

**“¿CÓMO MENTIRÉ QUE SOY ESPAÑOL POR LA ROPA?”
A MANUTENÇÃO DAS FRONTEIRAS E IDENTIDADE
GUAYCURU NO CHACO (Séculos XVI A XVIII)**

*Doris Castilhos de Araujo Cypriano **

* Doutoranda PPGH-Unisinos. Instituto Anchieta de Pesquisas/Unisinos. Brasil. e-mail: doriscypriano@brturbo.com.br

RESUMEN

El presente artículo se ocupa de la corta duración de las misiones jesuíticas realizadas en el Chaco, específicamente aquellas emprendidas junto a los toba, grupo perteneciente al tronco lingüístico guaycuru, durante los siglos XVI, XVII y XVIII. Analiza la brevedad de estas reducciones no solamente a partir del punto de vista de la adecuación o no al modelo reduccional implantado junto al grupo, sino también a través del mantenimiento y persistencia de la identidad de cazadores-recolectores nómades de los toba, a lo largo de las interconexiones con la Sociedad Colonial.

Palabras clave: toba - misiones jesuíticas - fronteras - identidad - Chaco.

ABSTRACT

The present essay analyzes the short duration of the Jesuitica missions 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 Guaycuru linguistic stock. It proposes the evaluation of the briefness of those strongholds from two different perspectives: the appropriateness or not of the model established by the missionaries, against the the maintenance and persistence of the Toba identity, through their relationship with the Colonial Society.

Key Words: Toba - jesuit missions - borderland - identity - Chaco.

INTRODUÇÃO

Durante os séculos XVI e XVIII foram feitas inúmeras tentativas para submeter os grupos nativos do Chaco à Sociedade Colonial, porém, mesmo sob a brutal pressão exercida pelo europeu, alguns grupos Guaycuru não se submeteram. Os relatos deixados por militares e missionários, que permaneceram por longos períodos no Chaco, evidenciam que não somente a força das armas ou a fuga foi empregada por estes chagueños para a defesa de seu espaço e de sua pauta cultural. Ao contrário, como afirma Cypriano (2001), eles mantiveram diferentes níveis de contato com a sociedade colonial, desde o comércio nas cidades até a permanência em reduções sem, contudo, abandonar sua pauta cultural de caçadores e coletores. Tal dado traz consigo a dúvida sobre a forma como os Toba conseguiram manter sua identidade mesmo diante das diferentes formas de imposição do modelo colonial espanhol no Chaco.

Centrando a análise em parte deste complexo quadro, a inter-relação dos Toba e as missões jesuíticas, temos principalmente, nas *Cartas Anuas da Provincia do Paraguay da Compañía de Jesus* e na *Historia de los Abipones*, escrita por Martin Dobrizhoffer SJ, fontes ricas de informações para a abordagem da análise. Nestas fontes primárias foi possível encontrar registros das negociações feitas entre os Guaycuru e a Sociedade Colonial, sendo evidente nelas as estratégias empregadas para a manutenção de suas fronteiras e de sua identidade.

Para esta análise, parto dos pressupostos de Turner (1988:239) 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 Guaycuru 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.

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, pois, as dificuldades encontradas neste empreendimento seriam maiores do que as vantagens que, aparentemente, poderiam-se obter. Esta informação se torna importante quando levamos em consideração que, no momento em que iniciam as situações de contato entre as sociedades Guaycuru, particularmente os Toba, e os missionários jesuítas, os dois grupos já haviam experimentado alterações, provocadas por reavaliações funcionais nos critérios de avaliação e compreensão, um do outro.

Entre os anos de 1526 e 1550, aproximadamente, os europeus organizaram a primeira etapa de tentativas de reconhecimento, dominação e pacificação do Chaco através de campanhas militares. O objetivo era manter um caminho por terra que ligasse Buenos Aires e Asunción às minas do Peru, mas os resultados foram irrelevantes. Mais tarde, durante a segunda metade do século XVI, os espanhóis iniciaram um processo de reconhecimento, ocupação e povoamento. Implementando frentes de penetração, que visavam à fundação de cidades, visavam conter os ataques indígenas e manter a segurança nas rotas entre o Paraguai e o Peru.

