

O ESPAÇO REDUCIONAL ENTRE O IDEALIZADO E O REALIZADO: CONDIÇÕES DE MOBILIDADE INDÍGENA NAS REDUÇÕES JESUÍTICAS DO RIO DA PRATA (1609-1641).

THE REDUCTIONAL SPACE BETWEEN THE IDEALIZED AND THE REALIZED: CONDITIONS OF NATIVE MOBILITY IN THE JESUIT REDUCTIONS OF RÍO DE LA PLATA (1609-1641).

Leandro de Aragão Ferraz¹

Resumo:

Tendo em vista a importância do controle do espaço previsto no modelo reducional desenvolvido por jesuítas como José de Acosta, este artigo busca discutir as condições de mobilidade nas reduções jesuíticas do Rio da Prata, entre os anos de 1609 e 1641. Sendo um desdobramento de uma pesquisa sobre trabalho indígena e produção nas reduções jesuíticas do Guairá, teve como fontes principais Cartas Anuais transcritas por Leonhardt e Ernesto Maeder, as obras de Jaime Cortesão sobre o Guairá, o Tape e o Itatim, e a de Carlos Jensen sobre o Guairá, assim como a *Conquista Espiritual*, de Montoya. Foi identificado que a maioria dos indígenas reduzidos ficavam fora do ambiente reducional por alguns anos, cuidando de roçados antigos. Episódios de baixa produção agrícola, de doenças e de incursões dos bandeirantes incentivavam evasões temporárias e permanentes, enquanto a *encomienda* implicava em saídas temporárias para os indígenas de Loreto e San Ignacio. De uma forma geral, conclui-se que os objetivos de controle do espaço reducional foram inviabilizados pelo conjunto de fatores externos e internos presentes neste período.

Palavras-chave: Espaço; Reduções jesuíticas; Rio da Prata.

Abstract:

Given that the reductional project developed by Jesuits such as José de Acosta assumed a significant control of space, this article aims to discuss the conditions of mobility in the Jesuit reductions of the Río de la Plata region, between the years 1609 and 1641. As a development of a Scientific Initiation research about indigenous labor and output in the jesuit reductions of Guairá, its main sources were Annual Letters transcribed by Leonhardt and Ernesto Maeder, the works of Jaime Cortesão regarding Guairá, Tape and Itatim, and of Carlos Jensen regarding Guairá, as well as *Conquista Espiritual*, by Montoya. We identified that the majority of reduced natives remained outside of the reductional environment for some years, caring for their older farming spots. Episodes of low agricultural production, disease outbreaks and incursions from *bandeirantes* incentivized temporary and permanent exits, while the *encomienda* implicated in the temporary absence of natives from Loreto and San Ignacio. In general, we conclude that the objectives of controlling the reductional were made unfeasible by the internal and external factors present in this period.

Keywords: Mobility, Jesuit reductions, Río de la Plata.

¹ Graduando do curso de Licenciatura em História pela Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), realizando Iniciação Científica intitulada “Abambaé e tupambaé: trabalho indígena e produção na missão jesuítica do Guairá (1609-1632)”, sob orientação do Prof. Dr. José Carlos Vilardega. O presente trabalho foi realizado com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), Brasil. Processo nº 2024/10935-1.

Introdução

No ano de 1609, missionários da Companhia de Jesus partiram da cidade de Assunção, dando início ao seu projeto reducional na região do Rio da Prata. Tal projeto visava superar as dificuldades encontradas pelas tentativas anteriores de conversão, o que passaria por mudanças na forma de lidar com o espaço.

O primeiro contato dos jesuítas com os indígenas do Guairá, por exemplo, se deu pelas missões volantes, que não tiveram grande eficácia a longo prazo. Nesse sentido, reconfigurar o espaço a partir das reduções foi a forma escolhida para tentar eliminar as migrações periódicas dos Guarani e colocá-los em assentamentos mais fixos. Os nativos estariam, assim, sob uma vigilância mais presente dos padres, em tese permitindo que seus comportamentos fossem melhor controlados, evitando retornos a costumes anteriores.

O recorte temporal aqui utilizado se refere aos anos de 1609 a 1641, período marcado por instabilidade das missões. Uma das principais razões de instabilidade eram as invasões dos bandeirantes de São Paulo; segundo Mörner (1968, p. 59), a derrota mais importante dos bandeirantes, na batalha do Mbororé, em 1641, foi um evento essencial para que as reduções entrassem em um novo momento e pudessem se estabelecer de forma mais definitiva. Dessa forma, este período indica uma primeira fase, em que estão presentes particularidades que não afetam outros momentos da presença jesuítica naquela região.

Tendo em vista os entraves para a manutenção dos espaços e para o controle dos agentes nele envolvidos, este artigo tem como objetivo discutir algumas das instâncias de mobilidade dos indígenas nas reduções jesuíticas platinas deste período. Desdobrando-se de uma pesquisa de iniciação científica atualmente em curso sobre trabalho e produção nas reduções jesuíticas do Guairá, inclui também alguns relatos de missões do Tape, do Itatim e do Uruguai. Para facilitar a identificação das reduções analisadas individualmente, a província a que cada uma pertence será indicada entre parênteses. As datas de fundação das reduções serão indicadas em notas explicativas.

