



UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
NÍVEL DOUTORADO

MAX ROBERTO PEREIRA RIBEIRO

“A TERRA NATURAL DESTA NAÇÃO GUARANI”
IDENTIDADE, MEMÓRIA E REPRODUÇÃO SOCIAL INDÍGENA NO VALE DO JACUÍ
(1750-1801)

SÃO LEOPOLDO
2017

Max Roberto Pereira Ribeiro

“A TERRA NATURAL DESTA NAÇÃO GUARANI”
IDENTIDADE, MEMÓRIA E REPRODUÇÃO SOCIAL INDÍGENA NO VALE DO JACUÍ
(1750-1801)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (PPGH/UNISINOS) como requisito para obtenção do grau de Doutor em História.

Orientador Prof. Dr. Paulo Staudt Moreira
Coorientadora: Prof^a. Dr^a. Eliane Cristina
Deckmann Fleck

São Leopoldo
2017

R484t Ribeiro, Max Roberto Pereira

“A terra natural desta nação guarani” : identidade, memória e reprodução social indígena no Vale do Jacuí (1750-1801) / por Max Roberto Pereira Ribeiro. – 2017. 264 f. : il., 30 cm.

Tese (doutorado) — Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em História, 2017.

Orientação: Prof. Dr. Paulo Staudt Moreira ;
Coorientação: Profª. Dra. Eliane Cristina Deckmann Fleck.

1. Identidade. 2. Memória. 3. Indígenas. 4. Reduções.
I. Título.

CDU 98(=1-82)

Catálogo na Fonte:
Bibliotecária Vanessa Borges Nunes - CRB 10/1556

Max Roberto Pereira Ribeiro

MEMÓRIA, INDENTIDADE E REPRODUÇÃO SOCIAL NO VALE DO JACUÍ
(1750-1801)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (PPGH/UNISINOS) como requisito para obtenção do grau de Doutor em História.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Paulo Staudt Moreira – Universidade do Vale do Rio dos Sinos (orientador)

Prof^a. Dr^a. Eliane Cristina Deckmann Fleck – Universidade do Vale do Rio dos Sinos (coorientadora)

Prof. Dr. Eduardo Santos Neumann – Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Prof. Dr. Jairo Henrique Rogge – Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Prof. Dr. Luís Augusto Ebling Farinatti – Universidade Federal de Santa Maria

Prof^a. Dr^a. Maria Cristina Bohn Martins – Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Em memória de todos aqueles que não vivem mais,
que foram esquecidos e que são aqui lembrados.

AGRADECIMENTOS

Um trabalho de pesquisa nunca é resultado exclusivo da ação individual de seu autor. Como no efeito borboleta, metáfora da teoria do caos, a autoria de uma pesquisa deriva de inúmeras ações aleatórias e inesperadas que se articulam num conjunto interdependente de micro-decisões. Elas se combinam de modo complexo, mesmo sem ter relação entre si e proporcionam, ao fim, um evento como resultado contingente. Para uma pesquisa que conta com financiamento público, a cada vez que um brasileiro faz suas compras num supermercado, que abastece seu carro, que faz happy hour, a somatória dos impostos sobre o consumo possibilita os incentivos fiscais à ciência.

Por este conjunto causal e caótico, dirijo primeiramente meus agradecimentos a cada brasileiro que, indiretamente, mas decisivamente ajudaram com seu trabalho a custear os 48 meses de bolsa pagos pela CAPES, recebidos por mim. Agradeço à Unisinos, instituição de excelência que me acolheu nestes quatro anos. Ao Programa de Pós-Graduação em História e a todos os professores com quem tive o privilégio de ter aulas. Começo pelo professor e orientar Paulo Moreira pelas disciplinas e pela ajuda em vários momentos, acadêmicos e institucionais. À professora Ana Silvia Scott, por ter iniciado a orientação e ter ajudado a direcionar a pesquisa; à Maria Cristina Bohn Martins pelo ótimo curso e pela didática exemplar.

Ao professor e amigo Gabriel Berute pelas boas aulas e debates sempre produtivos, em aula e fora dela. Agradeço ao professor Giovanni Levi pela leitura da versão preliminar do capítulo II desta tese, por suas considerações, paciência e pelo ótimo curso que deu no PPGH. Agradeço também à Karina Melo pela interlocução e pela parceria. Ao professor Eduardo Neumann pela excelente disciplina ministrada na UFRGS onde tive a oportunidade de cursar como aluno especial e egresso.

Agradeço à historiadora Vanessa Campos pela atenção no Arquivo da Cúria de Porto Alegre. Aos funcionários do Arquivo Municipal de Rio Pardo e aos estagiários do Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul. O mesmo ao Arquivo Nacional do Rio de Janeiro e à Fundação Biblioteca Nacional, pela atenção e compreensão ao pouco tempo que tive para pesquisar nos seus arquivos. Agradeço também à disposição do Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro. Meus agradecimentos a Leonardo Cirra por seu trabalho de participação e cooperação na digitação de fontes. No mesmo sentido, a Leandro de Oliveira pela parceria e pelo trabalho conjunto com os registros batismais.

Um agradecimento especial ao professor Paulo Moreira pela orientação desta tese e à professora Eliane Fleck pela coorientação. Agradeço à professora Maria Cristina e ao professor Luís Augusto Farinatti pelas críticas e sugestões na banca de qualificação que foram de grande valia à forma final do trabalho.

Aos amigos Jonathan Fachini e Denise Freitas pela parceria acadêmica, pelas conversas, churrascos, jantãs e todas as outras desculpas possíveis arranjadas para se poder falar sobre história e gente morta. Aos distantes que tenho o privilégio de chamar de amigos, Leandro Fontella pela parceria e André Corrêa pela recepção e acolhimento em Santa Catarina e a Marcelo Matheus pela amizade. Meus agradecimentos a Ismael Calvi e Laila Silveira, pela amizade e pelas inúmeras jornadas gastronômicas e as conversas sobre tudo e à amiga Geni pelas viagens e visitas às paisagens históricas de nosso estado.

Neste mesmo grupo de amigos também se encontra Luís Augusto Farinatti pela parceria, paciência, conduta profissional exemplar e pela fé que deposita na Educação como intervenção transformadora da realidade social. Espero que se sinta recompensado por seu esforço ao ver este trabalho como resultado de seu empenho. Se as borboletas que batem suas asas na China podem causar um tufão no Brasil, a postura correta de um professor também é capaz de transformar operários em doutores, quando muitos diziam o contrário. Agradeço imensamente por contrariar a visão de mundo que preestabelece papéis sociais e que vê a academia como privilégio de poucos.

Agradecimento todo especial à Carina Martiny, esposa, namorada, amante, professora, uma grande mulher com quem tenho o privilégio e a felicidade de dividir minha vida de várias formas. Agradeço pelo amor que tem às coisas simples. Por toda a ajuda e apoio que deu decisivamente na execução de todo este trabalho, do início ao fim. Pela paciência e pelas palavras certas em todos os momentos difíceis. De tudo isto, desejo que num futuro não tão distante, resulte de nosso amor uma bela criança para te chamar de mamãe.