Como tais empreendimentos da sociedade colonial foram fortemente atacados pelos grupos chaquenhos, os espanhóis passaram a organizar expedições militares punitivas, cujo único resultado foi o acirramento ainda maior da violência entre ambos. Diante destes insucessos foi iniciada uma terceira etapa para a dominação do Chaco: a tentativa de pacificação dos grupos através da ação de missionalização dos indígenas à doutrina da Igreja Católica.

AS TENTATIVAS DE MISSÃO ENTRE OS TOBA

Justamente durante esta etapa de apaziguamento, estabeleceram-se os primeiros contatos duradouros entre os Toba e os missionários jesuítas. As primeiras tentativas de conversão de parcelas deste grupo se deram em 1591,

durante as excursões apostólicas dos padres Bárcena e Añasco. Essa ação missionária permitiu a elaboração de um significativo vocabulário e gramática da língua Toba, que facilitou aos missionários não apenas se comunicarem como também, elaborarem catecismos e sermões.

Por sua vez, a primeira tentativa de estabelecer uma redução junto aos Toba somente foi efetivada após a fundação de Santiago de Guadalcázar, em 1626, quando o padre Gaspar Osório de Valderrábano foi enviado ao Chaco com planos de uma redução estável entre os grupos Toba e Mocovi. Acompanhado de militares, o missionário ergueu um forte, preparou a terra para plantação de trigo e legumes e manteve contato com algumas parcialidades, localizadas a vinte léguas de distância do forte. Durante um ano e meio a missão entre estes grupos obteve bons resultados, motivando o padre Gaspar Osório a declarar que entre estas pessoas não havia nenhum tipo de superstição ou idolatria, mas sim devoção. Porém, findo este período, o missionário e toda a população de Santiago de Guadalcázar foi obrigada a abandonar a região, supostamente devido aos ataques intensos dos Mataguayo.

Temerosos que parte do insucesso da missão fosse causado pela ação em conjunto com militares, os jesuítas organizam duas tentativas de missão sem as armas espanholas: uma em 1639 e outra em 1653 (Cartas anuas 1994 [1668-1675]: 32). 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.

Os movimentos seguintes dos jesuítas, para catequização dos chaquenhos, foram estruturados a partir de uma inicial ação militar em 1672 (Cartas anuas 1994 [1668-1675]: 32). Diversos grupos optaram pela redução diante deste risco imediato do ataque militar, porém, o temor de que a saída do exército permitisse vingança ou fuga dos indígenas moveu os missionários a uma reavaliação no modelo de redução a ser implantado com esta população. Para San Javier (Cartas anuas 1994 [1668-1675]: 39) foi erguido apenas um campanário entre o grupo dos Toba que aceitou a redução. Todas as noites os padres se recolhiam à cidade de Esteco, pois já reconheciam a dificuldade de estabilizar estas populações em povoados.

Esta forma de redução também não gerou a tranqüilidade esperada para as cidades próximas, que continuaram a serem atacadas. Reavaliado, em 1756, foi criado outro modelo para a redução de San Ignacio de Tobas: foi edificado um forte onde pernoitavam os missionários acompanhados de alguns soldados e fora deste edifício acampavam os Toba. Esta redução permaneceu ativa mesmo após a expulsão dos jesuítas da América, ficando a cargo dos missionários franciscanos.

Diversas outras tentativas foram feitas, mas nenhuma delas obteve os resultados esperados. Os relatos afirmam que a pequena população

permanecia por pouco tempo nas reduções, continuava a realizar ataques às cidades próximas e mantinha seus hábitos e costumes, assim como suas antigas rivalidades.

