

"INTENSIFICAÇÃO CULTURAL": A PERSISTÊNCIA DA GUERRA SUL-AMERÍNDIA NO SÉCULO XVIII

Guilherme G. Felipe¹

Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos)

Resumo: Os registros jesuíticos são bastante evidentes no que concerne a caracterizar os índios como inconstantes na sua maneira de agir frente aos ensinamentos evangélicos. Isto se deve ao comportamento oscilante que os nativos mantinham ora inclinados à convivência com o mundo colonial, ora dissimulados perante as coisas Ocidentais. Neste texto, pretendo analisar a guerra como objeto etnográfico para compreender o contato entre índios platinos e o mundo colonial. Parto da hipótese que esta inconstância era, na realidade, a conduta sul-ameríndia de estabelecer uma interação com o mundo moderno, mantendo-se ligado às práticas e costumes autóctones. Os bens materiais e simbólicos do mundo colonial viriam a intensificar e potencializar a realidade sociológica nativa.

Palavras-chave: Cartas Ânua, Século XVIII, Intensificação cultural. Guerra Sul-Ameríndia.

"CULTURAL ENHANCEMENT": THE PERSISTENCE OF THE SOUTH AMERINDIAN WAR IN 18TH CENTURY

Abstract: Jesuitics registries are really clear in characterizing indians as inconstant on their way to act before evangelic teaching. This is because of their oscillating behavior, one moment living with colonial world and the next dissimulating before occidental things. This paper details war as an ethnographic object to comprehend the contact between platinians Indians and the colonial world. The thesis is that this inconstancy was, in reality, the South Amerindian way to establish an interaction with the modern world, keeping connected to the native practices and habits. The material and symbolic goods from the colonial world would come to enhance and empower the native sociological reality.

Key-words: Annual Letters, 18th Century, Cultural Enhancement, South Amerindian War.

1

Mestre em História pela PUCRS e Doutor em História pela Unisinos. E-mail: guilhermegfelippe@gmail.com

Introdução

Em 19 de maio de 1757, o padre José de Barreda, Provincial do Paraguai, concluía a carta ânua concernente aos últimos seis anos de atuação missionária da Companhia de Jesus por aquelas paragens. Em meio aos parágrafos, o jesuíta não resiste aos infortúnios relatados e desabafa: “Porque, en ningún golfo o estrecho de mar había tanta variedad de flujo y reflujo, como tiene ocurrencias y agitaciones el corazón del indio”.²

Mesmo após um século e meio de atuação reducional, os missionários ainda surpreendiam-se com o modo de agir desarraigado e despreocupado que os indígenas demonstram persistir. Características estas que já haviam sido trazidas à tona quatorze anos antes, quando outro jesuíta fazia queixas sobre as constantes fugas indígenas:

*Pero precisamente esta costumbre de salir de su pueblo, los malos ejemplos, la flojedad, el embrutecimiento, y no sé que oculto influjo siniestro, los volvió inquietos como el mercurio, así, viendo ellos andar a sus parientes, luego se echaban ellos a andar también, sin saber a dónde.*³

Esta impertinência nativa tornou-se, ao longo dos anos, o cálculo discursivo jesuítico que, ao equacionar a intransigência indígena, a inconstância no seu modo de agir, a aparente falta de entendimento selvagem e as dificuldades materiais, resultou em um endurecimento e rigorismo na atuação catequética refletidos em sua postura escrita.⁴

2

Cartas anuas de la Provincia del Paraguay, año 1750-1756. São Leopoldo: Instituto Anchietano de Pesquisa/UNISINOS, 1994 (transcrição de Carlos Leonhardt, S. J. 1928) [mimeo], p. 45-46.

³ **Cartas anuas de la Provincia del Paraguay, año 1735-1743.** São Leopoldo: Instituto Anchietano de Pesquisa/UNISINOS, 1994 (transcrição de Carlos Leonhardt, S. J. 1928) [mimeo], p. 406.

⁴ Faz-se necessário uma ressalva a respeito das cartas ânuas aqui trabalhadas. Esta correspondência tinha como objetivos principais unir por meio da escrita os diversos e esparsos membros da Companhia de Jesus mantendo a hierarquia da Ordem; promover uma propaganda edificante que inspirasse novas adesões; e dividir as experiências alcançadas de maneira a tornar as missões mais frutíferas pela troca de informações (EISENBERG, José. **As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas.** Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000, p. 49-50. Cf. LONDOÑO, Fernando Torres. Escrevendo cartas. Jesuítas, escrita e missão no século XVI. **Revista Brasileira de História.** São Paulo: Vol. 22, n. 43, 2002, pp. 11-32; e PALOMO, Federico. Corregir letras para unir espíritus. Los jesuitas y las cartas edificantes en el Portugal del siglo XVI. **Cuadernos de Historia Moderna. Anejos,** Madrid: n.4, 2005, pp. 57-81). Desta feita, e salientando o terceiro aspecto, estas cartas serviam como difusoras de um conhecimento empírico produzido diretamente neste “laboratório de empreendimento intelectual de definição e ‘redução’ da alteridade que foi a América missionária” (POMPA, Cristina. Para uma Antropologia Histórica das Missões. In: Paula Montero (Org.). **Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural.** São Paulo: Globo, 2006, pp. 136). Isso reforça a ideia de uma necessidade de se estabelecer diferenciações étnicas que viabilizassem a observação de diversidades comportamentais entre os nativos. Uma vez propagadas estas observações, as atuações missionárias teriam um maior embasamento a pôr em prática (cf. PALOMO, Federico. Op. cit.,

A utilização de termos generalizantes como “bárbaros” e “selvagens” ainda no século XVIII implicava menos um recurso retórico-narrativo que a manutenção da visão que o ocidente depositava sobre os ameríndios: a de que estes eram inconstantes na sua maneira de agir. Entendo esta inconstância indígena da maneira como Viveiros de Castro⁵ abordou, ou seja, como um arquétipo criado pelo discurso missionário para descrever a maneira de agir volátil que os indígenas mantinham não só em relação à doutrina cristã, mas também para com o mundo moderno.⁶

Segundo a constatação dos missionários, os índios mantinham-se dúbios em relação ao evangelho, primeiro ouvindo atentamente a tudo o que os padres tinham a

2005, p. 59-60). Deve-se ter em mente que muitos jesuítas eram enviados às missões tendo apenas como conhecimento da região e da população nativa as suas leituras de cartas inicianas. Como salienta Cristina Pompa, a existência de uma “extraordinária coincidência” de observações contempladas pelos escritores era devida à circulação desta correspondência “em várias traduções, entre a casa geral e as diferentes províncias” (POMPA, Cristina. Profetas e santidades selvagens. Missionários e caraíbas no Brasil colonial. **Revista brasileira de História**. São Paulo: Vol. 21, n. 40, 2001, pp. 182). Junto a isto, resalto o fato de estas cartas anuais serem construídas por meio da reunião de cartas particulares escritas por jesuítas em missão. Estas eram enviadas ao padre provincial que compilava todas em um extenso texto de acordo com seu veto, organizando-as geograficamente. Por isso, deve-se ter presente que uma anual, na realidade, conta com relatos vivenciados por outros jesuítas que não aquele que a escreve. Portanto, um grupo indígena pode ser citado diversas vezes em pontos diferentes de uma mesma anual. Longe de ser um problema, isto acrescenta valor qualitativo às informações étnicas que serão utilizadas aqui.