Agradeço à minha mãe, dona Antonia, mulher guerreira, por ter tornado minha vida possível. Pela paciência e compreensão por todas as minhas ausências nestes quatro últimos anos. Do mesmo modo, agradeço à minha sogra, dona Escolástica Zimmer e seu Gilberto Martiny pelas mesmas faltas em sua casa nos inúmeros domingos destes últimos anos. Agradeço por me considerarem mais um filho e por toda a generosidade exemplar de vocês. Dois grandes exemplos de humanismo que tenho comigo.

Quem me dera ao menos uma vez
Explicar o que ninguém consegue entender:
Que o que aconteceu ainda está por vir
E o futuro não é mais como era antigamente.

RUSSO, Renato (Legião Urbana)

RESUMO

O tema central desta tese é a construção identitária de uma parcela populacional das reduções do Uruguai, abarcando o período do Tratado de Madrid (1750), até a anexação definitiva dos povoados indígenas pelos luso-brasileiros (1801), tendo em vista a série de transformações políticas e sociais acarretadas pela situação colonial em que Espanha e Portugal envolveram os indígenas. Este período caracterizou-se por uma conjuntura de disputas territoriais entre ibéricos e indígenas que, em decorrência dela, manifestou um tipo específico de identidade social, conformada a partir do território. A tese tem, por isso, o objetivo de compreender como se construiu este tipo de identidade em um momento de transformação e como ela foi modelada ao longo do tempo por processos relacionais. Optando por uma metodologia inspirada em micro-história, apresenta uma análise intensiva de um conjunto variado de fontes, tais como relatos, ofícios do governo português, registros eclesiásticos, compreendendo visitas, ordenações pastorais e livros batismais, com o propósito de identificar e analisar os indícios do processo de formação da identidade destes guaranis. Sobre este processo de construção identitária, a tese apresenta três hipóteses. A primeira sustenta que a conservação das memórias sobre as experiências ancestrais da vida em redução foi utilizada na elaboração, não só de narrativas sobre o passado, mas, também, de inspiração para seu modelo de organização social. A segunda defende que esta identidade pertencia a grupos remanescentes do Tape. Já a terceira defende que a identidade ajudava a diferenciá-los dos demais atores sociais e que, através dela, havia unidade organizacional que permitia a coexistência com não indígenas sem necessariamente se integrarem a eles. Conclui que a parcela de guaranis estudada não se inseriu numa nova sociedade de colonos. Os indígenas tiveram que lidar com o avanço sistemático dos lusitanos, encontrando formas de coexistência, principalmente após 1750. Mesmo diante daquele quadro irreversível, a identidade e os usos da memória permitiram aos indígenas o acionamento de certa maleabilidade para contornar as dificuldades que se apresentavam, fazendo com que seu sistema de organização se reproduzisse.

Palavras-chave: Identidade. Memória. Indígenas. Reduções.

ABSTRACT

The focus of this thesis is the building of the identity of a part of the Uruguay river missions' population, having the period between the Madrid Treaty (1750) until the definitive annexation of the indigenous settlements by the Portuguese (1801), considering the political and social transformations that happened due to the colonial situation in which the Spanish and the Portuguese had involved indigenous in. This period is characterized as a conjuncture of territorial disputes between the Iberians and the Indians that manifested a specific type of social identity that was built from the territory because of those very disputes. Therefore, the thesis has the aim of understanding how this type of identity was built in a moment of transformation and how it was shaped throughout time by relationships with the Portuguese. It was opted for a methodology that is inspired by the microhistory, portraying an intensive analysis of a varied set of sources, such as reports, Portuguese government documents, ecclesiastical records – containing visits, ordinations and christening books – with the purpose of identifying and analyzing the clues of the process of identity building of those Guarani. The thesis presents three hypotheses concerning this process of identity building. The first contends that the conservation of the memories of ancestral experiences of life in the missions was used in the building, not only as narratives about the past, but also as a model of social organization. The second hypothesis defends the idea that his identity belonged to the remaining Tape groups. The third one upholds that the identity helped them to make themselves different from other social actors and that, through this very identity, they had an organizational unity that allowed the coexistence with other indigenous groups without having the need of becoming a part of them. The conclusion is that the amount of Guarani studied here did not insert themselves in a new society of settlers. The Indians had to deal with the systemic advance of the Portuguese finding ways of coexisting, especially after 1750. Even when facing that inevitable situation, their identity and uses of memory allowed the Indians to trigger some degree of malleability to face the hardship that were presented to them, thus making their organization system reproduce itself.

Keywords: Identity. Memory. Indians. Missions.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: “reduções do Tape na forma que tinham antes de sua transmigração no ano de 1630” segundo o padre José Cardiel	51
Figura 2: Localização das Estâncias no Tape e Uruguai.....	53
Figura 3: Localização das Reduções do Paraguai, das Estâncias e dos Ervais	54
Figura 4: Área Aproximada do Território Tape até 1750	56
Figura 5: Estâncias Missioneiras no Vale do Rio Jacuí até 1756.....	58
Figura 6: Dimensão das Reduções e Posição das Freguesias Portuguesas (1750-1822).....	100
Figura 7: Genograma Hipotético de Parentesco por Consanguinidade	114
Figura 8: Genograma de Parentesco por Afinidade.....	116
Figura 9: Padrão de Matrimônios entre Indígenas (Rio Pardo, 1758-1760).....	127
Figura 10: Casamentos entre “Linhagens” (Rio Pardo, 1758-1760).....	128
Figura 11: Termo de Abertura do Primeiro Livro de Batizados de Indígenas de Rio Pardo (1758).....	159
Figura 12: Padrão de Escolha para Padrinho e Madrinha em Rio Pardo Período A (1755-1762)	162
Figura 13: Padrões do Compadrio Guarani nos Batizados de Rio Pardo (1755-1762).....	165
Figura 14: Distribuição Geral dos Batizados em Modo de Agregado (<i>Clustering</i>)	168
Figura 15: Laços do Compadrio Guarani e seus Agregados (<i>Clustering</i>)	173
Figura 16: Madrinhas Homônimas no Access.....	229
Figura 17: Cluster dos Batizados de Rio Pardo (1755-1760/1772-1801).....	230
Figura 18: Padrinhos e Madrinhas que mais batizaram entre 1756-1760.....	231
Figura 19: Grafo dos Compadrios dos Guaranis entre 1756-1760.....	232
Figura 20: Grafo do Compadrio com Destaque às Mulheres (1756-1760).....	233
Figura 21: Grafo do Compadrio Feminino (1772-1801)	234