A SOCIEDADE COLONIAL E OS GRUPOS GUAYCURU

A relação entre os grupos do Chaco e a Sociedade Colonial era ambivalente, alternando-se entre o comércio, quando os Guaycuru visitavam as cidades, e os mútuos ataques que visavam fortalecer posições de ambos. Aos espanhóis interessava a dominação desta área da América do Sul, mas como os obstáculos relativos à 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, pois obrigou os conquistadores a fracionar suas forças para atacar as diversas frentes indígenas. Como conseqüência, a pressão militar foi débil para sustentar o assentamento ou para vencer combates contra um número superior de guerreiros, que lutavam em seus próprios territórios.

Esta apreensão da população européia os obrigou, algumas vezes, a permitir concessões à atitude dos chaquenhos tanto por medo, quanto para poderem adquirir os cavalos e outros produtos de saques (Dobrizhoffer 1970: 270) motivando ainda mais os indígenas a prosseguirem com seus furtos.

A pesar da atitude de cautela, no contato que se estabelecia no âmbito da cidade, o temor de ataques também moveu aos europeus à organização de expedições militares que revidassem ou reprimissem ataques dos Guaycuru aos povoamentos espanhóis (Cartas anuas 1994 [1672-1675]: 32-33 e 39). Por vezes, estas ações resultavam na opção de algumas parcialidades pela redução, visto que suas alternativas eram a luta até o extermínio ou a submissão à *encomienda* (Cartas anuas 1994 [1672-1675]: 33). Entretanto, é possível constatar que esta opção pela redução visava apenas afastar um risco imediato (Lozano 1941: 238 e 377) e, pois 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 indígena.

Além destas ações de extermínio, *encomienda* ou redução, a sociedade colonial buscou impedir que muitos indivíduos Guaycuru permanecessem juntos, visando minimizar o risco da organização de um contra-ataque. Em uma Carta anua (1994 [1672-1675]: 42) fica evidente o temor da concentração destes chaquenhos e, o próprio governador decide “que sería mejor desterrar

por completo aquella gente de su tierra natal, y repartirlos como botín entre los soldados”. Temiam que os Guaycuru “no aguantarían ser reducidos a un solo pueblo. Después de haberse licenciado el temido ejército, de seguro, romperían traicioneramente lo pactado, y se escaparían en masa a sus tierras antiguas.”

Estas precauções tomadas contra os Guaycuru não conseguiram bloquear a ação de suas parcialidades, que continuaram a reagir violentamente ao apresamento, como podemos verificar pelos relatos de Dobrizhoffer (1970: 311) e das Cartas anuas (1994 [1735-1743]: 524). Elas apenas compeliram este grupo chaquenho à permanente desconfiança com relação aos contatos, independentemente de serem estes militares ou missionários (Lozano 1941:143). A falta de eficácia desses empreendimentos levou Dobrizhoffer a afirmar que “Mientras yo estuve en Paracuaria los españoles, siempre lentos, fueron dispersados o destrozados” (1970: 335-336).

A relação estabelecida entre a Sociedade Colonial e os chaquenhos teve dois momentos definidos: enquanto ambos monopolizavam territórios separados, não competindo por recursos e não se sentindo ameaçados, puderam manter uma articulação, não de todo pacífica, mas 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, 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 Guaycuru ou coagí-los a mudanças radicais em sua pauta econômica, social e cultural.

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

RELAÇÕES COM OUTROS GRUPOS INDÍGENAS

A chegada dos europeus na América alterou profundamente os vínculos entre as sociedades nativas de diversas maneiras, uma delas foi a forma como se procedeu o recorte e a identificação fictícia das sociedades locais. No caso específico dos Guaycuru, 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 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 nos relatos de Dobrizhoffer (1970: 10, 11, 35 e 207).

Nestes textos, entre outros, 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.

Esta associação temporária entre os grupos, embora fosse freqüente, não impedia que lutassem também entre si, e entre suas próprias parcialidades, que se reconheciam como diferentes. É provável que estes agrupamentos, que ocupavam locais distintos, elaborassem diferentes alianças, de acordo com as contingências.

Contudo, 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, tendo sofrido um severo ataque organizado pelos militares, estabelecia relações com os espanhóis e iniciava um processo de redução.