O Paraguai, das missões volantes às reduções

Na região platina, assim como em outras experiências da Companhia de Jesus, a estratégia das missões volantes foi a escolha inicial: os padres deveriam fazer visitas periódicas aos territórios indígenas, catequizando e batizando os grupos, e depois indo a outros locais para

repetir o processo (Custódio, 2010, p.174). Os primeiros jesuítas a fazê-lo naquele local foram Juan Saloni, Thomas Fields e Manuel Ortega, que chegaram em Assunção no ano de 1587, e no Guairá, em 1589 (Page, 2016, p.33; Armani, 1977, p.61-62).

Apesar dos primeiros contatos terem sido satisfatórios (Armani, 1977, p. 62), no que diz respeito às percepções de conversão, os resultados das missões volantes eram menos positivos a longo prazo. Com os frequentes distanciamentos dos padres, os indígenas "revertiam" aos costumes anteriores, o que provavelmente levava visitantes como Estevan Páez a reconhecer as limitações desse modelo, insuficiente para a consolidação das conversões (Custódio, 2010, p.174; Mörner, 1968, p.31; Zeron, 2018, p.205).

Cabe dizer que as discussões em torno das potencialidades dos ameríndios - sua capacidade de viver de forma "civilizada", isto é, ao modo europeu - eram reconhecidas, mas com ressalvas. José de Acosta afirmava que isso seria possível, mas que seria necessário primeiro forçá-los a um processo de urbanização, para ensiná-los a serem homens e, só então, cristãos. Além disso, era considerado que o uso infrequente da memória (visto como consequência da falta de escrita) e a degeneração da vontade impediam que qualquer estado de graça fosse mantido; dessa forma, precisaria haver uma tutela permanente, numa espécie de sujeição moderada que obrigasse os indígenas a manter o comportamento visto pelos missionários como adequado (Zeron, 2018). Tratar a razão como via de acesso à fé cristã também significava que o próprio aprendizado requeria um longo tempo de ensino, com árduo preparo na doutrina (Wilde, 2017, p.159).

A solução para esses problemas da evangelização seria idealizada pelas reduções. A ideia não era completamente nova; o tema de reduzir os indígenas a um espaço mais restrito era discutido desde o início da colonização, com algumas questões já sendo consolidadas nas Leyes de Burgos de 1512. Estas previam a junção dos indígenas em *pueblos*, na forma dos camponeses de Castela, com o intuito de educar e evangelizar, em troca do uso da mão obra pelos espanhóis (Page, 2016, p.27). Surgia a ideia da conversão pela conversação continuada, isto é, o exemplo cotidiano do espanhol como meio de cristianização (Custódio, 2010, p.177). Mas adaptações tomaram forma no decorrer dos séculos XVI e XVII, que dariam características particulares à aplicação missionária.

Parte importante da construção do projeto foi a experiência de Juli. José de Acosta, responsável pelo seu início em 1576, propôs uma série de medidas que visavam, fundamentalmente, o controle do espaço e do comportamento (González, 2014, p.90). Foram separados os locais de adoração (igreja), de trabalho (escolas, oficinas, chácaras) e moradia. A

especialização dos locais deveria integrar os indígenas a uma nova prática do cotidiano, contendo restrições e caminhos de abertura de acordo com as categorias a que cada indivíduo pertencia (como gênero, idade, ou formação religiosa), representando diferentes estágios de incorporação que iam do trabalho à civilização e, enfim, à cristianização do nativo (Zeron, 2018, p.203).

Isso poderia ser ainda mais importante nas experiências posteriores, no Rio da Prata. O contato frequente deveria permitir aos jesuítas, em condições ideais, vigiar os indígenas e garantir que não se desviassem do caminho. O tempo deveria ser ocupado de forma a não deixar que a ociosidade desse abertura a pensamentos inadequados, que levassem, por exemplo, às três práticas corporais consideradas proibidas pelos jesuítas: o incesto, o canibalismo e a nudez (Brust, 2007, p.7).

Ao mesmo tempo, haveria da parte dos missionários a tentativa de impor formas diferentes de exploração do trabalho e da circulação dos recursos – especialmente no que diz respeito à produção e ao uso dos excedentes –, sendo o novo ritmo cotidiano, então, ligado tanto à evangelização quanto à economia capitalista (Quarleri, 2013). No caso dos Guarani, em particular, adaptações importantes eram visadas, como o controle de uma separação espaço-temporal entre trabalho necessário e trabalho excedente, na divisão em abambaé e tupambaé

² (Gadelha, 1980, p.266; Garavaglia, 1973, p.164). De fato, o jesuíta Diego de Torres Bollo afirmava que os objetivos eram afetar os indígenas religiosa, social, política e economicamente (Melià, 1997, p.215). Em última instância, essas medidas viabilizariam a própria colonização: transformar o indígena em vassalo daria origem a uma mão de obra domesticada, parte de um contingente populacional que garantiria a ocupação dos territórios coloniais (Brust, 2007, p.5).

Dessa forma, o que se propunha era mesmo a criação de ambientes de vigilância constante, que garantiriam uma transformação global do nativo (Melià, 1981, p.4). É necessário colocar em questão até que ponto foi de fato possível estabelecer esses espaços na região platina, especialmente nas primeiras tentativas dos missionários.