⁵ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A Inconstância da Alma Selvagem – e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

⁶ Uso a expressão *mundo moderno* não apenas como uma designação cronológica, mas principalmente inspirado pela diferenciação que Bruno Latour propõe entre os “modernos” e os “pré-modernos”, cabendo aos primeiros a concepção universalista que distingue a natureza – elemento transcendente ao homem, mas “mobilizável, humanizável, socializável” (LATOURE, Bruno. **Jamais Fomos Modernos**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994, p. 42) – da cultura – imanente, já que é o homem quem a cria, mas que o transcende, pois o “ultrapassa infinitamente” (id. *ibid.*, p. 37). Já os “pré-modernos” operam em uma concepção “inteiriça” natureza-cultura, não estabelecendo a dicotomia entre o que é transcendente e o que é imanente. Para além de uma diferença de *visões de mundo*, cada uma destas concepções gera lógicas relacionais específicas, mantendo sistemas sociológicos próprios: os “modernos”, por exemplo, fazem a diferenciação entre os humanos e os não-humanos (restringindo aos primeiros a capacidade de raciocinar e, por isso, compreender os segundos), diferente dos “pré-modernos” que mantêm ampla suas redes relacionais, não compartilhando esta “Grande Divisão”.

Esta distinção que Latour propõe funciona aqui para pensar a relação entre índios e brancos de maneira a não homogeneizar seus comportamentos. Ou seja, parto do princípio que são duas cosmologias distintas, produtoras de entendimentos opostos acerca do mundo que vivenciam. Dito de outra forma, o que é um ser – ou objeto – para os índios pode possuir uma essência que não a mesma para os estrangeiros “modernos”. Um exemplo contundente é a descrição que se faz sobre um tabu alimentar dos Pampa: “Se alimentan ellos de la carne de potros, de avestruces, y de liebres, muy abundantes en aquellas tierras; y, aunque abundes en estos campos también los puercos, no los tocan, porque creen que habían sido hombres” (**Cartas anuas de la Provincia del Paraguay, año 1735-1743**. Op. cit., p. 581). A desumanização dos porcos (quiza a desanimalização dos índios) denota não apenas uma filosofia peculiar e específica dos nativos, como uma forma de relacionamento com os seres que está para além da dicotomia humanos/não-humanos. Por falta de espaço não discutirei pontualmente as possíveis perspectivas que os índios possuem acerca do mundo em que vivem. Por ora, tentarei analisar as relações e comportamentos mais superficiais que os indígenas mantiveram com os agentes coloniais no mundo destes.

dizer, para depois dar as costas e voltar sua atenção aos xamãs e suas *superstições*. Esta atitude nativa deixava os jesuítas perplexos e desesperançosos, o que resultava na generalização da inconstância como sendo a forma genuína dos ameríndios agirem.

Mas esta inconstância não era a pura dissimulação de um grupo que visava mascarar seus ideais para, politicamente, lograr sua sobrevivência. A falta de uma determinação baseada na crença irrefutável e incontestável às coisas religiosas não era exclusividade de uma relação com os missionários: em matéria de fé, os índios eram não-crentes seja com jesuítas, seja com seus xamãs. A inexistência de um poder coercitivo que geraria uma centralização dogmática/religiosa levava os ameríndios a fazerem “tudo quanto lhes diziam profetas e padres – exceto o que não queriam”.⁷ Esta ausência de crença era a marca constitutiva da religião indígena, que transferia a carga reprodutora do meio social para fora.

Tal modalidade ontológica implicava uma constituição do corpo social aberta ao exterior: diferente da concepção ocidental de identidade mônada e fechada em si “a investir obsessivamente em suas fronteiras [usando] o exterior como espelho diacrítico de uma coincidência consigo mesma”⁸, o *socius* ameríndio viabiliza a incorporação de elementos alienígenas à sua topografia sociológica. E é justamente este “interesse por uma perspectiva estranha”⁹ que gerava a desconfiança nos missionários:

⁷ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Op. cit., p. 219. Carlos Fausto sublinha que não existia uma disputa política ou baseada na soberania entre chefes e xamãs. Se os primeiros ficavam a cargo do plano físico, os segundos eram responsáveis pelo metafísico, e ambos voltados ao “gerenciamento da relação com a alteridade” (FAUSTO, Carlos. Fragmentos de História e Cultura Tupinambá: Da Etnologia como Instrumento Crítico de Conhecimento Etno-histórico. In: Manuela Carneiro da Cunha (Org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 387). Bartomeu Melià também ressalta o caráter “espiritual” da religiosidade Guarani, cuja expressão máxima era a “palavra inspirada, ‘soñada’, por los chamanes y ‘rezada’ en prolongadas danzas rituales”, o que não implicava uma imagem impositiva ao xamã (MELIÀ, Bartomeu. **El Guaraní Conquistado y Reducido: Ensayos de Ethnohistoria**. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1988, p. 126). Em outra oportunidade, Melià apontou o xamanismo como um “caminho espiritual” de prevenção ao mal e equilíbrio tanto de “fatores ecológicos como tensões e perturbações sociais e inquietudes religiosas”, sendo o xamã um “intérprete” entre este mundo perceptível e o mundo não-sensorial, habitado por espíritos e entidades não-humanas – geralmente, se não dominadas, causadoras do mal (MELIÀ, Bartomeu. A Terra Sem Mal dos Guarani. Economia e profecia. **Revista de Antropologia**. São Paulo: USP, v. 33, 1990, p. 42-3. Cf. também FAUSTO, Carlos. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. **Mana**. Rio de Janeiro: Vol. 14, n. 2, 2008, pp. 329-366).

⁸ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Op. cit., p. 220.

⁹ VILAÇA, Aparecida. Conversão, predação e perspectiva. **Mana**. Rio de Janeiro: Vol. 14, n. 1, 2008, p. 189. Ao citar o artigo de Aparecida Vilaça – que se debruça sobre os índios Wari’ habitantes do estado de Rondônia – não intenciono, de maneira alguma, fazer um estudo comparativo entre os povos indígenas contemporâneos e os grupos históricos documentados nas fontes aqui analisadas. Os trabalhos antropológicos que contemplam estudos sobre grupos indígenas atuais serão utilizados aqui com a finalidade metodológica de aprimorar a leitura documental e, com isso, possibilitar a extração de

[...] pero ante todo en el mes del Marzo de 1742, durante su solemne novena de gracia, cuando vino la tribu toba, la más audaz de los alrededores, y la mas feroz para ofrecer la paz, que se hizo en efecto con toda aquella gente. **Aunque esta clase de pares, con la perfidia de inconstancia de aquellos bárbaros, no ofrecen gran garantía, sin embargo se tuvo esta paz por especial favor de San Javier, ya que la guerra había durado más de cien años.**¹⁰

Este nicho sociológico aberto ao exterior para incorporacão de elementos estranhos e diversos era um mecanismo de acionamento da reproduçãõ do corpo social indígena. A “relaçãõ imanente com a alteridade”¹¹ era o motor social destes grupos, produtores de subjetividades internas. Dito de outra forma, as sociedades indígenas (re)produziam pessoas, grupos e relações sociais, sem visar qualquer tipo de excedente de valor material, por meio do englobamento do interior pelo exterior. “Cada unidade social, portanto, depende simbolicamente da relaçãõ com o que lhe é externo e diverso, para o desenvolvimento das capacidades criativas de seus membros”.¹²