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1: Naturalidade das Mães e dos Pais nos Batizados de Rio Pardo (1755-1762)	105
Gráfico 2: Ocorrência de Batizados por Anos em Rio Pardo (1755-1762)	106
Gráfico 3: Legitimidade e Ilegitimidade dos Indígenas no Tempo (Rio Pardo, 1755-1760).	135
Gráfico 4: Legitimidade e Ilegitimidade dos Indígenas no Tempo (Rio Pardo, 1772-1782).	136
Gráfico 5: Legitimidade e Ilegitimidade dos Indígenas no Tempo (Rio Pardo, 1782-1801).	137
Gráfico 6: Ocorrência de Batizados por Dias da Semana do Período A (Acampamento do Rio Pardo, 1755-1762)	151
Gráfico 7: Ocorrência de Batizados por Dias da Semana do Período B (Acampamento do Rio Pardo, 1772-1790)	152
Gráfico 8: Naturalidade das Mães e dos Pais nos Registros de Batismo (Período A - Rio Pardo, 1755-1762).....	160
Gráfico 9: Naturalidade das Mães e dos Pais nos Registros de Batismo (Período A - Rio Pardo, 1772-1790).....	161
Gráfico 10: Distribuição de Batizados por Ano (Rio Pardo, 1755-1762).....	216
Gráfico 11: Distribuição de Batizados por Ano (Rio Pardo, 1772-1801).....	217
Gráfico 12: Referência à Naturalidade das Mães (1755-1760).....	219
Gráfico 13: Referência à Naturalidade dos Pais (1755-1760).....	220
Gráfico 14: Referência à Naturalidade das Mães (1772-1801).....	220
Gráfico 15: Referência à Naturalidade dos Pais (1772-1801).....	221
Gráfico 16 : Distribuição de Batizados por Padrinhos e Classificação (Rio Pardo, 1756-1760)	224
Gráfico 17: Distribuição de Batizados por Padrinhos e Classificação (Rio Pardo, 1772-1782)	224
Gráfico 18: Distribuição de Batizados por Padrinhos e Classificação (Rio Pardo, 1783-1792)	225
Gráfico 19: Distribuição de Batizados por Padrinhos e Classificação (Rio Pardo, 1793-1801)	225
Gráfico 20: Distribuição de Batizados por Condição de Nascimento (Rio Pardo, 1755-1762/1772-1801).....	227

LISTA DE QUADROS

Quadro 1: Reprodução das Linhagens através dos Nomes (Rio Pardo, 1758-1760).....	129
Quadro 2: Distribuição de Batizados por Sacerdote e Condição de Nascimento.....	134
Quadro 3: Padrinhos e Madrinhas que mais Batizaram em Rio Pardo (1755-1762).....	170
Quadro 4: Distribuição dos Batizados por Padrinhos em Relação à Naturalidade dos seus Compadres (casais genitores) (Rio Pardo, 1755-1758)	172
Quadro 5: Distinção por estado jurídico dos Livros de Batismos Segundo seus Termos de Abertura (Rio Grande de São Pedro, 1738-1822)	205

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	13
2 IDENTIDADE INDÍGENA E MEMÓRIA REDUCIONAL	33
2.1 O Tempo Primordial: a origem das reduções segundo os indígenas	33
2.2 “a terra natural desta Nação guarani”: territorialidade e espaço habitado.....	45
2.3 <i>Mbabuçú Oiconê</i> : a profecia de Felicitas, o tempo e a história	75
3 UMA BABEL NO JACUÍ: A GUERRA DOS SENTIDOS ENTRE INDÍGENAS E SACERDOTES	88
3.1 A Babel Revisitada.....	88
3.2 A Babel e a Produção da Diferença: um paradoxo à governabilidade	99
3.3 A Guerra dos Sentidos: parentesco indígena e dispensas matrimoniais	113
4 EXPERIÊNCIA RELIGIOSA E REPRODUÇÃO SOCIAL INDÍGENA	138
4.1 “desde que me trajeron aca, no he oido misa, ni rezado ni una vez el Rosario”: a experiência religiosa de Crisanto Nerenda	138
4.2 Remanescentes do Tape e a Fortaleza dos Batizados	144
4.3 Domingos, dia de Batizar: experiência religiosa e reprodução social.....	149
4.4 O Compadrio e os Padrões da Ação Social.....	157
5 OS RASTROS DA MEMÓRIA E A ARQUITETURA DO ESQUECIMENTO: IDENTIDADE INDÍGENA E REPRODUÇÃO SOCIAL	181
5.1 A identidade, a memória, o esquecimento e a autoconsciência	181
5.2 “estes indígenas indolentes que na verdade são homens como nós”: a “civilização” e a arquitetura do esquecimento	188
5.3 Rastros de Vida Indígena e os Léxicos das Cores.....	200
5.4 Entre Números e Homônimos: crianças, mães, madrinhas	213
CONSIDERAÇÕES FINAIS	239
BIBLIOGRAFIA	247
ARQUIVOS E FONTES REFERIDOS	261
ARQUIVOS CONSULTADOS	264
SOFTWARES UTILIZADOS	264

1 INTRODUÇÃO

Em 1823, Miguel Guarací, um guarani que residia na Aldeia de São Nicolau do Rio Pardo, na província do Rio Grande de São Pedro, solicitou mercê a Sua Majestade Imperial.¹ Por meio de um requerimento, aquele homem exigia para si e outros naturais da mesma aldeia a exclusividade na colheita e no beneficiamento das folhas da erva-mate. Aquele era, inclusive, um gênero de exportação da época, o qual era enviado à região do rio da Prata, sendo que seu preparo envolvia muitos trabalhadores.²

Miguel Guarací alegou que os guaranis haviam conseguido “por ordem superior, há mais de 50 anos”, um despacho do governador da Capitania, José Marcelino de Figueiredo, “para que só eles” pudessem fabricar e colher a dita erva.³ Segundo atestou Patrício José Correia da Câmara, comandante da fronteira do Rio Pardo, num anexo ao requerimento, no tempo de José Marcelino “foram apreendidas algumas ervas de mate” por não terem sido produzidas pelos guaranis.

Foi proibido a quem não fosse guarani, a manufatura da erva-mate. Contudo, durante os mesmos 50 anos da lei provincial, houve a ocupação das terras guaranis onde se encontravam os ditos ervais por não indígenas. Paulatinamente o acesso a eles se tornou restrito. Muitos campos foram vendidos a colonos luso-brasileiros.⁴ Naqueles espaços foram introduzindo lavouras de alimentos e estâncias, proporcionando a sobreposição do espaço indígena.⁵

¹ Fundação Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Acervo de Manuscritos. Guaracy, Miguel e outros. Pedem, o capitão-mor e outros lavradores, da aldeia de São Nicolau, na vila do Rio Pardo (RS), seja respeitada a concessão recebida há cinquenta anos, do privilégio da plantação e preparo da erva-mate. Aldeia de São Nicolau, 1823.

² Sobre erva-mate, ver: GARAVAGLIA, Juan Carlo. *Mercado Interno y Economia Colonial: Tres siglos de historia de la yerba mate*. México: Grijalbo, 1983; ECKERT, José Paulo. *O povo dos herveas: entre o extrativismo e a colonização (Santa Cruz, 1850-1900)*. 2011. 188 f. Dissertação (Mestrado em História) – PPGH, UNISINOS, São Leopoldo, RS, 2011.

³ Sobre o governo de José Marcelino de Figueiredo, ver: KÜHN, Fábio. *O “Governo dos Índios”: a Aldeia dos Anjos durante a administração de José Marcelino de Figueiredo (1769-1780)*. In: ENCONTRO DE ESCRAVIDÃO E LIBERDADE, 3., 2007, Florianópolis. *Anais...* Florianópolis: [s.n.], 2007.

