



Revista Brasileira de História

ISSN: 0102-0188

rbh@anpuh.org

Associação Nacional de História
Brasil

dos Santos, Maria Cristina; Galhegos Felipe, Guilherme
Apropriações possíveis de um protagonismo outro
Revista Brasileira de História, vol. 37, núm. 76, septiembre-diciembre, 2017, pp. 115-136
Associação Nacional de História
São Paulo, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=26353903007>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

Apropriações possíveis de um protagonismo *outro*

Possible Appropriations of an Other Protagonism

Maria Cristina dos Santos*

Guilherme Galhegos Felipe**

RESUMO

O propósito deste artigo é demonstrar, por meio das atitudes de dois indígenas, distantes no tempo e contraditórios nas suas manifestações, a evidência de algumas normas culturais que não se apagaram pela convivência dos nativos em diferentes contextos coloniais. Uma vez identificadas essas normativas culturais, aponta-se para a existência de diferentes protagonismos possíveis no mundo colonial, por meio de sujeitos que evidenciam *também* a intermediação e a negociação com o mundo colonial.

Palavras-chave: Guaraní; séculos XVII e XVIII; protagonismo.

ABSTRACT

In this article we set out to demonstrate, based on the attitudes of two indigenous persons, distant from each other in time and opposite in their manifestations, the evidence of various cultural norms that persisted despite the fact that these natives lived in different colonial contexts. Having identified these cultural norms, we point out the existence of different possible protagonisms in the colonial world, through subjects who also make evident their intermediation and negotiation with the colonial world.

Keywords: Guaraní; seventeenth and eighteenth centuries; protagonism.

Os documentos são seres vivos, eles mudam e vacilam junto conosco, é possível extrair algo deles eternamente. Algo novo que nos é necessário justamente agora. Neste minuto.

(Svetlana Aleksievitch,

A guerra não tem rosto de mulher)

* Programa de Pós-Graduação em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS). Porto Alegre, RS, Brasil. mcstita@puhrs.br

** Pós-doutorando, Programa de Pós-Graduação em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS). Porto Alegre, RS, Brasil. guilhermegfelippe@gmail.com

A busca por personagens indígenas protagonistas de situações do passado colonial tem sido uma constante na historiografia sobre a temática nas últimas décadas. Cabe pontuar que essa constância tem como objetivo oferecer argumentos para desconstruir e superar antigas dicotomias que pautaram a produção historiográfica sobre a presença dos indígenas na História. O espaço ocupado pelos índios na historiografia oscilou: ou a sua evocação baseava-se em uma agenda pós-colonialista, que os identificava como vítimas passivas do contato (fosse por meio da idealização do indígena resistente ao sistema colonial – praticante de uma autossuficiência solipsista –, ou pela teoria da aculturação), ou os povos indígenas eram simplesmente ignorados tanto na esfera acadêmica, como no senso comum coletivo, ao serem “invisibilizados socialmente e silenciados discursivamente” (Portela, 2009).

A grande meta passou a ser encontrar indígenas que atuaram como *sujeitos* históricos, conscientes da realidade social na qual estavam inseridos, e que agiram de modo a conseguir um lugar de destaque em um contexto histórico que, inicialmente, não os favorecia.¹ Para cumprir com esse objetivo, muitas vezes privilegiou-se mais a evidência de um nome e sobrenome indígena, de um personagem que avança para o primeiro plano na descrição de uma situação de contato, que a análise dos elementos culturais ou simbólicos presentes nas descrições documentais (Duarte, 2011, p.87-103). Tais elementos aparecem, na maioria das vezes, de forma furtiva em meio às valorações dos autores sobre o caso descrito.

Os historiadores têm, como regra, desconsiderar ou dispensar as informações do registro que não lhes parece de caráter histórico, tais como os elementos culturais ou simbólicos – ou seja, aqueles que, aparentemente, pertencem apenas ao campo da Antropologia. Assim, não raro, a análise acaba por reafirmar a lógica discursiva e argumentativa da documentação utilizada, enfatizando, por meio de recursos conceituais, a construção de um discurso que tenta soar contemporâneo ao utilizar expressões como estratégias, negociação, mediação, agência e protagonismo.² Como já advertiu Guillermo Wilde, “el empeño por encontrar un protagonismo indígena en la historia, una ‘agencia’, paradójicamente ha tendido a descuidar la singularidad de los regímenes de historicidad nativos, proyectando sobre ellos ficciones modernas como la del individuo libre y racional” (2009, p.36). Em outras palavras, o esforço de encontrar indígenas protagonistas acabou por criar outra categoria de índios: indivíduos plenos da modernidade ocidental, que valorizariam mais a liberdade e a razão, ainda que, mesmo assim, ocupassem uma posição periférica na sociedade.

A advertência de Wilde se sustenta na afirmação, já clássica, culturas diferentes, historicidades distintas (Sahlins, 1994, p.11): compreender o regime de historicidade pressupõe compreender a noção de tempo e, sobretudo, as características da história contada, vivida e revivida constantemente pelos grupos nativos, muito diferente da visão ocidental da história linear, cumulativa e sem repetições. Nessa última, o contato entre ocidentais e nativos é um momento datado,³ a partir do qual *todas as relações* se modificarão em função desse marco-zero. A produção documental no período colonial seguiu a lógica desse regime de historicidade, onde cada registro *é um dado* e terá sua dimensão cultural somente *a partir do contato*: “Os olhos dos jesuítas e viajantes que viram o real são antes olhos de muita tinta e papel corrido; as andanças missionárias são antes mapas retóricos antigos, reapropriados segundo a ocasião e aplicados segundo o caso” (Pécora, 2006, p.13).

Nesse quadro, cabe retomar que as narrativas de contato e mudança cultural se estruturam a partir da clássica dicotomia de absorção ou resistência ao outro, colocando a identidade como uma fronteira impermeável, a qual deve ser defendida ou preservada. Se considerarmos essa *identidade* como um nexo de relações e transações entre indivíduos e mundos, o contato e as narrativas sobre ele tornam-se mais complexas e menos lineares (Clifford, 1988, p.344 apud Viveiros de Castro, 2002, p.195-196). Desta forma, afloram outras histórias feitas por lutas, intercâmbios e relações entre indígenas, entre brancos, e entre indígenas e brancos, como pontuou Isabele Combés (2010, p.17-18).

Partindo da análise de dois registros documentais, a atuação de Pedro Mbaiguá, em 1661, e de Nazário Paraguá, em 1798, busca-se demonstrar a dinâmica identitária presente nesses dois personagens guaranis que foram registrados por representantes da sociedade colonial de suas épocas. Registros ocorridos em contextos históricos e com demandas muito diferentes marcam a presença desses dois indivíduos na documentação colonial. O exercício interpretativo aqui apresentado faz parte do movimento de “voltar ao campo” (arquivo), buscando inverter as orientações iniciais de “recordar as condições teóricas sob as quais a pesquisa foi proposta ... cedendo ao mesmo tempo ao fluxo de eventos e às ideias que se apresentam” (Strathern, 2014, p.346-347).⁴

Portanto, evocar esses dois personagens com o objetivo de analisá-los como protagonistas do seu tempo traz consigo a necessidade de dimensionar o alcance de tal conceito e pontuar, segundo a nossa percepção, algumas possibilidades viáveis já identificadas na produção historiográfica.