Este sistema cosmológico está associado à lógica da socialidade ameríndia, em que o grau das relações sociais é pautado pela distinçãõ entre o próximo e o distante, o predomíniõ da residênciã sobre a descendência, da contiguidade espacial sobre a continuidade temporal.¹³ Daí que se pontua a existênciã de *afins* e *consanguíneos*, cabendo aos primeiros uma carga relacional muito mais ampla que aos segundos, já que desde co-residentes até inimigos e espíritos são incluídos na categoria de afinidade – os primeiros podendo ser afins atuais; os segundos e terceiros vinculados à afinidade potencial.¹⁴ “O Outro, em suma, é primeiro de tudo um Afim”.¹⁵ Entende-se por que o

informações que não caíam na superficialidade analítica de se observar a situaçãõ histórica com os mesmos olhos de quem escreveu as fontes. John Monteiro, analisando especificamente os Guarani, é cauteloso em relaçãõ à distância entre os índios “históricos” e os “etnográficos”, afirmando que “os séculos de contato com os europeus teriam redundado em transformações irreversíveis”; porém acrescenta: “deve-se reconhecer que certos aspectos essenciais do ‘modo de ser’ dos Guarani – tais como o discurso profético e o profundo senso de identidade – são manifestados de forma constante e consistente seja nas fontes históricas seja nas etnografias” (MONTEIRO, John Manuel. Os Guarani e a História do Brasil Meridional: Séculos XVI-XVII. In: Manuela Carneiro da Cunha (Org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 476). Ao proceder desta forma, tenho noçãõ do altíssimo risco de incorrer em anacronismos; porém, assumo a preferência por esta metodologia que dá chances a uma análise alternativa àquela em que o foco está mais sobre *quem* escreveu a fonte do que *sobre quem* ela foi escrita.

¹⁰ **Cartas anuas de la Provincia del Paraguay, año 1735-1743**. Op. cit., p. 27-8, grifo meu.

¹¹ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Op. cit., p. 220.

¹² FAUSTO, Carlos. Da Inimizade: Forma e Simbolismo da Guerra Indígena. In: Adauto Novaes (ed.). **A Outra Margem do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 265-66.

¹³ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Op. cit., p. 130.

¹⁴ Cf. id, *ibid.*, p. 128 e ss. Suprimi aqui o conceito de “afinidade virtual” visto o próprio autor fazer uma ressalva acerca dele (id, *ibid.*, p. 412). Os conceitos de afinidade foram originalmente

mundo externo (habitado por inimigos, animais, espíritos) é tão importante para a vivência interna: todos os seres, próximos ou distantes, contemplan um espaço real (ou virtual) nas relações sociais indígena, dando sentido às categorias parentais e, principalmente, mobilizando a multiplicação do coletivo, seja por meio do matrimônio, da caça, da comensalidade, da guerra, das bebedeiras: “a vivência em um mundo sem afins é algo que diz respeito à sociedade e, por isso, só pode acontecer enquanto fenômeno coletivo, partilhado por todos, ou pelo menos pela maioria”.¹⁶

Geralmente a bibliografia a respeito das missões de aldeamento ou reduções justifica a escolha indígena por aderir aos espaços de cristianização como uma forma de fugir da escravidão imposta pelos colonos. Seria como a escolha do *menos pior*: aceitar o aldeamento para não ser morto ou escravizado. Tal argumentação acaba reproduzindo uma imagem estanque dos índios que, apesar de optarem e posicionarem-se ativamente, escolhem aquilo que lhes é previamente delimitado e imposto. É a tentativa de desfazer uma imagem passiva do índio, porém criando uma imagem ativa-manipulada pelos desejos e expectativas do mundo ocidental. Penso, ao contrário, que a adesão (ou recusa) indígena ao convívio colonial (seja junto aos missionários, seja junto aos colonos) podia ter sido uma escolha de ordem espontânea que suprisse necessidades originalmente nativas, e que não fosse determinada como uma “conseqüência das perturbações na visão de mundo decorrentes do contato com o Ocidente”.¹⁷ Se realmente o sistema ameríndio decorre “do fato de a relação fundante não ser a identidade consigo mesmo”¹⁸, o outro passa a ser indispensável – e toda sua gama de objetos materiais e simbólicos. Daí a aceitação e incorporação de elementos advindos dos brancos: só eram “absorvidos pela cultura indígena porque se inseriam num preciso contexto significativo, isto é, *faziam sentido*”.¹⁹

É necessário observar que a história do contato possui várias perspectivas e que é apreendida “nas sociedades indígenas como o produto de sua própria ação ou

publicados em artigo de 1993 (capítulo 2 do livro), e em artigo de 1998 (capítulo 8) o autor atenta para uma falha de conceito em relação à distinção “virtual”/“potencial” e as teorias sobre o virtual de Gilles Deleuze. Porém, opta por manter o termo “afinidade potencial” por já ter sido *absorvido* pela literatura especializada.

¹⁵ Id, *ibid.*, p. 416

¹⁶ VILAÇA, Aparecida. Cristãos sem Fé: Alguns Aspectos da Conversão dos Wari' (Pakaa Nova). **Mana**. Rio de Janeiro: Vol. 2, n. 1, 1996, p. 114.

¹⁷ VILAÇA, Aparecida. *Op. cit.*, 2008, p. 190.

¹⁸ FAUSTO, Carlos. *Op. cit.*, 2008, p. 341.

¹⁹ POMPA, Cristina. **Religião como Tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial**. São Paulo: EDUSC, 2003, p. 25, grifo do autor.

vontade”.²⁰ Do contrário, estaríamos conservando a imagem de alienação e passividade de índios que não sabem por que fazem o que fazem: “acontece que os nativos não são incapazes de enxergar as *verdadeiras* causas de seus costumes, apenas que estas talvez não sejam *suas* verdadeiras causas mas, por assim dizer, as causas verdadeiras do pesquisador”.²¹ Se decidiram ou não participar do mundo dos brancos, foi uma escolha antes subjetiva do que objetiva; antes metafísica do que física. A propensão para um dos lados dependia da inclinação de suas escolhas.

Traça-se então, como objetivo deste texto, analisar o comportamento que estes grupos nativos mantiveram frente à situação colonial, pontuando principalmente a guerra como um conjunto de atitudes bastante recorrente na documentação aqui analisada.

Se a inconstância indígena foi a maneira que os missionários acharam para descrever as atitudes nativas de “não apego” às doutrinas cristãs, vimos que esta *inconstância* na realidade era “uma constante da equação selvagem”.²² Os índios mantinham, com atitudes aparentemente oscilantes e voláteis, relações sociais que proporcionavam ou novas alianças entre grupos nativos, ou potencializações de costumes endêmicos: o índio recalitrante era um gerador de socialidades. Daí que a guerra – como geradora de alianças e inimizades e fornecedora de incrementos à reprodução de pessoas e grupos – é frequentemente citada nas cartas ânuas como prática mantida pelos indígenas direta ou indiretamente por meio do sistema colonial.

Intenciono, portanto, demonstrar como a relação com missionários e colonos foi, para os selvagens, uma “intensificação cultural”.²³ Ou seja, o convívio – bélico ou pacífico, cristão ou herege – com o mundo dos estrangeiros não só permitia a dinamicidade cultural nativa como providenciava novos meios para isso. Não ignoro,

²⁰ CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Introdução a uma história indígena. In: Manuela Carneiro da Cunha (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 18.

²¹ GORDON, Flávio. Nossos Aipins são melhores do que os Outros. **Revista Habitus**. Rio de Janeiro: Vol. 1, n. 1, 2003. Disponível em < <http://www.ifcs.ufrj.br/~habitus/pdf/1gordon.pdf>>. Acessado em 14 de abril de 2009, p. 3, grifo do autor. “Com maior ou menor ironia, pedaços da cultura/sociedade serão analisados como tradicionais, e outros como modernos, contemporâneos, pós-coloniais, globais, ou o que quer que seja. Haverá ironia, pois os antropólogos sabem que a tradição só sobrevive se for reinventada, e sabem que uma tradição valorizada e explícita não é o mesmo que uma tradição não manifesta, implícita, visível apenas para o observador, porque, para seu portador, ela não é tradição, mas vida” (STRATHERN, Marilyn. “Novas formas econômicas: um relato das terras altas da Papua-Nova Guiné”. **Mana**. Rio de Janeiro: Vol. 4, n. 1, 1998, pp. 118).

²² VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Op. cit., p. 187.

²³ SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I). **Mana**. Rio de Janeiro: Vol. 3, n. 1, 1997, p. 53.

obviamente, o impacto devastador que a *invasão europeia*²⁴ e o subsequente projeto colonial trouxeram às populações indígenas, mas ignorar qualquer adaptabilidade à situação e a possibilidade de “dar seu próprio sentido às coisas”²⁵ seria uma irresponsabilidade histórica para com as sociedades indígenas e uma falha metodológica para com as informações fornecidas pela documentação. As cartas escritas por provinciais da Companhia de Jesus dão subsídios para afirmar que “também do lado indígena houve a leitura da alteridade europeia nos termos oferecidos por sua própria cosmologia”.²⁶ O homem branco implicou mudanças na vida indígena, mas não apenas de modo catastrófico:

*Sea bajo la forma de la antropofagia ritual, de la esclavitud, de la guerra, del comercio, de las alianzas matrimoniales o de la adopción [sic], es esta lógica mestiza la que produce lo indígena. Es a través de mecanismos sutiles de diferenciación y de incorporación que se juega la fluidez de las identidades indígenas de las fronteras consideradas aquí. Esta lógica mestiza de apertura al Otro aparece como una dimensión fundamental del pensamiento de estos grupos.*²⁷

A Guerra

“[...] fazer a guerra, por exemplo, é estabelecer uma relação tão relacional quanto fazer a paz”²⁸: os índios platinos do século XVIII quem o digam! A guerra, de longe, é a manifestação cultural mais praticada pelos grupos indígenas em vias de contato com os estrangeiros. A documentação aqui utilizada reserva uma grande quantidade de relatos referentes às batalhas levadas a cabo pelos nativos entre si ou contra colonos. Esta persistência da guerra é o objeto de análise aqui.

Para entender o *lugar* da guerra na sociocosmologia indígena deve-se ter clara a importância que tinha a alteridade para a dinamicidade do corpo social nativo. Neste sentido, a guerra ameríndia – diferente da “guerra de conquista”²⁹ baseada na disputa territorial, ideológica ou na extinção do inimigo – tinha como objetivo a reprodução do meio social através da absorção do outro, no caso, o inimigo. Daí que este ocupava um

²⁴ CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Op. cit., p. 14.

²⁵ SAHLINS, Marshall. Op. cit. (parte I), p. 62.

²⁶ POMPA, Cristina. Op. cit., 2006, p. 124.

²⁷ BOCCARA, Guillaume. Mundos nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo. **Nuevo Mundo Mundos Nuevos**: n. 1, 2001. Disponível em <<http://nuevomundo.revues.org/index426.html>>. Acessado em 20 de março de 2008, p. 28.

²⁸ STRATHERN, Marilyn. No limite de uma certa linguagem. **Mana**. Rio de Janeiro: Vol. 5, n. 2, 1999, p. 169.

²⁹ FAUSTO, Carlos. Op. cit., 1999, p. 274.

lugar fundamental no estabelecimento de relações com o exterior e, desta forma, era agente crucial para a produção de pessoas e grupos:

Trata-se de economias que produzem pessoas e não objetos, que concebem a relação com o exterior como sendo necessária à reprodução interna e que se articulam com esse exterior primariamente por meio da predação. Ou, dito de outro modo, temos economias que predam e se apropriam de algo fora dos limites do grupo para produzir pessoas dentro dele.³⁰

A guerra, portanto, era uma fornecedora de cativos que serviriam para o estabelecimento de relações internas ao grupo, mas também como mantenedores da vingança – costume ameríndio que estava muito além da barbárie ou selvageria que denotavam os jesuítas. O inimigo aprisionado poderia ser dado como presente ao sogro ou cunhados de seu captor (saldando a dívida do noivo “devedor” e privando-o da uxori-localidade); seria, de qualquer forma, morto em uma cerimônia que envolveria toda a aldeia e grupos vizinhos aliados para então servir ao ritual de antropofagia e gerar um marco não só ao seu matador, que se transformaria num guerreiro completo (e agora mestre de um espírito cativo), mas também a todos envolvidos, que passariam a adquirir um novo nome, teriam incorporado – literalmente – a alteridade e conviveriam com as crianças filhas do cativo com as mulheres da aldeia.³¹ “A morte do inimigo produz em casa corpos, nomes, identidades, novas possibilidades de existência; enfim, a morte do outro fertiliza a vida do mesmo, ela é *life-giving*”.³² É desta maneira que a guerra proporcionava a transcendência que a imanência necessita.

Além disso, a vingança se mantinha viva, já que o grupo de onde originou o cativo morto e comido deveria agora seguir a mesma lógica e apresar um membro do grupo rival: ela era a “instituição que produzia a memória”.³³ Neste sistema, a vingança não exercia a função de extinção do inimigo; pelo contrário, a existência do inimigo é que mantinha a existência do grupo. Em função disto que a guerra e a vingança sul-ameríndias mantinham-se persistentes ainda no século XVIII, condenadas pelos jesuítas como maus enraizados: “Pues, esta pobre gente está muy inclinado al odio y la

³⁰ Id, *ibid.*, p. 266-67.

³¹ Cf. principalmente VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Op. cit.*, cap. 3 e FAUSTO, Carlos. *Op. cit.*, 1992 para descrição dos rituais de apresamento, matança e manducação dos inimigos, baseada em documentação histórica.

³² FAUSTO, Carlos. *Op. cit.*, 1999, p. 267.

³³ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Op. cit.*, p. 233.

venganza, y es muy difícil desarraigar esta pasión de su corazón, porque son de genio rudo y tosco”.³⁴

Como exemplo, os índios Toba, pertencentes ao tronco linguístico guaicuru, tidos como “muy tenaces en tomar venganza [...] como lo acostumbran todos los bárbaros”, protagonizaram uma invasão ao povoado de San Ignacio em 1741, onde viviam os chaquenhos Zamuco reduzidos. Estes, para confrontar o assalto, solicitaram o auxílio de índios Cacutade, Zatiemo e Urugaño, vizinhos do povoado. Ao fim, os Toba são vencidos (alguns sendo aprisionados e levados ao povoado) e dois de seus cavalos levados como espólio pelos vencedores, “ambos marcados, como suelen marcarlos los españoles”, provando que “los bárbaros habían robado los caballos de las estancias”.³⁵ Este caso exemplifica dois fatores importantes para a análise aqui proposta: a manutenção de conflitos pré-coloniais³⁶ e a articulação de alianças – sendo ambos dependentes um do outro.

Carlos Fausto³⁷ atenta para a configuração aldeã que os grupos indígenas estabeleciam de acordo com redes, formando

*um “conjunto multicomunitário”, capaz de se expandir e se contrair conforme os jogos da aliança e da guerra. Os limites dessas “unidades” não são palpáveis, nem definitivos: um dia poder-se-ia estar de um lado, no dia seguinte do outro.*³⁸

Guerra e paz não eram duas faces distintas de uma moeda; a lógica indígena parecia configurar mais uma moeda cujas duas faces, cada uma, possuíam guerra/paz: a inconstância indígena, na verdade, era a resolução de alianças e desalianças necessárias para a dinamicidade da guerra.

³⁴ **Cartas anuas de la Provincia del Paraguay, año 1735-1743.** Op. cit., p. 291.

³⁵ Id, *ibid.*, p. 531-533.

³⁶ Com isso não estou afirmando que os Toba e os Zamuco eram inimigos desde antes da chegada de europeus na região platina, configurando-se uma inimizade histórica e perpétua. Refiro-me, sim, à guerra intertribal em si.