⁴ É o que refere: MELO, Karina Moreira Ribeiro da Silva e. *A Aldeia de São Nicolau do Rio Pardo: histórias vividas por índios guaranis (séculos XVIII-XIX)*. 2011. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, UFRGS, Porto Alegre, RS, 2011

⁵ Embora não abordem os indígenas, muitas pesquisas mostram as formas de ocupação do Rio Grande do Sul nos séculos XVIII e XIX. Ver entre muitos outros: HAMEISTER, Martha Daisson. *Para dar Calor à Nova Povoação: estudo sobre estratégias sociais e familiares a partir dos registros Batismais da vila do Rio Grande (1738-1763)*. 2006. 474 f. Tese (Doutorado em História) – PPGH, UFRJ, Rio de Janeiro, RJ, 2006; OSÓRIO, Helen. *O Império Português no Sul da América: estancieiros, lavradores e comerciantes*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2007; THOMPSON FLORES, Mariana Flores da Cunha. *Contrabando e contrabandistas na fronteira oeste do Rio Grande do Sul - 1851-1864*. 2007. 208 f. Dissertação (Mestrado em História) – IFCH-PPGH, UFRGS, Porto Alegre, RS, 2007; GIL, Tiago Luís. *Infiéis Transgressores: elites e contrabandistas nas fronteiras do Rio Grande e do Rio Pardo. (1760-1810)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2007; FARINATTI, Luís Augusto Ebling. *Confins Meridionais: Famílias de elite e sociedade agrária na fronteira sul do Brasil (1825-1865)*. Santa Maria: Editora UFSM, 2010; KUHN, Fábio. *Gente da Fronteira: Família e poder no Continente do Rio Grande (Campos de Viamão, 1720-1800)*. São Leopoldo: OIKOS, 2014.

A aldeia de São Nicolau foi criada durante o governo de José Marcelino de Figueiredo, em 1769.⁶ Naquele aldeamento, a composição demográfica era de populações das antigas reduções de guaranis, localizadas na margem esquerda do rio Uruguai.⁷ Até 1750, elas integravam os 30 povos da província do Paraguai, sob controle colonial espanhol, administradas por padres jesuítas e caciques, membros da elite indígena que ocupavam cargos burocráticos nos cabildos, que eram uma espécie de conselho que imitava a administração das cidades espanholas.

As disputas coloniais entre portugueses e espanhóis na América meridional resultaram em um tratado feito naquele mesmo ano de 1750, o Tratado de Madrid. Nele ficou acertado que a Espanha entregaria a Portugal sete povoados guaranis. Aquele acordo obrigava os indígenas a abandonarem suas terras para transmigrarem à margem direita do rio Uruguai. Em 1752, os portugueses iniciaram a demarcação das novas fronteiras, sob o comando do governador Gomes Freire de Andrade, futuro Conde de Bobadela.

A ordem de transmigração, no entanto, não foi cumprida integralmente. Em quatro povoados houve forte oposição ao Tratado (Santo Ângelo, São Lourenço, São Miguel e São Nicolau), o que deu início a inúmeros confrontos entre portugueses e guaranis, que ocorreram de 1753 até julho de 1756. Em março deste último ano, houve uma grande batalha nos campos de Caiboaté, onde morreram 1500 indígenas. O confronto representou o ponto mais alto da resistência indígena ao Tratado, sendo bem referido na literatura e em vários trabalhos historiográficos.⁸

Segundo relatos de militares portugueses, compilados por José Custódio de Sá e Faria, engenheiro das tropas lusitanas, 700 famílias guaranis, em 1757, acompanharam as tropas até o forte Jesus, Maria, José, construído às margens do rio Jacuí, sendo o embrião da Freguesia, hoje município de Rio Pardo. O lugar conserva na memória local grande apreço pela colonização portuguesa, perceptível na arquitetura com seus casarões, nos museus e memoriais.

⁶ Sobre aldeamento do Rio Pardo, ver: MELO, Karina Moreira Ribeiro da Silva e. *A Aldeia de São Nicolau do Rio Pardo: histórias vividas por índios guaranis (séculos XVIII-XIX)*. 2011. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, UFRGS, Porto Alegre, RS, 2011.

⁷ Em 1762, foi criado outro aldeamento com população indígena do Rio Pardo, conhecido como Aldeia de Nossa Senhora dos Anjos, atual município de Gravataí, na região Metropolitana de POA – RS. Sobre este aldeamento, ver: FLORES, Moacyr. “A transmigração dos guaranis para a Aldeia de Nossa Senhora dos Anjos”. In: GRAVATAÍ: do êxodo à composição étnica. Gravataí: Secretaria Municipal de Educação e Cultura, 1990. p. 35-43; LANGER, Protásio. *A Aldeia Nossa Senhora dos Anjos: a resistência do guarani missioneiro ao processo de dominação do sistema luso*. Porto Alegre: EST Edições, 1997; SIRTORI, Bruna. *Entre a Cruz, a Espada, a Senzala e a Aldeia*. Hierarquias sociais em uma área periférica do Antigo Regime. 2008. Dissertação (Mestrado em História Social) – Programa de Pós-Graduação em História Social, UFRJ, Rio de Janeiro, RJ, 2008.

⁸ Não caberá enumerá-los. Se pode ter informações detalhadas sobre a guerra entre guaranis e ibéricos em: GOLIN, Tau. *A Guerra Guaranítica: como os exércitos de Portugal e Espanha destruíram os Sete Povos dos Jesuítas e índios guaranis no Rio Grande do Sul*. Passo Fundo: EDIUPF; Porto Alegre: UFRGS, 1999.

Quanto aos guaranis e seu aldeamento, restou apenas um bairro chamado São Nicolau no lugar onde era a aldeia.

Esta poderia ser mais uma história comum ocorrida num lugar qualquer, iguais a muitos outros onde a memória local soterrou seu passado indígena. A história destas gentes, por sua vez, é indissociável do lugar onde vivem ou viveram. O elo histórico dos indígenas com a terra remete ao lugar da experiência, da memória e do princípio elementar da identidade que afirma o grupo como uma comunidade singular que vive em um lugar específico.⁹ Mesmo mal lembrado pela posteridade, Miguel Guarací e os indígenas de São Nicolau possuíam uma história bem mais antiga do que o tempo em que fez seu requerimento, ou ainda mais remota do que reclamava sua memória.

Aquele lugar denominado pelos portugueses de Rio Pardo, era um destes territórios que eram ocupados por indígenas guaranis os quais eram os antepassados de Guarací. O propósito da tese que aqui se apresenta é o de recuperar esta história, abordando um momento específico deste passado que é a relação de uma parte da população indígena guarani com o colonialismo português. Ela inicia sua análise regressando até 1750, quando se iniciou o movimento de resistência indígena contra o Tratado, e se estende até 1801, quando uma nova frente de expansão luso-brasileira anexou definitivamente as terras indígenas ao domínio português.¹⁰

O período analisado (1750-1801) compreende uma série de transformações políticas e sociais ocorridas na América meridional vivenciadas por uma parcela de indígenas das reduções que se acenturam com o colonialismo português. Houve, por esta razão, muitas implicações políticas e sociais aos indígenas a começar pela gradual e irreversível perda de territórios. Aqueles espaços foram habitados pelos ancestrais de Miguel Guarací na época dos jesuítas (1609-1768) e ocupavam extensa faixa de terras entre os planos urbanos dos povoados até suas estâncias de animais e seus ervais.¹¹

⁹ O antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, chama atenção à relação dos indígenas com seus territórios e de como eles se diferenciam dos “brasileiros”, cidadãos de direito respaldados pelo Estado, pelo modo como interpretam a terra. As comunidades indígenas, ao contrário, reivindicam a manutenção da diferença porque entendem não serem representadas pelo Estado-nação que pratica inúmeras ações contra os indígenas, não reconhecendo direitos a eles. Por esta razão, será mantido o uso da expressão indígena ao invés de índio para se referir aos guaranis, pois indígena, segundo a definição quer dizer alguém que é originário da própria terra. Ver: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Os Involuntários da Pátria*. Aula pública durante o ato Abril Indígena, Cinelândia, Rio de Janeiro 20/04/2016. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/554056-povos-indigenas-os-involuntarios-da-patria>.