Inicialmente existe um *protagonismo dado*, que emerge da documentação em função das características destacadas pelos autores dos registros de

determinados personagens, cuja análise e demonstração se bastam com dar a conhecer o conteúdo dos documentos coloniais. Nesse modelo, em geral, o destaque dado aos personagens indígenas tem o propósito de fornecer ao discurso elementos que corroborem a narrativa pretendida por quem o produziu, assegurando antes a importância do papel e da atuação dos autores dos registros do que dos registrados. Existe também o *protagonismo pela escrita*, em que os indígenas se tornam autores dos registros. Nesse caso, a garantia da autoria indígena de um documento, a escrita em língua nativa ou uma trêmula assinatura ao final do documento é o suficiente para assegurar a legitimidade de que aquele indígena pode ser elevado à categoria de protagonista. Esse modelo de protagonismo é, aparentemente, o mais incontestado, na medida em que também é o mais imediato para o historiador, pois suas convicções teóricas encontram-se avalizadas pela prova empírica do documento de autoria indígena. Há ainda o *protagonismo construído pela historiografia*, quando o historiador elege os personagens que serão priorizados em sua análise em função de demandas políticas ou ideológicas, cujos objetivos escapam à construção de uma história indígena. Bastante em voga na historiografia entre as décadas de 1930 e 1960, esse tipo de recurso elevava o índio à categoria de protagonista com a finalidade de priorizar questões como a formação do território nacional ou a atuação das Ordens religiosas no passado, contribuindo muito pouco para se pensar o lugar do indígena na história. Conforme as mudanças na agenda do historiador, as novas demandas político-sociais continuam evocando esse protagonismo ao sabor das necessidades contemporâneas, porém ainda mantendo o indígena em segundo plano na análise historiográfica. Por fim, consideramos também a possibilidade de perceber um *protagonismo outro*, que busca a interpretação dos dados documentais por meio da análise de categorias que expressam uma lógica particular que não implica apenas, pelo menos em termos determinantes, reações dos nativos às perturbações provocadas pelos eventos coloniais, nem obedece somente a atitudes dependentes da mesma lógica projetada pelos colonizadores. Assim, pela diversidade da documentação colonial, é possível perceber elementos desprezados pelos estudos anteriores, que podem fornecer outras bases de análises e outros questionamentos sobre os dados apresentados. Essas são categorias identificadas por nossas leituras e análises. Não ignoramos o fato de haver outras classificações possíveis; porém, consideramos fundamental que o pesquisador explicita as bases conceituais sobre as quais a sua análise foi construída.

Voltando aos nossos personagens, se vistos dentro de uma narrativa linear da documentação colonial, com suas tradicionais dicotomias, evocariam a

conclusão de que foram sujeitos/agentes, cada um em seu contexto: indivíduos que dominaram as regras estabelecidas *a partir* do contato e que buscaram estratégias para se adaptarem ao mundo colonial ou, quem sabe, conseguirem algumas vantagens nessa nova realidade. O objetivo aqui é buscar considerar todos os elementos que aparecem na documentação para demonstrar que, apesar das distâncias cronológicas, das diferentes reivindicações, do comportamento distinto dos personagens e da forma como se expressaram, existe, em ambos os casos, uma busca pela apropriação de controle e de domínio de uma *situação outra*. Não é somente o controle de outra situação nova a ser apreendida.⁵ A apropriação de uma *situação outra* está além de uma reação frente a um contexto externo: traz consigo aprendizados ou lições anteriores a serem replicadas em diferentes contextos, com base na concepção do que é real e da relação com as demais entidades que povoam a esfera do perceptível que o indivíduo em questão carrega consigo. Inevitavelmente, existem interesses pessoais dos personagens vinculados a diferentes grupos de poder, mas, nesse caso, cabe seguir a precaução apresentada por Roy Wagner de

considerar tais interesses como um subconjunto, ou *fenômeno de superfície* de questões fundamentais. Desse modo, seria um tanto ingênuo esperar que um estudo da constituição cultural dos fenômenos argumentasse a favor da “determinação” do processo, ou de partes significativas dele, por algum contexto fenomênico específico e privilegiado – especialmente quando o estudo argumenta que tais contextos assumem seus significados em grande medida uns a partir dos outros. (Wagner, 2012[1975], p.18, grifos nossos)

Com isso, pretende-se deixar claro que a escolha dos personagens Pedro Mbaigua e Nazário Paraguá realizou-se em função de suas respectivas manifestações que – documentalmente registradas – expressam seus interesses pessoais; mas tais interesses e manifestações são considerados como *fenômenos de superfície* para a compreensão dos significados dos contextos, entendidos como culturalmente interdependentes, ainda que estejam distantes sob o ponto de vista cronológico. Cabe enfatizar também que, para além dos contextos históricos diferentes, o foco está na importância que os personagens analisados emprestam à relação com os demais indígenas ou com os representantes da administração colonial, sejam eles missionários jesuítas ou administradores bourbônicos.

Portanto, a distância entre os personagens aqui enfocados não é apenas de caráter temporal: Pedro Mbaigua, por um lado, viveu no contexto das

missões jesuíticas no rio da Prata e em seu consequente empreendimento reducional tradicional; Nazário Paraguá, por outro lado, presenciou, desde Buenos Aires, o contexto colonial da pós-expulsão da Companhia de Jesus dos territórios da América espanhola – sendo evidente, como se apresentará a seguir, que os personagens analisados possuíam interesses particulares e pessoais, mas suas atitudes acabavam por manifestar mais do que isso.

OS CONTEXTOS E SEUS PERSONAGENS

Quando o historiador define o objeto de sua análise, existe um fato histórico e seu contexto. Ao contextualizar esse fato, o historiador reúne uma série de ilações *externas ao fato*, as quais considera relevantes para a explicação final a ser dada. Cabe retornar novamente a Roy Wagner, quando esse autor afirma que o contexto é uma parte da experiência, mas também é algo construído pela experiência: “é um ambiente no interior do qual elementos simbólicos se relacionam entre si, e é formado pelo ato de relacioná-los” (2012[1975], p.111).⁶ Dessa forma, para Wagner, em todo empreendimento humano de comunicação – leia-se, em toda cultura – o “leque de contextos convencionais gira em torno de uma imagem generalizada do homem e das relações interpessoais humanas e articula essa imagem” –, levando esses contextos a definirem e criarem um significado ao fornecer uma base relacional *coletiva*, “uma base que pode ser atualizada explícita ou implicitamente por meio de uma infinita variedade de expressões possíveis” (1975, p.117).

Sendo assim, ao *contextualizar* nossos personagens, buscamos levar em conta não só os *dados* históricos externos às suas manifestações, que os distanciam no tempo, como também a *base relacional coletiva* que os aproxima, numa perspectiva dialética wagneriana, ou seja, uma dialética que jamais pretende chegar a uma síntese.