As reduções e a questão agrícola

No cerne das dificuldades das reduções em estabelecer condições de menor mobilidade estava a agricultura, em todas as suas fases – do corte e queima ao plantio, do plantio ao cuidado

diário, e deste cuidado à colheita. O padre Pedro Romero relata, desde a redução de Yapeyú³ (Uruguai), em 1633:

[...] haziendoles venir al pueblo para hazer en el chacara y tener con que pasar la vida: de donde vuelben muchas veces a sus tierras antiguas hasta tanto que tienen bastante comida y las dejan del todo en lo qual se pasan algunos años⁴.

Nos primeiros anos da redução, portanto, ainda que já fossem considerados reduzidos, os indígenas contavam com os roçados antigos, até que os novos tivessem resultado em colheita suficiente. É interessante que, no trecho, o padre não fala em uma primeira colheita, mas em uma certa abundância que resultasse de múltiplos eventos, ao longo de “alguns anos”. Ele não diz, no entanto, qual era a periodicidade do movimento dos nativos entre o assentamento e os roçados.

No ano de 1637, sobre a redução de Jesús Maria⁵ (Tape), o provincial Diego de Boroa diz que:

La Red.^{on} tenia por matricula ya con chacaras alli mas de mil y seiscientos yndios. Pero como era pueblo nuevo y vispera de consecha, q.^{do} la hambre suele ser grande, casi todos fuera de 200, estavam ausentes buscando q comer en sus poblaciones antiguas y por montes y rrios, los ... con sus mugeres y otros cientos q vinieron de S. Xpval⁶.

O trecho dá a entender que, neste caso, o retorno dos indígenas de suas terras antigas seria demorado, por ser um *pueblo* novo e véspera de colheita. Não parece haver periodicidade no movimento, mas uma verdadeira ausência; talvez o retorno se tornasse mais frequente a partir do primeiro resultado agrícola, mesmo que ainda não fosse suficiente para fixar os indígenas no local e eles continuassem saindo por algum tempo, como relatado sobre Yapeyú. Também nos mostra a proporção da ausência: dos 1.600 reduzidos, apenas 200⁷ teriam continuado no assentamento, provavelmente apenas o suficiente para cuidar dos novos roçados até que eles dessem frutos.

Também é interessante notar que para obter sustento nessas ocasiões os reduzidos ausentes contavam tanto com os roçados antigos quanto os montes e os rios, isto é, a caça, a coleta e a pesca. E teriam saído não só homens, mas as mulheres, dividindo aquele espaço com centenas de indígenas que teriam saído de San Cristóbal⁸ (Tape).

A ausência inicial é mostrada também em trecho de 1627, pelo então provincial Durán, referente a Encarnación⁹ e San José¹⁰ (Guairá):

Estando en este lugar con deseos de visitar otras dos reducciones de la encarnacion i de S. Joseph. los P.^{es} me persuadieron que no las visitase porqu'estaban mui en sus principios, i que eran todas de infieles [que andaban desparramados por aquellos montes en busca de comida por la mucha hambre que entonces avia [...]]¹¹.

Sendo assim, parece que a expectativa era a de que os indígenas de fato não estivessem presentes nos princípios de cada assentamento. Mesmo que a redução estivesse em risco, eles continuavam não fazendo o trajeto. Sobre a redução de San Pablo¹² (Guairá), afirma Montoya, em 1628, que a proximidade do local aos *pueblos* de Guirabera o colocava em risco, e que os reduzidos não podiam ajudar por buscarem comida em suas antigas chácaras. Nessas condições, o padre considerou necessário construir paliçadas como proteção (Cortesão, 1951, p.280). Para a redução de Santa Teresa¹³ (Tape), em 1633, também são descritos sítios distantes. Naquele caso, algumas mães escolhiam deixar seus filhos com os padres enquanto iam às lavouras – talvez indicando algum tipo de retorno periódico (Maeder, 1990, p.173).

Os “montes” aparecem muitas vezes na documentação, como refúgios temporários em momentos de dificuldade na produção. Relata Diego de Boroa sobre a redução de San Cosme y Damián¹⁴ (Tape), em 1637:

Así ya no había excedente de la cosecha pasada/y la presente se perdió por la inclemencia del tiempo. Tuvieron todos los indios que desparramarse por montes y selvas, en busca de qué comer. Sólo el Padre Adriano con pocos jóvenes habían quedado en el pueblo. Y para que la gente, al volver en verano, tuviesen a lo menos semilla para sembrar, él mismo trabajaba desde el amanecer hasta el oscurecer, labrando la tierra, y haciendo sementeras, invirtiendo a este fin parte de sus propias provisiones, repartiendo la otra parte entre los huérfanos, cuyo sustento dependía de sólo su cuidado. La cosecha que tuvo superó todas sus esperanzas. Corrió la voz de su prodigalidad para con los pobres, y en seguida vinieron los infieles en tropel¹⁵.