¹⁰ Sobre este tema, ver: CAMARGO, Fernando. *O Malón de 1801: a Guerra das Laranjas e suas implicações na América Meridional*. Passo Fundo: Clio, 2001.

¹¹ A organização do espaço reducional unificou áreas indígenas às necessidades coloniais do Império Espanhol. Os jesuítas, neste sentido tiveram papel destacado no ordenamento das reduções. Sobre isto, ver: BARCELOS, Artur Henrique Franco. *O Mergulho no Seculum: exploração, conquista e organização espacial jesuítica na América espanhola colonial*. Porto Alegre/RS: Editora Animal, 2013. 694p.

As reduções do Paraguai já foram retratadas por inúmeros autores e em diversas pesquisas o que torna demais enumerá-las. Cabe destacar, entretanto, que o período jesuítico foi o que mais ocupou a produção historiográfica.¹² O caso de Miguel Guarací e sua gente chama atenção pelo fato de não contarmos com estudos sobre os guaranis para outros contextos espaço/tempo na mesma proporção com que se vê em relação ao período jesuítico. Esta notável desigualdade historiográfica, no entanto, não corresponde à forte presença guarani em locais como Rio Pardo.¹³

A bibliografia especializada sobre os guaranis e as reduções do Paraguai, além de ter priorizado o período jesuítico, reproduziu como pano de fundo a história político-institucional. Nesta perspectiva, se levou mais em conta a unidade administrativa colonial e a ação dos jesuítas, o que levou a se condicionar a história dos guaranis à presença dos religiosos da Companhia de Jesus ou ainda à duração das missões, até a sua dissolução territorial.¹⁴ Quando abordado o período pós-jesuítico, a tônica das análises é a decadência política-econômica e cultural das missões.

O período sem os jesuítas, porém, não é totalmente novo na historiografia.¹⁵ Mas se interrogar sobre as motivações que levaram aqueles indígenas a se fazerem presentes naquele lugar, mesmo depois de várias décadas após a expulsão dos jesuítas das Américas, consta como uma questão que merece muita atenção. Alguns postulados sobre este assunto, submetidos à revisão crítica, permitem novas conclusões. Foi neste sentido que se deu o esforço da tese que se verá nas páginas seguintes, em que se buscou dar novas explicações a histórias aparentemente já conhecidas e bem documentadas.

¹² Um apanhado de fôlego da produção bibliográfica sobre o período reducional pode ser visto em em: MELIÀ, Bartomeu; NAGEL, Liane Maria. *Guaraníes y Jesuitas em Tiempo de las Misiones*: uma bibliografia didática. Santo Ângelo: URI; Centro de Cultura Missionária; Asunción: Cepag, 1995. 286p.

¹³ No início dos anos 1990, uma coletânea de artigos organizada por Manuela Carneiro da Cunha (1992) congregou vários especialistas no tema, como antropólogos, arqueólogos e historiadores, o que resultou na publicação de *História dos Índios no Brasil*. Naquele contexto dos 500 anos do descobrimento da América pelos europeus, pesquisadores da temática indígena de diversas instituições do país inauguraram a pedra fundamental da chamada *nova história indígena no Brasil*. Num dos artigos da coleção, John Monteiro alertava a falta de estudos sobre os guaranis do sul e sudeste brasileiro. Apesar dos relativos avanços, o quadro não mudou muito. Ver: MONTEIRO, John Manuel. Os Guarani e a história do Brasil meridional: séculos XVI-XVII. In: Cunha, Manuela Carneiro da. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

¹⁴ Estas são características dos estudos como os de: KERN, Arno Alvarez. *Missões: uma utopia política*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982; SANTOS, Julio Ricardo Quevedo. *Rio Grande do Sul: aspecto das Missões Jesuíticas em tempo de Despotismo Esclarecido*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1991; MAEDER, Ernesto. *Misiones del Paraguay: conflicto y disolución de la sociedad guaraní*. Madrid: Editorial MAPFRE, 1992.

¹⁵ Destaca-se o pioneirismo de: URQUIJO, José Luis Mariluz. Los guaraníes después de la expulsión de los jesuitas. *Estudios Americanos*, Sevilha, v. 6, n. 25, p. 323-330, out. 1953.

Mas o que explicaria a presença indígena guarani em Rio Pardo, RS, no sul do Brasil? Aparentemente, esta questão não causa nenhum impacto, não fosse pelos desdobramentos que a busca pela reposta causou. Trata-se, em primeiro lugar, de população indígena guarani que não vivia nos povoados missioneiros, tampouco residiu permanentemente na aldeia de São Nicolau. Em segundo, era um contexto de desagregação política das missões, lugar de onde provinham muitos indígenas contemporâneos de Miguel Guarací.

Em terceiro, Rio Pardo não foi o único lugar que contou com população guarani oriunda das missões. Aquele foi um movimento muito maior e aqueles indígenas se estendiam por várias paragens, interligando-as em seus deslocamentos constantes.¹⁶ Um estudo de caso como este, no entanto, permite analisar como os guaranis se relacionavam com o espaço (território) e como elaboraram um tipo específico de identidade social através da interação com ele através de seus deslocamentos.¹⁷

Foi após o Tratado de Madrid que estas movimentações se tornaram mais visíveis. Rio Pardo ou Iobi (rio verde como chamavam os indígenas) se caracterizou como um importante espaço de coexistência entre escravos, portugueses e guaranis naquela conjuntura de expansão lusitana e desagregação administrativa das reduções. O avanço sistemático dos luso-brasileiros às áreas que integravam as sete povoações guaranis só intensificou os deslocamentos daquelas populações.

Também não se tratava de nenhum movimento profético como aquele descrito por Hélène Clastre (1978) sobre as migrações indígenas a procura de um paraíso terrestre, a terra sem mal. Conforme Eduardo Neumann (2009), por algum tempo, historiadores confiaram excessivamente nas conclusões desta autora sem ter evidências. Mas no caso específico dos guaranis das sete povoações do rio Uruguai, há outra tese em vigor. Ela afirma que houve a integração dos indígenas em uma nova sociedade que foi se formando a partir da colonização portuguesa.