Nosso primeiro personagem, Pedro Mbaiugua, aparece na documentação por decisão de algum missionário que se viu na obrigação de registrá-lo. O personagem é citado na Carta Ânua referente às reduções do Paraná e Uruguai (Carta Ânua, 1970[1661]) – cujo original manuscrito encontra-se, sem as folhas finais, na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro –, em meio aos embates das crises epidêmicas, tema preponderante na época. Esse registro mais parece ser a herança de uma memória descritiva dos missionários que atuaram na região até a década de 1640, onde abundavam as ameaças internas e externas aos povoados. Isso é evidente, principalmente, pela forma como o autor⁷ representa Mbaiugua ao incluí-lo no rol dos rebeldes de outrora. O período após

1641, quando os exércitos guaranis venceram os bandeirantes de São Paulo, até 1685, quando se iniciou a expansão das missões jesuíticas em direção ao leste do rio Uruguai, é tido como o momento de reorganização do projeto missionário na região (Wilde, 2009, p.92). Nesse período, haviam diminuído significativamente as ofensivas dos portugueses; tampouco haveria espaço para reivindicações, lutas ou embates que resultassem em ameaças aos missionários.

Pela pena de um missionário é contada a história de Pedro Mbaigua. Índio guarani, filho do cacique principal Belizário, da Redução de São Carlos, na região do Uruguai, Pedro foi a Buenos Aires como chefe de grupo, em 1660, tendo sido recebido pelo então governador Pedro Baigorri Ruiz, que o teria tratado como capitão espanhol (Becker, 1992, p.141). Ao retornar, chegou ao povoado de São Carlos outorgando-se o título de Capitão. Sua entrada na redução foi marcada por fausto acompanhamento ao som de tambores e margeado por duas fileiras de arcabuzeiros. Chegou em dia de festa na redução, em que a Igreja se encontrava lotada. Ali, nesse espaço de controle e domínio dos religiosos da Companhia de Jesus, colocou-se diante de todos, ordenando-lhes que voltassem para suas casas, causando mal-estar entre indígenas, padres e *cabildantes*⁸ pelo inusitado das ordens – levando, aliás, segundo o relato, um ancião a gritar de dentro da igreja: “ya se acabo todo el buen modo que los padres han enseñado” (Carta Ânua, 1970[1661], p.178). O desenho discursivo do registro parece indicar o início de mais uma das rebeliões como tantas registradas nos primeiros anos do contato ou nas situações extremas pelas quais o projeto reducional passou, com embates retóricos de ambos os lados.

Porém, cuidando para não o transformar em personagem bidimensional, cujo único propósito de vida seria rebelar-se contra os missionários, deve-se também levar em conta que Pedro Mbaigua foi criado junto aos padres, onde aprendeu a ler e escrever, além de ser considerado “diestro en la musica” (Carta Ânua, 1970[1661], p.177). Embora ainda fosse caracterizado pelo missionário como um indivíduo muito “atrevido y ladino” (*ibidem*), as atitudes de Pedro Mbaigua marcaram mais do que só o enfrentamento contra os padres, denotando sua complexidade. Suas atitudes enfatizam a busca pelo controle político da redução, deixando aos padres os encargos da vida religiosa dos povoados. Este último aspecto o distancia, em muito, daquelas rebeliões clássicas que combatiam as normas impostas pelo cristianismo, como a monogamia ou o culto aos antepassados promovidos por algum dirigente espiritual. Conforme a descrição, Pedro Mbaigua realizava “en su casa juntas de la gente del pueblo, hospedava como capitán a los pasajeros, escribía billetes” aos ausentes

conclamando-os para se juntarem sob sua autoridade (Carta Ânua, 1970[1661], p.178). Com os Padres, foi enfático ao comunicar-lhes que

sólo han de cuidar del espiritual. Nosotros, los Capitanes del gobierno temporal del pueblo que, por eso, nos hizo, el Rey, Capitanes, y nos los encargó. Y lo que el Padre hubiere menester, nosotros, sino estuviere bien, y fuera para bien [de] nuestro pueblo, lo mandaremos hacer y lo que no, no. (Carta Ânua, 1970[1661], p.178)

Em pouco tempo, as conclamações de Pedro Mbaiugua alcançaram cinco povoados, sendo dois do Paraná e três do Uruguai. Como parte de sua estratégia de enfrentamento do poder político e convencimento de simpatizantes, buscava interferir nas determinações do *Cabildo*, acreditando que este não estivesse agindo de forma adequada: mandava prender e castigar com açoites os indígenas, cujos atos cometidos eram considerados como erros de julgamento correspondentes à alçada do governo temporal. Exemplo disso foi ter mandado punir com cinquenta açoites um indígena por não ter avisado a tempo o Padre sobre os doentes que deveriam ser urgentemente examinados. Mbaiugua mandava prender, castigar ou soltar os presos que haviam sido detidos pelos *cabildantes* ou pelos missionários. Prendia e castigava os que se mantinham fiéis aos padres ou os que não aceitavam sua autoridade perante a comunidade: “¿quién había sacado o hecho sacar aquellos presos? Respondió [Mbaiugua] que él. ¿Y por qué?, dijo el Padre. Porque yo quise, *respondió desvergonzadamente*” (Carta Ânua, 1970[1661], p.179, grifos no original).

Os padres, ao perceberem a perda gradativa de neófitos e famílias inteiras que estavam aderindo à causa de Mbaiugua, decidiram decretar sua prisão e transferência para o povoado de São Ignácio do Paraguai.⁹ O encarceramento e a transferência de Pedro Mbaiugua resultaram em seu isolamento, que afetou profundamente sua pretensão de se estabelecer no povoado e ali projetar-se como uma liderança política, dividindo a administração da redução com os missionários, cada um sendo responsável pelo que, segundo seu julgamento, lhe coubesse: aos jesuítas, ficariam encarregadas as tarefas ligadas ao religioso e ao espiritual; ao Capitão Mbaiugua caberiam as determinações legais que o firmariam como autoridade civil, buscando tornar-se uma liderança frente àquela população que conseguiu reunir com sua influência.

As expressões de Pedro Mbaiugua vistas *na superfície*, conforme definido por Roy Wagner, indicariam somente a busca de controle e poder de mando das lideranças indígenas, reforçadas pelo sistema missionário. Nesse caso, ignoradas, ou melhor, controladas por esse mesmo sistema. Vista desde a

perspectiva histórica, a manifestação de Mbaïugua mostra um enfrentamento aberto pelo controle de poder político no interior das missões (Kern, 2015[1982]). Mas manifesta, também, as tensões derivadas do delicado equilíbrio missionário, aprofundadas por fatores externos, como enfatiza Guillermo Wilde (2009, p.129), como a nomeação do título de capitão outorgado pelas autoridades espanholas a Mbaïugua e a capacidade de mobilização (ou de relacionamento) que o nosso personagem teve com os demais indígenas. Essas expressões, colocadas no “contexto da invenção da cultura”, apontam para uma perpetuação da *relação* anterior mesmo aos padrões comportamentais:

Os contextos de cultura são perpetuados e estendidos por atos de objetificação, pela sua invenção *uns a partir dos outros e uns por meio dos outros*. Isso significa que não podemos apelar para a força de algo chamado “tradição”, “educação” ou orientação espiritual para dar conta da continuidade cultural – ou, na verdade, da mudança cultural (Wagner, 2012[1975], p.119, grifos no original).¹⁰