³⁷ FAUSTO, Carlos. Op. cit., 1992, p. 384.

³⁸ Guillermo Wilde propõe três níveis de organização sociopolítica dos Guaraní pré-hispânicos: a família extensa (*teyy'*), limitada pela maloca ou casa grande que compunha a unidade econômica e política básica de um grupo parental, excedendo a família nuclear; a aldeia (*teko'a*), conjunto de malocas que gravitacionavam em torno de uma unidade política formando uma micro-rede centrípeta; e uma estância multicomunitária (*guara*), formada por uma rede de várias aldeias ligadas por alianças temporais que se expandiam e retraíam conforme as circunstâncias. Estes níveis podiam aproximar-se em situações específicas como a guerra, ou, em tempos de paz, por meio das festas (WILDE, Guillermo. Poderes del ritual y rituales del poder: un análisis de las celebraciones en los pueblos jesuíticos de guaraníes. **Revista Española de Antropología Americana.** Madrid: n. 33, 2003, p. 215-216).

Assim pareciam ser as relações estabelecidas pelos índios Terena que, inimigos dos índios Zamuco, também mantinham contato com os Paiaguá e Guaicuru, porém de maneira ambígua: “a veces se pelean estas tribus, y otras veces comercian entre sí”.³⁹

Da mesma forma, os índios reduzidos no povoado de Yapeyú são ordenados a perseguir e capturar pacificamente índios Paiaguá (pertencentes ao tronco linguístico guaicuru) que desde muito tempo assolavam cidades e reduções do rio Paraguai e do Paraná. Os de Yapeyú obedeceram às ordens dos padres, porém à sua usança: ao alcançarem os foragidos, “mataron a muchos de ellos, o hicieron matarlos por los charrúas, sabiendo que estos últimos eran hostiles a los fujitivos por los muchos hurtos, daños y perjuicios que habían cometido”.⁴⁰ É importante ressaltar que os pampianos Charrua já haviam sido citados anteriormente nesta carta ânua como “gente sumamente bárbara”, conhecidos por raptar índias Guarani das reduções jesuíticas em guerras para “aumentar el numero de sus concubinas”.⁴¹ Com isso, acredito que os índios de Yapeyú solicitaram auxílio dos charrua sem qualquer aviso prévio aos padres do povoado que, provavelmente, colocar-se-iam contrários a tal aliança: se a intenção era trazer os Paiaguá ao povoado, “tratándolos allí benignamente, en cuanto fuese posible”, os índios Charrua não seriam cogitados como aliados apropriados desta expedição. Mas não foi nesta lógica que pensaram os nativos.

No final das contas, a máxima “inimigo de inimigo meu é meu amigo”, para as sociedades sul-ameríndias, opera em outro sentido: “inimigo de inimigo meu *continua sendo* meu inimigo”. O fundamental, neste sistema, não é *quem é* o inimigo, mas *ter* inimigo. A relação de inimizade/aliança se estabelece não em uma diferença de gênero, e sim de grau: são antes relações “performativas” do que “prescritivas”.⁴² Os índios de Yapeyú e os Charrua provavelmente não passaram a ser aliados para todas as circunstâncias. A guerra, instituição sociocsmológica de preservação da integridade grupal, foi o mecanismo de adesão para esta aliança necessária, mesmo que efêmera.

Na carta ânua de 1730 a 1735⁴³, tem-se outro exemplo de uma aliança promovida pelos índios que se articulam de maneira a defender seu povoado. O cacique

³⁹ **Cartas anuas de la Provincia del Paraguay, año 1730-1735.** São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisa/UNISINOS, 1994 (transcrição de Carlos Leonhardt, S. J. 1928) [mimeo], p. 193.

⁴⁰ **Cartas anuas de la Provincia del Paraguay, año 1735-1743.** Op. cit., p. 410.

⁴¹ Id, *ibid.*, p. 356-57.

⁴² SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1994, p. 13.

⁴³ **Cartas anuas de la Provincia del Paraguay, año 1730-1735.** Op. cit., p. 125.

Necangie, “afecto a los Padres”, recebe a notícia que índios de Suynandithí dirigiam-se para assaltar “en masa aquel pueblo, principalmente para matar a los Padres”. Ao saber de tal intento, insufla seus vizinhos de Caarurutí para defender o povoado. Ao final, os invasores são vencidos e “tuvieron que retirarse sin haber logrado su intento, pudiendo estimarse bastantemente felices por no haber sido aniquilados y desarmados por los vencedores”.

Reduzidos ou não, os índios continuavam a praticar a sua “religião da guerra”⁴⁴, utilizando-se dos meios materiais e estratégicos que a situação colonial poderia fornecer. Neste contexto, as expedições promovidas e incentivadas pelos jesuítas para captação de neófitos tornavam-se o grande motor para a preservação da guerra, da vingança e do canibalismo sul-ameríndio. Ao reunir um grupo de índios reduzidos para sair em busca de possíveis novos adeptos à cristandade, os jesuítas acabavam mobilizando grupos rivais ao contato direto: esta situação só fez aumentar em magnitude e frequência as guerras intertribais que, sobretudo “salieron de las propias pautas culturales para adecuarse a las motivaciones extrañas de los ‘cristianos’”.⁴⁵

Um exemplo a ser citado é o ocorrido com as expedições empreendidas pelo padre Agustín Castañares, iniciadas em junho de 1731, visando contatar índios Terena para catequizá-los, podendo assim fundar um povoado na região do Chaco central e ter acesso ao alto Peru. A primeira expedição falha pela dificuldade em localizar e estabelecer contato com os nativos. Em uma segunda tentativa, o padre Castañares envia cinco índios Zamuco e dois Terena catecúmenos com objetos para serem dados como presente aos Terena. Estes últimos aparentaram receber amistosamente os sete visitantes, aceitando seus presentes e dando-lhes em troca mel. À noite, porém, “atacaron los bárbaros a los indios, cuando estaban durmiendo, y mataron a porrazos tres de los cinco zamucos, entre ellos al hijo del cacique principal de la reducción”.⁴⁶ O relato ainda continua descrevendo a articulação de alianças empreendidas pelos Terena com grupos vizinhos com o intuito de atacar o povoado, e o padre Castañares mobilizando índios Chiquito do Chaco boliviano para se defender. Contudo, nenhum ataque é efetuado e, por isso, o jesuíta decide, um ano depois, iniciar novas expedições aos Terena. São descritas mais duas mobilizações, sendo uma aos índios Carapaeno para

⁴⁴ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Op. cit., p. 212.

⁴⁵ MELIÀ, Bartomeu. Op. cit., 1988, p. 24.