Segundo o mesmo padre, naquele ano uma outra “inclemência” do tempo também teria atingido todo o Itatim¹⁶, com consequências semelhantes:

Pero he ahí que cayó del cielo una nueva dificultad, y el año pasado que parecía tan sereno, se obscureció muy pronto otra vez. [...] Para no decir nada de la sequía del año pasado, la cual quemó todas nuestras sementeras, cayó este año tanta lluvia, que quedó inundada toda la región. [...] Me sorprendió este mal tiempo en el campo abierto, y me tuve que refugiar en un rancho muy estrecho, donde debí permanecer quince semanas. Dos cosechas se perdieron, y los pobres indios reducidos tuvieron que desparramarse por montes y campos en busca de algo que comer¹⁷.

Portanto, não era apenas no momento inicial que os indígenas saíam dos assentamentos. Mesmo quando os roçados já estavam prontos, em caso de fracasso nas colheitas mais uma vez eles se “desparramariam” pelos montes; quando a redução novamente atingia um equilíbrio, voltavam. Mas, para San Cosme y Damián, enquanto é dito que todos saíram (à exceção dos órfãos), no episódio de retorno só se fala em uma grande quantidade, não especificada – indicando que uma parte do contingente pode ter desistido permanentemente de se reduzir devido às dificuldades.

O problema das doenças

Quando se fala das doenças trazidas pelo contato com os europeus, frequentemente o enfoque são as mortes. De fato podiam ser números significativos: para Jesus Maria (Tape), em 1635, o padre Pedro Mola cita um episódio que matava até cerca de 6 ou 7 indígenas por dia, em um *pueblo* que possuía cerca de 2.200 indivíduos (Cortesão, 1969, p.116-117). Outra redução do Tape, Santa Ana, perdeu naquele período 900 cristãos e 240 infieis, de um total de cerca de 6.500 ¹⁸ indivíduos (Leonhardt, 1929). Mortandades tão significativas deveriam implicar não somente na perda dos indivíduos, mas na desarticulação das famílias – justamente os pilares da organização social Guarani (Souza, 2002, p.227-230).

Frente à ameaça destes episódios catastróficos, e fazendo a evidente associação entre a aproximação dos padres e a chegada das doenças, os indígenas muitas vezes faziam a escolha de abandonar o espaço missionário. Como reação, os próprios padres, aparentemente, desenvolveram um formato narrativo com o intuito de desencorajá-las, como no exemplo escrito por Diego de Boroa, em 1637:

Otro indio quiso escaparse de la peste, abandonó la casa de sus padres, y se fué a una aldea de infieles. Pero inútiles son los esfuerzos de preservarse, si Dios no preserva. Quiso escaparse de la muerte y encontró la muerte. Se enfermó de la peste, sustrayéndosele todos los habitantes del pueblecito. La mayor parte vino acá a Santa Teresa. Fueron allí instruídos en la religión y agravándose la epidemia, murieron cristianamente, para irse al cielo. Así, ellos aparentemente por pura casualidad lograron la vida inmortal, queriendo huir del peligro de la vida temporal; mientras aquel infeliz abandonado, por su exagerado miedo de la muerte, perdió ambas vidas, la mortal y la inmortal ¹⁹.

O relato tem um sentido de aviso: as mortes não viriam da permanência no *pueblo*, mas da implacável vontade divina. E fugir da redução para tentar (inutilmente) salvar a vida terrena seria ainda pior, pois, ao não receber os sacramentos no leito de morte, o nativo condenaria

também a sua vida eterna. Enquanto as Cartas Ânuaas eram relatos que tinham como público-alvo outros europeus (especialmente os de fora da Companhia)²⁰, é razoável supor que o mesmo tipo de mensagem fosse repassada aos indígenas, com o propósito de impedir suas saídas.

Esse não foi o único momento em que os padres reproduziram esse tipo de mensagem. Para a redução de Santa Ana (Tape), em 1633, o jesuíta Pedro Romero diz:

Otro Yndio estaba enfermo y queriendose ir a su tierra antigua dixole el P.^e que no fuesse que tenia riesgo de morir en el camino. no aprovechó nada, sino que secretamente se hizo llebar en ombros de Yndios, que el no podia por su pie. pero luego pagó su desobediencia porque apenas avia andado un dia de camino quando se puso mortal, supolo el P.^e y luego fue voland otras del. alcançólo ya de suerte que le parece no duraria dos horas cabales, dispusolo lo mejor que pudo y encomendandolo a dios lo hizo volver al pueblo. fue cosa maravillosa que en llegando a el començó a mejorar y dentro de poco estubo bueno. con aquel quiso dios dar a entender que donde el pensaba que estaba la muerte hallaba la salud que el pretendia²¹.

Nesse caso, o indígena teria tido a sorte de voltar ao *pueblo* e receber os sacramentos quando estava próximo de morrer. Além disso, acaba, no final, não morrendo; segundo o padre, isso demonstraria que onde o nativo achava haver doença, havia saúde. Tomar a decisão de retornar teria significado não só que ele não recebeu a dupla punição de condenar a vida terrena e a eterna que viria com a saída da redução, mas que também foi recompensado com a própria vida.

A questão das fugas com a ameaça das epidemias era, então, algo que preocupava os missionários, que tentariam desencorajá-las das formas que fossem possíveis. Fugiam tantos que San José (Guairá) foi fundada com cerca de 200 indígenas, dos quais a maioria eram já reduzidos cristianizados, que haviam fugido de San Ignacio “por enfermedad y otros inconvenientes” (Cortesão, 1951, p.262).