¹⁶ Ver: RIBEIRO, Max R. P. *Estratégias Indígenas na Fronteira Meridional: a situação dos guaranis após a conquista lusitana (Rio Grande de São Pedro, 1801-1834)*. 2013. 150f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, UFRGS, Porto Alegre, RS, 2013; FONTELLA, Leandro Goya; RIBEIRO, Max Roberto Pereira. O Êxodo Missioneiro: um estudo sobre os fluxos migratórios de Guaranis das Missões (fronteira do Rio Pardo, 1801-1845). In: MOSTRA DE PESQUISA DO ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL, 10., 2013, Porto Alegre. *Anais Produzindo história a partir de fontes primárias*. Porto Alegre: CORAG, 2013. v. 10. p. 27-46; FARINATTI, Luís Augusto Ebling; RIBEIRO, Max Roberto Pereira. Guaranis nas Capelas da Fronteira: migrações e presença missioneira no Rio Grande de São Pedro (Alegrete e Santa Maria, 1812-1827). In: SANTOS, Júlio Ricardo Quevedo dos. *Missões: reflexões e questionamentos*. Santa Maria. RS: Editora e Gráfica Caxias, 2016.

¹⁷ Um texto base para pensar a identidade indígena que será analisada nesta tese é: NEUMANN, Eduardo Santos. Os Guaranis e a Razão Gráfica: cultura escrita, memória e identidade indígena nas reduções – séculos XVII-XIII. In: BOEIRA, Nelson; GOLIN, Tau. (Coord.) *Povos Indígenas*. Passo Fundo: Méritos, 2009. v. 5. (Coleção História Geral do Rio Grande do Sul).

Maximiliano Menz (2001), com certo pioneirismo, andou nesta direção e concluiu que os guaranis, expropriados de suas terras e de seus meios de produção, acabaram se assalariando, transmutando de agricultores em peões. Ocupados com a lida com o gado, aqueles indígenas, segundo Menz, acabaram se espalhando pelo Rio Grande do Sul, integrando a força do trabalho livre na província. Mas não houve necessariamente uma troca de ocupação dos indígenas guaranis, tampouco a mobilidade daquelas gentes não estava dada ao simples vagar por estas terras como homens errantes em busca de algum trabalho esporádico.¹⁸

A circulação dos guaranis nos territórios que compreendiam do Rio Grande do Sul foi bastante alargada e ela seguia não a uma desordem demográfica, mas a estratégias familiares bem elaboradas.¹⁹ Muitas localidades que se tornaram cidades naquele contexto apresentaram indígenas daquela língua em suas origens e a análise das fontes não mostra propriamente uma integração entre luso-brasileiros e populações guaranis. Era o que mostravam as séries de batizados da Igreja Católica, fonte esta que, aliás, se torna privilegiada para o estudo das populações guaranis. A ausência de “mestiços” como categoria classificatória, inexistência de matrimônios entre mulheres indígenas com homens não indígenas, compadrio endógeno entre os guaranis em que se nota o protagonismo feminino como madrinha, davam evidências que, no mínimo, serviam para relativizar o pressuposto da integração dos índios.²⁰

Elisa Garcia (2007) reabilitou a tese da integração dos guaranis como fator explicativo da presença indígena guarani no sul do Brasil. A autora afirma que, através de uma política de atração das populações indígenas, pautadas por bom tratamento, os portugueses teriam conseguido integrar os guaranis aos seus interesses coloniais. Mas conforme ocorriam os avanços da pesquisa que aqui se apresenta, o que ficava mais evidente era o fato de que os indígenas guaranis possuíam suas próprias noções de território que não eram as mesmas das Coroas ibéricas.²¹

¹⁸ RIBEIRO, Max R. P. *Estratégias Indígenas na Fronteira Meridional*. Ibidem, 2013.

¹⁹ Sobre deslocamentos como estratégias familiares guaranis, ver especificamente: RIBEIRO, Max R. P. *Estratégias Indígenas na Fronteira Meridional: a situação dos guaranis após a conquista lusitana* (Rio Grande de São Pedro, 1801-1834). 2013. 150f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, UFRGS, Porto Alegre, RS, 2013; FARINATTI, Luís Augusto Ebling; Ribeiro, Max Roberto Pereira. *Guaranis nas Capelas da Fronteira: migrações e presença missioneira no Rio Grande de São Pedro (Alegrete e Santa Maria, 1812-1827)*. In: SANTOS, Júlio Ricardo Quevedo dos. *Missões: reflexões e questionamentos*. Santa Maria, RS: Editora e Gráfica Caxias, 2016.

²⁰ Entre as pesquisas que partilharam da tese de integração se encontra minha dissertação de mestrado. Porém, a tese da integração se mostra frágil quando se observam as construções identitárias dos guaranis e o modo pelo qual construíram suas noções de território e pertencimento exploradas nesta tese. Sobre as mulheres indígenas, a ausência de matrimônio não significa que não houvesse crianças biologicamente mestiças, visto que houve algumas crianças que foram classificadas como “filho” ou “filha” “natural” o que quer dizer concepção sem matrimônio.

²¹ O ponto de maior discordância de Garcia (2007) é que a autora deposita confiança excessiva nas fronteiras coloniais. Se levarmos em conta apenas isto, chegaríamos às mesmas conclusões da autora, quando afirma que os

Uma conclusão destas parece um tanto óbvia, não fosse a dificuldade de argumentação e a necessidade empírica de demonstrar que havia da parte dos indígenas o exercício de uma territorialidade própria e singular. Embora as noções territoriais dos guaranis tenham sido sobrepostas pela colonização ibérica, os indícios recolhidos nas fontes mostravam que houve a sobrevivência da territorialidade na memória indígena. Surgia, assim, a primeira inflexão em respeito às conclusões anteriores. Diante disto, não havia como compartilhar da tese de integração, visto que os guaranis estavam em um espaço que entendiam ser deles.

A reiteração da presença indígena nos antigos espaços das reduções levava a outra forma de continuidade da experiência reducional. Além de se fazerem presentes nestes locais, eles ainda praticavam alguns sacramentos como batismo e o matrimônio. Guillermo Wilde (2009) apresenta um quadro bastante significativo sobre a continuidade da religião entre os guaranis, num período que não contava mais com a presença dos jesuítas nas reduções, devido à expulsão daqueles religiosos, ordenada pela Coroa Espanhola, em 1768.²²

Sobre este mesmo período pós-jesuítico, Neumann (2005) já apontava para o modo de autogoverno que os indígenas experimentaram indicando a continuidade da organização social anterior à expulsão dos jesuítas.²³ Sob a influência destas pesquisas, não parecia nenhum exagero examinar se foi possível ou não aos guaranis reproduzir ao menos partes daquela organização social. Esta perspectiva nos leva a um ponto diferencial em relação a Neumann (2005) e Wilde (2009) que estudaram os cabildos e os caciques que eram a elite indígena e a base do poder nas reduções.

Nesta tese, se abordam populações guaranis que, provavelmente, não tinham relação com o cabildo, o que as distanciava do centro de poder. Trata-se de grupos indígenas que se deslocavam pelos espaços que pertenciam às reduções e que, possivelmente, mantiveram como centro de gravidade organizacional sua identidade social. Aquele modo identitário tinha nas memórias sobre as experiências vividas por seus ancestrais nas reduções a matéria prima

guaranis “escolheram” ficar do lado português. Contudo, os guaranis já habitavam o sul há muito tempo, antes mesmo da chegada dos jesuítas e, como veremos, eles possuíam sua própria narrativa sobre a origem das reduções e sobre o território onde elas foram construídas. Os indígenas possuíam suas próprias concepções de território que não correspondiam às linhas coloniais. Portanto, eles não escolheram necessariamente um lado, pois apenas permaneceram onde já estavam.