⁴⁶ **Cartas anuas de la Provincia del Paraguay, año 1730-1735**. Op. cit., p. 193-95.

trazê-los à aliança e reforçar o grupo de descida. O registro acaba com notícias de uma nova expedição realizada em junho de 1734 cujos resultados não se conheciam, pois ainda não havia chegado resposta até então.⁴⁷

A conclusão desta última expedição parece estar registrada na carta ânuva seguinte, em que se relata a descida de índios Zamuco, incentivados pelo padre Agustín Castañares, até os Terena. Porém, as notícias não são nada edificantes: no meio do caminho, os Zamuco são alvejados por uma chuva de flechas arrojadas pelos índios Caipotarade que espreitavam pelo mato. Mantendo-se “con cristiana paciencia, esperando que con ella pudiesen vencer al fin”, os Zamuco decidem não contra-atacar e assim manter uma resistência pacífica. Porém, à noite, os Caipotarade atacam em dois grupos, iniciando a batalha que leva à morte o cacique Luis Gozocoerade,

el cual fue atravesado por las lanzas del enemigo, por lo cual se enfurecieron tanto los zamucos, que no volvieron hasta haber vengado la muerte de su cacique con la muerte de cientocinquenta caypotarades. Quería poner fin el Padre misionero a esta sangrienta batalla, pero al llegar él al campo encontró a los suyos tan fuera de sí, que le era completamente imposible conseguir, que se moderasen estos neófitos recién convertidos. De este modo se ha frustrado la expedición misional del Padre Agustín a los terenas, en este año.⁴⁸

A violência com que termina o caso supracitado mostra que, mesmo no século XVIII, em uma situação colonial indiscutivelmente estabelecida, as práticas bélicas continuavam existindo e determinando o relacionamento social indígena. As “guerras intestinas”⁴⁹ não só eram perpetuadas, mas também eram potencializadas pela interferência missionária nestas expedições de captura de neófitos. Mais do que batalhas sanguinárias promovidas por bárbaros desmedidos e irracionais, estas guerras mantinham o sistema relacional indígena, aproximando e opondo grupos de acordo com suas necessidades sociais e situacionais.

Os índios que viviam a oeste do deserto de Atacama, por exemplo, recebem pacificamente os padres Diego de Hurtado e Baltasar Villafañe, que faziam missão desde Salta em 1742, optando por aceitar a presença dos missionários junto a eles, “ya que ellos estaban muy expuestos a perder la vida a manos de los bárbaros, que suelen

⁴⁷ Id, *ibid.*, p. 195-99.

⁴⁸ **Cartas anuas de la Provincia del Paraguay, año 1735-1743.** Op. cit., p. 499-500, grifo meu.

⁴⁹ MONTEIRO, John Manuel. Op. cit., p. 481.

hacer sus invasiones desde el Chaco”.⁵⁰ Analisar esta aliança entre os índios do deserto e os jesuítas como uma maneira desesperada de sobrevivência por parte dos primeiros é reduzir à insignificância a capacidade adaptativa e criativa das sociedades sul-ameríndias. Mais do que se aliançar para poder fazer frente aos “invasores bárbaros” do Chaco, os índios estavam optando pela manutenção da guerra, além da persistência vingativa e demais elementos sócio-ritualísticos derivados da inimizade intertribais. Pode-se afirmar com segurança que da perspectiva indígena, “as diferentes ‘linhagens’ de europeus é que eram incluídas na lógica da vingança da guerra”.⁵¹

Na prática, a guerra ameríndia mantinha-se ativa e renovada nestas circunstâncias, possibilitando as práticas sócio-cerimoniais derivadas do apresamento de cativos e da incorporação do inimigo ao grupo social, estabelecendo-se, com isso, a reprodução interna do grupo e a manutenção da vingança como motor deste sistema ontológico. No cotidiano indígena, ou melhor, “na mata”, “pode dar-se a presença de inimigos, que haverá que aniquilar – raramente – ou dominar e assimilar – mais freqüentemente”.⁵² E a violência demonstra de forma concreta a vingança que é posta em prática e que deve gerar uma resposta: “os mortos do grupo eram o nexo de ligação com os inimigos, e não o inverso. A vingança não era um retorno, mas um impulso adiante; a memória das mortes passadas, próprias e alheias, servia à produção do devir”.⁵³

Este tipo de atuação violenta com relação aos inimigos parece ser comum ainda no século XVIII, como se pode confirmar na descrição feita a respeito dos índios Mocobi e Abipone que, “no obstante de los muchos asaltos sangrientos de parte de los bárbaros, tan crueles, que ellos no creen haber vencido, sino después de haber cortado la cabeza a sus victimas”.⁵⁴ A decapitação dos inimigos em campo de batalha parece não só denotar a consumação plena da vingança gerando um *levar adiante* a guerra, mas também a aquisição de material simbólico, como o objeto-troféu⁵⁵ que agrega ao

⁵⁰ **Cartas anuas de la Provincia del Paraguay, año 1735-1743.** Op. cit., p. 92.

⁵¹ FAUSTO, Carlos. Op. cit., 1992, p. 385. Em outro exemplo significativo, Bartomeu Melià demonstra que a amizade estabelecida entre os Guaraní e os missionários “potenciaban sus ethos guerrero, teniendo ahora a su lado a los ‘cristianos’ y a sus arcabuces, para dirigirlos contra sus tradicionales enemigos chaqueños” (MELIÀ, Bartomeu. Op. cit., 1988, p. 23).

⁵² MELIÀ, Bartomeu. Op. cit., 1990, p. 40.

⁵³ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Op. cit., p. 240.

⁵⁴ **Cartas anuas de la Provincia del Paraguay, año 1730-1735.** Op. cit., p. 49.

⁵⁵ FAUSTO, Carlos. Op. cit., 1999, p. 272.

homicida a importância de ser agora um matador, capaz de multiplicar este feito por via matrimonial.

Mas nem todos os confrontos resultavam a morte imediata dos inimigos. O apresamento de cativos também permaneceu sendo um costume frequente nas guerras intertribais e, por isso, rechaçado pelos jesuítas. Os relatos demonstram que grupos indígenas, ao invadirem povoados, não tinham apenas a intenção de assaltar e destruir estes lugares. Antes de serem atitudes de resistência à presença missionária, serviam como mecanismo de captura e apreensão de inimigos. A literatura sobre as missões sempre pontuou estes espaços religiosos como locais preferidos para assaltos de bandeirantes portugueses ou colonos espanhóis que, aproveitando-se do fato de reunirem milhares de indígenas, invadiam e raptavam nativos, escravizando-os. Da mesma forma, diversos grupos nativos parecem ter se utilizar desta estratégia para fazer cativos:

*Por el mes de Diciembre de 1735 comenzaron estos bárbaros [índios Paiaguá] más frecuentemente a infestar con sus robos al rio Paraná, matando y capturando en varias ocasiones a los indios de nuestras misiones, siendo el número de los muertos, encuan to se pudo averiguar, unos 88, el de los cautivos, incluyendo las mujeres y los párvulos, a lo menos unos 60, porque andaban muy desparramados.*⁵⁶

Esses cativos acabariam sendo levados à aldeia do grupo vencedor e, em uma cerimônia envolvendo toda a coletividade, seriam mortos e devorados no ritual antropofágico. Explica-se assim a quantidade de relatos jesuítas acusando a persistência de guerras autóctones: a guerra em si mantinha a importante permanência da vingança que, por sua vez, motorizava o processo de cativação e manducação do inimigo, propiciando a manutenção da socialidade sul-ameríndia. Daí a existência de índios como os Manacica que eram, ainda no século XVIII, antropófagos⁵⁷, ou os Guaraio que continuavam a “cautivar y devorar cruelmente” os índios Baure.⁵⁸

Porém, as investidas de apresamento eram incentivas não só pela possibilidade de se capturar homens, mas também mulheres e crianças que viriam a ser interiorizados no grupo vencedor, podendo servir como novos agentes relacionais no âmbito parental ou nas relações de troca de dádivas – em arranjos matrimoniais, no saldo de dívidas ou no comércio com o homem branco. Ocorre desta forma na província de Tucumán, em

⁵⁶ **Cartas anuas de la Provincia del Paraguay, año 1735-1743.** Op. cit., p. 407.

⁵⁷ **Cartas anuas de la Provincia del Paraguay, año 1750-1756.** Op. cit., p. 140-141.

