los fiscales cuenta de los que han faltado en la semana a misa y a doctrina y se les daba una suave penitencia”²¹⁰:

“No se puede negar que al principio les cuesta a los padres un trabajo ímprobo, acostumbrar a estos bárbaros a tal norma de vida. Porque tal es la natural flojera de esta gente, que los Padres tienen que investigarlos hasta labrar la tierra y sembrar, para que tengan con que vivir, y vestirse, y para que no se vean

²⁰⁸ ZURBANO in CARTAS ÂNUAS (1641-1643: 77)

²⁰⁹ SERVICE (1971:101).

²¹⁰ ZURBANO in CARTAS ÂNUAS (1641-1643:77).

obligados a vagar por las selvas, buscando su sustento por la caza, con peligro de volver al salvajismo, originando por eso a los padres innumerables molestias y muchos sufrimientos, contentándose aquellos con poncho de lana de cabra; entregándose a su natural pereza, a su ineptitud de todo y a su viciosa lentitud.” (ZURBANO in CARTAS ÂNUAS 1696:65)

3.5 A distribuição do poder nas reduções

Antes do contato com os espanhóis, os Guarani formavam uma sociedade igualitária, cujo poder estava difuso no corpo social sem que existisse um poder central instituído como governo, seus líderes ou caciques não estavam investidos de poder e a sociedade se governava a si mesma²¹¹ por meio de uma determinada etiqueta, de sanções pessoais-sociais e de atribuições familiares de status hierárquico para decidir, reprovar e mediar disputas. Sendo, portanto, um sistema de autoridade e hierarquia familiar e não política, resulta a necessidade de delegar autoridade a um líder, ou cacique, que possa intensificar a identidade do grupo, perpetuar a ordem cultural e mediar conflitos entre famílias, parcialidades e grupos diferentes.

A escolha deste líder, que não possui um status formal, procede de características pessoais tidas como qualidades que lhe são fonte de prestígio entre o grupo, tais como a generosidade, oratória, valentia e a capacidade de arbitrar conflitos entre outras. A autoridade atribuída a este líder permanece apenas enquanto ele corresponder às expectativas do grupo, mantendo a ordem social no

²¹¹ Conforme SERVICE (1984:27).

interior da comunidade e frente aos outros grupos²¹². Caso a comunidade se revelasse insatisfeita com as atitudes deste cacique, facilmente o destituía deste encargo.

Ao aceitarem viver nas reduções os Guarani abdicaram deste modelo de poder diluído na sociedade para assumirem um modelo espanhol dotado de cargos e leis formais, organizados sob a forma do *cabildo*, uma espécie de conselho municipal. A implantação desta estrutura administrativa nas reduções foi instituída através das Ordenanzas do Licenciado y Olvidor Alfaro²¹³ - que declarou ser necessária a implantação de *cabildos* aos moldes dos já organizados nas cidades e povoados laicos, em cada *pueblo de indios* – e foi confirmada pela coroa espanhola em 1618²¹⁴. O *cabildo* das reduções contava com um *Corregidor* e um *Teniente Corregidor*, que assumia caso o titular estivesse impossibilitado; dois *Alcaldes urbanos*, a quem cabia a administração, polícia e justiça; um *Alcalde de Hermandad* que controlava a andamento do trabalho nas hortas e nas oficinas, tentando evitar o ócio; quatro *Regidores* que trabalhavam como ajudantes ou segundos *Alcaldes*; um *Aguacil Mayor*, um Procurador Público, um Escrivão e um *Alférez Real*²¹⁵ que carregava o estandarte real nas solenidades. Estes cargos eram ocupados pelos caciques das parcialidades que habitavam o povoado, e a duração de cada mandato era de um ano, findo o qual se procedia nova eleição entre o próprio grupo. O padre PERAMÁS²¹⁶ descreveu como se dava esta substituição dos *Cabildos*:

“Hacia fines de diciembre, los que, en aquel año, habían desempeñado cargos públicos, deliberaban entre sí sobre quién

²¹² SERVICE (1984:28-29).

²¹³ La Recopilación de Indias, Título 3º, livro 6º.

²¹⁴ FURLONG (1962:366).

²¹⁵ FURLONG (1962:367).

²¹⁶ PERAMÁS apud FURLONG (1962:367).

habían de ser designados para cumplir las funciones administrativas en el siguiente año. Los que parecían más dignos eran anotados en un álbum. En dicha elección no había, como suele suceder, ni competencias, ni alborotos, ni ambiciones. La lista de los inscritos era presentada al Párroco, el cual, se entre ellos encontraba a alguien de quién le constase que era indigno, ordenaba que fuese sustituido por otro, de acuerdo a las Leyes de Indias, que encomendaban a los Párrocos intervenir en las elecciones de los Indios, para que se realizaran con orden.”

Esta nomeação, após ser aprovada pelo Cura, era enviada ao Governador de Buenos Aires para ser oficializada. Em primeiro de janeiro, o cabildo assumia o cargo em uma solenidade realizada em frente a igreja, onde estavam presentes todos os habitantes da redução. A partir de então, o cabildo passava a cumprir suas tarefas internas, como nomear outros cargos da redução como os chefes militares, os ecônomos, os sacristãos e os capatazes, bem como auxiliar na administração interna do povoado e na manutenção da ordem; como tarefa externa estava sob sua responsabilidade, também, o relacionamento entre a administração colonial e a redução. Contudo, devemos lembrar que sobre todas estas funções repousava o poder de intervenção dos missionários responsáveis pela redução e, como instância ainda superior, existiam o Padre Superior e o Padre Provincial cujos poderes permitiam a interferência nos assuntos da redução.

Ao assumirem esta responsabilidade os caciques eram investidos de privilégios que não existiam originalmente em sua sociedade, tais como ter um cargo vitalício e hereditário, serem considerados *Hidalgos de Castilla*²¹⁷, receberem o título de don, a isenção de tributos, a posse de uma fração das terras cultiváveis da

²¹⁷ Segundo FURLONG (1962:367) este título foi garantido à partir da Cédula Real de 12 de março de 1697 e confirmado por outra em 21 de fevereiro de 1725, sendo que esta também lhes garantia que estavam isentos do pagamento de tributos.

redução para serem cultivadas por seus servos em seu benefício, melhores tecidos para as roupas e lugares de destaque nas cerimônias.

Desta forma a figura do cacique foi mantida nas reduções, mas as características de seu poder estão distantes das desenvolvidas originalmente no grupo, antes do contato com os espanhóis. Sua autoridade foi desvinculada de suas atribuições pessoais e da aprovação do grupo pois, na redução ele é legitimado pelo Padre responsável da redução e pelo representante legal da coroa espanhola²¹⁸. Dentro desta perspectiva, é pertinente a afirmação de CALEFFI (1992:271) quanto ao processo reducional e o cabildo serem elementos que fracionaram a unidade das parcialidades étnicas, pelo fato do poder não estar mais diluído pelo grupo de forma homogênea mas sim, em um grupo distinto, separado do corpo social²¹⁹ forçando uma transformação importante em sua organização social. Esta concentração do poder em um cargo de status formal, vitalício e hereditário, alterou profundamente a relação interna do grupo, pois afasta do grupo a atribuição de poder, antes diluído de maneira uniforme, e a autoridade de deliberação sobre as atitudes do cacique.

Estes dados quando aplicados aos grupos do Chaco, como o caso dos Toba, podem nos indicar, como sugeriu SUSNIK (1981:19)²²⁰ alguns dos fatores que provocaram dificuldades para a manutenção das reduções entre estes grupos. A questão da liderança, que daria origem a um cacique dentro da parcialidade torna-se bastante particular, porquanto as primeiras reduções entre estes grupos foram

²¹⁸ A este respeito CALEFFI (1992:269), assevera que a reestruturação efetuada no cargo do cacique, através da incorporação por parte dos organismos da administração colonial, o tornou um funcionário da mesma e desfigurou a antiga instituição tribal.

²¹⁹ CALEFFI (1992:271).

²²⁰ SUSNIK (1981:19) assegura que foram três os fatores que determinaram o fracasso da redução dos Abipon de Timbó: as hostilidades intertribais, as vinganças entre as parcialidades e as doenças e a incapacidade de adaptarem-se as pautas reducionais.

efetuadas em um momento que o poder nas parcialidades já estava fortalecido pelas diversas alianças contra o avanço espanhol sobre seus territórios, e a aquisição do cavalo havia também proporcionado um incremento da figura do *cabecilla de las cuadrillas asaltantes*²²¹ ou *höcheri*²²² mas, não o suficiente para alterar a sua pauta social original que atribuía aos chefes de bandas patrilineares o prestígio por sua oratória, generosidade, capacidade de mediar conflitos e de repetir a opinião comum. Ao mesmo tempo as constantes ações guerreiras haviam contribuído para um estado de beligerância permanente entre os grupos chaquenos, denominadas por SUSNIK (1981:19) como “hostilidades intertribales” e “luchas vengativas interparciales”. Somados, estes dados embaraçariam a escolha dos caciques para o cabildo e principalmente dificultariam a habitação de várias parcialidades em um mesmo povoado.

²²¹ SUSNIK (1981:10) caracteriza esta figura como um hábil guerreiro, mas diferenciado em seu status dos líderes “secuaces-comunes”.

²²² SUSNIK (1981:13) caracteriza os *höcheri* como nobres por mérito, destreza no cavalo e capacidade de botim.

4. A EFÊMERA DURAÇÃO DAS REDUÇÕES ENTRE OS TOBA

“Muy de prisa se había emprendido la misión del Chaco, y muy pronto acabó. Tan deseada era aquella empresa, y tantas veces ensayada. Pero no se puede decir que no hubo resultado ninguno.” (Cartas ânuas 1658-1660: 11)

Ao longo dos capítulos anteriores, foi fracionada a interação entre o ambiente do Chaco, os grupos nômades que o habitavam e os europeus durante os séculos XVI, XVII e XVIII, visando evidenciar as características peculiares que envolveram as tentativas de conquista desta região e catequização dos grupos indígenas. Estas evidências forneceram assim, subsídios para a discussão que pretendo desenvolver neste capítulo, ou seja, quais foram os elementos, e de que forma eles agiram nestas inter-relações, determinando a breve duração das reduções jesuíticas junto aos Toba.

Para esta análise, parto dos pressupostos de TURNER²²³ quanto à formação de um sistema de interação com uma estrutura própria, que inclui aspectos de ambas as sociedades, indígena e europeia, e que, cada uma delas possuía estruturas próprias anteriores ao contato. Ao compreender que agiam em um mesmo plano, é possível constatar que as sociedades envolvidas submetiam constantemente suas pautas culturais a riscos, reavaliando-as em busca das melhores alternativas para a perenidade de seus grupos frente às contingências, originando exclusões e incorporações, mas não suprimindo seus padrões culturais em detrimento de outros.

Este posicionamento, que demanda reconhecer a condição de sujeitos de sua história, não apenas aos europeus mas, também aos grupos nativos americanos, permite utilizar os registros dos missionários e outros documentos como fonte de ações significativas, de relatos que informam as estratégias encontradas pelos grupos para aceitarem, tolerarem ou oporem-se às reduções jesuíticas.

Sob este ponto de vista, emprego o aporte teórico de BARTH (1998), relativo aos grupos étnicos e suas fronteiras, como importante ferramenta para analisar como foi possível para os Toba estabelecerem articulações com a Sociedade Colonial, aceitarem missionários jesuítas em meio ao grupo e, até mesmo, a fundação de reduções, sem que estas alterações se configurassem em mutilações em sua pauta cultural de caçadores-coletores nômades. Da mesma maneira, porém não tão profundamente, emprego também a abordagem de etnogênese conforme ela é apresentada por HILL (1996:1-2):

²²³ TURNER (1988:239)

“Ethnogenesis can be understood as a creative adaptation to a general history of violent changes – including demographic collapse, forced relocations, enslavement, ethnic soldiering, ethnocide, and genocide – imposed during the historical expansion of colonial and national states in the Americas.

Ethnogenesis is a useful concept for exploring the complex interrelations between global and local histories through focusing upon “the dialogues and struggles that form the situated particulars of cultural production” (Tsing 1994:283). Ethnogenetic processes are intrinsically dynamic and rooted in a people’s sense of historical consciousness, or “a reflexive awareness on the part of social actors of their ability to make situational and more lasting adjustments to social orderings . . . and an ability to understand that ordering as it is situated in larger, more encompassing spatiotemporal orders that include others who are socially different” (Hill 1988:7).”

Mesmo concordando com as afirmações acima citadas de HILL (1996), acredito ser necessária a clareza de que, como agentes de sua história, as sociedades nativas americanas vivenciaram, continuamente, ajustes, atualizações e estratégias que buscaram garantir a perenidade de suas identidades étnicas frente a outros grupos. Tais processos não foram desencadeados pela colonização da América, apenas foram intensificados, alcançando parâmetros brutais, durante os séculos seguintes à Conquista.

Partindo desta breve avaliação dos instrumentos teóricos, este capítulo analisa a efêmera duração das reduções jesuíticas junto aos Toba, enfocando as interconexões deste grupo a Sociedade Colonial, com outros grupos do Chaco e com a missão e, finalmente, busca evidências da manutenção do padrão sócio-cultural dos Toba e das adaptações criativas e estratégias, que foram implementadas por este grupo, para a manutenção de sua identidade caçadora-coleitora nômade durante e após as experiências reducionistas.

4.1 Relação com a Sociedade Colonial²²⁴

A relação entre os grupos do Chaco e a Sociedade Colonial era ambivalente, alternando-se entre o comércio, quando:

“los indios más principales de las naciones comarcanas a Guadalcázar, que venían pacíficos a comerciar en la ciudad con los españoles, en especial se le dieron por amigos los Tobas y Mocovíes” (LOZANO 1941:166)

e os mútuos ataques que visavam fortalecer posições. Como afirmado anteriormente, aos espanhóis interessava a dominação desta área da América do Sul mas, como os obstáculos relativos a ação militar e a reação das populações indígenas impediram tal aspiração, a convivência entre ambos era crítica.

A certeza da dificuldade em combater a grupos nômades organizados em bandos dispersos, sem uma autoridade centralizadora das decisões, provocou dificuldades para a dominação do Chaco no sentido em que:

“Esta dispersión del poder obligo a los conquistadores de fraccionar sus fuerzas para atacar los diversos frentes indígenas. Como consecuencia de ello la presión militar fue débil para sostener el asentamiento o salir airoso de los combates ante un numero superior de guerreros indios que luchaban en sus propios territorios.” (ASSADOURIAN, 1996:54)

Esta apreensão da população europeia os obrigou, algumas vezes, a permitir concessões à atitude dos chaquenhos “sin que nadie proteste, por miedo de irritar a

²²⁴ Neste subtítulo analisaremos exclusivamente a parcela leiga e a parcela militar da Sociedade Colonial, excetuando portanto, aos padres e missionários.

estos enemigos feroces y bárbaros²²⁵ e, até mesmo, a partilhar de seus botins, pois segundo DOBRIZHOFFER (1970:270):

“algunos españoles no se avergonzaban de comprar estos caballos productos de robos, y con este comercio los indios se animaban más ardientemente a proseguir sus hurtos.”