Temos aqui um personagem ao qual se confere papel de protagonista já na documentação colonial, ou seja, com um *protagonismo dado*, porque é o autor do documento que enfatiza a vontade do indígena de permanecer dentro do povoado missionário sob a condição de exercer sua autoridade política e coercitiva num espectro maior do que até então era concebível – apresentando Mbaïugua como um recurso retórico para reforçar a índole rebelde dos indígenas e, assim, enfatizar a necessidade da presença missionária. Cabe sublinhar, conforme os dados empíricos oferecidos, que Pedro Mbaïugua faz parte de uma elite dos povoados missionários e, como já apontou Eduardo Neumann (2015, cap. 3; 2016), esse grupo utilizava-se de todos os recursos disponíveis, inclusive a escrita, para cooptar o maior número possível de seguidores. Ainda que esses bilhetes não tenham sido conservados nem pelos índios, tampouco pelas autoridades coloniais, é bastante provável que, em seu conteúdo, houvesse uma lógica argumentativa capaz de mobilizar as demais lideranças de outros povoados.

Já a vida de nosso segundo personagem passa-se num momento histórico completamente diferente. A região do rio da Prata é elevada à condição de Vice-reinado, em 1776, no que foi uma tardia manobra administrativa das ambições controladoras dos Bourbons, pois o rio da Prata carregava a herança de ser uma zona à margem do controle da Coroa, seja pela atuação majoritária dos jesuítas, seja por ter-se conformado como um espaço privilegiado de contrabando colonial.

Para a Metrópole, a questão do contrabando foi minimamente controlada pela criação do Vice-reinado, seguida pela instalação do sistema de Intendência (1782), onde passaram a atuar funcionários reais leais à Coroa, substituindo as autoridades locais. A chegada dos Intendentes à América representou o fim da força e da autonomia dos *Cabildos*, concedida livremente durante a administração da dinastia dos Habsburgos, que dava grande autonomia aos órgãos de administração local, Governos Provinciais e *Cabildos*, sobretudo nas regiões periféricas, consideradas de menor importância pela Metrópole por não possuírem potencial de exploração de metais preciosos. A concessão de autonomia e liberdade para as administrações locais foi uma forma confortável para os Habsburgos se livrarem dos compromissos da Coroa em regiões consideradas pouco importantes. Porém, com a ascensão dos Bourbons ao trono espanhol (1713), inverteu-se a lógica das regiões periféricas e estratégicas: a região do rio da Prata, por exemplo, até então vista como periférica, passou a ser estratégica, mudando todas as demais relações entre Metrópole e o espaço colonial.

Quanto ao controle das áreas anteriormente ocupadas pelos jesuítas, em cujos territórios não apenas estavam povoados de reduções, estâncias e pequenas cidades, como a presença de índios missioneiros era notável, nem sempre a racionalidade iluminista dos Bourbons conseguiu pleno êxito. Foram várias as tentativas de projetos de divisões e subdivisões territoriais e administrativas buscando dar conta do espaço e da população deixados com a expulsão dos missionários da Companhia de Jesus.¹¹ Nem a nomeação de administradores civis, nem a designação de religiosos de outras ordens conseguiram controlar o espaço e os indígenas que haviam pertencido à esfera de atuação dos missionários inicianos. Os administradores civis, fracassada e sucessivamente, empenharam-se em reviver o passado glorioso dos povoados descrito e exaltado pelos jesuítas. Por sua vez, os religiosos das ordens de São Francisco, de Santo Agostinho, São Domingos ou dos Mercedários decepcionaram-se com a rusticidade dos indígenas. Durante a administração borbônica, na região do rio da Prata, civis e religiosos andavam às cegas, mas os índios não.

Nazário Paraguá, índio natural do povoado de Santiago, corregedor, seileiro de profissão e residente em Buenos Aires, viveu nesse contexto. Em 1798, escreveu ao Vice-rei, Antonio Olaguer Feliú, solicitando liberação do cumprimento da ordem recebida pelo então administrador dos povoados. O Administrador Geral de Missões, Manuel Cayetano Pacheco, mandou Paraguá reunir todos os indígenas residentes na capital do Vice-reinado para retornarem aos seus respectivos povoados de origem. Argumentava que a ausência desses índios, que estavam vivendo em Buenos Aires e nas cidades próximas

– onde prestavam serviços esporádicos aos habitantes e ao exército –, gerava graves prejuízos à manutenção e sustento dos povoados. Em sua carta ao Vice-rei, Paraguá anunciou os malefícios que o cumprimento da ordem ocasionaria aos indígenas bonarenses:

El primer lugar, el abandono que se hace intempestivo la mujer casada con su marido, por hallarse ausente en ajena vecindad. La ausencia que hace la madre del hijo por igual circunstancia, la perdida tan lamentable, y abandono que hacen de sus cortos bienecitos, que afuera de tantos cansancios, tienen adquiridos como se verifica con la persona de María Bacília Cayuari en conjunta persona de Jose Casere, sirviendo en Montevideo; quien en presta al tenor de la orden ha malbaratado todos sus bienecitos por la décima parte que costaron viéndose lo más de todos, en la reconsideración de malbaratar sus haciendas y bienecitos, afín de no perderlos todos. (Processo, 1798-1799, f.1r-1v)

Nazário Paraguá sustenta ainda que o Vice-reinado passou por uma situação de pobreza, e o cumprimento da ordem recebida pelo Administrador implicaria a realização de uma transmigração, que redundaria em gastos de transporte e na carência de homens, serviço e armas ao exército de *Nuestro Católico Monarca*. Nazário esclarece esse último ponto explicando que o *Capitán de Naturales*, D. Ventura Ysaurral, não conseguirá formar as companhias de milícias para deixá-las à disposição do Vice-rei, conforme estava previsto. Também argumenta que nenhum indígena estava ocioso, mas sim trabalhando em benefício da comunidade: os homens em ofícios mecânicos ou artesanais, as mulheres em suas lidas de lavar, passar e cozinhar (Processo, 1798-1799, f.2r). Paraguá indica ainda, como testemunhas de sua declaração, os prefeitos dos bairros da capital onde habitavam indígenas. Termina sua missiva solicitando aos responsáveis dos povoados de Conchas e Arroio da China que não permitissem o desembarque de nenhuma família oriunda dos povoados, a não ser com expressa ordem do Vice-rei (Processo, 1798-1799, f.2r).

Como de praxe, o Vice-rei pediu um parecer ao Administrador Geral sobre a referida solicitação. Manuel Cayetano Pacheco apresentou, inicialmente, os motivos que o levaram a ordenar o retorno de todos os índios prófugos de Buenos Aires, ressaltando que buscava evitar, com isso, a despovoação daqueles territórios conhecidos como Missões. A seguir, Cayetano Pacheco fez acusações a Nazário Paraguá, qualificando sua representação como enganosa. Para Pacheco, Nazário era propenso a “fomentar la vida holgazana y perjudicial de todos de su casta”, principalmente por fazer de sua casa “un receptáculo

de todos ellos, abrigando sus desordenes” (Processo, 1798-1799, f.3r), além de, sem o consentimento ou ordem de nenhuma autoridade colonial, ter-se intitulado “Apoderado General de oficio” (Processo, 1798-1799, f.3r-3v).