Este é o caso dos Abipon, coagidos por Francisco Barreda, bem como, da fundação de San Jerónimo 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 missões (Dobrizhoffer 1970: 152, 184, 207, 221, 246, 253, 258 e 260). Os registros dos missionários apresentam muitos relatos de principias que se queixavam aos espanhóis da alteração no quadro de forças. Segundo o 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” (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 como um passo para alcançar a cidade de Asunción.

Ao mesmo tempo, as populações reduzidas que estavam 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.

Dobrizhoffer (1970: 260-261) relata o caso envolvendo o encontro dos principais Pachieké, Naré e o Tenente governador. Chegando com os rostos coloridos de negro, o tenente pede que retirem esta pintura, porém a resposta é rápida: “porque vinhas falar conosco é que estou com o rosto pintado de negro”. Afirmam que aceitaram contrariados a paz, que os espanhóis mendigavam, justamente por saberem que eram em número inferior ao de seus inimigos, e questiona: “¿Hasta cuándo quererás que vuestra seguridad se conserve a costa de nuestras cabezas?”

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 aposición, 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. 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 chaquenhos. 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.

RELAÇÕES COM A MISSÃO JESUÍTICA

Analisando os relatos de missionários jesuítas, pode-se verificar que os Guaycuru 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 (Cartas Anuas 1994 [1929]:404 e [1658-1660]: 6). Ou, ainda, em evidentes intenções de aproximação para obter os pequenos presentes trazidos pelos jesuítas. Sobre este ponto, Dobrizhoffer (1970: 337) é irônico ao afirmar que um sacerdote poderia falar até ficar rouco, porém, caso não oferecesse algo aos ouvintes eles rapidamente se retirariam. E, ao contrário, caso os presentasse com roupas, alimentos e outros objetos, poderia estar seguro que iriam para o Céu.

Esta recepção amistosa era precedida por uma averiguação daqueles que se aproximavam das *tolderias* e, mesmo após alguns dias de convivência, devido as experiências prévias geradas por contatos com europeus os grupos indígenas mantinham sob observação seus visitantes. Esta constante vigilância fica clara quando o padre 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, pois temiam que se tratasse de um bilhete chamando aos militares para atacá-los.

Diante da tentativa de avanço no andamento das missões jesuíticas, uma das primeiras reações dos Guaycuru era guardar uma distância segura, que permitisse a avaliação das intenções e a possibilidade de fuga, caso necessário. Ainda, por vezes, os próprios caciques se dirigiram aos jesuítas simulando interesse em pacto de paz ou desejo de redução (Lozano 1941:239, 244, 352 e 376-7). Contudo, tais aproximações e negociações de paz, na realidade, se configuraram em mecanismos que retardavam a entrada dos jesuítas e garantiam ao restante do grupo o tempo necessário para deslocarem-se até sítios mais distantes e organizarem suas defesas contra um ataque.

Como os avanços militares espanhóis eram frequentes, as desconfianças em relação aos contatos com os europeus foram intensificadas e motivaram a formação de pactos e alianças que proporcionassem a permanência de um missionário junto ao grupo, como garantia de paz. Diante da escolha entre “reducción o extinción”¹, a opção pela aproximação aos jesuítas se consolidava 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” (Dobrizhoffer 1970: 260).

¹ Segundo carta apresentada por Pastells (1949:762-3) Pedro de Ceballos afirmava que “si continúe con vigor y buena armonía hasta lograr la reducción o extinción de las naciones bárbaras”.

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 intimidar aos grupos chaquenos com a violência do exército, se concretizou na aproximação forçada destes aos espanhóis. Nas Cartas anuas são comuns as afirmações de 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.” (Cartas Anuas 1994 [1672-1675]: 33).

As tentativas de “pacificação” executadas pelo exército espanhol causavam um desgaste extremo nas sociedades caçadoras-coletoras e, apesar da guerra ser uma atividade presente e desenvolvida por estas sociedades, a intensidade e a duração dos confrontos com os espanhóis demandaram um posicionamento e uma estrutura inexistente nestes grupos. Como afirma Service (1971: 83), 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 sustentar um esforço militar por um período prolongado, pois não tem víveres estocados que garantam seu sustento durante os combates.