A pesar deste medo ter gerado uma atitude de cautela no contato que se estabelecia no âmbito da cidade, ele moveu aos europeus também à organização de expedições militares que revidassem ou reprimissem ataques dos Toba aos povoados espanhóis:

“Pues, a esta fecha se emprendió una expedición militar para castigar a las muchas tribus hostiles de indios, que viven a la entrada del Chaco, y las cuales continuamente hacían asaltos a la jurisdicción de las ciudades más vecinas. Al correr la nueva entre los indios, de que se acercaba el ejército real, muy numeroso y bien apertrechado (...) se entregaron más de 40 de ellos.” (CARTAS ÁNUAS 1672-1675: 32-33)

“Después de algún tiempo volvió el ejército victorioso, sacando de aquellos parajes apartados más de 2,000 indios cautivos, los cuales, viéndose rodeados por él ejército, se le rindieron, sin haberse derramado ni una sola gota de sangre.” (CARTAS ÁNUAS 1672-1675:39)

Nestas campanhas a recomendação da forma de agir era bastante clara:

“ como indignos de la piedad cristiana, por su cruel fiereza, sin perdonar a ninguno de las naciones conocidamente enemigas,

²²⁵ CARTAS ÁNUAS (1735:147)

como son Mocovíes, Aguilotes, Tobas y sus aliados, para que a vista de tan justo castigo, atemorizados, reconociendo no se usa con ellos la antigua conmisericordia, que tan perjudicial ha sido a esta provincia, respecto a que su osadía nace de la confianza que tiene de nuestra clemencia, que siempre les ha dejado la vida, para volverse a su barbarismo, como lo han ejecutado prácticos de nuestras fronteras; y viendo el rigor de tan justa guerra, que no tienen que esperar, como de antes volverse si fueren aprisionados, se rindan o reduzcan más presto al amable vasallaje del rey nuestro señor” (LOZANO 1941:319)

“formó el gobernador cuatro destacamentos de los dos tercios de Tucumán y salta, para que volviesen haciendo rigurosa guerra y desalojasen de sierra a los bárbaros Tobas, Mocovíes y Mataguayos, que se habían refugiado en sus bosques.” (LOZANO 1941:373)

Por vezes, estas ações resultavam na opção de algumas parcialidades pela redução, visto que suas alternativas eram a luta até extermínio ou a submissão à *encomienda*, como no caso destas populações Toba aliadas aos Mocoví:

“En realidad se juntó poco a poco un gran número de indios infieles, atraídos por el buen recibimiento, que les hizo el gobernador, y obligados por la desgracia, que los amenazaba. Dijeron también que querían hacerse cristianos; y para cumplir estes sus deseos, y súplica del gobernador Real, al cual parecía entregarnos de este modo las llaves de todo el Chaco con esta nueva misión.” (CARTAS ÁNUAS 1672-1675:33)

Entretanto, esta opção pela redução visava apenas afastar um risco imediato:

“A 2 de junio envió el curaca ojutá (...) tres indios a avisar a los tobas de nuestra venida y del buen tratamiento que tendrían en sus tierras y que dado caso que ellos no querían venir, irán los Españoles y los chiriguanás a consumirlos.” (LOZANO 1941:238)

Contudo, como os valores culturais continuavam coagindo situacionalmente os papéis e as interações étnicas, freqüentemente tais acordos não passavam de maneiras de garantir a segurança do restante do grupo:

“porque habiendo dado en una ranchería el sargento mayor Liendo, le habló desde la espesura Del bosque, Tabagú cacique principal de los Tobas, y le prometió dar la paz rogando se acabasen de una vez las guerras; porque él e todos los suyos deseaban ya gozar de quietud y sosiego, aliándose con el español. (...) diósele de vestir, y porque dijo quería volver a recoger su gente, se le despachó con bastante provisión, dejando en prendas de que cumpliría fielmente su palabra los dos caciques menores y otros dos vasallos, y prometió que volvería dentro del término señalado con todos los suyos, quienes auxiliarían al Español para proseguir la guerra contra los Mataguayes. Estuvo tan lejos de cumplir esta promesa, que demás de no volver, se halló en una gran junta que hicieron Tobas y Mataguayes para conferir los medios de que se valdrían para derrotar al Español” (LOZANO 1941:377)

Da mesma forma, não havia garantias de que estes grupos aliados de Toba e Mocoví deixariam de atacar as cidades após tais encontros:

“Pues, cuando de los bárbaros más vecinos, que antes, por el odio al español, muchas veces nos habían asaltado, habiéndose rendido después, ahora otra vez se habían escapado algunos a sus antiguos escondrijos, ya no estaba proveída la seguridad pública con sólo reducir a estos pocos (de que estamos hablando y que son los Mocobi) sino al contrario, pudiéndose servir de esta gente traicionera e inconstante (como de espías) los demás rebeldes, se había aumentado la insolencia de los infieles y con esto el peligro a que estaban expuestos los españoles. (CARTAS ÂNUAS 1672-1675:36-37)

Cientes da possibilidade de fuga das populações recém reduzidas, os espanhóis organizaram também ações militares repressivas aos Toba, que procuravam assegurar relativa paz através da força das armas:

Entonces se movilizó toda la milicia de la provincia entera, para invadir la tierra de los rebeldes en justísima represalia. Estos preparativos bélicos aumentaron no poco la solicitud y el trabajo de nuestros Padres misioneros.” (CARTAS ÁNUAS 1672-1675:36-37)

Além disto, ao impedir que muitos indivíduos Toba permanecessem juntos, visavam minimizar o risco da organização de um contra-ataque:

“Pues, avíasele ocurrido al señor gobernador, todarse (?) al camino, después de mucho pensar, que sería mejor desterrar por completo aquella gente de su tierra natal, y repartirlos como botín entre los soldados, opinando que de este modo nunca sería garantida la seguridad de las ciudades limítrofes, porque los bárbaros más vecinos siempre estarían en asechanza de asaltos a los españoles. No aguantarían ser reducidos a un sólo pueblo. Después de haberse licenciado el temido ejército, de seguro, romperían traicioneramente lo pactado, y se escaparían en masa a sus tierras antiguas.” (CARTAS ÁNUAS 1672-1675:42)

“Si los infieles cautivos hubieran pertenecido a otra nación, diferente de los tobas, los hubiera suelto a todos, después de haberles dado regalos; pero no se atrevió para tanto con gente tan páfida como ellos, la cual haría fracasar todos sus planes.” (CARTAS ÁNUAS 1735-1743:521).

Até mesmo a pena de morte era imposta àqueles que fugiam das reduções:

“Impresionóles (después) en favor de la religión la triste suerte que cupo a los que se habían escapado, a sus antiguas selvas, y que fueron condenados a la muerte.” (CARTAS ÁNUAS 1672-1675:35)

Estas precauções tomadas contra o grupo Toba não conseguiram bloquear a ação de suas parcialidades, que continuaram a reagir violentamente ao apresamento, como podemos verificar pelos seguintes relatos:

“pues los tobas sobrevivientes no soportarían impunemente la muerte o la cautividad de sus madres, de sus esposas o de sus hijos.” (DOBRIZHOFFER 1970:311)

“Apenas habían vuelto a sus respectivos pueblos los morotocos y los zamucos, notaron estos que les iba sobreviniendo un grave peligro de parte de Tobas, los cuales irritados por el cautiverio de su gente, se habían resuelto a vengar la injuria” (CARTAS ÂNUAS 1735-1743:524)

Estas parcialidades continuaram a buscar nas missões cavalos e reses para uso pessoal e para comércio nas cidades:

“Los tobas mayores después de haber robado unos caballos, volvieron a los suyos inspeccionando todo allí para volver con una turba de sus compatriotas y atacar y dejar la misión.” (DOBRIZHOFFER 1970:313)

Os grupos aliados aos se mobilizavam de forma a impedir o avanço dos militares no Chaco por temerem as suas atitudes:

“por el único motivo que los bárbaros de aquellos parajes impiden a todos resueltamente la entrada a su tierra, llenos de odio contra los españoles, los cuales, en su egoísmo, no tienen otro interés de ellos sino aprisionarlos para servirse de ellos como esclavos.” (CARTAS ÁNUAS 1672-1675:31)

As atitudes severas dos espanhóis compeliram os Toba à permanente desconfiança com relação aos contatos, independentemente de serem estes militares ou missionários:

“recelando no fuese estratagema y traza de los Españoles, sus capitales enemigos, que con el dorado pretexto de reducirlos a su religión, pretendiesen asegurarles y demarcar al disimulo aquel terreno, para venir después con sola fuerza competente a debelarlos y hacerles cautivos, como no una sola vez lo habían intentado los años antecedentes.” (LOZANO 1941:143)

Esta desconfiança mútua acabou por gerar o temor das reações dos indígenas não apenas contra os militares, mas também contra os missionários:

“Pues el estrépito de las armas llevo a los oídos de los gentiles, y los aterrorizó y lleno de recelos hasta con nuestros padres; por otra parte, los mismos misioneros no se fiaban de ellos, y con razón, pues, estaban prevenidos de que, aumentándose el miedo entre ellos, y decretando ellos la traición, huyendo de Dios, también perecerían los misioneros,” (CARTAS ÁNUAS 1762-1765:37)

Desta forma, uma das atitudes dos Toba frente ao receio de serem traídos por missionários, foi manter sob constante suspeita todo o tipo de papéis escritos, pois receavam que pudessem ser mensagens enviadas aos espanhóis para virem atacar

ao grupo: “porque sospecharon que aquello era ya avisar los padres a los Españoles Del Paraguay, que viniesen de una vez a recogerlos y darles muerte”²²⁶.

Ao exército espanhol cabia também o apoio e a defesa das reduções, porém tal atitude não obtinha resultados positivos. Os relatos de DOBRIZHOFFER (1967, 1968 e 1970) sobre a implantação e manutenção das missões no Chaco, especialmente entre os Abipon, revelam a incapacidade dos militares em conservar a paz e reprimir às incursões dos Toba. Tal fragilidade de ação pode ser sintetizada pela seguinte afirmação:

“El gobernador nos prometió enseguida que él mismo iría con su caballería contra los tobas para vengar la sangre que se había derramado; pero por falta de forraje y la consiguiente debilidad de los caballos no cumplió sus promesas sino después de seis meses, cuando ya los tobas habían trasladado sus campamentos a lugares mas apartados (...) los tobas nunca fueron descubiertos, habiendo agregado a sus victorias este inútil viaje de los españoles por la prudente rapidez de los bárbaros. Mientras yo estuve en Paracuaria los españoles, siempre lentos, fueron dispersados o destrozados.” DOBRIZHOFFER (1970:335-336).

A respeito da relação estabelecida entre a Sociedade Colonial e os Toba, é possível afirmar que, enquanto ambos monopolizavam territórios separados, não competindo por recursos e não se sentindo ameaçados, puderam manter uma articulação meramente política ao longo de suas fronteiras. Contudo, com o brutal avanço espanhol sobre o território chaquenho, o relacionamento sofreu alterações e moveu, tanto um quanto o outro, à completa dicotomização o que implica, conforme BARTH (1998:15), o reconhecimento das limitações de compreensão comum,

²²⁶ LOZANO (1941:145)

diferenças em critérios de julgamento, valor e ação, e a restrição da interação em setores de assumida compreensão comum e interesse mútuo.

Apesar do acirramento das diferenças e da violência decorrente dos confrontos, a Sociedade Colonial espanhola não foi capaz de organizar ações tão efetivas a ponto de exterminar os Toba ou coagi-los a mudanças radicais em sua pauta econômica, social e cultural:

“aunque se han hecho muchas entradas, y algunas con gran fuerza de gente y gasto, no sólo no han sido de utilidad ni castigo a sus insolencias, sino que antes han servido de darles mayor atrevimiento y seguridad de que pueden repetirlas, como hacen en muy grave daño y perjuicio de habitantes y pasajeros, especialmente de las dos provincias de Tucumán y Paraguay hasta llegar a tener algunas ciudades en la última desolación, como lo están hoy las de Esteco y Xuxuy, y aventurado, y aún casi impedido el comercio con éstas del Perú.” (LOZANO 1941:257)

Ao contrário de pacificar, esta contínua agressão acentuou ainda mais a identidade de caçadores-coletores e nômades dos Toba e seus aliados, movendo-os a ações cada vez mais audaciosas nos povoados ou em movimentações ainda maiores em busca de locais inacessíveis aos espanhóis.

4.2 Relação com outros grupos indígenas

A chegada dos europeus na América alterou profundamente os vínculos entre as sociedades nativas de diversas maneiras, uma delas, enfocada nos estudos de AMSELLE²²⁷, é a forma como se procedeu o recorte e a identificação fictícia das sociedades locais. Este poder de nomear, aglutinar ou desmembrar está presente nas descrições das sociedades chaquenhas onde, sob a denominação de *frentones* ou, por vezes, de *Guaycurús*, foram incluídos diversos grupos que mantinham entre si uma “rede de relações contínuas que formavam uma “corrente de sociedades” mais que uma justaposição de pequenos grupos voltados sobre si próprios²²⁸”. Sob este ponto de vista, ALBERS (1996:92) já havia salientado que as populações indígenas estão conectadas umas às outras de várias maneiras – atividades militares contra inimigos comuns, trocas, subsistência, cerimônias e casamentos – e que, apesar de sua interdependência e participação em diversas atividades, os grupos mantêm sua integridade étnica.

No caso específico dos Toba, esta forma de compreensão das sociedades nativas, materializada nos relatos e descrições como grupos de aliados ou inimigos, desconsidera muitas vezes a complexa relação estabelecida entre este grupo e outros chaquenhos.

Durante o período da Conquista e exploração do Chaco são freqüentes as descrições de ações conjuntas entre os Toba, os Mocoví e os Abipon. DOBRIZHOFFER (1970:10) afirma que: “no se producía un estrago de grandes proporciones en el que estos tres pueblos coligados no hubieran aunado sus fuerzas”. Mas, além deste juízo, se repetem os relatos das alianças feitas entre parcialidades destes três grupos:

²²⁷ AMSELLE apud POUTIGNAT e STREIFF-FENART (1998:31)

²²⁸ AMSELLE apud POUTIGNAT e STREIFF-FENART (1998:31)

“Como los mocobíes comprendieron que estas expediciones de pequeños grupos les resultaban no solo inútiles sino también nocivas, se resolvieron por fin atacar nuestra ciudad con todas sus fuerzas, oprimir a sus habitantes y matarlos de un solo ataque. Atrajeron a su amistad y alianza por las armas a cuantos tobas, mataguayos, malbalaes, yapitalakas y vilelas pudieron. Se reunió un gran número de bárbaros de todas las tribus.” (DOBRIZHOFFER 1970:207)

“Aunque a veces tomaron algunos mocobíes y tobas y mataron, los demás compañeros sobrevivientes, excitados por la caída de los suyos, duplicaran sus iras” (DOBRIZHOFFER 1970:11)

“Y en verdad, cuanta fuerza, ira y astucia tuvieron, la emplearon en molestar Corrientes, tomando como aliados los mocobíes y tobas.” (DOBRIZHOFFER 1970:35)

Nestes textos é descrita a atuação conjunta destes grupos, visando suprimir um inimigo comum que não poderia ser eliminado por forças isoladas. Estas alianças que, conforme CLASTRES (1987:207), freqüentemente se estabeleciam a contragosto dos grupos, mas se justificavam como uma forma de enfrentar um oponente em melhores condições, já haviam sido identificadas por DOBRIZHOFFER (1970:10):

“la común aversión a los europeos, la esperanza cierta de ganancias, el amor a su antigua libertad, el deseo de gloria militar fue para ellos como trompeta de guerra. Cuando recuerde las hazañas de los abipones, nombraré también a sus aliados de guerra, los mocobíes, para hacerlos sobresalir en las alabanzas y vituperios. Y en verdad, habrás de saber esto: los pueblos de Europa, a veces, cultivan la amistad con mutuos pactos y con fuerzas aliadas para algún fin, de modo que pelean contra el enemigo común; pero roto el pacto de los aliados se traban en mutuas luchas. Del mismo modo hemos visto que los mocobíes y tobas, amigos de los abipones cuando se trataba de pelear

contra los españoles, se convertían en poco tiempo en acérrimos enemigos si consideraban que la guerra sería más útil que la paz.”