²² O autor já defendia esta posição em WILDE, Guillermo. Los guaraníes después de la expulsión de los jesuitas: dinámicas políticas y transacciones simbólicas. *Revista Complutense de Historia de América*, Madrid, n. 27, p. 69-106, 2001.

²³ Ver também NEUMANN, Eduardo Santos. “Mientras volaban correos por los Pueblos”: Autogoverno E Práticas Letradas Nas Missões Guarani – Século XVIII. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 10, n. 22, p. 93-119, jul./dez. 2004a.

necessária para elaboração não só de narrativas sobre o passado, mas também de inspiração ao seu modelo de organização social. Esta é a primeira hipótese da tese que aqui se apresenta.

Assim, a pergunta geral desta tese consiste em compreender como se construiu aquele tipo de identidade num momento de transformação e como ela foi modelada ao longo do tempo por processos relacionais de segregação e inclusão.²⁴ Para tanto, observa-se como a identidade foi orientada pela relação com o passado e com os usos da memória em função dele, bem como na relação com não indígenas. Ela foi resultado de ações sociais próprias: escolhas pessoais e coletivas dotadas de sentido e que davam aos indígenas a possibilidade de tornar coerente a existência deles no espaço e no tempo.

A respeito ao modelo organizacional indígena a tese sustenta uma segunda hipótese de modo complementar a primeira. Adverte-se que ele não contempla todos os indígenas do tronco linguístico guarani. Sabemos que nas reduções diferentes grupos étnicos conviveram e que, ao longo do tempo, foram chamados pelos jesuítas genericamente de guaranis.²⁵ Partindo desta premissa, pondera-se que os indígenas abordados nesta tese eram, provavelmente, populações remanescentes do antigo Tape, lugar onde houve a formação de reduções a partir de 1620, destruídas cerca de uma década depois por bandeirantes paulistas.

Os confrontos entre indígenas e demarcadores ibéricos torna evidente a elaboração identitária do grupo que reivindicava a permanência em suas terras em 1753. Aquela manifestação foi feita através do uso da memória sobre aquelas primeiras reduções. No decorrer dos anos, conforme se verá, provavelmente a referência identitária atrelada à experiência

²⁴ Físicos se interrogam sobre como surgiu e como se formou o universo e biólogos se interrogam sobre a origem e evolução da vida. São perguntas gerais e, ao mesmo tempo simples, mas que exigem dos pesquisadores grande esforço explicativo. Historiadores fazem algo muito parecido, apesar de parecer que nossas aspirações explicativas, pareçam mais modestas. Em uma de suas muitas entrevistas, Giovanni Levi definiu a História como a “ciência das perguntas gerais e das respostas específicas”. Essa definição defende como método a microanálise. Este, por sua vez, não se ocupa de coisas pequenas, mas de perguntas gerais que busquem a compreensão holística dos fenômenos históricos em seu sentido generativo. Sobre isto ver: LEVI, Giovanni. Sobre Micro-História. In: BURKE, Peter. *A Escrita da História: novas perspectivas*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992, p. 139; ALVES, Liete. A ciência das perguntas gerais e das respostas particulares. Entrevista com Giovanni Levi. *Revista Territórios & Fronteiras*, Cuiabá, v. 6, n. 2, p. 249-255, jul./dez. 2013.

²⁵ Ver: BAPTISTA, Jean. *Fomes, Pestes e Guerras: dinâmicas dos povoados missionais em tempos de crise (1610-1750)*. 2007. 381 f. Tese. (Doutorado em História) – PPGH, PUCRS, Porto Alegre, RS, 2007. A denominação genérica de *guarani* foi utilizada por autoridades coloniais como chefes militares, administradores, clérigos e colonos. Essa definição, no entanto, pode ocultar uma diversidade de grupos indígenas que tinham em comum a língua guarani. O grupo aqui estudado pode ser um exemplo das parcialidades que viveram em redução e que posteriormente foram classificados como guaranis. Pelas fontes analisadas, contudo, não há como saber se havia ou não diversidade étnica. Por isto, no decorrer do texto, será usada a expressão guarani no plural, tendo em vista a possibilidade da variação étnica. Como sinônimo desta palavra será utilizado também o termo indígena que segundo o Dicionário Aurélio quer dizer “aquele que é natural da região em que habita. Que ou quem pertence a um povo que habitava originalmente um local ou uma região antes da chegada dos europeus. Natural de um país ou localidade.” DICIONÁRIO Aurélio Online, 2008-2017. Disponível em: <<https://dicionarioaurelio.com/indigena>>.

ancestral em redução não desapareceu. Isto não significa que ela tenha se mantido a mesma, tal qual foi no período jesuítico. No entanto, de muitos modos, aquela identidade social específica foi replicada e, por conseguinte, modificada sem, contudo, perder sua unidade autorreferencial, diga-se autopoietica, a qual se mantinha através da memória reducional.²⁶

A tese também sustenta uma terceira hipótese na qual se defende que a identidade ajudava a dar unidade organizacional aos indígenas, o que permitia a eles coexistir com não indígenas sem necessariamente se integrarem a eles. Através da memória e das formas de sua conservação, organizavam seu repertório de ação social que encontrava os elementos de sua constituição nele mesmo. Ou seja, era em sua própria história rememorada que os indígenas elaboravam a narrativa de suas vidas como produto genuíno de suas mentes. Isto é dizer que suas atribuições identitárias eram a base da ação social, individual e coletiva, que resultava na estruturação de um sistema organizacional com princípio generativo na própria identidade, o que se caracteriza como *autopoiesis*.²⁷

Além da dinâmica interna, o sistema organizacional também operava de modo exógeno compondo assim os limites de seu próprio funcionamento, no qual se construíam mecanismos de inclusão e exclusão que resultava em fronteiras étnicas.²⁸ A identidade partia do próprio grupo, diferenciando-os do restante dos agregados humanos coexistentes que os reconheciam como diferentes, atribuindo-lhes classificações distintas, como se verá.

Toda esta análise foi elaborada a partir de um corpo documental variado, do qual se extraíram inúmeros indícios sobre os indígenas em Rio Pardo. Foi coletado todo tipo de informação possível sobre eles, sendo criada uma tabulação a qual possibilitou a elaboração de um índice formado por todo tipo de impressão sobre os indígenas deixado nas fontes.²⁹ Este material é composto de livros das pastorais e de visitas episcopais nos quais se encontram recomendações do padre visitador aos vigários das diversas Freguesias em relação às atividades

²⁶ Verifica-se que a identidade social dos guaranis estudados nesta tese se organizava a partir de si mesma, na relação temporal e espacial com o passado. Isto ocorria através de sucessivas operações de seletividade da memória e do esquecimento, as quais demarcavam o limite da identidade. Estas são características de um sistema autopoietico que, segundo sua definição teórica, se mostra como um sistema fechado e que se elabora a partir de si mesmo. Sobre autopoieses, ver: LUHMANN, Niklas. *Introdução a Teoria dos Sistemas*. 2. ed, Petrópolis: Vozes, 2010. Originalmente publicado em 1992.