Diante destas condições extremas, a 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. Este posicionamento de mediação dos jesuítas chegou mesmo a garantir a remissão das penas decretadas pelo Governador (Cartas anuas 1994 [1672-1675]: 35-36).

Como exceção a este caráter belicoso do avanço espanhol, apresenta-se a expedição comandada por Matorras, em 1774², cujo objetivo era executar um tratado de paz com parcialidades Toba e Mocoví. Na documentação da expedição de Jerônimo de Matorras (De Angelis 1972:241-301 - v. VIII a) 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 mês de junho de 1774, e que resultou em um tratado de onze tópicos 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:

“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

² Esta campanha partiu do Fuerte del río del Valle em 8 de junho de 1774.

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 ser 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 interesar el señor gobernador, a fin de que por medio de unas paces fuesen desagaviados 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)

Após optarem pela presença do missionário, a atitude dos Guaycuru 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” (Lozano 1941: 153). 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.

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

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. Nessas condições, assim como nas que resultaram do 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 (1941: 277-278), detalhando um caso bastante específico, afirma que da negociação para o estabelecimento de uma missão, resultaram três condições: 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.

Além destes pactos e alianças, outra forma de inter-relação, de caráter ainda mais transitório, proporcionava articulações entre as reduções e os grupos Guaycuru. As visitas às reduções, de parcialidades suas ou de outros grupos chaquenhos, 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 Mocobies; pero sobre todo ambulante, y conoció nuestros asuntos

quando estuvo un tiempo entre nosotros con su mujer y sus dos hijitas” (Dobrizhoffer, 1970: 305).

Estas estadias nas missões jesuíticas 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. 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.

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, esta não era facilmente implantada entre os grupos do Chaco, visto que divergia, em muitos aspectos, de seus modos de vida e definição de mundo. Para tanto, as práticas já empregadas com sucesso entre grupos Guarani, 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” (Cartas anuas (1994 [1672-1675]:41). A consciência da curiosidade que despertava nestas populações tais ritos motivava os jesuítas a realizá-los com todo o aparato possível. São comuns relatos de procissões onde passavam “por el camino cubierto de flores, y por arcos triunfales hechos de ramas de árboles, en procesión solemne de aquellos distinguidos caballeros” (Cartas anuas 1994 [1672-1675]: 35).

Porém, 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, 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 bênção, era o sinal manifesto de um poder capaz de eliminar as vidas.

Especificamente nos relatos que descrevem as ações do padre Romero junto aos Guaycuru, 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 tiernísimamente, 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 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 Guaycuru 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 Guaycuru.

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:

“Enviáosle 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 estas 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, argumentando que se tratava de um título nobiliárquico semelhante aos títulos de conde ou marquês (Lozano 1941: 154).

Apesar desta troca de nomes ter sido comunicada aos seus superiores sob a interpretação de título nobiliárquico, para o grupo Guaycuru 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 os 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 Guaycuru, 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”.

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 1741³, 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.

Os curtos relatos sobre as reduções entre os Toba, apresentados nas Cartas anuas que antecederam a deportação dos missionários jesuítas, se resumem ao comentário de que, à exceção das reduções de San Javier de Mocovíes,

³ O objetivo de ambos Padres nestas expedições, era encontrar um caminho seguro que os ligasse às reduções guaranílicas. Porém, tendo encontrado *tolderias* Toba nas proximidades do rio Pilcomayo, iniciaram um processo de aproximação. (Cartas anuas 1735-1743:521-548).

San Jerónimo, San Fernando, La Concepción de Abipones, San Juan Nepomuceno e de San Ignacio de Tobas, os jesuítas haviam fundado apenas outras duas missões (Cartas anuas 1994 [1750-1756]: 36).

Diante destas evidências, é lícito afirmar que, à exceção dos efêmeros pactos que possibilitavam interconexões e, das curtas durações das reduções, as tentativas de instalação de reduções entre os Guaycuru 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 uma postura ativa na definição dos campos e optaram por pequenas mudanças que permitiram a convivência, sem alterar ou eliminar suas identidades como grupo.