Esta associação entre os grupos, embora fosse freqüente, não impedia que lutassem também entre si, e entre suas próprias parcialidades²²⁹, que se reconheciam como diferentes. Estas variações da identidade étnica, que BARTH (1999:29) afirmou serem agrupamentos que mantêm uma orientação de valores e um caráter de auto-suficiência, existiam entre os abipon, que se dividiam em: Yaaukanigás²³⁰, canoeiros; Riikahés²³¹, gente do campo, ou ainda Nakaigeterhes²³², gente da mata. Por sua vez, os Toba poderiam ser²³³ Takshik, habitando desde a união dos rios Teuco e Bermejo até o rio Pilcomayo; os Komlek, instalados do alto rio Pilcomayo até Cavayurepotí, e o grupo central dos Toba, que ocupavam o curso médio dos rios Bermejo e Picomayo. É provável que estes agrupamentos, que ocupavam locais distintos, elaborassem diferentes alianças, de acordo com as contingências, porém, é difícil esta comprovação por falta de documentação que afirme claramente tais pactos.

Contudo, como afirmamos anteriormente, estes acordos de mútua ajuda poderiam ser desfeitos a qualquer instante, caso alguma das cláusulas implícitas fosse considerada rompida por alguma das partes. Entre algumas parcialidades Toba, Mocoví e Abipon, a ruptura aconteceu no momento em que algum deles,

²²⁹ “Además de las luchas intestinas de abipones contra abipones, siempre nos resultó peligrosa y perniciosa la vecindad de los mocobíes, tobas y oaékakalotes, que el pueblo llama guaycurús” (DOBRIZHOFFER 1970:190)

²³⁰ SUSNIK (1981:11), também se credita a esta autora a tradução dos nomes das parcialidades Riikahés e Nakaigeterhes.

²³¹ DOBRIZHOFFER (1970:94, 163,176 e 208)

²³² DOBRIZHOFFER (1970:125, 138, 163, 173, 186, 191 e 289)

²³³ Opto aqui pela divisão de SUSNIK (1981:35) em *zonas-cazaderos*.

tendo sofrido um severo ataque organizado pelos militares, estabelecem relações com os espanhóis e iniciam um processo de redução.

Este é o caso dos Abipon coagidos por Francisco Barreda²³⁴, bem como, da fundação de San Jerónimo²³⁵ para os Riikahés e, de outras reduções organizadas neste grupo, que resultaram não apenas em uma aliança rompida com os outros chaquenhos, visto que se havia alterado o quadro de forças, como também em constantes incursões dos Toba e Mocoví a estas novas missões²³⁶. Ao aceitarem a redução os grupos supunham, como já foi afirmado, mútua ajuda contra as possíveis invasões, que acabaram se concretizando, segundo a fala do cacique Abipon Pachieké:

“Firmada la paz con vosotros, se encendió el odio de los mocobíes y los tobas, que fueron nuestros amigos y aliados cuando os atacábamos y asediábamos. Ahora, años después, se atreven a los peores cosas contra nosotros” (DOBRIZHOFFER 1970:261)

No caso da redução de Santo Rosario e San Carlos, além deste conflito em virtude da aliança com os espanhóis, a situação foi agravada pela disputa do direito de uso do local escolhido para a localização desta missão. Tanto os Abipon, quanto os Toba e Mocoví requeriam o uso desta área, localizada “distante de Asunción hacia el sur unas setenta leguas y unas cuatro de la orilla occidental del río Paraguay²³⁷”, como um passo para alcançar a cidade de Asunción.

A freqüência com que sofriam invasões ou roubos de gado e de cavalos da redução, revelou o deficitário auxílio que os militares poderiam oferecer àqueles

²³⁴ DOBRIZHOFFER (1970:57-66)

²³⁵ DOBRIZHOFFER (1970:152)

missionados. Uma das formas encontradas para contornar tal situação era a fuga e o esvaziamento dos povoados, pois como afirma DOBRIZHOFFER (1970:279), os Toba:

“Vociferaban que las muertes perpetradas por los abipones en sus viviendas debían ser vengadas por muertes de abipones, afirmando a su espíritu para una nueva incursión. (...) Las mujeres, temiendo la crueldad de los amenazantes tobas buscaban con frecuencia refugio en remotísimos escondrijos, y arrastraban a sus maridos e hijos en la huída; de tal modo que muchas veces durante muchas semanas la fundación estaba vacía de pobladores.”

Ao mesmo tempo, estas populações coagidas pela ação dos Toba, Mocoví e outros chaquenhos, reclamavam aos espanhóis maiores empenhos na sua defesa, pois já haviam tido indícios de que sua redução, muito mais que servir de proteção contra seus antigos aliados, era uma forma de proteger e amenizar as incursões dos chaquenhos às cidades:

“El Teniente de Gobernador como era intrépido y de buen genio, mirando a Pachieké, hermano del cacique Naré y querido para él como pocos, le dijo: “Antes de hablarme, lávate esa pintura con que te has teñido la cara”. El respondió amenazante; “Porque ibas a hablarme, por eso estoy con el rostro teñido de negros colores”; y enseguida en nombre de todos le expresa violentamente los puntos principales de sus quejas: “Hemos accedido vencedores, contra nuestro gusto, a la paz que nos mendigasteis –dijo-. Rechazamos por un tiempo esta reducción que fundasteis para nosotros. Porque sabíamos que éramos inferiores en número a nuestros enemigos. Para liberarnos de esta preocupación, ¡cuántas y cuales cosas prometisteis! (...) Has aceptado de oídos sordos y tranquilidad de espíritu nuestras muertes y calamidades y nunca se te ocurrió poner manos a la obra para ayudarnos. Mientras, para vengar las injurias, hace

²³⁶ DOBRIZHOFFER (1970:152, 184, 207, 221, 246, 253, 258 e 260)

²³⁷ DOBRIZHOFFER (1970:269)

poco debíamos rechazar las armas enemigas de un grupo de mocobíes, ¡qué duramente nos socorriste! Te cuidas en verdad de que los mocobíes heridos por nosotros, no vuelvan sus iras contra vosotros y ataquen el campo correntino. ¿Hasta cuándo querrás que vuestra seguridad se conserve a costa de nuestras cabezas?” (DOBRIZHOFFER 1970:260-261)

A forma de aproximação dos Abipon aos espanhóis, com os rostos pintados de negro, indicava que a insatisfação era extrema e poderia levar ao rompimento do acordo feito e à guerra. Porém, na continuação deste diálogo o cacique afirma que: “Estamos decididos, cualquiera sea tu oposición, a marchar contra los mocobíes y cobrar con armas vengadoras los ultrajes recibidos.” Ou seja, poderiam desfazer o trato estabelecido com os espanhóis - onde estava implícita a defesa contra os ataques de outros grupos - mas, não eliminavam a vingança contra o grupo que os atacava. Apesar de saberem que não haveria chances dos militares envolverem-se nesta disputa, para o grupo era evidente a necessidade de uma reação aos danos sofridos. A lealdade se estabeleceu com a sobrevivência da própria população, e suas pautas culturais, em detrimento de outros ganhos secundários que poderiam advir da aliança com os europeus.

É lícito, portanto, afirmar que a inserção do europeu na América causou alterações nos pactos existentes entre as sociedades chaquenhas. A corrente de sociedades existente ao início da Conquista do Chaco foi alterada para comportar este elemento novo, que utilizou sua superioridade militar para coagir rendições e atrair aliados com promessas de defesa. Empregando a estratégia de estabelecer vínculos com alguns grupos, tendo em vista diminuir o número de inimigos e desestabilizar as antigas alianças entre as sociedades nativas, a Sociedade Colonial provocou a reorganização das forças, afastando os Toba de seus antigos aliados Abipon, e aproximando-os ainda mais dos Mocoví. Apesar destas contingências, as

características das alianças efetuadas entre os chaquenhos - a duração efêmera e os objetivos claros e imediatos - foi mantida.

4.3 Relação com a missão

Analisando os relatos de missionários jesuítas, pode-se verificar que os Toba não tinham restrições iniciais ao contato com os missionários que se aproximavam sós ou com pequena comitiva, visto que, após a aproximação cautelosa que avaliava as possibilidades e intenções, a recepção aos padres despertava o interesse de todos os componentes do grupo:

“cuando llegue al primer pueblo me salieron a recibir todos los del hasta las viejas decrepitas con grande grita y algazara repitiendo muchas veces (O mi lo mic, o mi lo mic q es su lengua.) amigo amigo P.^e del alma, y luego se juntaron las indias q estauan en abito de doncellas y con mucha priesa y muestra de alegria (...) Aquella misma noche me embio el curaca o cacique principal toda la chusma para que me acompañase en mi aluergue, y tuve con ellos uno de los mayores consuelos que e tenido por uer el contento y alegría con que estauan conmigo, Juntelos los días siguientes a la doct.^a la cual oian con increíble gusto q no me dauan lugar a mi para cumplir con el rezo por tenerme todo el día cercado de toda la chusma hasta las viejas q no se podían tener y si yo me apartaua dellos a cumplir mis obligaciones importunauan al muchacho q me acompañaua q les repitiese las oraciones” (CARTAS ÂNUAS 1929:404)

O sucesso deste contato inicial pode ser atribuído a vários elementos como: a estratégia de aproximação solitária e desarmada dos missionários, o consentimento da aproximação devido ao baixo risco que poderia oferecer ao grupo, a curiosidade

e o interesse em possuir os objetos oferecidos pelos missionários, a possibilidade de firmar alianças e pactos de mútua ajuda, como este citado pelo o Provincial Pastor durante uma entrada ao Chaco:

“Que den permiso para que ellos quedaran en su compañía: que los respetaran y los defendieran contra los ataque de los malévolos. Dio el cacique su consentimiento, manifestando su gran contentamiento, y prometiendo que las mismas armas que antes usaba contra los españoles, protegerían los padres contra cualquier insulto.” (CARTAS ÁNUAS 1658-1660:6)

Ou em evidentes intenções de aproximação para obter os pequenos presentes trazidos pelos jesuítas:

“El sacerdote podrá hablar hasta enronquecer para que abracen la religión, pero si no da a los oyentes algo, se reirán y no habrá nadie que preste oídos al maestro de religión o acepte su fe. Si ofreces a los bárbaros alimento, ropa, cuchillos y cualquier otra cos, puedes estar seguro de que irán al cielo.” (DOBRIZHOFFER 1970:337)

“Pero ellos vinieron sólo mientras tanto que había provisión de regalitos que repartir. Sólo atraídos de este modo asistieron a la predicación.” (CARTAS ÁNUAS 1672-1675:37)

“En los primeros tiempos de la colonia habían sido atraídos por obsequios de agujetas, sal, tabaco e higos para entrar en el templo o escuchar la doctrina.” (DOBRIZHOFFER 1970:147)

Esta recepção amistosa era precedida por uma averiguação daqueles que se aproximavam das *tolderias*:

“éstos se certificaron de su venida por el aviso de los centinelas y espías, se pusieron en arma, y trataron de quitarles la vida,

recelando no fuese estratagema y traza de los Españoles, sus capitales enemigos, que con el dorado pretexto de reducirlos a su religión, pretendiesen asegurarles y demarcar al disimulo aquel terreno, para venir después con sola fuerza competente a debelarlos y hacerles cautivos, como no una sola vez lo habían intentado los años antecedentes.” (LOZANO 1941:134)

Mesmo após alguns dias de convivência, as experiências prévias geradas por contatos com europeus os faziam manter sob observação seus visitantes. LOZANO (1941:144-145) relata a preocupação do grupo do cacique don Martín ao ver os padres Vicente Grifi e Roque Gonzáles fazerem anotações sobre o idioma:

“porque sospecharon que aquello era ya avisar los Padres a los Españoles del Paraguay, que viniesen de una vez a recogerlos y darles muerte.”

E referendada pelo baixo nível de periculosidade oferecido por um homem que se aproximava dos acampamentos só, ou acompanhado por mais um ou dois ajudantes:

“recibiéndome con grandísimo gusto (...) admiraban se mucho de que un extranjero estuviese solo en sus tierras” (LOZANO, 1941:171)

Para obter tal resultado, a estratégia de aproximação adotada pelos jesuítas se apoiava na independência das ações militares espanholas:

“siempre procure dar a entender a los infieles la poca dependencia que de los Españoles tenía, y entrándome en sus tierras solo, porque aunque los superiores me señalaran dos compañeros, ninguno pudo llegar, y así estuve entre ellos año y nueve meses” (LOZANO, 1941:171)

Tal atitude, comum à maioria dos jesuítas, foi influenciada decisivamente pela constatação da ineficácia das ações que pretendiam “pacificar aos indígenas pelas armas”, mas que resultavam em conflitos violentos e acirramento das desavenças

entre o exército espanhol e os grupos indígenas. Portanto, vincular-se ao exército na expectativa de reunir e dominar às populações nativas ou garantir a segurança pessoal do missionário era considerado prejudicial pois, conforme o Provincial Durán:

“no convenía entrasen con los soldados de la conquista, porque como tan práctico de las cosas de Indias, sabía muy bien, que en las entradas militares a conquistas nuevas, cometían los soldados muchas injusticias contra los paisanos; de que se seguiría, que viendo éstos entre ellos a los jesuitas, se granjearían igualmente el odio y aversión común de los indios, y no se conseguiría el fin pretendido de su conversión.” (LOZANO, 1941:163)

Também para Provincial Boroa “pareció más conveniente se probasen, primero las armas espirituales que las militares” visto que na sexta Congregação Provincial, no ano de 1637, se havia exortado aos missionários “para experimentar, si sin ruido de armas se podia conseguir la conversión de aquellas gentes”²³⁸. Desta forma, quando consultados sobre a possibilidade de ações conjuntas com o exército, os missionários descartavam esta hipótese argumentando:

“ la simple razón de no hacer odioso el Evangelio, viendo metidos los bárbaros a ministros de la paz en medio de un ejercito invasor. Quedarían con resentimiento para con ellos, para nunca más tener confianza con ellos. Al saber los padres mi determinación, se abstuvieron de la marcha, y se limitaron a la asistencia espiritual de sólo aquellos que habían quedado en casa.” (CARTAS ÁNUAS 1672-1675:42)

Apesar desta recusa dos missionários em adentrar o Chaco com o exército espanhol, isto não impedia que alguns grupos receassem a aproximação dos jesuítas, temendo:

²³⁸ LOZANO (1941:174-175)