Não era só com o discurso que os padres combatiam a situação. Sobre San Miguel (Tape), em 1634, Diego de Boroa afirma:

Por fin del afio de 33 contava ya esta reduccion mas de 1000 familias que han juntado los Padres dándoles caza por aquellos intrincados arcabucos y montes donde se acojen muchos a guisa de fieras, buscando los mas secretos escondrijos principalmente cuando se sienten enfermos por lo que trabaja el demonio en hacerles creer que el Santo Baptismo los mata y es necesario que los Padres los anden siempre rastreando con fieles y secretas espías y que sin ser sentido les den el asalto porque si no, se desaparecen y esconden como si fueran duendes no hombres²².

O trecho indica que os missionários podiam se aliar a outros indígenas para buscar aqueles que fugissem das enfermidades. Isso significa, também, que se conformavam com a ideia de permitir a mobilidade de reduzidos que, na visão deles, já fossem de fato convertidos. Também podiam associar-se a outros nativos (“secretas espías”) que, mesmo não convertidos, estivessem dispostos a cumprir esse papel. Pode-se dizer que as doenças causavam um processo de saída dupla das reduções: os que fugiam acabavam forçando os padres a permitirem também a saída de outros grupos, com o intuito de trazê-los de volta. Nesses casos, a falta de controle do espaço levava à delegação de responsabilidades.

Os outros agentes: encomenderos e bandeirantes

Indígenas também precisariam se deslocar devido à interferência de espanhóis e portugueses. A *encomienda* seria o caso mais significativo para os primeiros, apesar de não afetar todas as reduções. Regime que foi a principal forma de tributo durante todo o período colonial do Paraguai (Austin, 2016, p.549), entre 1612 e 1631 ela passou por alterações que isentavam os indígenas reduzidos pelos jesuítas por 10 anos (Quarleri, 2009, p.86). Isso colocaria na *encomienda*, das reduções analisadas para este artigo, apenas os reduzidos de Loreto e San Ignacio. Sobre essa situação, diz o padre Durán, em 1627:

[...] el maior trabajo que tienen estos Indios destas dos reducciones es que estan dedicados para servir a los Españoles de la Ciudad de Guâyra [que conforme las conquistas pasadas y mercedes que les an hecho los gobernadores] tienen repartidos estos pueblos de modo, que tantos Indios sirven a un Español, I tantos a otro[, conforme los meritos, i mercedes alcanzadas.] Tiene pues obligacion cada Indio de servir al español que llaman vecino, o encomendero dos meses al año, i como los Españoles son pobres quisieran servirse destes Indios todo el año entero, como muchos lo haçen de hecho ²³.

Se a lei determinava o serviço de 2 meses ao ano, o relato de Durán é de que alguns mantinham os indígenas por até um ano inteiro. No entanto, pelo menos para 1628, o procurador da Cidade Real do Guairá (referida no trecho anterior como Ciudad de Guâyra) apresenta um quadro bastante diferente:

mandando a los padres doctrinantes que ahora están de la Compañia de Jesús que en la paga de las mitas no pongan el estorbo que desde que ha entraron en las reducciones de esta Provincia no quieren ni han querido dar mas de la que ellos gustan que de dos mil quinientos indios que hay en las dos rerducciones que pertencen a los vecinos de la dicha mi parte apenas vienen cincuenta y cuatro indios de mita de donde pudieren salir mas de trescientos indios ²⁴.

É preciso dizer que as diferenças nas descrições, se podem ser ligadas a momentos diferentes (um, de 1627, e outro, de 1628), provavelmente decorriam de interesses políticos. Com a chegada dos jesuítas, a disputa pelo controle da mão de obra indígena colocou estes dois grupos rapidamente em conflito (Mörner, 1968, p.45), e as *ordenaciones* de Diego de Torres Bollo já instruíam os padres ao trato com *encomenderos* desde 1610 (Portal, 2023, p.1414). Nesse sentido, é evidente que cada um dos dois grupos – missionários e os espanhóis do Guairá – teria interesse particular em apresentar a outra parte como transgressora, visando ganhos políticos (como eventuais mudanças na legislação).

Outros elementos podem ajudar a analisar a situação. Segundo Mörner (1968, p.41-42), o provincial Durán havia dado a ordem de que os indígenas encomendados fossem mandados prontamente, e os indígenas de fato teriam prestado o serviço desde o começo da década de 1620. Garavaglia (2008, p.114-115), por sua vez, diz que os indígenas de Loreto e San Ignacio estavam parcialmente *encomendados*. Já os relatos de Montoya (1892, p.37), datados de 1639, atestam que eram de fato 2 meses, enquanto argumenta que as longas viagens implicavam em períodos maiores de ausência. De qualquer forma, podemos dizer que uma parte daqueles indígenas estaria pelo menos 2 meses anuais distante da vigilância jesuítica, às vezes ficando nas residências dos *encomenderos* (Austin, 2020, p.5). Era, assim, um tempo significativo, e certamente um distúrbio para as ambições missionárias de controle.