⁵⁸ **Cartas anuas de la Provincia del Paraguay, año 1735-1743.** Op. cit., p.504.

que índios invadem povoados e estâncias missionárias de modo a raptar inimigos, gerando o descontentamento dos padres: “acaban cruelmente con todos; menos con la tierna edad, a la cual educan a su manera, y con las mujeres más parecidas y jóvenes, a las cuales conservan para servirse de ellas en su inmoralidad”.⁵⁹

A incorporação do inimigo no interior do grupo podia ser realizada por meio de diversos mecanismos simbólico-rituais num processo de aproximação cognática: da afinidade potencial extensiva a uma consanguinidade intensiva. O outro (inimigo) tornava-se um integrante do grupo, nos termos daqueles que o cativaram. Apesar disto, nunca perderia a essência *outra*, carregando consigo justamente o elemento diferencial: a exterioridade – “embora consangüinizados, a sua origem inimiga é sempre lembrada”.⁶⁰ Da mesma forma e inversamente, “‘nós’ não pode ser senão o Outro de outros”.⁶¹

Mas para que o processo de consanguinação pudesse se efetivar, o inimigo deveria passar por rituais de internalização e incorporação. É desta forma que os índios Paiaguá tentaram assimilar um índio cativo de 10 anos capturado que, ao fugir e contar aos padres o que lhe ocorreu, assume maior receio em relação à sua desubjetivação: “dijo que el motivo de su huida era el miedo de que le perforasen su labio inferior y las orejas, como ellos acostumbran hacer con los suyos”.⁶² A modificação corporal ia além da simples transformação física do índio, gerando mudanças consubstanciais do ser identitário. O corpo, para os ameríndios, é uma construção ôntica, ou, como colocou Viveiros de Castro⁶³, os corpos “não são pensados sob o modo do *fato*, mas do *feito*”. E continua: “não há mudança espiritual que não passe por uma transformação do corpo,

⁵⁹ **Cartas anuas de la Provincia del Paraguay, año 1730-1735.** Op. cit., p. 4.

⁶⁰ VILAÇA, Aparecida. Op. cit., 2008, p. 184.

⁶¹ LUCIANI, José Antonio Kelly. Fractalidade e troca de perspectivas. **Mana**. Rio de Janeiro: Vol. 7, n. 2, 2001, p. 119. Sobre esta matéria, a troca de perspectivas, José Antonio Luciani analisa a concepção nativa (em casos ameríndios e melanésios) da pessoa como *divíduo*, emprestada de Marilyn Strathern, em que cada um carrega em si uma parte “sujeito” e uma parte “objeto”, possibilitando troca de relações: “A consciência de uma pessoa de sua dualidade sujeito-Eu/objeto-Outro expressa-se, principalmente, no seu reconhecimento da possibilidade de se tornar presa de alguém. Pessoas, portanto, não são nem objeto nem sujeito, mas ambos: o ponto de encontro de um Eu reflexivo e da perspectiva do Outro. O contexto determinará quanto a qualidade-de-sujeito [subjectness] ou a qualidade-deobjeto [objectness] será prevalecente em uma relação. E, ponto importante, tornar-se um Outro (uma outra pessoa) não é des-subjetivante, mas sim alterante [Othering], implicando, portanto, uma mudança de perspectiva” (id, *ibid.*, p. 100).

⁶² **Cartas anuas de la Provincia del Paraguay, año 1735-1743.** Op. cit., p. 418.

⁶³ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Op. cit., p. 390.

por uma redefinição de suas afecções e capacidades”.⁶⁴ São justamente os nomes (adquiridos em função dos rituais guerreiros) e os ornamentos corporais que “permitem a sustentação de uma ontologia perspectivista em face da fixidez das peles humana e animal”.⁶⁵ Portanto, esta construção do corpo passa por uma transformação essencial tanto para o indivíduo como para o grupo envolvido.

Entende-se, assim, a importância das cerimônias nativas de cumprimento das questões sociológicas. Era fundamental a participação do grupo na realização dos rituais, que deveriam ser praticados pela comunidade local num ato coletivo, sincronizado e gerador da reprodução do mesmo. Daí que o apresamento de inimigos deveria ter seu início no campo de batalha, mas seu fim na aldeia, para que todos – incluindo principalmente aqueles que não participaram do confronto – tirassem proveito do espólio de guerra. As bebedeiras festivas são um bom exemplo destas cerimônias coletivas:

[os índios Baure] *sorprendidos con una borrachera supersticiosa, reinando allí una bulla muy grande por la gritería desaforada, y los muchos instrumentos músicos de los bárbaros, así que se sonaban las vecindades de tanto ruido.*⁶⁶

Estas festas envolvendo a bebida fermentada estavam diretamente relacionadas à guerra e às cerimônias festivas de integração das aldeias aliadas. Por isso manter as bebedeiras era uma forma de manter o sistema sociocosmológico nativo. E mesmo que os padres não identificassem estas festas como rituais imprescindíveis à socialidade indígena, percebiam sua relação com a guerra e a vingança: “Fue este vicio el medio más conducente de su excesiva disminución, ya que en su estado de ebriedad estaban

⁶⁴ Viveiros de Castro se utiliza da lógica latouriana da diferenciação entre os modernos e os pré-modernos para conceber sua teoria da construção corporal e sua extensão social. Segundo Latour, as multiplicações culturais implicam obrigatoriamente transformações naturais na composição sociocosmológica indígena – ao contrário do que se passa com os modernos, que privilegiam ampliações materiais (os mistos, como chama o filósofo) sem se importar com as consequências geradas à ordem social: “É a impossibilidade de mudar a ordem social sem modificar a ordem natural – e inversamente – que obriga os pré-modernos, desde sempre, a ter uma grande prudência. Todo monstro torna-se visível e pensável e expõe explicitamente graves problemas para a ordem social, o cosmos ou as leis divinas” (LATOUR, Bruno. Op. cit., p. 46).

Dito de outra forma, a introdução de objetos ou conceitos alienígenas só é possível, para os *selvagens*, quando há uma reconfiguração na sua estrutura espiritual. Se para os modernos a “amplitude da mobilização é *diretamente* proporcional à impossibilidade de pensar diretamente suas relações com a ordem social” (id. *ibid.*, p. 47, grifo meu), para os pré-modernos ela é *inversamente* proporcional. Esta lógica diferencial é de suma importância para o entendimento da aquisição material e espiritual sul-ameríndia que estou tentando tratar aqui.

⁶⁵ LUCIANI, José Antonio Kelly. Op. cit., p. 99.

⁶⁶ **Cartas anuas de la Provincia del Paraguay, año 1730-1735.** Op. cit., p. 184.

sumamente propensos a peleas, y venganzas, acabándose ellos mismos miserablemente”.⁶⁷

A festividade cerimonial expressava a plenitude da socialidade indígena, fazendo da aldeia o espaço em que a vida religiosa tomava seu contorno. Sendo assim, a festa religiosa e o convite comunitário eram a forma máxima de consubstancialização, só possíveis enquanto “esteja atuando uma economia de reciprocidade”.⁶⁸ Se a guerra, a vingança e a subsequente antropofagia estavam diretamente ligadas à reprodução do corpo social, elas só eram possíveis devido à formação de alianças recíprocitárias fortalecidas pelas trocas interpessoais e intertribais. Ter muitos amigos favorecia o estado de guerra contra os inimigos, mas também propiciava uma maior circulação de bens necessários ao estabelecimento dos cerimoniais ligados à guerra e à vingança. A lógica relacional sul-ameríndia funcionava de uma maneira que amigos e inimigos estivessem sempre próximos: inimigos vingavam-se mutuamente, e os aliados mantinham suas trocas no sistema de reciprocidade a fim de saldar dívidas eternas. Daí que a concepção recíprocitária (pensando agora tanto entre amigos como entre inimigos) não conhecia uma distinção clara entre as relações econômicas, políticas e sociais.⁶⁹ Aliados e inimigos era, um para o outro, uma relação fundamental.