“fuese estratagema y traza de los Españoles, sus capitales enemigos, que con el dorado pretexto de reducirlos a su religión, pretendiesen asegurarles y demarcar al disimulo aquel terreno, para venir después con sola fuerza competente a debelarlos y hacerles cautivos, como no una sola vez lo habían intentado los años antecedentes.” (LOZANO 1941:134)

As tentativas de redução dos grupos do Chaco, por vezes contrariando ao desejo dos padres, eram seguidas de ações militares que objetivavam “atacar los acampamientos vecinos de mocobíes e tobas²³⁹”. Tal atitude pode ser atribuída, também, ao fato de que a Conquista e a exploração do Chaco necessitavam da submissão das sociedades indígenas ao modelo de colonização espanhol para que o domínio se revelasse efetivo. As tentativas para alcançar este objetivo, concretizadas nestas campanhas militares paralelas às missões, não apenas se revelaram infrutíferas, como também foram absorvidas e reelaboradas por alguns grupos chaquenhos de modo a permitir a manutenção da identidade de caçadores-coletores nômades mesmo em condições adversas. Diante da tentativa de avanço no andamento das missões jesuíticas, uma das primeiras reações dos Toba foi a de guardar uma distância segura, que permitisse a avaliação das intenções e a possibilidade de fuga caso necessário:

“porque por allí aunque se hubiera entrado con mucha fuerza de indios con Españoles, no se hubieran visto Tobas, ni si hiciera cosa con ellos, según lo muestra la experiencia de tantas entradas, que se han hecho por esas fronteras de Xuxuy, infructuosamente” (LOZANO 1941:239)

²³⁹ DOBRIZHOFFER (1970:287)

Sentinelas acompanhavam a movimentação espanhola e enviavam avisos da aproximação perigosa através de colunas de fumaça²⁴⁰ ou quando possível pessoalmente:

“pues al embestirlos les avisó un indio, que tenían puesto de centinela a caballo, y entretanto que pudo hallarse camino por donde atravesar los pantanos, se pusieron en salvo sin haber podido alcanzar más que dos muchachos que apresaron” (LOZANO 1941:350)

Entretanto, além desta tática de manter sentinelas atentas aos movimentos, diversas vezes os próprios caciques se dirigiram aos jesuítas simulando interesse em pacto de paz ou desejo de redução:

“volvieron a los diez días y en su compañía un cacique de los Tobas con seis indios de su nación (...) A todo lo que se habló al cacique Toba respondió que se alegraba mucho de nuestra venida y del motivo de ella y que con todos los suyos daría la paz de muy buena gana y persuadiría lo mismo a los caciques de su nación y de los Mocovíes” (LOZANO 1941:239)

“y así se efectuaron las paces con ellos y con otro cacique Toba, que estaba escondido (...) íbase a huir, más diciéndole otros Tobas que servían de guía a los soldados, que estos iban de paz, volvió con cuarenta vasallos” (LOZANO 1941:244)

“aunque Tababuí cacique de los Tobas le salió a ofrecer fingidamente la paz en nombre de su nación, y lo mismo otro cacique de Mataguayes por la suya, lo que no cumplieron ambos con su acostumbrada perfidia” (LOZANO 1941:352)

Tais aproximações e negociações de paz, na realidade se configuraram como mecanismos que retardavam a entrada dos jesuítas e garantiam a estas

²⁴⁰ LOZANO (1941:325) fala deste meio empregado para avisar aos grupos próximos, assim como DOBRIZHOFFER (1970:221), comenta que, para avisarem seus companheiros, os

populações o tempo necessário para deslocarem-se até sítios mais distantes e organizarem suas defesas:

“Al romper el día se dividieron en dos trozos para avanzar la ranchería que hallaron totalmente despoblada (...) Estuvo tan lejos de cumplir esta promesa²⁴¹, que además de no volver, se halló en una gran junta que hicieron Tobas y Mataguayes para conferir los medios de que se valdrían para derrotar al español.” (LOZANO 1941:376-377)

Nos registros destas situações de contato é possível encontrar indícios da ação dos caciques e xamãs Toba como importantes suportes para a manutenção do distanciamento do grupo em relação ao europeu:

“cuando le buscaron para responder al cacique Toba que volvía a hablar de la otra banda, le echaron menos, y hallaron que había hecho fuga, y llegando a los suyos les persuadió se retirasen, porque él Español les quería apresar con engaños y pasarlos todos a cuchillos. Imbuidos de esta falsedad se retiraron desde aquel día, de manera que no se dejaron más ver.” (LOZANO 1941:203)

Na sociedade Toba o cacique frequentemente assume também o posto de xamã, como no caso do cacique Keebetavalkin, considerado por DOBRIZHOFFER (1970:305) “el principal médico em todo el Chaco”. Estes caciques xamãs reuniam, em um único elemento, o prestígio, a tarefa de curar doentes e reconstituir a unidade de corpo e alma, através da luta contra os poderes invisíveis, espíritos e demônios . Porém, é preciso distinguir este elemento, não ressaltando somente o halo de magia ou heresia que o circundava e causava repúdio dos jesuítas, mas sublinhando que em sua prática ritual se encontra, segundo CLASTRES (1987:74), a reafirmação da

Toba incendiavam os campos por onde passavam.

²⁴¹ A promessa a que LOZANO (1941:377) se refere, é a feita pelo cacique Tabagui, de voltar ao forte acompanhado por toda a sua parcialidade.

sociedade de sua “voluntad de perseverar en su ser cultural, es decir adaptarse a las normas y reglas legadas por los ancestros y transmitidas por los mitos.”

Esta visão dos xamãs como fomentadores da pauta cultural já havia sido compreendida pelos missionários e afirmada nas CARTAS ÂNUAS:

“Podíamos lograr todavía mucho más de estas naciones por hacerlas cristianas, si no los acobardasen (a los salvajes) los muchos hechiceros con sus embustes, temibles por su trato con el demonio, alegando ellos que irían a perder su libertad (al hacerse cristianos). Esta era también la causa, porque repetidas veces cambiaron de parecer, escapándose a sus antiguos domicilios, hasta los caciques con sus vasallos, estando acampados con sus esteras de palmas, cerca de nosotros, y habiendo ellos suplicado que se les instruyese en la religión católica, haciéndonos creer que buscaban de veras su salvación.” (CARTAS ÂNUAS 1672-1675:45)

Evidencia-se, neste texto, a possibilidade de entendermos os xamãs, e por conseguinte seus rituais, como uma manifestação concreta do desejo de manutenção da pauta cultural dos grupos nômades, e que como tal lhe cabia a resistência às inovações e a aceitação de alterações somente em condições inevitáveis.

Esta oposição poderia também se manifestar de forma violenta, como no ataque que uma parcialidade Toba aliada aos Mocoví, organizou contra a missão de San Rafael. Neste caso, antes do ataque, o cacique havia afirmado desejo, dele e de seu grupo, de participarem desta missão, proporcionando assim a chance de poder se aproximar com seu grupo sem despertar maiores suspeitas:

“Al amanecer el día 27 de octubre vieron de repente salir de la espesura del bosque hasta ciento cincuenta Tobas y cinco caciques Mocovíes con toda su gente, que llegarían a quinientos indios, todos muy bien armados y embijados a su usanza.(...) les acometieron con suma gritería, y les quitaron las vidas con sus

dardos y macanas, cuando intentaban darles a ellos la del alma.” (LOZANO 1941:246-247)

“Pero aunque concedamos que él común de aquellos bárbaros se moviese con el animo de vengar los agravios pasados que del Español hubiesen recibido, parece cierto que el intento de los hechiceros, que son quienes los mandan y conmueven, y del demonio, que instiga a estos sus ministros, fue principalmente impedir los progresos de la santa Fe.” (LOZANO 1941:249)

O temor destes avanços espanhóis intensificou as desconfianças em relação aos contatos com os europeus e motivou a formação de alianças que proporcionassem a permanência do missionário junto ao grupo como garantia de paz. Diante da escolha entre “reducción o extinción²⁴²”, a opção pela aproximação aos jesuítas se consolida como uma estratégia de manutenção do grupo, como é claro no discurso do cacique Pachieké ao Tenente Governador de Corrientes:

“Hemos accedido vencedores, contra nuestro gusto, a la paz que mendigasteis (...) Porque sabíamos que éramos inferiores en numero a nuestros enemigos. Para libertarnos de esta preocupación ¡cuantas y cuales cosas prometisteis! vuestros soldados – nos decíais - serán nuestros. Tendré nuestros enemigos como propios.” (DOBRIZHOFFER 1970:260)

É inequívoco, na afirmação acima, que a capitulação e concordância em participar da redução foram devidas à consciência da desigualdade de forças e das promessas feitas, dado que confere à rendição a possibilidade de afastar um risco concreto às suas vidas e de garantir aliados contra seus inimigos.

Este posicionamento, de que a prática de intimidar aos grupos chaquenhos com a violência do exército se concretizou na aproximação forçada destes aos

espanhóis, já foi apresentado nas Cartas ânuas (1672-1675:33) que afirmam que: “En realidad se juntó poco a poco un gran numero de indios infieles, atraídos por el buen recibimiento, que les hizo el gobernador, y obligados por la desgracia, que los amenazaba.”

A escolha entre os danos causados pelas ações militares e a relativa paz é presente, da mesma forma, no relato de que:

“Tenían a la sazón los Abipones sobrados motivos para estar de guerra con los Españoles, pues pocos días antes les habían muerto éstos más de quinientas personas en una refriega; más olvidados de todo recibieron a los dos padres, y por su respecto al adelantado, con demostraciones de singular alegría, saliendo los mancebos muy galanes a su usanza a cortejarles desde una legua antes de su pueblo, y después los indios más principales; y la misma demostración hicieron otras naciones comarcanas.” (LOZANO 1941:114)

As tentativas de “pacificação” executadas pelo exército espanhol causavam um desgaste extremo nas sociedades caçadoras-coletoras e, apesar da guerra ser uma atividade presente desenvolvida por estas sociedades, a intensidade e a duração dos confrontos com os espanhóis demandaram um posicionamento e uma estrutura inexistente nestes grupos. Como SERVICE (1971:83) afirma, a respeito da guerra, não apenas “o risco de morte é contrário às tendências biológicas básicas”, como também que, “Uma economia caçadora e coletora não pode, simplesmente, sustentar um esforço militar por um período prolongado por causa da falta de víveres estocados.” Diante destas duas condições que, em suma, remetem à necessidade de manutenção física do grupo, a aliança com os missionários pretendia resguardar fisicamente o grupo.

²⁴² Segundo carta apresentada por PASTELLS (1949:762-3) Pedro de Ceballos afirmava que

Por diversas vezes, esta estratégia de vincular-se aos missionários, resultou na intervenção dos jesuítas em favor dos grupos do Chaco perante as ameaças espanholas de ataque aos que, não obstante terem aceitado a redução, ainda mantinham o hábito do nomadismo e das incursões às cidades e estâncias, garantindo até mesmo a remissão das penas decretadas pelo Governador, como neste caso que envolveu parcialidades Toba:

“Debían la amnistía sólo a los ruegos de los Padres; pues el gobernador al principio era inexorable, y sólo concedió el perdón, cuando los padres se echaron de rodillas delante de él, a vista de toda la gente. Quedó el gobernador tan conmovido por este acto de caridad y humildad, que él mismo se hincó de rodillas, delante de ellos, concediendo lo que pedían. Quedaron todos los bárbaros llenos de estupor y admiración por este tan excesivo respecto y veneración hacia los padres. Animados nuestros Padres por estos sucesos tan a propósito para los principios de la conversión (de los indios), con buena gana la tomaran a su cargo, para poder ofrecer copiosos frutos a Dios.” (CARTAS ÁNUAS 1672-1675:35-36)

Tais atuações influenciaram aos grupos do Chaco no sentido de reconhecer no missionário um amparo que poderia minimizar a impetuosa empresa espanhola de “lograr la reducción o extinción de las naciones bárbaras que habitan aquel dilatado país²⁴³”. Como exceção a este caráter belicoso do avanço espanhol, apresenta-se a expedição comandada por Matorras, em 1774²⁴⁴, cujo objetivo era executar um tratado de paz com parcialidades Toba e Mocoví, que é registrada por LOZANO (1941:108) com brevidade:

“se continue com vigor y buena armonía hasta lograr la reducción o extinción de las naciones bárbaras”

²⁴³ Carta de don Pedro de Ceballos al Bailío Fray D. Julián de Arriaga in PASTELLS (1949:762-764)

²⁴⁴ Esta campanha partiu do Fuerte del río del Valle em 8 de junho de 1774.

“Ni falta ejemplo en el mismo Chaco, pues aunque sus naturales y entre ellos las dos más protervas naciones de Tobas y Mocobíes se resistieron (después de la destrucción de la ciudad de Guadalcazar) por más de cuarenta años a la ley evangélica y al yugo español, al fin convidándoles con la paz el gobernador don Angelo Peredo, la abrazaron, se sujetaron al rey de España y se juntaron en una reducción el año de 1673, con esperanzas bien fundadas de su conversión a la Fe más de mil ochocientas almas.”

Por sua vez, na documentação da expedição de Jerônimo de Matorras²⁴⁵ é possível avaliar com mais detalhes a negociação de paz que se prolongou, conforme as anotações do diário, do dia 15 ao dia 30 do mesmo mês e resultou em um tratado de onze tópicos²⁴⁶ entre espanhóis e a aliança de parcialidades Toba representadas pelos caciques Quiyquiyrí e Quetaido, e das parcialidades Mocoví representadas por Paikin, Lachiriquin, Coglocoikin e Quiaagarí.