MANUTENÇÃO DA PAUTA SÓCIO-CULTURAL E ECONÔMICA

Mesmo quando reunidos nas reduções, os Guaycuru mantiveram sua pauta de caçadores-coletores nômades. Optando por desenvolver estratégias que permitissem estas situações de contato, entre elas a que Barth (1998: 33) 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. Porém, essa 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 tienen 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 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 y raíces comestibles, frutos de palmeras y otros árboles [...] no se qué atractivo tenía para ellos este cambio de suelo y variedad de caza” (1970: 352).

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). As estratégias que visavam a maior efetividade das incursões Toba e Mocovi se desenvolveram paralelamente às atividades caçadoras-coletoras, incluindo a escolha de horários e formas de atacar e fugir (Dobrizhoffer 1970: 428).

Tal agilidade, para ataques e fugas, foi proporcionada aos chaquenhos -originalmente pedestres- 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. Porém, apesar destas inovações resultantes da adoção do cavalo, durante os confrontos as principais ações se desenvolviam a pé, com o cacique em frente do grupo:

“Los mocobíes, los tobas y los Guaycurues aunque son jinetes, apartándose de sus caballos se juntan en grupos a pie. El cacique o algún otro indio de mayor experiencia que dirige a los demás colocándose al frente del ataque. Pero una vez iniciada la pelea, abandonando tanto el caballo como aquella posición, pelean mezclado con los otros.” (Dobrizhoffer 1970: 431)

As facilidades que o cavalo ofereceu foram reelaboradas pelos Toba e inseridas nos mitos dos caçadores e coletores sem, contudo, criar um desequilíbrio na sua estrutura social. Entretanto, os Abipon e Mocovi⁴, desenvolveram uma diferenciação sócio-cerimonial para as classes de “distinguidos por sangue”, de “comunes-secuaces” ou de “destacados por merito-valor” (Susnik 1981:36). Entre os Toba, o cacique permaneceu com o prestígio baseado em qualidades pessoais -habilidades, valores, capacidade de consenso, amplitude de conhecimentos e experiência- valorizadas pelo grupo, mas sem um status formal como o 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 interétnicas que ao êxito das incursões e *cacerías*, dado que teria contribuído para o grupo manter uma consciência de unidade frente aos cristãos.

⁴ 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 chaquenas.

Outra evidência desta organização de padrões ou posições para alcançar novos objetivos ou facilitar transações, efetuada pelos Guaycuru, 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 a manutenção de sua identidade, é visível nos relatos onde os jesuítas dão conta da instabilidade dos grupos nômades chaquenhos nas reduções:

“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 nuevo añoraban su paradero anterior, ya por la maldad, pereza y avaricia de los Europeos. Según el testimonio del P. José Sánchez 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” (Dobrizhoffer 1967: 239).

A evidência de mecanismos que garantiam a articulação dos grupos chaquenhos, em especial os Guaycuru, com a Sociedade Colonial, permite a

afirmação de que estas sociedades mantinham suas identidades perenes através de constantes, mas superficiais, alterações, sem que fosse necessário, para isto, a mutilação de sua pauta econômica e sócio-cultural. Mesmo nos períodos de relativa estabilidade nas reduções, os Guaycuru 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.

Das primeiras tentativas de missionalização dos Guaycuru, 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 catecúmenos. Temos, desta forma, um conjunto de dados que evidenciam a grande capacidade de negociação dos grupos Guaycuru em busca das melhores condições de sobrevivência física e manutenção de sua pauta cultural.

A MANUTENÇÃO DA IDENTIDADE

Ao analisar as fontes já citadas, aparentemente podemos concluir que as parcialidades Toba aceitavam a missão somente diante da força das armas ou da necessidade de viveres e, não permaneciam nelas por sua incapacidade de se adequar a um projeto que necessitava de uma grande população permanente e agricultora.