Em dezembro de 1798 surge uma nova personagem nos autos: a índia Ana Maria Martínez, natural do povoado de Loreto, também residente na capital do Vice-reinado. A declaração prestada por Ana Maria reforça os argumentos de Cayetano Pacheco contra Nazário: “de oficio lomillero, llamado Nazario Paraguá, de genio tan inquieto y ambulativo que eso no se ha propuesto a otra cosa que acarrear males a todo el paisaje, mal imponiendo la conducta de todos” (Processo, 1798-1799, f.4v).

Ao final de seu testemunho, Ana Maria solicita permanecer em Buenos Aires, mas não sob as ordens de Nazário Paraguá (Processo, 1798-1799, f.5v), uma vez que o seu marido encontra-se em Montevidéu, servindo aos interesses do Rei. Ana Maria pede e suplica ao Vice-rei que faça Nazário Paraguá voltar ao seu povoado e agir como corregedor *de su pueblo* (Processo, 1798-1799, f.6r). A declaração de Ana Maria resultou em um novo relatório de Cayetano Pacheco, atestando a idoneidade da declarante e exonerando-a de cumprir a ordem de retorno ao seu povoado de origem. A permanência de Nazário na capital é considerada indevida, “por su espíritu turbulento” (Processo, 1798-99, f.7r). Ao final, em 12 de dezembro de 1798, é expedida a ordem de retorno ao povoado de Santiago para Nazário Paraguá – não sendo extensiva a todos os indígenas que se encontravam em Buenos Aires. Ana Maria e seu marido, Miguel Cavañas, bem como outros índios que não foram citados no processo, puderam permanecer em Buenos Aires (Processo, 1798-1799, f.7v-8r).

Temos aqui um processo instaurado em razão da recusa de um indígena em cumprir as normas administrativas coloniais; ao se posicionar contra a solicitação inicial, ele buscou convencer as autoridades legais que seria melhor para os índios já residentes em Buenos Aires e cidades vizinhas permanecerem em suas moradias, já que cumpriam as normas do matrimônio e eram economicamente ativos. Contudo, os relatórios acusatórios do Administrador Geral, somados ao testemunho de uma indígena, que não havia sido citada até então e cuja declaração foi usada como denúncia contra Nazário, foram decisivos para que a solicitação inicial de retorno de Paraguá ao seu povoado fosse mantida; talvez como punição, revogado o pedido de retorno dos demais indígenas, fazendo de Nazário Paraguá o único penalizado. Aparentemente, a vontade pessoal de um indígena de permanecer morando em Buenos Aires, demonstrando, assim, o desinteresse em retornar às suas antigas terras, tomou a forma de desacato às ordens legais. Dentro da lógica discursiva da documentação colonial,

principalmente nos registros que se ocupam do contato e convívio com os indígenas, a explicitação que se baseia nos interesses pessoais alcança destaque privilegiado enquanto mecanismo de convencimento, por parte do autor, para justificar o desenrolar e o desfecho do evento – fazendo dessa explicação uma análise *de superfície*, em que a lógica de causa e efeito pode acabar sendo sedutora e confortável. Quando o historiador fica preso, exclusivamente, à forma discursiva do registro, torna-se presa da armadilha que ele mesmo armou.

Considerando os dados empíricos dessas duas descrições com base em uma lógica ocidental, podemos encontrar uma pretensa continuidade *exterior* à cultura de indígenas como Mbaíugua e Paraguá. Nessa lógica, o primeiro personagem poderia ser classificado como um expoente da adaptação das lideranças indígenas às normas impostas pela vida reducional, na medida em que ele barganhou o exercício de seu poder político e coercitivo com o reforço e aceitação do poder espiritual pelos jesuítas.

Seguindo a mesma lógica, as manifestações do segundo personagem poderiam ser vistas como a expressão aculturativa dos indígenas, na medida em que a representação de Paraguá baseia-se na defesa do casamento monogâmico e na solicitação para permanecer na capital, tendo em conta o benefício que os indígenas prestavam por meio de serviços oferecidos ao Vice-reino. Mas, se levarmos em conta os demais elementos que constam nas descrições, podemos ampliar os questionamentos a respeito das ações de Mbaíugua e Paraguá para além de uma análise que se restrinja aos aspectos individuais de caráter solipsista que a fonte faz prevalecer. Anterior às atitudes desses personagens, encontra-se todo o lastro ascendente de experiências, conhecimentos, concepções sensoriais e conceituais compartilhado por um coletivo, que se comunica, também, por meio desses registros que operam como uma base relacional, “uma base que pode ser atualizada explícita ou implicitamente por meio de uma infinita variedade de expressões possíveis” (Wagner, 2012[1975], p.117).

DA APROPRIAÇÃO AO PROTAGONISMO

O processo de apropriação situa-se em outro patamar conceitual que, nos anos de 1970 e 1980, a Antropologia definia como processos de integração e assimilação dos grupos em contato. A proposta aqui é superar conceitualmente essa visão, uma vez que, conforme anunciado inicialmente, parte-se de uma concepção de *identidade* como um nexo de relações e transações entre pessoas e mundos (Viveiros de Castro, 2002, p.195-196).

Busca-se aqui alinhar, do ponto de vista teórico e metodológico, a proposta apresentada sobre a possibilidade de perceber um protagonismo *outro*. O propósito é sublinhar antes a *relação* de uma identidade feita por nexos relacionais do que somente jogos de estratégias, mediação e negociação. Se considerarmos que, nos processos de contato, estabelecem-se as bases sobre as quais os grupos elegem elementos desejosos de apropriação, o que estará em jogo é, em última análise, “a incorporação de algo eminentemente incorporal” (Viveiros de Castro, 2002, p.290).

Dessa forma, portanto, limitar nossa compreensão a respeito das manifestações de Mbaigua e Paraguá aos interesses pessoais dos personagens equivale a singularizar toda complexidade de relações, potencialmente estabelecidas, em função das restrições do discurso tendencioso impresso na documentação que, antes de tudo, acaba por projetar apenas a lógica dominante. Assim como não se deve confundir documento histórico com história (Wittmann, 2014, p.50) e, com isso, incorrer no equívoco de considerar as análises e julgamentos dos autores das fontes como a verdade em si, é preciso compreender os registros dentro de um espectro geométrico das inúmeras possibilidades de relações estabelecidas *ao longo do contato*.

Assim, Pedro Mbaigua outorgou-se o título de Capitão com o objetivo de ficar na redução de São Carlos e controlar a vida política local e dos demais povoados nos quais sua influência poderia estender-se, fosse por meio de sua eloquência, fosse por meio da oferta de abrigo aos viajantes. Mbaigua utilizou todos os recursos de que dispunha, apropriando-se, até mesmo, da escrita para mobilizar aliados de outros povoados. Não houve enfrentamento direto contra a autoridade do missionário – pelo contrário, seu interesse era manter os encargos espirituais sob responsabilidade dos padres como um compromisso de que seus seguidores se manteriam fiéis ao catolicismo.