Uma condição fundamental para o sucesso da missão era falar o mesmo idioma do grupo em vista pois, além das óbvias vantagens de comunicação, como afirma LOZANO (1941:164-5) “Muestran gran contento los indios, viéndome aprender su lengua”, porém não apenas esta, como outras ações eram necessárias para manter esta atração inicial e acrescentar outros vínculos entre os grupos indígenas e a missão:

“Levantóse un campanario con una campana, con cuyo repique se llama el pueblo a la explicación de la doctrina. Pero ellos vinieron sólo mientras tanto que había provisión de regalitos que repartir. Sólo atraídos de este modo asistieron a la predicación. El entusiasmo de los Padres los hizo inventar algunas trazas, útiles para la conversión de aquella gente. Así les pareció conveniente, llevarse a la ciudad algunos muchachos de más talento para aprender la doctrina, mayores de 6 y menores de 10

²⁴⁵ DE ANGELIS (1972:241-301 –v. VIII a)

²⁴⁶ Estes onze tópicos foram apresentados integralmente no capítulo 3.

años, hasta que estuviesen bien instruidos. Estos mismos podían después ganar a sus mayores para la religión. En poco tiempo se les ofrecieron algunas madres sus hijos para este fin. El resultado no podía ser más feliz porque los muchachos eran muy listos en aprender el catecismo, ayudaron en mucho, y hasta aprendieron ayudar misa, tan bien, como nuestros propios escolares. Así se comprobó que esta ocurrencia era como una inspiración del cielo. Pues también los mayores se sentían, de este modo, atraídos hasta los Padres de su alma, para ser instruidos también, y los hijos ayudaron en esto a los misioneros. Repetíosle este ensayo otras veces, sirviendo esto trato familiar con los Padres para imprimir en su corazón gran aprecio de la religión y de sus ministros.” (CARTAS ÁNUAS 1672-1675:37-38)

Após optarem pela presença do missionário, a atitude dos Toba surpreendia aos espanhóis: “y ellos les amaban tanto, que los llevaban y traían por sus tierras con toda seguridad, asombrados de ello los Españoles por ser cosa jamás vista.²⁴⁷” Porém, analisando estas atitudes de concordância como uma tentativa de negociar menores perdas, é possível concluir que esta questão não envolvia inicialmente amor ou aceitação, mas sim se estruturava como uma aliança que garantia aos chaquenhos não serem atacados por espanhóis, e aos jesuítas, a oportunidade de catequização em segurança:

“Quedaréme entre la nación de los Tobas, dando principio a la reducción, que pretendo no perder tiempo; pues no estoy en paraje de perderle, y tiene nuestro Señor puesto en mis manos (El sea bendito) el remedio de tantos (...) y le prometo a V. R. Que en medio de las ocasiones estoy más seguro que en la celda, de donde colijo, que la santa obediencia anda por aquí” (LOZANO 1941:164-165)

Este relacionamento se configurava como uma aliança nominal, onde existia uma promessa implícita de respeito aos jesuítas, recebimento de alimentos que

²⁴⁷ LOZANO (1941:153)

permitissem o início da redução, e a garantia de não violência por parte dos militares e indígenas . A opção por tal aliança e a consciência dos compromissos de ambas partes é marcante no registro, presente em texto de DOBRIZHOFFER (1970:345), a respeito da diminuição do rebanho bovino pelo consumo excessivo:

“No tengas cuidado Padre, los españoles nos enviarán más vacas. Nosotros se las pedimos cuando nos reunimos en esta fundación. Si dejan de cumplir con sus promesas, nosotros libres de la palabra empeñada volveremos a nuestra costumbre de degollarlos.” (DOBRIZHOFFER 1970:354)

Este relato demonstra, tanto a clara consciência dos termos do acordo realizado para a redução do grupo, quanto a noção da importância que os espanhóis atribuíam à diminuição dos ataques dos grupos indígenas às cidades e estâncias. Nestas condições, assim como naquelas que resultaram no acordo com Matorras, encontramos indícios de um posicionamento ativo nas negociações, fruto das contingências e, de um dado subjacente, a experiência prévia dos grupos em negociações e mediações, que foi ativado para permitir a obtenção de vantagens.

LOZANO, descreve com detalhes como se desenrolou o consenso quanto ao aceitar ou não uma redução:

“Juntáronse a consejo todos los caciques (...) Entrados a parlamento en lo más oscuro de la noche, dieron principio a un bárbaro festín con la sinfonía de flautas y pífanos a cuyo son cantaron y bailaron con bastante desorden, y al mismo tiempo discurrían sobre el negocio, concluyendo cada baile, que duraba tres o cuatro credos, con brindis solemnes de su chicha, que es la bebida bien asquerosa, hecha de maíz. Así perseveraron, desde la una hasta el amanecer” (LOZANO 1941:277-278)

Destas negociações, para obter um consenso geral, resultaram três condições para a aceitação da missão²⁴⁸: primeiro, que permaneceriam em suas terras pois ali encontravam abundantes mantimentos; a segunda, que os missionários aceitassem aqueles que desejavam manter muitas esposas, e a terceira condição, era a de que este pacto não incluía a seus filhos, dos quais nem padres nem espanhóis deveriam tentar convertê-los.

Todavia, tais negociações não garantiam mais do que a anuência específica daqueles grupos que participaram do acordo, pois, como afirma ASSADOURIAN (1996:54):

“La organización tribal implicaba la ausencia de un poder central que abarcara territorios amplios: dentro de una misma nación o valles cercanos la autoridad estaba fragmentada en numerosas parcialidades. La pacificación o el sometimiento de una tribu o un cacique no terminaba con la resistencia pues otras podían continuar alzadas.”

Além destas alianças, outra forma de inter-relação, de caráter ainda mais transitória, proporcionava articulações entre as reduções e os Toba. As visitas às reduções, de parcialidades suas ou de outros grupos chaquenos, seguidas ou não de breves permanências, como as executadas pelo cacique Toba Keebetavalkin que, conforme relatos:

“vivió por un tiempo en la fundación da San Jerónimo, de abipones, y otro en San Javier, de Mocabies; pero sobre todo ambulante, y conoció nuestros asuntos cuando estuvo un tiempo entre nosotros con su mujer y sus dos hijitas.” (DOBRIZHOFFER 1970:305)

²⁴⁸ LOZANO (1941:278)

Estas estadias podem ser compreendidas como acordos tácitos de não violência, que garantiam uma temporária paz, que poderia ser desfeita a qualquer momento por ambas as partes:

“Los recibí desprovisto de armas, los miré y les dije que siempre los había tratado como a huéspedes y amigos, con todo tipo de atenciones; pero del modo como se los veía no podían ser tenidos sino como enemigos, y comprendí que serían perjudiciales si no los trataba con prudencia y liberalidad. Rápidamente procuré que se matara una vaca para darles de comer, así como se llama con un silbido al caballo desbocado, o se tiran los huesos al terrible can”. (DOBRIZHOFFER 1970:300)

Entretanto, como a conservação de tais pactos se apresentava como a hipótese menos prejudicial para seus envolvidos, buscavam-se constantemente formas que permitissem a interação com a outra parte:

“Fingiendo paz y amistad, ofreciéndose para ayudarnos, muchas veces llegaron en tropel para visitarnos. Nosotros los recibíamos con liberalidad y amistosamente, les regalábamos chucherías, y durante muchos días vivían entre nosotros comiendo carne de vaca.” (DOBRIZHOFFER 1970:290)

■
“Los recibí desprovisto de armas, los miré y les dije que siempre los había tratado como a huéspedes y amigos, con todo tipo de atenciones.” (DOBRIZHOFFER 1970:294)

“para que ella pudiese asegurar a los suyos, que el padre había venido para traerles la paz, y no la guerra. De este modo quería él, con un santo ardid, disponer a los ánimos de aquellos, para que, en caso de que después querían los neófitos, en número mayor, pasar al río Pilcomayo, los admitiesen aquellos como amigos.” (CARTAS ÂNUAS 1735-1743: 521)

Estes efêmeros pactos não eram precedidos de qualquer negociação formal. Configuravam-se, apenas, em uma aproximação e um convívio que permitia a

avaliação da capacidade de ataque e de defesa de ambas partes ou ainda, da possibilidade de obtenção de alguma vantagem relacionada à segurança.

À parte destas interconexões de curta duração, o missionário precisou estabelecer vínculos com aquelas parcialidades que pretendia reduzir. Esta tarefa se revelou particularmente árdua no Chaco, devido ao fato de que, a despeito de considerarem vantajosas ou interessantes algumas condições para a concordância da missão, como no caso o apoio contra as ações espanholas, esta não era facilmente implantada entre os grupos do Chaco, visto que divergia, em muitos aspectos, de seus modos de vida e definição de mundo²⁴⁹. Para tanto, as práticas já empregadas com sucesso entre grupos Guaraní, tiveram que sofrer alterações para que, inicialmente, despertassem o interesse das populações e, paulatinamente, permitissem a catequização.

A princípio, a atenção dos grupos foi atraída pelas cerimônias religiosas, que “se hacían a la vista de los bárbaros, los cuales se fijaban en todo, para hacer lo mismo.”²⁵⁰ A consciência da curiosidade que despertava nestas populações tais ritos, motivava os jesuítas a realizá-los com toda o aparato possível:

“Aumentó todavía más el aprecio de la religión entre los bárbaros, la solemnidad con que la criatura muerta fue conducida a la sepultura en la iglesia por el camino cubierto de flores, y por arcos triunfales hechos de ramas de árboles, en procesión solemne de aquellos distinguidos caballeros, llevada por el mismo señor gobernador, el cual había sido también el padrino de su bautismo, y que había pedido que se pusiese su nombre: Ángel. Contemplaban con curiosidad los bárbaros aquellas ceremonias cristianas de la sepultura eclesiástica” (CARTAS ÁNUAS 1672-1675:35)

²⁴⁹ Como afirma SARASOLA (1996:112) a definição de mundo envolve “el afianzamiento de los lazos de solidaridad; la continuidad y el crecimiento de los núcleos familiares; la elección de los sitios sagrados y festivos”.

²⁵⁰ CARTAS ÁNUAS (1672-1675:41)

Ao mesmo tempo, uma das dificuldades presentes nestas tentativas de redução era, justamente, a forma diversa de interpretação das bênçãos e do batismo. Este lapso de compreensão entre os grupos chaquenhos e os jesuítas, gerou embaraços e riscos, caracterizando o processo relacional de ambos como ORIOL²⁵¹ havia assinalado, ou seja, uma “representação forçosamente consciente em um campo semântico onde funcionam sistemas de oposição” pois, sob ponto de vista do missionário, estes ritos garantiriam o maior bem que se poderia desejar, a salvação da alma. Contudo, para as populações indígenas, o fato de muitos morrerem após esta benção, era o sinal manifesto de um poder capaz de eliminar as vidas:

“Acudieron solícitamente a ellos nuestros Padres, proporcionándoles medicinas, para aliviar sus cuerpos, y administrándoles el bautismo, para salvar las almas. Pero tuvo esto un inconveniente: pues, porque muchos de los recién bautizados murieron, corrió la voz entre los infieles, como por inspiración del diablo, de que sólo a consecuencia del bautismo habían muerto las criaturas. Por esto muchos escondieron sus criaturas delante los Padres, hasta en lugares muy apartados, donde los misioneros los tenían que buscar, como saliendo a cazar, para que mejor procurasen la salud de las criaturas que sus propios padres, administrándoles el bautismo. Eran tan solícitos en este ministerio, agradable a los ojos de Dios, y saludable a las almas de las criaturas, que no obstante, de la resistencia de algunos, no murió casi ninguna sin ser bautizada.”(CARTAS ÁNUAS 1762-1765:38)

“Mucho más trabajo costó el bautizar al hijo del cacique que estaba gravemente enfermo; porque una vieja de gran autoridad entre aquella gente, madre de una numerosa descendencia, guardó la puerta de la casa, para que no entrasen los padres.” (CARTAS ÁNUAS 1762-1765:40)

Da mesma forma, a incompreensão destes rituais, quando mesclada aos mitos de cada grupo, resultou em manifestações como esta, onde o desejo de batizar e enterrar a uma *hechicera* Toba que havia “causado notables daños por arte mágica”, não foi compreendido pelos Guaycurús, e gerou uma forte reação:

“porque si la bautizas (le dijeron) será preciso que la entierres en la iglesia, y en este caso todo el pueblo y todos nosotros somos perdidos; porque esta mujer se convertirá en tigre ferocísima, y quedando en el recinto de nuestra población a todos nos irá acabando y consumiendo. Mejor será que la niegues el bautismo con que después de muerta la podremos dar sepultura, como merece, en el desierto más retirado, para que no nos sea más perjudicial en muerte que lo ha sido en vida.” (LOZANO 1941:157)

Especificamente nos relatos que descrevem as ações de padre Romero entre Guaycurús, se evidencia esta divergência de interpretação entre ambos, bem como, as contingências que motivaram o missionário a adaptações em sua ação para que pudesse permanecer catequizando o grupo. No caso do batismo e morte de uma filha do cacique:

“Irritóse más con esto el ánimo del bárbaro cacique contra el Padre Romero, a quien en tal conflicto no le ocurrió medio más oportuno para aplacarle, que llorar con los que lloraban a ejemplo del apóstol; empezó pues a llorar al modo de los bárbaros y arrojándose sobre el cadáver, se lamentaba ternísimamente, como si hubiese perdido la prenda más amada.” (LOZANO 1941:158)

Esta atitude pouco usual impressionou ao cacique e o motivou a concordar em não matar nenhuma pessoa em virtude do falecimento da filha. Tal pacto foi

²⁵¹ ORIOL apud POUTIGNAT e STREIFF-FENART (1998:124)

considerado nominal pelo cacique e, desta forma, não existiram impedimentos para que o restante do grupo buscasse formas de manter o antigo hábito:

“No así sus vasallos, que faltando a la palabra, mataron secretamente una vieja infiel, y la querían enterrar con la difunta” (LOZANO 1941:158)

Neste caso, os Guaycurú conseguiram elaborar uma articulação que permitiu, tanto conservar o pacto travado entre o cacique e o jesuíta, quanto manter o ritual do grupo na circunstância desta morte. Assim, sob ponto de vista dos indígenas, houve uma composição entre a contingência que os fazia aceitar o funeral católico e a perenidade do ritual de sepultamento dos Guaycurú.

Podemos encontrar indícios deste mesmo exercício de conciliação na concordância de padre Romero diante da oferta do cacique de dar-lhe um novo nome, que havia pertencido a um antigo e valoroso cacique:

“Enviárosle a decir un día con una vieja muy estimada entre ellos, que para que conociese cuánto le amaban, y se fiase de ellos con toda seguridad, le querían poner nombre de su nación, y ese había de ser el de un cacique antiguo suyo muy famoso; con que le tendrían por propio, y le estimarían más. Vino el Padre Romero con gusto en la donosa petición (...) Llevada la respuesta, mandó luego el cacique a la misma vieja (que éstas hacen entre ellos el oficio de pregonero) lo publicase por todo el pueblo, diciendo: que su cacique mandaba, no llamasen al siervo de Dios en delante Padre Romero, sino Yarusigá, que era el del mencionado cacique.” (LOZANO 1941:154)

Ao que o autor segue apresentando uma justificativa plausível para o missionário ter aceitado tal mudança de nome:

“porque esta ceremonia de mudarle el nombre equivale entre ellos a lo mismo que si entre los Españoles su majestad hiciera a uno de particular conde o marqués, respetándole los demás, como a señor de titulo, y aun como valido de su cacique, que es

como el rey entre ellos, y que sólo tiene poder para dar títulos semejantes.”(LOZANO 1941:154)

Apesar desta troca de nomes ter sido comunicada aos seus superiores sob a interpretação de título nobiliárquico, para o grupo Guaycurú os significados atribuídos a esta mudança são muito mais profundos que o simples fato de que “le estimarían más”. É preciso analisar esta situação, também, pelos significados atribuídos pela pauta cultural indígena à troca de nomes, ou mais precisamente, a esta forma de incorporação do padre Romero ao grupo, como um membro destacado que compartilha dos atributos valorizados no antigo cacique. Como afirma CLASTRES (1987:74), o pensamento indígena situa os ancestrais em um tempo primordial que abrange os diversos momentos da fundação da cultura e da instituição da sociedade, portanto a atribuição de um nome ao missionário pode ser compreendida como uma tentativa de integrar e adaptar a presença deste às normas e regras transmitidas pelos ancestrais e mitos.

Esta forma encontrada pelos Guaycurú, para talvez justificar a relevância e a duração do contato com este missionário que havia conquistado prestígio para intervir no grupo, empregou como marcadores de pertença ao grupo não as dimensões classicamente levadas em conta para definir grupo étnico (língua, território, religião, etc.) mas sim, a substancialização de qualidades inatas, naturalizadas por uma história mítica. Dito de outra forma, o grupo pode ter empregado critérios de pertença vinculados a uma história sedimentada por lembranças de um passado prestigioso, provocando a manutenção da identidade, como afirmam POUTIGNAT e STREIFF-FENART (1998:165), “não sob a forma de uma substância imutável, mas sob a forma de uma “fidelidade criadora em relação aos acontecimentos fundadores que os instauraram no tempo” (Ricoeur, 1992).”