Conclusão

A guerra ameríndia mostra-se como um objeto histórico bastante interessante para a análise das relações sociológicas indígenas, bem como a maneira que um conjunto de costumes ritualísticos e práticas culturais são acionados em momentos cruciais de contato com o estranho.

Com certeza os fundamentos sociocossmológicas sul-ameríndias não eram compatíveis com as pretensões dos agentes coloniais: eram dois mundos diferentes, regidos por entendimentos e funções ontológicas diametralmente opostos que não comportavam a mesma lógica mental. Porém, isso não significou a impossibilidade de certos elementos aproximarem-se e gerarem consonâncias úteis à vida prática de cada um. Se para os agentes coloniais a presença indígena possibilitava benefícios, seja por

⁶⁷ **Cartas anuas de la Provincia del Paraguay, año 1735-1743.** Op. cit., p. 580.

⁶⁸ MELIÀ, Bartomeu. A Terra Sem Mal dos Guarani. Economia e profecia. **Revista de Antropologia.** São Paulo: Vol. 33, 1990, p. 41.

⁶⁹ WILDE, Guillermo. Op. cit., p. 205.

meio do serviço pessoal, da comercialização, da difusão do catolicismo ou da formação de um exército real, para os nativos, o mundo colonial foi palco de uma dinâmica cultural responsável pela manutenção de rituais, cerimônias e crenças autóctones.

A hipótese central aqui foi que esta adaptatividade – oriunda de uma capacidade assimilativa e atualizável da sociologia ameríndia – não surgiu por causa do contato com os brancos, mas que já era uma característica prescritiva de suas modalidades ontológicas performativas. Dito de outra forma, as práticas cotidianas de reprodução social só eram possíveis mediante sua reelaboração formal, independente da presença colonial, porque antes dela, outros agentes já ocupavam este papel.

O que tentei mostrar é que os colonos espanhóis não foram os primeiros inimigos dos Chiriguano, os jesuítas os primeiros aliados dos Guarani, nem o seu vinho ou aguardente proporcionaram a primeira embriaguez dos Baure. A cosmologia sul-ameríndia já comportava estas funções e por isso pôde assimilar – parte, é verdade – do peso colonial. E não só o fez até o século XVIII, como incorporou os elementos alienígenas de maneira a potencializar suas práticas. A isto tomei emprestada a expressão “intensificação cultural” para mostrar que, longe de uma aculturação, o que ocorreu foi justamente o contrário: as práticas tradicionais indígenas sofreram alterações para se manterem ativas, renovando-se mediante a situação (im)posta e de acordo com as necessidades do sistema cultural nativo. Se alguns grupos deixaram de praticar *rigorosamente* o canibalismo ou a poligamia, não quer dizer, de forma alguma, que deixaram *rigorosamente* de ser canibais ou polígamos. Cabe ressaltar que “as práticas e relações tradicionais ganham novas funções e talvez novas formas situacionais”⁷⁰, justamente porque são objetos históricos e possuem dinamicidade.

Referências bibliográficas:

BOCCARA, Guillaume. “Mundos nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo”. **Nuevo Mundo Mundos Nuevos**, n. 1, 2001. Disponível em: <<http://nuevomundo.revues.org>>. Acessado em: 20 de março de 2008.

Cartas anuas de la Provincia del Paraguay, año 1730-1735. São Leopoldo: Instituto Anchietano de Pesquisa/UNISINOS, 1994 (transcrição de Carlos Leonhardt, S. J. 1928) [mimeo].

⁷⁰ SAHLINS, Marshall. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte II). **Mana**: Vol. 3, n. 2, 1997, p. 114.

- Cartas anuas de la Provincia del Paraguay, año 1735-1743.** São Leopoldo: Instituto Anchietano de Pesquisa/UNISINOS, 1994 (transcrição de Carlos Leonhardt, S. J. 1928) [mimeo].
- Cartas anuas de la Provincia del Paraguay, año 1750-1756.** São Leopoldo: Instituto Anchietano de Pesquisa/UNISINOS, 1994 (transcrição de Carlos Leonhardt, S. J. 1928) [mimeo].
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “Introdução a uma história indígena”. In: _____ (Org.), **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, pp. 9-24.
- EISENBERG, José. **As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas**, Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.
- FAUSTO, Carlos. “Fragmentos de História e Cultura Tupinambá: Da Etnologia como Instrumento Crítico de Conhecimento Etno-histórico”. In: Manuela Carneiro da Cunha (Org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, pp. 381-396.
- _____. “Da Inimizade: Forma e Simbolismo da Guerra Indígena”, In: Aducci Novaes (ed.), **A Outra Margem do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, pp. 251-282.
- _____. “Donos demais: maestria e domínio na Amazônia”. **Mana**. Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, 2008, pp. 329-366.
- GORDON, Flávio. “Nossos Aipins são melhores do que os Outros”. **Revista Habitus**. Vol. 1, nº 1, 2003. Disponível em <<http://www.ifcs.ufrj.br/~habitus/pdf/1gordon.pdf>>. Acessado em 14 de abril de 2009
- LATOURET, Bruno. **Jamais Fomos Modernos**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.
- LONDOÑO, Fernando Torres. “Escrevendo cartas. Jesuítas, escrita e missão no século XVI”. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 22, n. 43, 2002, p. 11-32.
- KELLY, José Antonio. “Fractalidade e troca de perspectivas”. **Mana**. Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, 2001, pp. 95-132.
- MELIÀ, Bartomeu. **El Guaraní Conquistado y Reducido: Ensayos de Etnohistoria**. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1988.
- _____. “A Terra Sem Mal dos Guaraní. Economia e profecia”. **Revista de Antropologia**. São Paulo: USP, v. 33, 1990, pp. 33-46.
- PALOMO, Federico. “Corregir letras para unir espíritos. Los jesuitas y las cartas edificantes en el Portugal del siglo XVI”. **Cuadernos de Historia Moderna. Anejos**, n.4, 2005, pp. 57-81.
- POMPA, Cristina. “Profetas e santidades selvagens. Missionários e caraíbas no Brasil colonial”. **Revista brasileira de História**. São Paulo: Vol. 21, n. 40, 2001, pp. 177-193.
- _____. **Religião como Tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial**. São Paulo: EDUSC, 2003.
- _____. “Para uma Antropologia Histórica das Missões”. In: Paula Montero (Org.). **Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Globo, 2006.
- SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1994.
- _____. “O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção (parte I)”. **Mana**. Rio de Janeiro: Vol. 3, n. 1, 1997, pp. 41-73.

- _____. “O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção (parte II)”. **Mana**. Rio de Janeiro: Vol. 3, n. 2, 1997, pp. 103-150.
- STRATHERN, Marilyn. “Novas formas econômicas: um relato das terras altas da Papua-Nova Guiné”. **Mana**. Rio de Janeiro: Vol. 4, n. 1, 1998, pp. 109-139.
- _____. “No limite de uma certa linguagem”. **Mana**. Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, 1999, pp. 157-175.
- VILAÇA, Aparecida. “Cristãos sem Fé: Alguns Aspectos da Conversão dos Wari' (Pakaa Nova)”. **Mana**. Rio de Janeiro, v. 2, n. 1, 1996, pp. 109-137.
- _____. “Conversão, predação e perspectiva”. **Mana**. Rio de Janeiro, v. 14, n. 1, 2008, pp. 173-204.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A Inconstância da Alma Selvagem**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.
- WILDE, Guillermo. “Poderes del ritual y rituales del poder: un análisis de las celebraciones en los pueblos jesuíticos de guaraníes”. **Revista Española de Antropología Americana**. Madrid: n. 33, 2003, pp. 203-229.