Quanto aos bandeirantes, assim como para as enfermidades normalmente se pensa nas mortes, as bandeiras tendem a ser associadas à destruição ou migração das reduções. Mas elas também causavam fugas frequentes, por vezes implicando na saída de números bastante significativos. Sobre o Itatim, entre 1633 e 1634, Diego de Boroa nos traz os seguintes acontecimentos, após chegarem notícias da proximidade de portugueses:

Amedrentóle tanto esta nueva a Nuanduabuçu que con una priesa increíble arrancó de la reducción y con sus mugeres y quatrocientas personas que se llevó consigo se puso de la otra parte del rio Paraguay e hizo fuerte entre los Yvyriguaras²⁵.

Neste documento não é possível precisar a quantidade de tempo que Ñanduabuçu (referido no trecho como Nuanduabuçu) passou longe dos padres, mas é relatado que ele voltaria ao assentamento no começo de 1634 (Maeder, 1990, p.120). Duas questões chamam a atenção no relato: a quantidade de indígenas ausentes, 400 indivíduos; e que os indígenas se reforçaram entre os Yvyriguaras, grupo que ainda não havia sido nem *encomendado* pelos

espanhóis, nem reduzido pelos jesuítas (Maeder, 1990, p.118). Assim, os aliados de Ñanduabuçu ficaram todo o tempo de ausência não entre os missionários, mas entre indígenas infieis. Também é curioso que o líder tenha levado suas mulheres, indicando que, em seu caso, se havia intenções dos missionários de instituir a monogamia, não teria sido possível fazê-lo – mais um indício da larga distância entre os objetivos e as práticas da missão, e que seria agravada ainda mais por esses distanciamentos.

A pressão do bandeirantismo era tão significativa que os próprios padres chegavam a facilitar o deslocamento dos indígenas para os montes, antes mesmo de considerar o abandono definitivo do *pueblo*:

dio el impio exercito el assalto en su Reducción de los Angeles. Avialos ya el Padre Ignacio sentido y le valió mucho para poner la maior parte de la jente en cobro escondiendola por los montes, en la demas se entregaron ²⁶.

Aqui os montes aparecem novamente como refúgio, desta vez em 1634 para os reduzidos de Ángeles ²⁷ (Itatim) – mas contra os bandeirantes, ao invés da fome ou das doenças. Foram também resguardo para os de San Xavier (Guairá), em 1628; este teria sido um caso mais curioso, em que os bandeirantes teriam ocupado as terras onde ficavam os roçados antigos dos nativos, forçando-os aos montes em busca de comida (Cortesão, 1951, p.269). A presença dos bandeirantes, ao impedir um tipo de deslocamento, terminou por incentivar outro.

Considerações finais

Cabe dizer que o enfoque deste artigo foi a mobilidade necessária, isto é, aquela que não podia ser evitada, devido a questões ligadas à sobrevivência (falta de comida, além de ameaças de doenças e de bandeirantes), às leis (*encomienda*) ou às concessões feitas para lidar com esses problemas (como os indígenas que saíam das reduções em busca de fugitivos). Além disso, essa mobilidade deveria contrariar os objetivos de controle do espaço reducional, implicando em ausências mais duradouras e em locais que estivessem fora das reduções.

Isso exclui outras instâncias de movimento, que seriam parte de discussões diferentes. Por exemplo, Montoya explica, em 1628, sobre o Guairá, que foi feito um caminho que ia desde San Ignacio até San José. O caminho teria sido usado para levar 100 cabeças de vaca até San Xavier, na mesma província, e é descrito como breve e cômodo para a comunicação (Cortesão, 1951, p.261). Antes mesmo daquele ano, o caminho já era descrito como importante para a circulação entre aqueles *pueblos* guairenhos (Leonhardt, 1929, p.323). Se isso era também uma

forma de mobilidade, e provavelmente acontecia com uma frequência razoável, não segue os pressupostos aqui tratados: não surgiram de pressões específicas de sobrevivência, e não implicaram em se ausentar de uma redução por um tempo longo, mas em circular rapidamente entre elas – indo não do assentamento para os montes, mas de uma redução para a outra.

Outra questão deixada de lado foram as migrações. Estas podem ser exemplos de mobilidade necessária – principalmente quando associadas às invasões de bandeirantes – mas não constituem movimentos dos indígenas para fora do assentamento e com distanciamento dos padres; são momentos em que eles acompanharam o deslocamento da própria redução. Isso tem consequências relevantes: primeiro, significa que o indígena continuava sob o olhar do missionário; segundo, é possível que migrar, em última instância, tenha facilitado o controle. Por mais que aqueles indígenas tivessem o costume de se deslocar antes mesmo da chegada dos missionários, uma necessidade imposta pela prática da coivara, isso normalmente implicava em rotações periódicas e com algumas restrições (Quarleri, 2013, p.183). Portanto, é necessário não confundir esse fator com a ausência da noção de pertencimento aos territórios. É por isso que, próximo ao abandono do Tape, alguns Guarani reduzidos se revoltaram contra a ideia de se mudar, tanto pelo apego àquelas terras, quanto por receio de assentarem-se em territórios de outras parcialidades dos nativos (Susnik, 1995, p.81). Tendo também em vista que o modo de viver Guarani era ligado essencialmente à forma como viviam seu espaço geográfico (Melià, 1981, p.8), é possível compreender o argumento de Mörner de que o distanciamento das terras ancestrais poderia facilitar o distanciamento dos costumes e, portanto, encaminhar a própria conversão (Mörner, 1968, p.57).