Entretanto, nem todas as tentativas dos missionários conseguiram alcançar este nível de articulação ou tampouco a mesma duração. Os registros das expedições organizadas pelos padres Agustín Castañares e Ignacio Chome, por volta de 1741²⁵², revelam que parcialidades Toba que ocupavam região às margens do rio Pilcomayo, não apenas repudiavam a aproximação, como também organizaram estratégias para resgatar aos que foram cativados pela redução de San Ignacio de Zamucos e impedir novos contatos:

“Apenas habían vuelto a sus respectivos pueblos los morotocos y los zamucos, notaran estos que les iba sobreviniendo un grave peligro de parte de tobas, los cuales irritados por el cautiverio de su gente, se habian resuelto a vengar la injuria. Para este fin se conjuraron, y por el camino abierto por los Padres, se acercaron al pueblo de San Ignacio, esperando una ocasión, para asaltar de sorpresa a los zamucos.” (CARTAS ÂNUAS 1735-1743:524)

As estratégias para garantir o sucesso destas incursões, e o resgate daqueles mantidos na redução, partiam desde a escolha do dia até o melhor horário para poderem acercar-se sem serem vistos. Conforme descrito²⁵³, os ataques dos Toba, efetuados no ano de 1741, foram realizados em domingos, dia que todos se dedicavam ao serviço religioso e estavam presentes na redução. A execução era feita por diversos esquadrões que apoiavam uns aos outros, contra-atacando e protegendo da reação dos Zamucos. O aviso, de que tais ataques ainda não haviam sido suficientes, eram dados através de uma lança cravada na terra.

Apesar de sofrerem estes ataques, os Zamucos de San Ignacio conseguiram, em outra excursão, cercar e recolher setenta e cinco Toba à sua redução, com

²⁵² O objetivo de ambos Padres nestas expedições, era encontrar um caminho seguro que os ligasse às reduções guaraníticas. Porém, tendo encontrado *tolderias* Toba nas proximidades do rio Pilcomayo, iniciaram um processo de aproximação. (CARTAS ÂNUAS 1735-1743:521-548)

objetivo de catequizá-los. Porém, a reação dos cativos demonstra a revolta e a não aceitação da redução:

“Cuando ya su búsqueda cuesta tanto trabajo, cuesta mucho más todavía amansarlos. Los recién sacados de la selva son repartidos por las casas. Cada dueño de casa recibe con cariño al que se le ha encomendado, le da ropa, le alimenta, le cuida, le instruye, y no omite ninguna clase de servicio. Retribuyen estos beneficios los bárbaros con insultos y con robos secretos.” (CARTAS ÂNUAS 1750-1756:17)

Persistindo nestas tentativas de redução dos Toba, em 1756²⁵⁴ se fundou a redução de San Ignacio de Ledesma, nas proximidades do rio Ledesma. Esta missão, iniciada com duzentas e doze pessoas, alcança o seguinte registro estatístico em 1762: existiam sessenta e sete famílias, dois viúvos, vinte e duas viúvas, sessenta e sete meninos, sessenta e oito meninas, quinze rapazes e seis moças. Neste censo, o missionário informa ter efetuado o funeral de dezoito bebês e de quatro adultos, o batizado de trinta e quatro bebês e de seis adultos, realizado quatro matrimônios e quinze comunhões. Por fim ele encerra o relatório afirmando que existiam na redução trezentas e quatorze almas.

Os curtos relatos sobre as reduções entre os Toba, apresentados nas Cartas ânuas que antecederam a deportação dos missionários jesuítas se resumem ao comentário de que:

“Fuera de las reducciones ya existentes de San Javier de Mocovíes, San Jerónimo, San Fernando, y de La Concepción de Abipones, de San Ignacio de Tobas (...) se han fundado también

²⁵³ CARTAS ÂNUAS (1735-1743:531-533)

²⁵⁴ MÉTRAUX (1996:50)

con buenos auspicios, otras reducciones nuevas, un a para Tobas, y otra para Paisanes.” (CARTAS ÂNUAS 1750-1756:36)

A redução mencionada acima, provavelmente é a de San Juan Nepomuceno, fundada em 1762²⁵⁵, próxima de Valbuena.

Diante destas evidências, é lícito afirmar que, à exceção dos efêmeros pactos que possibilitavam interconexões entre os Toba e as missões jesuíticas e as curtas durações das reduções de San Ignacio de Ledesma e San Juan Nepomuceno, as tentativas de instalação de reduções entre o grupo Toba se revelaram infrutíferas. Evidentemente, houve motivos e desejos para a interconexão entre os padres jesuítas e os grupos chaquenhos e, nestas situações de contato, ambos mantiveram postura ativa na definição dos campos e optaram por pequenas mudanças que permitiram a convivência, sem alterar ou eliminar suas identidades como grupo.

4.4 Manutenção da pauta sócio-cultural e econômica

Mesmo quando reunidos nas reduções, os Toba mantiveram sua pauta de caçadores-coletores nômades. Optando por desenvolver estratégias que permitissem estas situações de contato, entre elas a que BARTH (1998:33)

²⁵⁵ MÉTRAUX (1996:51)

denomina ênfase da identidade étnica, este grupo desenvolveu novos padrões e organizaram novas atividades em setores não desenvolvidos adequadamente.

Através desta proposição quanto ao desenvolvimento de novos padrões, é possível relacionar, também, o aperfeiçoamento das táticas para apropriação dos rebanhos das estâncias, cidades e reduções, com a caça:

“Parece increíble cuánto devastaron los campos de Corrientes con estas repetidas incursiones. Sin embargo en otro tiempo, mientras cultivaron la amistad y la paz con aquella ciudad permutaron allí el producto del botín de otras ciudades españolas por las cosas que les eran necesarias. Por esto, cuando se acercaban a comerciar, con gran frecuencia eran recibidos por los habitantes con toda liberalidad, y el mismo Teniente del Gobernador, Casafús, en él afán de afirmarse en la paz, los recibió como huéspedes.” (DOBRIZHOFFER 1970:34-5)

Esta atividade não suprimiu a caça e a coleta, nem motivou a acumulação, que poderia trazer transtornos pelo aumento populacional, dificuldade de movimentos, dificuldade de fuga em caso de ataque e cuidados com o rebanho. Os grupos chaquenhos continuaram em sua pauta nômade, chegando a surpreender DOBRIZHOFFER:

“Por más que tengan los mejores alimentos, si les faltan esos a que están acostumbrados, dirán que tiene hambre y se lamentarán que están en la miseria. Mientras estaban libres como las aves que vuelan de aquí para allá y sin ningún conocimiento de la agricultura, la liberal naturaleza les proveía espontánea y magníficamente de todo lo que necesitaban para vivir. Supieron por la práctica y la experiencia en que lugar y en que tiempo podían buscar y encontrar jabalís, ciervos, gamos, distintos tipos de conejos, avestruces, huevos de avestruz, osos hormigueros, carpinchos, nutrias y raíces comestibles, frutos de palmeras y otros árboles.(...) No se qué atractivo tenía para ellos este cambio de suelo y variedad de caza.” (DOBRIZHOFFER 1970:352)

Assim, as estratégias que visavam a maior efetividade das incursões Toba se desenvolveu paralelamente às atividades caçadoras-coletoras, incluindo a escolha de horários e formas de atacar e fugir:

“Los mocobíes y los tobas aliados comprendieron que este abandono les resultaba la mejor ocasión para una agresión. Supieron que me encontrarían durmiendo a la hora que los españoles llaman de siesta” (DOBRIZHOFFER 1970:292)

“Estos descubrieron un ejercito de tobas y mocobíes que con las tropas de caballos que habían robado de los predios de Santa Fe marchaban apresuradamente a sus escondrijos, dando la impresión de que huían y no que atacaban.” (DOBRIZHOFFER 1970:221)

Tal agilidade, para ataques e fugas, foi proporcionada aos Toba – uma sociedade originalmente pedestre - pela adoção do cavalo no século XVII. As parcialidades do baixo Rio Pilcomayo e Bermejo adotaram o cavalo através do contato com estâncias e missões próximas, e esta aquisição lhes permitiu atuar em uma área maior, com mais velocidade de ataque e de fuga. SUSNIK (1981:9) avalia claramente esta mudança:

“El “caballar” comenzó a significarles un medio imprescindible para la subsistencia, la vivencia social, el absoluto dominio sobre las tierras de sus recorridas y el “señorío” sobre las villas criollas, hostilizándolas frecuentemente con su sola presencia.”

Tornando-se uma sociedade eqüestre, os Toba diminuíram ainda mais sua necessidade de cultivo. A agilidade do cavalo também lhes permitiu atacar grupos mais distantes, de maneira mais ágil e evitar represálias:

“No hubo lucha, sino carrera entre perseguidores e perseguidos. Se combatió más con la velocidad de los caballos que con

flechas que alguien lanzaba aquí o allí sin perjuicio de nadie.”
(DOBRIZHOFFER 1970:428)

Outra forma de ataque consistia no sequestro das montarias dos atacados, impedindo o contra-ataque veloz e dando maiores chances de uma fuga sem confrontos. Ao mesmo tempo, o cavalo possibilitou-lhes um incremento da quantidade de alimentos obtidos, pois facilitava a ação da caça e aumentava a capacidade de percorrer grandes distâncias em busca de alimentos. Além disto, os rebanhos seqüestrados eram bem aceitos no comércio, servindo para efetuarem trocas por produtos agrícolas cultivados por outros grupos ou ainda, para serem negociados nas cidades.

Apesar destas inovações resultantes da adoção do cavalo, durante os confrontos as principais ações se desenvolviam a pé, com o cacique a frente do grupo:

“Los mocobíes, los tobas y los guaycurúes aunque son jinetes, apartando-se de sus caballos se juntan en grupos a pie. El cacique o algún otro indio de mayor experiencia que dirige a los demás se colocan a frente del ataque. Pero una vez iniciada la pelea, abandonando tanto el caballo como aquella posición, pelean mezclado con los otros.” (DOBRIZHOFFER 1970:431)

Estas facilidades que o cavalo ofereceu foram reelaboradas e inseridas nos mitos dos caçadores e coletores, sem contudo, criar um desequilíbrio na sua estrutura social, como aconteceu com os Abipón e Mocoví²⁵⁶, pois os Toba não desenvolveram uma diferenciação sócio-cerimonial para as classes de “distinguidos por sangue”, de “comunes-secuaces” o de “destacados por merito-valor”²⁵⁷. Entre os

²⁵⁶ Sobre esta afirmação SUSNIK (1981) faz uma avaliação mais profunda da questão dos reagrupamentos e segmentações endotribais surgidas com a adoção do cavalo pelas sociedades chaquenhas.

²⁵⁷ SUSNIK (1981:36)

Toba o cacique permaneceu com o prestígio baseado em qualidades pessoais - habilidades, valores, capacidade de consenso, amplitude de conhecimentos e experiências - valorizadas pelo grupo, mas sem um status formal como atribuído aos *cabecilla de cuadrilla* ou *höcheri* dos Abipon. SUSNIK (1981:38) já havia descrito esta peculiaridade do grupo, e atribuiu tal posicionamento ao fato dos Toba permanecerem valorizando mais às lutas inter-étnicas que ao êxito das incursões e *cacerías*, dado que teria contribuído para o grupo manter uma consciência de unidade frente aos cristãos.

Outra evidência desta organização de padrões ou posições para alcançar novos objetivos ou facilitar transações é encontrada em uma descrição, de DOBRIZHOFFER, do destino dado pelo cacique Ychoalay, a um *pañó* recebido do governador de Tucumán como recompensa por serviços prestados:

“Con este paño adquirió las ovejas que le producirían la lana para hacerse según su deseo las ropas que usan los abipones, tejidas como un tapiz turco. Respondió a los Padres que le aconsejaban que vistiera con ese paño rojo a la usanza española: siendo indio, ¿cómo mentiré que soy español por la ropa? Vosotros que usáis ropas negras ¿las cambiarías acaso por otras nuevas? Yo no lo creo. Entonces sería obligado a retornar a mi vestimenta abipona, para risa de todos. Mis compatriotas dirían que me jacté de ser español mientras me duró la vestidura y que una vez que se me destruyó volví de nuevo a nuestra costumbre; que mientras me fue permitido ganar dinero del trigo que sembré y coseche, vestí como los españoles; y que iniciado por fin en los ministerios de la religión, me mostré como el español mas noble; que esclavizado por el cultivo del campo y de los ganados, cuan poca cosa fue suficiente para adornarme a mí y a los míos.” (DOBRIZHOFFER 1970:144)

O grupo permitiu que se estabelecesse uma articulação com a Sociedade Colonial, apenas para sustentar uma atividade, mas restringiu este contato a alguns

setores ou campos, garantindo assim um relativo isolamento de certas partes da cultura e impedindo o confronto ou modificação destas.

Esta mesma situação de isolamento de determinados campos, ou dito de outra forma, de manutenção daqueles pontos aos quais o próprio grupo atribuía importância para manutenção de sua identidade, é visível nos relatos onde os jesuítas dão conta da instabilidade dos grupos nômades chaquenhos nas reduções:

“habiendose rendido después, ahora otra vez se habían escapado algunos a sus antiguos escondrijos” (CARTAS ÂNUAS 1672-1675:36)

“Diversas localidades en parte fundadas por nosotros, en parte por otros, ya no existen desde mucho tiempo, ya por la inconstancia de los habitantes que de novo añoraban su paradero anterior, ya por la maldad, pereza y avaricia de los Europeos. Según el testimonio del P. José Sanches Labrador, que ha revisado en persona un manuscrito histórico, cerca de setenta y tres localidades yndias, más o menos, de las varias naciones del Chaco han perecido. Temo cansar con la enumeración de sus nombres la paciencia de los lectores.” (DOBRIZHOFFER 1967:239)

Também é possível encontrar esta atitude de sustentação da pauta caçadora nos relatos de grupos que haviam optado pela estabilidade na redução :

“Se les entregaron las vacas con que se alimentarían. Y aunque las mujeres siempre se quedaban en ese lugar con sus hijos, todos los hombres se ocupaban en sus habituales excursiones a los predios de Santa Fe y de San Jerónimo, de donde robaban grandes cantidades de caballos.” (DOBRIZHOFFER 1970:269)

A evidência de mecanismos que garantiam a articulação dos grupos chaquenhos, em especial os Toba, com a Sociedade Colonial sem que fosse necessário, para isto, a mutilação de sua pauta econômica e sócio-cultural permite a

afirmação de que estas sociedades mantinham suas identidades perenes através de constantes, mas superficiais, alterações. Mesmo nos períodos de relativa estabilidade nas reduções os Toba não viam vantagens práticas, e tampouco sofreram uma coação militar tão efetiva que motivassem a substituição de sua estrutura de bandos de caçadores-coletores nômades pelo padrão missionário jesuíta:

“Una vez que se logró reunir parte de los mocobíes, y tobas y casi todos los abipones en las distintas misiones que fundamos, llegó por fin, la paz para sus habitantes; pero esta seguridad no estaba libre de todo peligro para sus campos. Pues los bárbaros de estos pueblos, hastiados de la paz algunas veces acechaban las tropas de caballos, quizás movidos más por costumbre de destruir que por deseo de hacer guerra. (...) Pero alejados los ladrones, como cuando descuidaba el buen Homero, los predios fueron asaltados por los fugitivos” (DOBRIZHOFFER 1970:23)

Das primeiras tentativas de missionalização dos Toba pelos padres Bárzana e Añasco, por volta do ano de 1591, até o desterro dos Jesuítas, somente as reduções de San Ignacio de Ledesma e San Juan Nepomuceno conseguiram manter algumas parcialidades deste grupo reunidas durante um breve período de tempo. E, ainda assim, contando apenas com catecúmenos²⁵⁸.