Já Nazário Paraguá não pretendia retornar ao seu povoado de origem, preferindo ficar na capital do Vice-reinado prestando serviços, como já faziam os demais indígenas que haviam fixado moradia nas cidades da região – inclusive a testemunha de acusação Ana Maria e seu marido. Nazário utilizou-se também da escrita como forma de diálogo com as autoridades coloniais, fazendo uso da argumentação de cunho administrativo, jurídico e legal. Baseou-se em justificativas que, num primeiro olhar, declarariam sua aculturação frente aos costumes impostos pela moral cristã e bons costumes civilizatórios praticados pela monogamia matrimonial, ocupação remunerada e padrões alimentares e de vestimenta ocidental.

Ambos os personagens são descritos por seus opositores com adjetivos como insolentes, desavergonhados, de gênio inquieto e inconformado – além de terem sido acusados de quase promover tumultos movidos por seus interesses pessoais. As semelhanças, contudo, encerram-se aí – justamente no âmbito da leitura que as autoridades coloniais fizeram sobre esses índios. As peculiaridades de cada caso começam a aparecer se imaginarmos uma projeção gráfica das manifestações desses dois personagens, em que a representação evidenciaria vetores inversos: Mbaiugua não quer sair do povoado e termina por ser expulso dele; Paraguá não quer voltar ao seu povoado de origem e termina sendo obrigado a voltar.

A lógica do raciocínio linear leva à inevitável conclusão *a priori*: não é possível ver, nesses dois personagens, as reivindicações clássicas de perpetuação de um passado tradicional, nem as tentativas de fugas para a floresta; sequer as posições contrárias aos costumes dos brancos, que estariam associadas ao tipo ideal de atitudes de um *protagonismo historiograficamente construído*. Pelo contrário, o que se vê em ambos os casos é o uso de assembleias, a formação de um núcleo de simpatizantes a partir de suas casas, além do uso de recursos como a escrita e a circulação de bilhetes. Frente a isso, podem esses dois exemplos ser utilizados como base de análise para se pensar o protagonismo indígena? A questão passa, justamente, por qual protagonismo busca-se enfocar. Para além dos atos de um sujeito (estrategista) que assume o papel de mediação ou de negociação entre o mundo colonial e os grupos indígenas, buscamos um protagonismo em que os valores discutidos ou as manifestações expressas estão situados em outro nível da *relação* entre grupos nativos e sociedade colonial.

Para compreender a potencialidade de informação que os registros de Pedro Mbaiugua e Nazário Paraguá nos trazem é preciso pontuar aspectos que compõem a construção dos relatos sobre os dois indígenas, como a narração e a agência. O primeiro aspecto que merece consideração é a narração dos referidos documentos. Considerar as aproximações e as distâncias entre forma e conteúdo pode nos oferecer mais questionamentos do que respostas, e é um primeiro passo que mostra os inúmeros embates interpretativos.

A situação de Pedro Mbaiugua nos apresenta a clássica situação de um registro produzido por um missionário, em que as atitudes e as palavras do indígena são decantadas pela percepção daquele que escreve. Contudo, isso não é decisivamente um impedimento para se alcançar a perspectiva de quem é descrito no registro. Não se deve ignorar que esse método evoca problemas clássicos: tentar achar e interpretar o *outro* descrito nos documentos pode levar

o pesquisador às dificuldades técnicas que a fonte lhe apresenta – como ocorre no caso de Mbaïugua, em que tanto os bilhetes que escreveu como os discursos que fazia nas assembleias foram perdidos, impossibilitando que o historiador, mais preocupado em conhecer o conteúdo desses bilhetes e discursos, consiga ir além de uma análise tradicional e unilateral sobre como agiram os personagens indígenas envolvidos. Importa menos saber o que Mbaïugua disse ou escreveu do que averiguar quais as perturbações que suas atitudes e/ou palavras geraram enquanto mobilizadoras dos demais índios, de forma a identificar como esses personagens interagem fora da vigilância dos jesuítas.

Já na petição de Nazário Paraguá ao Vice-rei o problema de quem registra parece ser minorado, na medida em que o indígena se faz presente nos autos do processo – pelo menos, assinando a sua declaração. Sem o cuidado necessário, a análise desse caso poderia concluir que Paraguá e os demais indígenas residentes em Buenos Aires estavam condenados a uma perda cultural ao serem seduzidos pela modernidade dos costumes citadinos e pela doutrinação moral cristã. É claro que houve uma mudança nas vidas desses índios, indicando o quanto aprenderam a viver e negociar com a sociedade colonial – mas há mais do que isso.

Da mesma forma que o caso anterior, o mais importante não são as solicitações do requerente, mas sim o quanto a capacidade de Paraguá em estabelecer relações e mobilizar os bonarenses incomodou as autoridades locais. Paraguá, no processo, foi destacado como protagonista; porém, somente para reforçar a necessidade do controle do governo colonial sobre essa população. Nesta leitura, Nazário aparece num *protagonismo dado*, ou seja, mais importante do que o alcance de sua atuação, são as ameaças que a administração colonial via nele. Contudo, sua influência sobre os demais indígenas possibilita percebê-lo como agente de um *protagonismo outro* – um personagem que, fora do controle das autoridades, punha em movimento ordenações “do próprio regime simbólico e relacional” (Mano, 2012, p.134) que permitiam a interação entre seus iguais.

No primeiro aspecto da narração, coloca-se este problema: como vamos ler esses registros e quais questionamentos iremos fazer? Se considerarmos que os indígenas escreviam, pintavam, tocavam, guerreavam porque aprenderam com os jesuítas e/ou com os colonos, teremos de admitir que eles apenas tiveram a capacidade de aprender ou viver como os ocidentais. Isso resultaria não em uma história indígena, mas sim em uma história colonial em que os nativos são coadjuvantes.

O segundo aspecto é o potencial de agência dos personagens Pedro Mbaiugua e Nazário Paraguá. Se nas narrativas os personagens aparecem como rebeldes, e há uma assimetria nos registros, é porque os vícios da polarização tomam conta da escrita da história indígena. Para Combés (2010, p.19), “las historias indígenas no se reducen a un simple encuentro asimétrico y violento entre dos protagonistas”. Esse é outro ponto a ser destacado. Pedro Mbaiugua e Nazário Paraguá compõem registros possíveis da escrita da história indígena, mas a inserção deles como personagens e o lugar que vão ocupar no fazer historiográfico depende, fundamentalmente, do olhar do pesquisador sobre eles. Pois se a análise enfatizar a agência, a capacidade de mediação e negociação de um sujeito como parâmetros comportamentais para identificar o protagonismo, estaremos homogeneizando a história indígena segundo padrões de comportamento do Ocidente, e as (re)ações dos índios serão entendidas como típicas do mundo colonial.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mbaiugua e Paraguá conformam exemplos de um *protagonismo outro* por manterem uma fluida proximidade com o sistema colonial, mas sem se submeterem de todo às peculiaridades que os diferentes contextos históricos lhes impuseram, bem como à carga político-ideológica ou religiosa que as autoridades coloniais tentavam instituir. Pedro e Nazário não fizeram suas respectivas reivindicações apenas para manter uma relação de interesses. Muito diferente de apropriar-se dos elementos que outro sistema de relações (fosse nas reduções ou nas cidades) pudesse oferecer, nossos personagens buscaram apropriar-se de elementos externos (como o poder político ou a vida na cidade) por meio de um sistema *outro* de relações, cujos conceitos de reciprocidade, de liderança, de coletividade, de aliança e de pertencimento operavam sob lógicas específicas das experiências sensoriais e concretas de suas origens indígenas: “a interpretação do acontecimento” sempre ocorre “segundo as categorias culturais preexistentes” (Mano, 2012, p.134).