Entretanto, mudando o enfoque de análise, afastando-se da percepção etnocêntrica que concebe a ação do europeu como principal motivador das reações das sociedades nativas, e aproximando-se da compreensão de que as populações nativas e a sociedade colonial participavam de um sistema que interagiam através de estrutura própria -a qual inclui aspectos de ambas sociedades e que, cada uma delas tinha estruturas próprias- é possível compreender melhor as razões da curta duração das reduções jesuíticas.

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.

Especificamente no caso dos Toba, existem 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. Os gafanhotos são um bom exemplo desta forma

divergente de aproveitamento das riquezas do meio ambiente: considerado um castigo ou uma praga pelos parâmetros europeus, os gafanhotos eram tidos como algo extremamente positivo pelos Toba e outros grupos chaquenhos. 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.

Este sucesso na manutenção da população Toba 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.

Quanto ao controle territorial, ele 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.

Especificamente quanto às missões, podemos encontrar registros de diversas vezes em que os Toba recusaram completamente a aproximação dos missionários e, até mesmo organizaram grupos para resgatar aos que haviam sido conduzidos a uma redução (Cartas anuas 1994 [1735-1743]: 524) no melhor dia e horário, para poderem cercá-la sem ser vistos.

No caso da aceitação da redução, após as brutais ações militares de pacificação, encontramos relatos onde lideranças se aproximam dos jesuítas simulando interesse em negociar um pacto de paz, ou o desejo de redução, apenas como um mecanismo que permitia ao restante da população o tempo necessário para deslocarem-se até sítios mais distantes e, em segurança reorganizarem suas defesas (Lozano 1941:203, 239, 244, 352 e 356).

Por outro lado, em diversas ocasiões, esta negociação para a missão se consolidava, sendo evidente nos registros os compromissos de cada uma das partes. Entendendo que havia uma aliança onde estava implícito o recebimento de alimentos que permitissem o início da redução em troca da garantia de não violência, os Toba surpreendiam aos missionários afirmando

que estes não precisariam se preocupar com a diminuição do rebanho bovino pelo consumo excessivo, pois haviam deixado claro que caso o *teniente gobernador* deixasse de cumprir suas promessas eles estariam livres da palavra empenhada e poderiam voltar aos ataques (Dobrizhoffer 1970: 354).

Porém, mesmo sob esta ameaça, os governadores descumpriam as promessas feitas. Cientes de sua posição, algumas lideranças exigiam o cumprimento dos acordos e, afirmavam terem aceitado contrariados a paz, pois sabiam que eram em número inferior aos inimigos, mas ameaçavam que o descumprimento das promessas feitas lhes permitia romper o pacto. Neste caso, a aceitação da redução poderia ser entendida como uma estratégia para garantir a intervenção dos jesuítas, em favor dos Toba, perante as ameaças espanholas de ataque aos que, não obstante terem aceitado a redução, ainda mantinham as incursões às cidades (Cartas anuas 1994 [1672-1675]: 35).

Em alguns casos específicos, acontecidos já no século XVIII, as negociações para aceitar reduções chegaram a durar quinze dias, como foi a que aconteceu entre o governador Jerónimo de Matorras e as lideranças *Quiyquiyri* e *Queitado*. Esta, em particular resultou em um acordo com onze pontos que incluía exigências Toba de permanência nas terras por eles escolhidas; de não serem tratados como escravos, ou serem encomendados, nem eles nem seus filhos; de que receberiam padres, professores e tradutores; que todos aqueles que desejassem entrar na redução de *Santa Rosa de Lima* recebessem também ferramentas, sementes e cabeças de gado; que continuassem a receber roupas e alimentos até que tivessem condições de subsistência; que o governador exigisse dos Abipon reparações por danos causados aos Toba e, também, que sendo os Toba proibidos de portarem quaisquer tipos de armas, o próprio governador se responsabilizasse por mobilizar forças para a defesa da redução.

Em outro caso, relatado por Lozano (Lozano 1941: 278), do consenso entre as parcialidades que aceitariam a redução, resultaram cláusulas como a de que permaneceriam em suas terras, que os missionários aceitassem àqueles que desejassem permanecer com muitas esposas e, principalmente, que este pacto não incluía aos seus filhos, os quais nem padres nem espanhóis deveriam tentar catequizar.