²⁵⁸ Conforme as CARTAS ÁNUAS (1750-1756:12) “Las misiones (...) que existen entre los tobas y chiriguanos, se componen únicamente de catecúmenos”

CONCLUSÃO

A curta duração das missões jesuíticas entre alguns grupos Chaquenhos poderia remeter a conclusões idênticas às manifestadas pelo padre Añasco, ou seja, de que os grupos nômades, não agricultores, eram *refractarios a toda enseñanza*. Este posicionamento, coerente com seu tempo, eliminava a hipótese de terem ocorrido transformações ou adaptações no modelo econômico e sócio-cultural dos caçadores-coletores, vinculando esta impossibilidade ao nomadismo e ao desinteresse pela prática da agricultura.

Tal ponto de vista refletia a dificuldade prática dos missionários de implantar uma redução entre grupos nômades: a constante movimentação em busca da subsistência, ao contrário do sedentarismo implícito na agricultura, impedia o estabelecimento do modelo de redução pretendido pelos jesuítas como ideal.

Entretanto, as razões que podem nos levar a compreender melhor a efêmera duração das reduções. Jesuíticas entre os Toba são mais complexas e profundas.

Para sua análise demandam uma mudança no enfoque, sendo necessário afastar-se da percepção etnocêntrica que concebe a ação do europeu como principal motivador das reações das sociedades nativas, e aproximar-se da compreensão de que missionários e indígenas agiam em um mesmo plano, onde submetiam constantemente suas pautas culturais a riscos, reavaliando-as em busca das melhores alternativas para a manutenção de seus grupos.

Partindo deste pressuposto, a pesquisa se orientou para a investigação de como foi possível para os Toba a formação de articulações com a Sociedade Colonial, o estabelecimento de missionários jesuítas em seu meio e a fundação de reduções, sem que isto significasse alterações que mutilassem sua pauta sócio-cultural e econômica de caçadores-coletores nômades. Da análise dos dados reunidos, e expostos nos capítulos anteriores, é possível concluir que os Toba não apenas mantiveram, como também realçaram sua identidade durante o processo de exploração e Conquista do Chaco pelos europeus e, que este é um dado essencial para a compreensão do fracasso das reduções.

Como foi apresentado, a diversidade biológica do Chaco oferecia múltiplas possibilidades para a subsistência dos grupos que o habitavam. Esta capacidade potencial, não aproveitada pelos espanhóis devido a forte tendência manifestada de impor conhecimentos e práticas adequadas à Europa em um ambiente de características absolutamente diversas, foi empregada pelas Sociedades Nativas de maneira a garantir sua subsistência.

Tal afirmação é passível de constatação quando analisamos a inter-relação destas sociedades com o ambiente através das proposições de Posey, quanto ao conhecimento indígena e, por conseguinte o manejo do entorno, serem constituídos por amálgama de plantas, mitos, cerimônias, energias, cantos e danças, bem como

pela interpretação de Sahlins quanto às condições de opulência das sociedades caçadoras-coletoras. Especificamente no caso dos Toba, foram apresentados relatos e narrativas que afirmavam as plenas condições deste grupo de obter, através da caça-coleta e nomadismo, resultados positivos que muitas vezes os próprios agricultores não puderam alcançar.

Este sucesso foi garantido pela relação funcional entre a exploração de recursos e o controle territorial, sendo que, este último, oportunizou não apenas a subsistência material do grupo, como também a continuidade dos laços de solidariedade, a escolha dos sítios sagrados e festivos e a sua definição de mundo. Este controle territorial foi praticável, tanto devido ao desinteresse inicial da Espanha e, mais tarde, à incapacidade dos militares espanhóis em dominar o Chaco, quanto pela usurpação ou expulsão dos grupos que haviam sofrido um enfraquecimento e diminuição populacional devido à maior intensidade da ação militar ou pelo contágio por doenças trazidas pelos europeus.

Tendo condições de determinar e manter sua própria forma de reprodução, o grupo Toba pôde, da mesma forma, sustentar sua capacidade de moldar as relações sócio-econômicas e políticas, em situações de contato, por meio de alterações superficiais e um baixo nível de articulação com a Sociedade Colonial. Manteve, desta maneira, suas fronteiras étnicas não apenas em eventos, como também no desenrolar do processo organizacional frente à situação colonial.

Diferente de outros grupos chaquenhos, os Toba elaboraram novos padrões apenas para sustentar atividades naqueles setores inadequadamente desenvolvidos para os novos objetivos ou, para facilitar as transações com a Sociedade Colonial, não permitindo, contudo, que tais alterações implicassem em transformações sociais como as desenvolvidas pela introdução dos *höecheri* entre os Abipon.

Esta estratégia de interconexão, movida por reavaliações funcionais que objetivavam a reprodução da cultura, envolveu aos Toba em um processo de exclusões, incorporações e, indiretamente, a uma potencialização de sua identidade em função da necessidade de segurança do grupo em relação a violência do avanço europeu no Chaco. Como os indivíduos mantinham dependência em relação à comunidade nas questões de segurança, a auto-identificação com o grupo foi reforçada, pois qualquer comportamento que fugisse de padrões pré-estabelecidos poderia ser tido como enfraquecimento da identidade e, por conseguinte, dos fundamentos da segurança.

Na luta para manter as definições convencionais das situações de contato, onde os parâmetros foram suas experiências prévias, os Toba mantiveram-se conservadores. Mesmo a formação de alianças com os Mocoví se insere, neste sistema, como um pacto de semelhantes em oposição àqueles mais distintos, os europeus. Esta atitude conservadora na manutenção do grupo, somada as diferenças entre orientações valorativas, exerceu constrangimento sobre seus beneficiários limitando os papéis que cada indivíduo poderia desempenhar, fortalecendo ainda mais a identidade caçadora-coletora nômade Toba.

A curta duração das reduções entre os Toba está diretamente ligada à articulação deste realce da identidade com o contínuo processo de reavaliações funcionais superficiais, que objetivavam a perenidade do grupo. Como vimos, o grupo manteve diferentes níveis de intensidade de contato com os jesuítas: desde os encontros casuais motivados pela curiosidade ou desejo de obter os objetos ofertados pelos missionários, até a permanência de algumas parcialidades nas reduções. Porém, em nenhum destes relacionamentos – incluindo aqueles de longa duração – houve a intenção, mesmo que temporária, de abandonar a pauta sócio-

cultural e econômica de caçadores-coletores nômades. Integrar-se à redução exigiria do grupo mudanças severas em sua concepção de mundo sem oferecer em troca vantagens significativas.

Portanto, mais do que a inadequação do modelo de missão, é preciso reconhecer nos Toba a condição de sujeitos de sua história, a recusa em aceitar as pautas culturais européias cristãs e o fracasso deste projeto jesuítico ao desejo e a capacidade dos Toba de manterem sua identidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FONTES PRIMÁRIAS

ACOSTA, José de. *De Procuranda Indorum Salute Corpus Hispanorum de Pace*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1952.

AZARA, Félix de. *Viajes por la America Meridional*. Buenos Aires: El Elefante Blanco, 1998. 2 tomos.

_____. *Descripción General del Paraguay*. Madrid: Alianza Editorial, 1990. 300 p.

CABEZA DE VACA, Alvar Núñez. *Naufrajios e Comentários*. Madrid: História 16, 1985.

CARTAS ANUAS de la Provincia Del Paraguay. Año 1658-1660. Tradução de Carlos Leonhardt, SJ. Buenos Aires, 1928. Transcrição Instituto Anchietano de Pesquisas, 1994.

CARTAS ANUAS de la Provincia Del Paraguay. Año 1735-1743. Tradução de Carlos Leonhardt, SJ. Buenos Aires, 1928. Transcrição Instituto Anchietano de Pesquisas, 1994. 3 v.

- CARTAS ANUAS de la Provincia Del Paraguay. Año 1750-1756. Tradução de Carlos Leonhardt, SJ. Buenos Aires, 1928. Transcrição Instituto Anchietano de Pesquisas, 1994.
- CARTAS ANUAS de la Provincia Del Paraguay. De 1668 e de Agosto de 1672 hasta Agosto de 1675. Tradução de Carlos Leonhardt, SJ. Buenos Aires, 1928. Transcrição Instituto Anchietano de Pesquisas, 1994.
- CHARLEVOIX, P. Pedro Francisco Javier de. *Historia del Paraguay*. Madrid: Libreria General de Victoriano Suárez, 1910.
- DE ANGELIS, Pedro. *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, 1972. 8 vol.
- DOBRIZHOFFER, Martin. *Historia de los Abipones*. Resistencia: Facultad de Humanidades. Universidad Nacional del Nordeste, 1967. Vol. I
- _____. *Historia de los Abipones*. Resistencia: Facultad de Humanidades. Universidad Nacional del Nordeste, 1968. Vol. II
- _____. *Historia de los Abipones*. Resistencia: Facultad de Humanidades. Universidad Nacional del Nordeste, 1970. Vol. III
- DOCUMENTOS de Geohistoria Regional. *Cartas Ánuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay*. 1641 a 1643. nº 11. Resistencia: Instituto de investigaciones geohistoricas – Conicet, 1996.
- DOCUMENTOS para la Historia Argentina. Tomo XX – Iglesia – *Cartas anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús*. (1615-1637). Buenos Aires: Jacobo Peuser, 1929. 2 v.
- GUZMÁN, Ruy Díaz. *La Argentina*. Buenos Aires: Emecé Editores S.A., 1998.
- JOLÍS, José. *Ensayo Sobre la Historia Natural del Gran Chaco*. Resistencia: Universidad Nacional del Nordeste, 1972.
- LOZANO, Pedro. *Descripción Corográfica del Gran Chaco Gualamba*. Tucumán: Instituto de Antropología, 1941
- _____. *Historia de la Conquista del Paraguay, Río de La Plata y Tucumán*. Lima: "Imprenta Popular", 1873. Tomo I.
- MATEOS, Francisco SJ. El primer concilio del Río de la Plata en Asunción (1603). In *Misionalia Hispanica* . Año XXVI, Nº78. P.257-359.
- MONTOYA, Antonio Ruiz. *Conquista Espiritual – Feita pelos Religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985.

OÑATE, Pedro de. Octava Carta Ânua del Provincial Pedro de Oñate, en la que se relaciona lo acaecido durante el año 1615. In *Documentos para la Historia Argentina*. Buenos Aires: Talleres S. A. Casa Jacobo Peuser, 1929. Tomo XX.

PASTELLS, P Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay (Argentina, Paraguay, Perú, Bolivia y Brasil) Según los Documentos Originales del Archivo General de Indias. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Instituto Santo Toríbio de Mogrovejo, 1949. Tomo VIII - 2ª parte.

_____. *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*. Tomos I, II e III. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, 1912.

SCHMIDL, Ulrico. *Viaje al Río de la Plata*. Buenos Aires: Emecê, 1945.

TECHO, Nicolás del. *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*. Madrid: Librería y casa editorial de A. Uribe, 1897.

TORRES, Diego de. Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús. In *Documentos para la Historia Argentina – Iglesia*. Buenos Aires: Jacobo Peuser, 1929.

OUTRAS FONTES

ALBERS, Patricia C. Changing Patterns of Ethnicity in the Northwestern Plains, 1780-1870. In HILL, Jonathan. *History, Power and Identity – Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. Iowa: University of Iowa, 1996. p.90-118.

ASSADOURIAN, Carlos S. et alii. *Argentina – de la Conquista a la Independência*. Buenos Aires: Paidós, 1996. 382p.

BARTH, Fredrik.(ed.) *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Prospect Heights: Waveland Press, 1998. 153 p.

BETTINGER, Robert L. *Hunter-Gatherers- Archeological and Evolutionary Theory*. New York: Plenum, 1991

BORGES, Pedro Morán. *Misión y Civilización en América*. Madrid: Editorial Alhambra, 1987.296 p.

BOURDIEU, Pierre. *Coisas Ditas*. São Paulo: Brasiliense, 1990. 234 p.

_____. *O Poder Simbólico*. Lisboa: Difel, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.311 p.

BURKE, Peter.(org). *A Escrita da História*. São Paulo: Ed. Da UNESP, 1992.

CALEFFI, Paula. O Traçado das Reduções Jesuíticas e a Transformação dos Conceitos Culturais (I parte).*Revista Veritas*. v. 37 nº145 Porto Alegre: PUC, 1992. p.89-94.

_____. O Traçado das Reduções Jesuíticas e a Transformação dos Conceitos Culturais (II parte). *Revista Veritas* v.37 nº146. Porto Alegre: PUC, 1992. p.265-272.

_____.*Cultura Nativa e Globalização: Terena em Campo Grande, uma experiência de História Oral*. São Leopoldo: Unisinos, s/d.

_____. *A História no Mito*. Proposta Metodológica. _Primeiro Congresso Sobre a Religiosidade dos Povos Indígenas. São Leopoldo: Unisinos, 1996.

_____.A Identidade Atribuída: um Estudo da Historiografia sobre o Índio. *Estudos Leopoldenses – Série História*. São Leopoldo, v.1, nº 1, p.49-64.1997.

CARMACK, Robert M. Etnohistoria y Teoría Antropológica. *Cuadernos del Seminario de Integración Social Guatemalteca*. Guatemala: Ministerio de Educación /José de Peneda Ibarra. 1979.

- CHERNELA, Janet M. Righting History in the Northwest Amazon: Myth, Structure, and History in an Arapaço Narrative. In HILL, Jonathan D. *Rethinking History and Myth*. Chicago: University of Illinois Press, 1988.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Fapesp / SMC / Companhia das Letras, 1992.
- CLASTRES, Pierre. *A Sociedade Contra o Estado; Pesquisas de Antropologia Política*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.
- _____. *Crônica dos Índios Guayaki: o que Sabem os Aché, Caçadores Nômades do Paraguai*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995. 251 p.
- _____. *Investigaciones en Antropología política*. México: Gedisa, 1987.
- CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo.(Orgs.) *Domínios da História: Ensaio de Teoria e Metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997. 508 p.
- ELLEN, Roy. *Environment, Subsistence and System: the Ecology of Small-scale Social Formations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. 324 p.
- ELIADE, Mircea. *O Mito do Eterno Retorno*. Lisboa:Edições 70, 1971.
- ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador*. Rio de Janeiro:Jorge Zahar, 1994.
- FERREIRA NETO, Edgard. História e Etnia. In CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo.(Orgs.) *Domínios da História: Ensaio de Teoria e Metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p.313-329.
- FLECK, Eliane C. D. A Igreja e a Praça: um Estudo das Relações entre Espaço e Imaginário. *Estudos Leopoldenses – Série História*. São Leopoldo, v.1, nº 2, p.113-128.1997.
- _____. A Doença e a Morte na Religiosidade Guarani – Elementos para uma História do Medo nas Reduções Jesuítico-Guaranis. *Estudos Leopoldenses – Série História*. São Leopoldo, v.1, nº 1, p.7-30.1997.
- FONTANA, Luis Jorge. *El Gran Chaco*. Buenos Aires: Imprenta de Oswald y Martinez, 1881.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro:Grael, 1995.
- FURLONG, Guillermo SJ., *Misiones y sus Pueblos de Guaraníes*. Buenos Aires: imprenta Balmes, 1962. 788 p.
- _____. *Entre los Lules de Tucumán: Según Noticias de los Misioneros Jesuitas Antonio Machoni, Pedro Lozano, Pedro Juan Andreu, Pedro Artigas, José Jolis, Pedro Francisco Charlevoix, José Peramás y Francisco Barnechea*. Buenos Aires: Talleres Gráficos San Pablo, 1941.