O fato de Nazário Paraguá reinventar um espaço de controle de poder na cidade de Buenos Aires não o torna ilegítimo em suas manifestações. Tampouco a tentativa de Pedro Mbaiugua de controlar o poder temporal na redução de São Carlos faria de sua atuação uma manifestação exclusiva de interesses pessoais.

O maior problema está no olhar viciado sobre esses registros. Se, por um lado, considerarmos as narrativas documentais como *relatos da verdade*,

estaremos desprezando o potencial de informação que têm. Se, por outro lado, as considerarmos apenas como relatos de *um sobre o outro*, estaremos desprezando as perturbações que os relatos provocaram nos autores das fontes. E aqui consta o grande aprendizado com a exposição desses dois casos: problematizar o que não está explícito e questionar ainda mais o que está muito explícito na documentação.

FONTES PRIMÁRIAS

DOBLAS, Gonzalo de. Memoria histórica, geográfica, política y económica sobre la provincia de Misiones de indios guaranis. (1785). In: DE ANGLIS, Pedro. *Colección de Obras y Documentos Relativos a la Historia Antigua y Moderna de las Provincias del Río de la Plata*. Tomo 3. Buenos Aires: Imprenta del Estado, 1836.

CARTA ANUA das reduções do Paraná e Uruguai. (1661). In: VIANNA, Helio. *Manuscritos da Coleção De Angelis*. Vol. IV. Rio de Janeiro: Divisão de Publicações da Biblioteca Nacional, 1970. p.176-207.

PROCESSO de Nazário Paraguá. Buenos Aires, 10 de novembro de 1798 até 4 de janeiro de 1799. Archivo General de la Nación (Buenos Aires), IX 30-6-3 (Interior, Leg. 45, Exp. 13).

RUIZ DE MONTOYA, Antonio. *Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus na Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. (1639). Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Os índios na História: avanços e desafios das abordagens interdisciplinares – a contribuição de John Monteiro. *História Social*, Campinas: IFCH/Unicamp, n.25, p.19-42, 2013.

BAPTISTA, Jean; SANTOS, Maria Cristina dos. *As ruínas: a crise entre o temporal e o eterno* (Dossiê Missões, v.3). Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Museus; São Miguel: Museu das Missões, 2010.

BECKER, Itala Irene Basile. *Lideranças indígenas no começo das reduções jesuíticas da Província do Paraguay*. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas, 1992. (Pesquisas: Antropologia, 47).

CLIFFORD, James. *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988.

COMBÈS, Isabelle. ¿Indios y blancos? Hacer (etno)historia en las tierras bajas de Bolivia. *Boletín Americanista*, Barcelona, Año LX.1, n.60, p.15-32, 2010.

- DUARTE, Marcello Felipe. De Arariboia a Martim Afonso: a metamorfose indígena pela guerra nas águas da Guanabara. *Navigator*, Rio de Janeiro, v.7, n.14, p.87-103, 2011.
- FELIPPE, Guilherme Galhegos. *A cosmologia construída de fora: a relação com o outro como forma de produção social entre os grupos chaquenhos no século XVIII*. Jundiá: Paco Editorial, 2014.
- KERN, Arno Alvarez. *Missões: uma utopia política*. (1982). 2.ed. Porto Alegre: Edipucrs, 2015.
- MANO, Marcel. Sobre as penas do gavião mítico: história e cultura entre os Kayapó. *Tellus*, Campo Grande, ano 12, n. 22, p.133-154, 2012.
- MONTEIRO, John Manuel. Armas e armadilhas. História e resistência dos índios. In: NOVAES, Aduino (Org.) *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p.237-249.
- _____. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- _____. *Tupis, tapuias e historiadores: estudos de história indígena e indigenismo*. Tese (Livre Docência em Antropologia) – Departamento de Antropologia, Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Campinas, 2001.
- MÖRNER, Magnus. *Actividades políticas y económicas de los jesuitas en el Río de la Plata: la era de los Habsburgos*. Buenos Aires: Paidós, 1968.
- NEUMANN, Eduardo. Entre os papéis e as cartas: cultura escrita e protagonismo indígena nas reduções – século XVIII. In: SANTOS, Maria Cristina dos; FELIPPE, Guilherme Galhegos (Org.) *Protagonismo ameríndio de ontem e hoje*. Jundiá: Paco Editorial, 2016. p.179-212.
- _____. *Letra de índios: cultura escrita, comunicação e memória indígena nas Reduções do Paraguai*. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2015.
- PÉCORA, Alcir. Prefácio: Occide et manduca. In: LUZ, Guilherme Amaral. *Carne humana: canibalismo e retórica jesuítica na América portuguesa (1549-1587)*. Uberlândia: EDUFU, 2006. p.11-19.
- PORTELA, Cristiane de Assis. Por uma história mais antropológica: indígenas na contemporaneidade. *Sociedade e Cultura*, Goiânia, v.12, n.1, p.151-160, 2009.
- SAHLINS, Marshall. *Como pensam os “Nativos”*. São Paulo: Edusp, 2001.
- _____. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- _____. *Metáforas históricas e realidades míticas: estrutura nos primórdios da história do reino nas ilhas Sandwich*. (1981). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- SANTOS, Maria Cristina dos. *Aspectos de la resistencia guaraní: los proyectos de integración en el Virreinato del Río de la Plata (1768-1805)*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Departamento de Historia de América II, Universidad Complutense de Madrid. Madrid, 1993.

- SANTOS, Maria Cristina dos. Lições de Erovocá: estratégias narrativas do ‘eu’ a partir do ‘outro’. *Estudos Ibero-Americanos*, Porto Alegre, v.42, n.3, p.1095-1116, 2016.
- SANTOS, Maria Cristina dos; FELIPPE, Guilherme Galhegos. Protagonismo como substantivo na História Indígena. In: _____. (Org.) *Protagonismo ameríndio de ontem e hoje*. Jundiá: Paco Editorial, 2016. p.13-52.
- STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico*. São Paulo: CosacNaify, 2014.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: CosacNaify, 2002.
- WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. (1975). São Paulo: CosacNaify, 2012.
- WILDE, Guillermo. *Religión y poder en las misiones de guaraníes*. Buenos Aires: SB, 2009. (Historia Americana).
- WITTMANN, Luisa Tombini. História e religiosidade indígena: reflexões sobre um campo e um tema. In: FLECK, Eliane Cristina Deckmann (Org.) *Religiões e religiosidades no Rio Grande do Sul*. Vol. 3: Manifestações da religiosidade indígena. São Paulo: Anpuh, 2014. (Coleção Memória & Cultura NEMEC/PPGH). p.47-68.