De qualquer forma, em última instância, os objetivos de controle do espaço e do movimento pelos jesuítas foram malogrados. Ao mesmo tempo, porém, se as missões sobreviveram por algum tempo e prosperaram em alguma medida, foi justamente pela mobilidade dos indígenas, que os permitia responder às limitações materiais – moviam-se entre os roçados em períodos de escassez, faziam uso de práticas extrativistas pelos montes (essencial para a sobrevivência, especialmente nos momentos iniciais de cada assentamento), buscavam locais mais seguros frente à ameaça do bandeirantismo, e assim por diante. Neste sentido, as reduções lidavam com uma contradição interna: diversas instâncias da mobilidade que os missionários buscavam combater foram necessárias para a própria manutenção do que existia do ambiente reducional.

Fontes:

CORTESÃO, Jaime. *Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549-1640)*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951.

_____. *Jesuítas e Bandeirantes no Itatim (1596-1760)*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1952.

_____. *Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1615-1641)*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969.

JENSEN, Carlos. *El Guairá, caída y éxodo*. Assunção: Academia Paraguaya de la Historia, 2009.

LEONHARDT, Carlos. *Documentos para la historia Argentina*. Tomo XIX: Iglesia. Cartas anuas de la provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús (1609-1614). Buenos Aires: Talleres S. A. Casa Jacobo Peuser, 1927.

_____. *Documentos para la historia Argentina*. Tomo XX: Iglesia. Cartas anuas de la provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús (1615-1637). Buenos Aires: Talleres S. A. Casa Jacobo Peuser, 1929.

MAEDER, Ernesto. *Cartas Anuas de la Provincia Jesuitica del Paraguay (1632 a 1634)*. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia, 1990.

MONTOYA, Antonio. *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesus, en las Provincias del Paraguay, Parana, Vrugway y Tape*. Bilbao: Imprenta del Corazón de Jesús, 1892.

Referências Bibliográficas:

ARMANI, Alberto. *Ciudad de Dios y Ciudad del sol: El “Estado” jesuita de los guaraníes (1609-1768)*. 2. ed. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

AUSTIN, Shawn. Guaraní kinship and the encomienda community in colonial Paraguay, sixteenth and early seventeenth centuries. *Colonial Latin American Review*, Abingdon, v. 24, n. 4, p. 545-571, 2016, DOI: 10.1080/10609164.2016.1150039. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1080/10609164.2016.1150039>. Acesso em: 11 ago. 2025.

_____. *Colonial Kinship: Guaraní, Spaniards and Africans in Paraguay*. 1. ed. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2020.

BECKER, Ítala. *Lideranças indígenas no começo das reduções jesuíticas da província do Paraguay*. São Leopoldo: Instituto Anchietano de Pesquisas, 1992.

BRUST, Monique. Corpo submisso, corpo produtivo: os jesuítas e a doutrinação dos indígenas nos séculos XVI e XVII. *Revista Aulas*, Campinas, n. 4, p. 1-32, abr./jul. 2007.

CUSTÓDIO, Luiz. *Ordenamientos urbanos y arquitectónicos en el sistema reduccional jesuítico guaraní de la Paracuaria: entre su normativa y su realización*. 2010. Tese (Doutorado

em Historia del Arte y Gestión Cultural en el Mundo Hispánico). Universidad Pablo de Olavide, 2010.

FURLONG, Guillermo. *Misiones y sus pueblos de guaraníes*. 1. ed. Buenos Aires: Balmes, 1962.

GADELHA, Regina. *As missões jesuíticas do Itatim: estruturas sócio-econômicas do Paraguai colonial – séculos XVI e XVII*. 1. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

GARAVAGLIA, Juan. Un modo de producción subsidiario: la organización económica de las comunidades guaranizadas durante los siglos XVII-XVIII en la formación regional altoperuana-rioplatense. In: GARAVAGLIA, Juan C. et al. *Modos de producción en América Latina*. 1. ed. Buenos Aires: Siglo XXI Argentina Editores, 1973.

_____. *Mercado interno y economía colonial: tres siglos de historia de la yerba mate*. 2. ed. Rosario: Prohistoria Ediciones, 2008.

GONZÁLEZ, Ricardo. El Juli jesuítico. ¿Modelo misional o proyección historiográfica? *HIS: Antiguos jesuitas en Iberoamérica*, Córdoba, v. 2, n. 1, p. 85-100, 2014.

MELIÀ, Bartomeu. El “modo de ser” guaraní en la primera documentación jesuítica (1594-1639). *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 24, p. 1-24, 1981.

_____. *El guaraní conquistado y reducido: ensayos de etnohistoria*. 4. ed. Assunção: CEADUC, 1997.

MÖRNER, Magnus. *Actividades políticas y económicas de los jesuitas en el Río de la Plata*. 1. ed. Buenos Aires: Paidós, 1968.