- FRANCH, José Alcina. *Evolución Social de los Pueblos Indígenas de América*. Madrid: Universidad Complutense
- FRANZEN, Beatriz Vasconcelos. *Os Jesuitas Portugueses e Espanhóis e Sua Ação Missionária no Sul do Brasil e Paraguay:(1580-1640)Um Estudo Comparativo*. Lisboa, 1997. Tese (Doutorado), Universidade de Lisboa, 1997.
- _____. *A Fundação do Segundo Colégio de Buenos Aires vista através das "Cartas Ânuas de la Província Del Paraguay Año 1735-1743"*(carta inédita). Prova complementar à Tese (Doutorado), Universidade de Lisboa, 1998.
- FURLONG, Guillermo S.J. *Entre los Lules de Tucuman: según noticias de los misioneros jesuitas Antonio Machón, Pedro Lozano, Pedro Juan Andreu, Pedro Artigas, José Jolis, Pedro Francisco Chalevoix, Jose Peramás y Francisco Barmechea*.Buenos Aires: San Pablo, 1941.
- GALLEGO, José Andrés. (Dir.) *New History, Nouvelle Historie: Hacia una Nueva Historia*. Madrid: Actas de El Escorial, 1993.
- GAMBINI, Roberto. *O Espelho Índio: os Jesuítas e a Destruição da Alma Indígena*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1988.
- GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1989.
- GUTIERREZ, Ramón. *As missões Jesuíticas dos Guaranis*. Rio de Janeiro: Unesco, 1987.110 p.
- HARRIS, Marvin. *El Desarrollo de la Teoría Antropológica: Historia de las Teorías de las Culturas*. Madrid: Siglo Veintiuno, 1978.
- HAUBERT, Maxime. *Índios e Jesuítas no Tempo das Missões*. São Paulo: Companhia das Letras: Círculo do Livro, 1990.
- HERBERTS, Ana Lucia. *Os Mbayá-Guaicurú: História, Área e Assentamento*. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas, 1999.
- HILL, Jonathan D. (ed). *Rethinking History and Myth – Indigenous South American Perspectives on the Past*. Chicago: University of Illinois Press, 1988. 337 p.
- _____.(ed.) *History, Power and Identity: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. Iowa City: University of Iowa Press, 1996. 277 p.
- _____.Ethnogenesis in the Northwestern Amazon: An Emerging Regional Picture. In _____.(ed.) *History, Power and Identity – Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. Iowa: University of Iowa, 1996. p.142-160.
- KERN, Arno Alvarez. *Organização Política das Missões da Província Jesuítica do Paraguay (1641-1707)*. Dissertação de Mestrado. PUCRS, 1979.

KIDD, Stephen W. The Morality of the Enxet people of the Paraguayan Chaco and Their Resistance to Assimilation. In MILLER, Elmer S.(ed.). *Peoples of the Gran Chaco*. Westport: Bergin & Garvey, 1999. p.37-60.

KERSTEN, Ludwig. *Las Tribus Indígenas del Gran Chaco Hasta Fines del Siglo XVIII*. Una Contribución a la Etnografía Histórica de Sudamérica. Resistencia: Universidad Nacional del Nordeste, 1968.

_____. *Descripción General del Paraguay*. Madrid: Alianza Editorial, 1990.

LE GOFF, Jacques e NORA, Pierre (dir.) *Fazer História - 1 Novos problemas*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1987.

MARTINS, Maria Cristina B. Tempo, Festa e Espaço na Redução dos Guarani. in *Estudos Leopoldenses – série História*. São Leopoldo : Unisinos, vol.1, nº1, 1997. p.31-48

MAEDER, Ernesto J. A., & GUTIERRES, Ramon. *Atlas Histórico del Nordeste Argentino*. Resistencia: Instituto de Investigaciones Geohistoricas (Conicet-Fundanord) – Universidad Nacional del Nordeste, 1995. 199 p.

_____. Ernesto J. A. & GUTIERRES, Ramon. *Atlas Historico y Urbano del Nordeste Argentino*. Resistencia: Instituto de Investigaciones Geohistoricas (Conicet – Fundanord) – Universidad Nacional del Nordeste, 1994. 99 p.

MELIÁ, Bartolomé S.J., Missão por Redução. In *Estudos Leopoldenses* . Vol 25 nº110, Maio/junho 1989.p.21-36

_____. *El Paraguay Inventado*. Asunción: Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guash”, 1997.130 p.

_____. *El Guarani Conquistado y Reducido*. Ensayos de Etnohistoria. Biblioteca Paraguaya de Antropología. Asunción : CEADUC, 1976.

MENDOZA, Marcela. The Western Toba: Family Life and Subsistence of a Former Hunter-Gartherer Society. In MILLER, Elmer S.(ed.). *Peoples of the Gran Chaco*. Westport: Bergin & Garvey, 1999. p. 81-108.

MÉTRAUX, Alfred. Ethnography of the Chaco. In: STEWARD, Julian H. (ed.) *Handbook of South American Indians*. Vol. 1. Washington: United States Government Printing Office, 1946.p.197-370.

_____. *Etnografía del Chaco*. Asunción: Editorial El Lector, 1996.

_____. *Myths of the Toba and Pilagá Indians of the Gran Chaco*. New York: Kraus Reprint Co., 1969.167 p.

_____. *Religions et magies indienes d’Amerique du Sud*. Paris: Gallimard, 1967.

- MIGNOLO, Walter. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern, Knowledge, and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press, 2000.371 p.
- MILLER, Elmer S.(ed.). *Peoples of the Gran Chaco*. Westport: Bergin & Garvey, 1999.166 p.
- _____.Argentina's Eastern Toba: Vitalizing Ethnic Consciousness and Determination. In MILLER, Elmer S.(ed.). *Peoples of the Gran Chaco*. Westport: Bergin & Garvey, 1999. p.109-134.
- MIRANDA, Guido.*El Paisaje Chaqueño*. Resistência: Editorial Norte Argentino, 1961. 169 p.
- MORÁN, Pedro Borges. *Misión y Civilización en América*. Madrid: Editorial Alhambra, 1987. 296p.
- NECKER, Lois. *La Reacción de los Guaraníes Frente a la Conquista Española del Paraguay: Movimientos de Resistencia Indígena (siglo XVI)*. In Suplemento Antropológico, XVIII, 1. Asunción, 1983. p.7-29.
- NOTICIAS sobre el Gran Pais del Chaco y Río Bermejo. [s.e],[s.d.].
- NÚÑEZ, Alfredo Jimenez. *El Concepto de Etnohistoria*. Sevilha: Universidad de Sevilla, Ponencia presentada ante la Primera Reunión de Antropólogos Españoles.1975.p.91-105.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *Ensaio em Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999. 269 p.
- PEREZ, Leonel Cabrera. *Etnohistoria*. In: Congresso Nacional de Arqueologia Uruguaya, 8, 1994.p.219-224.
- POSEY, Darrell A. Etnobiologia: Teoria. In *Suma Etnológica Brasileira. Edição atualizada do Handbook of South American Indians*. Darcy Ribeiro (ed.) et alii. Vol.1- Petrópolis: Vozes/FINEP, 1986. p.15-25.
- _____.Manejo da floresta secundária, capoeiras, campos e cerrados (Kayapó). In *Suma Etnológica Brasileira. Edição atualizada do Handbook of South American Indians*. Darcy Ribeiro (ed.) et alii. Vol.1- Petrópolis: Vozes/FINEP, 1986. p.173-185.
- POUTIGNAT, Philippe. , STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade. Seguindo de Grupos Étnicos e Suas Fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998. 250 p.
- PRICE, T. Douglas & BROWN, James A. *Prehistoric Hunter-Gatherers: The emergence of cultural complexity*. San Diego: Academic, 1985.

- RASNAKE, Roger. Images of Resistance to Colonial Domination. In HILL, Jonathan D. (ed). *Rethinking History and Myth Indigenous South American Perspectives on the Past*. Chicago: University of Illinois Press, 1988. p.136-157.
- ROSA, Rogério Reus G. Introdução. In:_____. *A temporalidade Kaingang na espiritualidade do combate*. Porto Alegre: UFRGS – Dissertação (Mestrado), 1998.
- ROSS, Jurandy L S. Relevo Brasileiro in : *Almanaque Abril Multimídia 1998*. São Paulo: Editora Abril, 1998.
- SAHLINS, Marshall. *Anahulu: The Anthropology of History In The Kingdom of Hawaii – Historical Ethnography*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- _____. *Culture And Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press, 1976.
- _____. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 1990.
- _____. *Economía de la Edad de Piedra*. Madrid: Akal Editor, 1977.
- _____. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em via de extinção (Parte I). In *MANA – Estudos de antropologia social*. Vol.3 nº1 abril de 1997. Rio de Janeiro: Museu Nacional-Departamento de Antropologia.p.41-74.
- _____. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em via de extinção (Parte II). In *MANA – Estudos de antropologia social*. Vol.3 nº2 outubro de 1997. Rio de Janeiro: Museu Nacional – Departamento de Antropologia.p.103-150.
- _____. *Sociedades Tribais*. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1970.178p.
- _____. How “natives” think: about Captain Cook, for example. Chicago: The University of Chicago Press, 1995. 318 p.
- SANTOS, Milton. *Técnica Espaço Tempo*. São Paulo: Editora Hucitec, 1996.
- SCHMITZ, Pedro Ignácio. Índios Missionados pelos Jesuítas nos Séculos XVII a XVIII na Colônia do Brasil. *Revista Portuguesa de Humanidades*. Braga, v.III, n.1/2, p.401-419, 1999.
- _____. Et alii. *Missões Jesuítico-Guaranis*. São Leopoldo: UNISINOS, 1999.
- SERVICE, Elman R. *Os Caçadores*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1971.
- _____. *Spanish-Guarani Relations In Early Colonial Paraguay*. Westport: Greenwood Press, 1971.

- _____. *Los Orígenes Del Estado y De La Civilización*. Madrid: Alianza, 1984.
- SIDEKUM, Antonio.(org). *O imaginário Religioso Indígena*. São Leopoldo: UNISINOS, 1997.
- STERN, Steve J. *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World: 18th to 20th Centuries*. Madison: The University of Wisconsin, 1987.
- STEWART, Julian H. *Theory Of Culture Change – The Methodology Of Multilinear Evolution*. University of Illinois, 1961. 3^a ed. 244 p.
- SUSNIK, Branislava. *Los Aborígenes del Paraguay*. III/1 – Etnohistoria de los Chaqueños – 1650-1910. Asunción: Museo Etnográfico “Andrés Barbero”, 1981.
- _____. *Tendencias Psicosociales y Verbometales Guaycuru – Maskoy – Zamuko*. Ensayo Analítico. Asunción: Museo Etnográfico “Andrés Barbero”, 1998. 291 p.
- _____. *Interpretación Etnocultural De La Complejidad Sudamericana Antigua – II El Hombre, Persona y Agente Ergológico*. Asunción: Museo etnográfico “Andrés Barbero”, 1995.
- _____. *Los Aborígenes del Paraguay – IV*. Asunción: Museo Etnográfico “Andrés Barbero”, 1982.
- _____. *Una Visión Sócio-antropológica del Paraguay*. XV-1/2 XVIII. Asunción: Museo Etnográfico “Andrés Barbero”, 1993.
- _____. *Los Chaqueños – El rol de los indígenas en la formación y en la vivencia del Paraguay*. Asunción: Instituto Paraguayo de Estudios Nacionales, 1985. Tomo II.
- _____. *El rol de los indígenas en la formación sócio-biológica y en la formación culterio-económica de la Provincia del Paraguay*. Asunción: Instituto Paraguayo de Estudios Nacionales, 1982. Tomo I
- _____. *El Indio Colonial del Paraguay – III*. Asunción: Museo Etnográfico “Andrés Barbero”, 1971.
- _____. *Dimensiones Migratorias y Pautas Culturales de los pueblos del Gran Chaco y su periferia*. Chaco, 1972.
- _____. *Clasificación de las poblaciones indígenas del área del Chaco*. Etnografía Paraguaya – parte 1. 8^a ed. Manuales del Museo Etnográfico “Andrés Barbero”. Asunción: Museo Etnográfico “Andrés Barbero”, 1974.
- SCHWARCZ, Lilia K. M. Entre amigas: relações de boa vizinhança. In: Dossiê Nova História. *Revista da USP*, n.23, 1984. P. 68-75.

- TECHO, Nicolás del. SJ. *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*. Madrid: A. Uribe, 1897. 5 v.
- TODOROV, Tzvetan. *Nós e os outros*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
- TOMMASINO, Kimiye. *Os Kaingang da bacia do Tibagi e suas relações com o meio ambiente*. II Reunión de Antropología del Mercosur. Piriápolis, 1997.
- TRIGGER, Bruce G. Ethnohistoria: problemas y perspectivas. In: *Ethnohistory*. [s/l]: v.29, n.1, 1982. p.1-29. Traducción de Catalina Michieli.
- _____. Ethnohistory: the Unfinished Edifice. In: *Ethnohistory*. V.33, n.3, 1986. p.253-267.
- TURNER, Terence. History, Myth, and Social Consciousness among the Kayapó of Central Brazil. In HILL, Jonathan D. (ed). *Rethinking History and Myth – Indigenous South American Perspectives on the Past*. Chicago: University of Illinois Press, 1988. p.195-213.
- _____. Ethno-Ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society. In: HILL, Jonathan D. (ed). *Rethinking History and Myth – Indigenous South American Perspectives on the Past*. Chicago: University of Illinois Press, 1988. p.235-281.
- WACHTEL, Natan. Et alii. *Para uma História Antropológica*. Lisboa: Edições 70, 1978.
- WHITE, Hayden. *Trópicos Do Discurso: Ensaio Sobre A Crítica Da Cultura*. São Paulo: Edusp, 1994.
- WHITTEN, Jr. Norman E. The Ecuadorian Levantamiento Indígena of 1990 and the Epitomizing Symbol of 1992: Reflexions on Nationalism, Ethnic-Bloc Formation, and Racist Ideologies. In: HILL, Jonathan. *History, Power and Identity – Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. Iowa: University of Iowa, 1996. p.193-218.
- WRIGHT, Robin M., HILL, Jonathan D. Time, Narrative, and Ritual: Historical Interpretations from an Amazonian Society. In HILL, Jonathan D. (ed). *Rethinking History and Myth – Indigenous South American Perspectives on the Past*. Chicago: University of Illinois Press, 1988. p.78-105.
- ZAVALA, Silvio. *Orígenes de la Colonización en el Río de la Plata*. Mexico: Editorial de el Colegio Nacional, 1976. 2 tomos.