NOTAS

¹ Referimo-nos aqui aos trabalhos desenvolvidos no âmbito da “Nova História Indígena”, conforme a definição esboçada por John Monteiro (MONTEIRO, 1994), aperfeiçoada no texto da Coletânea organizada por Adauto Novaes (MONTEIRO, 1999), e apresentada de forma mais completa em MONTEIRO (2001). As contribuições desse autor foram fundamentais por trazerem a necessária relação entre História e Antropologia ao fazer historiográfico. Ver a síntese de ALMEIDA (2013).

² Cabe ressaltar que a origem das diferentes explicações sobre o *protagonismo* de certas atitudes indígenas está sintetizada nesta problematização: “se as ações de um personagem estariam vinculadas à estrutura e à função decorrentes de uma determinada sociedade, cuja filosofia, enquanto forma de pensamento e de compreensão do mundo, seria o pano de fundo destas atuações; ou se este personagem agiu/atuou de acordo com sua subjetividade, em um ato quase isolado e descolado da estrutura grupal que lhe indicava como agir em determinadas circunstâncias” (SANTOS; FELIPPE, 2016, p.18).

³ Mais que um momento datado, o contato é visto, pela sociedade ocidental, como um *dado* em contraste com o “construído”, segundo a concepção apresentada por WAGNER (2012[1975]). Nessa obra, Roy Wagner questiona, entre outras coisas, a ideia do que é dado e do que é construído, afirmando que “boa parte do [que consideramos] ‘inato’ é criada da mesma maneira transitória, repetitiva e estilisticamente condicionada com que são criadas pontas de flechas, refeições e festividades” (WAGNER, 2012[1975], p.318). Portanto, é importante saber, em determinada sociedade, o que é “considerado o meio normal e apropriado para a ação humana (o reino do artifício humano) e qual é compreendido como funcionamento do inato e do ‘dado’” (ibidem, p.136).

⁴ Por ora, cabe mencionar somente que o caso de Nazário Paraguá já havia sido analisado como exemplo de incorporação de novos valores e aprendizado dos indígenas sobre o “viver na sociedade colonial” (SANTOS, 1993). E o caso de Pedro Mbaigua foi analisado por KERN (2015[1982]) como exemplo da disputa pelo poder político nas reduções, deixando aos missionários o controle do poder espiritual.

⁵ Como se a única opção possível fosse a elaboração de mecanismos de adaptação a partir da lógica dominante, ignorando completamente todo o lastro de conceitos, experiências sensoriais, aprendizados, experimentos, conhecimentos práticos e filosóficos que formam o “conjunto de teorias a respeito do mundo, que compreende e explica o seu funcionamento físico, o lugar ocupado pelos seres e entidades que o habitam, as relações formais e simbólicas entre eles e, principalmente, a disposição de percepções sobre a realidade” (FELIPPE, 2014, p.30).

⁶ Para o autor, os “elementos de um contexto convencionalmente reconhecido parecem se *pertencer* mutuamente assim como elefantes, lonas, palhaços e acrobatas ‘*pertencem*’ a um circo. Alguns elementos são partes menos convencionais que outros, embora isso varie no tempo e no espaço ... Os contextos mais convencionais parecem tão familiares que os percebemos como todos, coisas ou experiências em si mesmos, como o ‘outono’, a ‘escola’ ou a Declaração da Independência. Outros são mais obviamente ‘montados’, como o punhado de palavras que compõem um poema não familiar ou uma rotina que ainda não aprendemos a viver” (WAGNER, 2012[1975], p.112).

⁷ Provavelmente, o responsável pela Carta ânua foi o padre Simón de Ojeda, provincial da Província Jesuítica do Paraguai entre os anos de 1658 e 1663 (MÖRNER, 1968, p.236).

⁸ Os *cabildantes* eram os membros da instituição administrativa espanhola de âmbito municipal, o *Cabildo*. Todos os povoados nos territórios coloniais espanhóis possuem um *Cabildo*, formado por um Corregedor (magistrado), um tenente de Corregedor, dois alcaides (prefeitos), um alcaide de Irmandade, quatro regedores (juizes), um *alguacil mayor* (polícia), um mayordomo (encarregado geral, intendente) e um secretário. Eram os responsáveis pela manutenção da ordem e segurança dentro do povoado. A maioria dos cargos tinha um mandato anual, com exceção do Corregedor e do Tenente, cujo período de vigência era indeterminado. As eleições eram realizadas no dia de ano novo, e os candidatos eram indicados por aqueles cujo mandato havia se encerrado. Com as eleições havia também as nomeações dos cargos militares (DOBLAS, 1836[1785], p.42; cf. também NEUMANN, 2015, p.78 e WILDE, 2009, p.74-75).

⁹ Uma prática muito utilizada pelos religiosos da Companhia de Jesus era o envio de indivíduos caracterizados como “revoltosos” para os povoados mais antigos, considerados como garantia de recuperação comportamental pela convivência com a rotina da prática pautada pelos bons costumes cristãos. Assim o fizeram, por exemplo, em 1635-1637 com Yaguacaporo e Tauyubay (RUIZ DE MONTOYA, 1985[1639], p.228-235) e com Erovocá, em 1636 (SANTOS, 2016).

¹⁰ Faz-se necessário pontuar aqui que essa mudança cultural, conforme o autor, não se refere às adaptações ou assimilações comportamentais de uma cultura dominante sobre ou-

tra dominada. Na verdade, Wagner pontua que em sua “conotação mais simples e mais ampla, a ‘cultura’ provê uma base relativística para a compreensão dos outros povos. Estudamos cultura por meio da cultura, de modo que quaisquer operações que caracterizem nossa investigação também devem ser propriedades gerais da cultura. Se a invenção é mesmo o aspecto mais crucial de nosso entendimento de outras culturas, isso deve ter uma importância central no modo como todas as culturas operam”. Sendo assim, invenção “é cultura, e pode ser útil conceber todos os seres humanos, onde quer que estejam, como ‘pesquisadores de campo’ que controlam o choque cultural da experiência cotidiana mediante todo tipo de ‘regras’, tradições e fatos imaginados e construídos” (WAGNER, 2012[1975], p.107-108, grifos no original). Ou, nas palavras de Marshall Sahlins: “As pessoas estão se criticando umas às outras. Paralelamente, suas diferentes interpretações dos mesmos eventos também se criticam umas às outras e, assim, permitem-nos chegar a um sentido mais adequado da relatividade cultural do evento e das respostas a ele” (SAHLINS, 2008[1981], p.126-127).

¹¹ Entre os principais projetos destacam-se: Instrução de Bucareli de 1768, a Adição à Instrução de Bucareli, de 1770; a Divisão de Vértiz de 1778; o Regulamento interino para administração dos Povoados de Melo de Portugal que vem como adendo ao Plano de Intendência de 1782; as recomendações de 1796 realizadas pelo governador Manuel Antônio Pacheco; o Regulamento para os povoados, criados pelo Governador Intendente, Lázaro de Ribera, em 1798 e o plano de Reorganização e plano de segurança externa das interessantes colônias orientais do Rio Paraguai ou Rio da Prata, de Miguel de Lastarria de 1805 (BAPTISTA; SANTOS, 2010).