PAGE, Carlos. Los primeros misioneros jesuitas entre guaraníes y la experiencia de las “aldeias” de Brasil. *História Unisinos*, São Leopoldo, n. 20, p. 26-38, jan./abr. 2016.

PORTAL, Eduardo. Anexo documental: las ordenaciones generales para toda la provincia del Paraguay y primeras instrucciones del p. Diego de Torres Bollo para la puesta en marcha de las primeras reducciones jesuitas en el Paraguay. *CAURIENSIA*, Pozuelo de Alarcón, v. XVIII, p. 1399-1415, 2023.

QUARLERI, Lia. *Rebelión y guerra en las fronteras del Plata: guaraníes, jesuitas e imperios coloniales*. 1. ed. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.

_____. Lógicas y concepciones sobre trabajo, acumulación y bienestar en los pueblos de indios guaraníes (Siglos XVII y XVIII). *Anos 90*, Porto Alegre: v. 20, n. 37, p. 177-212, 2013.

SALINAS, María. Las cartas anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay. Siglos XVII-XVIII. Cuatro décadas en la tarea de editar fuentes jesuíticas. In: CRESPO, María F.; NÁJERA, Guillermo N. (orgs.). *Lecturas desde las Cartas Anuas: contribuciones al estudio de los jesuitas en Hispanoamérica*. 1. ed. Cuernavaca: Universidad Autónoma del Estados de Morelos, 2020, p. 9-52.

SUSNIK, Branislava. *Los indios del Paraguay*. 1. ed. Madrid: Gráficas Lormo, 1995.

WILDE, Guillermo. *Religión y poder en las misiones de guaraníes*. 1. ed. Buenos Aires: SB, 2009.

_____. Fundación de una praxis jesuítica. Perfil misionero, disputas territoriales y formas de autorrepresentación en la época de Claudio Acquaviva. *Historia y Grafia*, Cidade do México: ano 25, n. 49, p. 147-175, 2017.

ZERON, Carlos. Political Theories and Jesuit Politics. In: ŽUPANOV, Ines G. (org.). *The Oxford Handbook of the Jesuits*. Oxford: Oxford University Press, 2019. p. 193-215.

² A construção do modelo de abambaé (terra do homem) e tupambaé (terra de Deus) foi feita a partir de bases já existentes na cultura Guaraní, sendo uma espécie de reinterpretação pela parte dos missionários. No primeiro, o indígena teria alguns dias da semana para produzir seu próprio sustento de forma autônoma. No resto do tempo, dedicaria-se à outra face do trabalho, destinada à comunidade. Cabe dizer que os franciscanos foram os primeiros a desenvolver esse modelo, aderido pelos jesuítas (Gadelha, 1980: 267; Quarleri: 2013: 190; Wilde, 2009, 83).

³ Yapeyú (Uruguai) foi fundada em 1626 (Becker, 1992, 133).

⁴ Cortesão, 1969, p.61.

⁵ Jesús Maria (Tape) foi fundada em 1633 (Becker, 1992, 177).

⁶ Cortesão, 1969, p.143-144.

⁷ Em carta dirigida ao rei sobre o mesmo momento, o provincial afirma que restaram 300 homens, ao invés de 200 (Cortesão, 1969, 143-144).

⁸ San Cristóbal (Tape) foi fundada em 1634. (Becker, 1992, 179).

⁹ Encarnación (Guairá) foi fundada em 1627 (Becker, 1992, 76).

¹⁰ San José (Guairá) foi fundada em 1626 (Becker, 1992, 71).

¹¹ Leonhardt, 1929, p.307-308.

¹² San Pablo (Guairá) foi fundada em 1627 (Becker, 1992, 73).

¹³ Santa Tereza (Tape) foi fundada em 1632 (Becker, 1992, 173).

¹⁴ San Cosme y Damián (Tape) foi fundada em 1634 (Becker, 1992, 172).

¹⁵ Leonhardt, 1929, p.648.

¹⁶ A ação missionária no Itatim teve início em 1632. Começou com 4 reduções: San José de Ycaroy, Ángeles de Taruaty (ou Tacuaty ou Taraguy, San Benito de Yatay (ou Yutay) e Natividad de Nuestra Señora de Taraguy, todas fundadas naquele ano (Becker, 1992, 107-108).

¹⁷ Leonhardt, 1929, p.533.

¹⁸ O trecho documental fala em 1.300 famílias. As famílias normalmente tinham cerca de 4 a 6 indivíduos (Furlong, 1962, 105).

¹⁹ Leonhardt, 1929, p. 642.

²⁰ As Cartas Anuas eram destinadas à circulação externa, principalmente com intuítos propagandísticos, sendo destinadas a grupos como os benfeitores da Companhia ou jovens interessados nos relatos sobre a evangelização (Salinas, 2020, 14).

²¹ Cortesão, 1969, p.88.

²² Maeder, 1990, p.195.

²³ Leonhardt, 1929, p.305.

²⁴ Jensen, 2009, p.90.

²⁵ Maeder, 1990, p.117-118.

²⁶ Maeder, 1990, p.110.

²⁷ Como mencionado anteriormente, Ángeles de Taruaty foi fundada em 1632 (Becker, 1992, 108).