Tais pontos evidenciam que os Guaycuru, especialmente os Toba, não somente reagiram ao inevitável avanço espanhol como, também, que mantinham um posicionamento ativo nas negociações, fruto das contingências e de um dado subjacente: as experiências prévias do grupo em pactos e mediações, que foi ativado para permitir a obtenção de vantagens.

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 permitiram, contudo, que tais alterações implicassem transformações sociais profundas: apesar de se apropriarem dos rebanhos das missões e cidades, esta atividade não suprimiu a caça, a coleta ou motivou a acumulação, que poderia trazer transtornos pelo aumento populacional, dificuldades de movimento e fuga em caso de ataque.

Mesmo tornando-se uma sociedade eqüestre -o que resultou em maior agilidade de ataque e fuga, no incremento na quantidade de alimentos e uma diminuição ainda maior da necessidade de cultivos- durante os confrontos, as principais ações continuaram a se desenvolver a pé, com o cacique à frente do grupo (Dobrizhoffer 1970: 431). Entre os Toba o cacique permaneceu com o prestígio baseado em qualidades pessoais, valorizando mais as lutas interétnicas que o êxito das incursões às cidades.

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 no que refere à 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 realçada, 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 outros grupos chaquenhos se insere, neste sistema, como um pacto de semelhantes em oposição àqueles mais distintos, os europeus. Esta atitude conservadora na manutenção do grupo, somada às diferenças entre orientações valorativas, exerceu constrangimento sobre seus beneficiários limitando os papéis que cada indivíduo poderia desempenhar, fortalecendo ainda mais a identidade caçadora e coletora 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. 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 e coletores. 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.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Barth, Fredrik (ed.)

1998. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Prospect Heights, Waveland Press.

Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay

[1658-1660] 1994. *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay*. São Leopoldo, Instituto Anchietano de Pesquisas. Traducción de Carlos Leonhardt, SJ.

[1668-1675] 1994. *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay*. São Leopoldo, Instituto Anchietano de Pesquisas. Traducción de Carlos Leonhardt, SJ.

[1735-1743] 1994. *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay*. São Leopoldo, Instituto Anchietano de Pesquisas. Traducción de Carlos Leonhardt, SJ.

[1750-1756] 1994. *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay*. São Leopoldo, Instituto Anchietano de Pesquisas. Traducción de Carlos Leonhardt, SJ.

Clastres, Pierre

1987. *Investigaciones en Antropología política*. México, Gedisa.

Cypriano, Doris Castilhos de Araujo

2001. *Os Toba do Chaco: Missão e identidade - Séculos XVI, XVII e XVIII*. São Leopoldo, Instituto Anchietano de Pesquisas/Unisinos.

De Angelis, Pedro

1972. *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 (8 vol.).

Dobrizhoffer, Martín

1967 - 1968 - 1970. *Historia de los Abipones*. Resistencia, Facultad de Humanidades/ Universidad Nacional del Nordeste. (Tres volúmenes).

Hill, Jonathan D. (ed.)

1988. *Rethinking History and Myth-Indigenous South American Perspectives on the Past*. Chicago, University of Illinois Press.

Lozano, Pedro

1941. *Descripción Corográfica del Gran Chaco Gualamba*. Tucumán, Instituto de Antropología.

Poutignat, Philippe y Jocelyne Streiff-Fenart

1998. *Teorias da Etnicidade*. Seguido de Grupos Étnicos e Suas Fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo, Fundação Editora da UNESP.

Service, Elman R.

1971. *Os Caçadores*. Rio de Janeiro, Zahar Editores.

Susnik, Branislava

1981. *Etnohistoria de los Chaqueños - 1650-1910*. En *Los Aborígenes del Paraguay*. Asunción, Museo Etnográfico "Andrés Barbero".

Turner, Terence

1988. History, Myth, and Social Consciousness among the Kayapó of Central Brazil. En Hill, Jonathan D. (ed.); *Rethinking History and Myth - Indigenous South American Perspectives on the Past*. Chicago, University of Illinois Press.