²⁷ A teoria da *autopoiesis* foi desenvolvida por Humberto Maturana, biólogo chileno, e Francisco Varela, filósofo também chileno, para descrever a auto-organização dos sistemas vivos. Niklas Luhmann, sociólogo alemão, foi quem pela primeira vez incorporou a teoria da *autopoiesis* às Ciências Sociais para descrever as sociedades. Nesta tese ela está sendo empregada no entendimento da auto-organização identitária dos guaranis. Ver: ROMESÍN, Humberto Maturana; GARCÍA, Francisco J. Varela. *De Maquinas y Seres Vivos*. Santiago de Chile: Quinta Edición, Impresos Universitaria, 1998.

²⁸ Ver o ensaio de: BARTH, Fredrik. Os Grupos Étnicos e suas Fronteiras. In: BARTH, Fredrik. *O Guru, o Iniciador e outras Variações Antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra-Capa, 2000a, p.25-67.

²⁹ Sobre método indiciário, ver: GINZBURG, Carlo. Sinais, raízes de um paradigma indiciário. In: GINZBURG, Carlo. *Mitos, Emblemas e Sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

clericalis e regulamentações sobre o funcionamento das igrejas em toda sua área de abrangência.³⁰

Contamos também com algumas séries de batizados daquele lugar (1755-1762 e 1772-1801) com as quais se pôde organizar planilhas de dados em *Microsoft Access*.³¹ Delas podemos extrair informações reiteradas como: nome do batizando; condição de seu nascimento (legítimo, pai incógnito, natural, etc.); data e local do batismo; nomes dos pais e dos padrinhos; naturalidades respectivas; condição social de todos os envolvidos (escravo, liberto, índio, pardo, etc.), nome do ministro do sacramento, entre outras.

Os registros de batizado também tornam possível a análise relacional entre os diferentes atores sociais, o que permite reconstituir malhas de interação social e a observação dos agregados humanos a partir das relações de compadrio. Não se está tomando, entretanto, a relação de compadrio como um laço efetivo. Ele expressa basicamente uma intenção, escolha que ajuda a perceber o grau de aglutinação ou de segregação entre indígenas e não indígenas, como também as relações interétnicas.³² Para se reconstituir os laços de interações tão diversas foi usado o software *Nodexl*.³³

Exploramos um conjunto de fonte também largamente utilizado, que são censos populacionais conhecidos como *padron delos pueblos*.³⁴ Foi possível encontrar três séries desta documentação de três diferentes povoações indígenas que formavam as reduções do Uruguai.

³⁰ Há dois livros desta natureza sobre Rio Pardo: um de visitas e outro de ordens pastorais. Se pode ver a natureza das visitas pastorais em: MONTEIRO, Lucas Maximiliano. *A Inquisição não está aqui? A presença do tribunal do Santo Ofício no extremo sul do Brasil*. 260 f. Dissertação (Mestrado em História) – IFCH-PPGH, UFRGS, Porto Alegre, 2011.

³¹ A série não está completa devido ao extravio de um dos livros de batizados o qual corresponde ao intervalo de 1762-1772. Há um livro contendo somente registro de batizados indígenas, para o período 1758-1762.

³² Uma primeira amostra do potencial desta metodologia para o estudo das populações guaranis pode ser vista em: FONTELLA, Leandro Goya; RIBEIRO, Max Roberto Pereira. Grupos e Aglomerações Indígenas no Brasil Meridional: matrimônio e compadrio de guaranis missionários em dois contextos distintos (Região das Missões e Fronteira do Rio Pardo, 1814-1824). In: ENCONTRO ESCRAVIDÃO E LIBERDADE NO BRASIL MERIDIONAL, 7, 2015, Curitiba. *Anais...* Curitiba, 2015. p. 1-15.

³³ Trata-se de uma extensão para Microsoft Excel, desenvolvido pela Social Media Research Foundation que permite representar graficamente (grafos) como possivelmente seriam as relações interpessoais. O Nodexl está disponível para Download em: <<http://www.smrfoundation.org/>>.

³⁴ Uma análise recente sobre esta documentação pode ser vista em: TAKEDA, Kazuhisa. Los padrones de indios guaraníes de las misiones jesuíticas (1656-1801): análisis dinámico y comparativo desde la óptica de los cacicazgos. *Surandino Monográfico*, n. 1, p. 66-105, 2016. Ver também os estudos de: BOLSI, A.; MAEDER, Ernesto. La población guaraní de la provincia de Misiones en la época postjesuítica. *Folia Histórica del Nordeste*, Resistencia, 5, p. 60-106, 1982; LIVI-BACCI, Massimo; MAEDER, Ernesto. The Missions of Paraguay: The Demography of an Experiment. *Journal of Interdisciplinary History*, Autumn, xxxv:2, 185-224, 2004; JACKSON, Robert H. Una mirada a los patrones demográficos de las misiones jesuitas de Paraguay. *Fronteras de La Historia: Revista de Historia Colonial Latinoamericana Instituto Colombiano de Antropología e Historia*, Bogotá, v. 9, p. 129-179, 2004b. RANZAN, Alfredo Campos. O Papel, a Pena e a Fronteira: manifestações escritas e ações indígenas nas reduções guaranis do Paraguai (1767-1801). Dissertação (Mestrado em História) – IFCH-PPGH, UFRGS, Porto Alegre, 2015.

Uma é de 1783, feita na redução de Santo Ângelo e outras duas feitas em 1800, em São João e São Miguel. São basicamente censos populacionais feitos a mando da Coroa Espanhola para o controle fiscal e tributário mediante pagamento de impostos.

Contudo, desta documentação foi utilizado apenas a série de 1783, da povoação de Santo Ângelo, por ser a maior. Esta documentação nos forneceu uma amostragem da configuração familiar, a qual foi catalogada numa planilha do *Microsoft Access*. Foi feito um prospecto das relações de parentesco indígena para se avaliar a composição das famílias e a tensão entre aquela organização social com a Igreja Católica que, como veremos, foi obrigada a reelaborar alguns de seus preceitos devido à política matrimonial indígena que era muito aquém da série de proibições conjugais.

Outro conjunto documental importante que permitiu reconstituir cenários e conjunturas enfrentadas pelos guaranis foram as fontes impressas. Trata-se, sobretudo, dos *Manuscritos da Coleção de Angelis*, publicados pela Biblioteca Nacional, especialmente o volume do *Tratado de Madrid a Conquista dos Sete Povos*. Estas fontes permitem a reconstrução contextual do período do *Tratado de Madrid*, além de proporcionar a coleta de dados indiciários sobre os guaranis. Nos diários das expedições de demarcação das fronteiras coloniais também se recorreu à abordagem indiciária buscando por informações substanciais a respeito deles.

Se agregam a estas fontes relatos que sobreviveram com os deixados pelo padre jesuíta Tadeo Xavier Heniz (1754) e um outro escrito feito por um indígena guarani de nome Crisanto Nerenda.³⁵ O sacerdote citado participou de um ataque à fortaleza do rio Pardo junto com os guaranis. Em seu relato, há referência à noite em que se juntou aos indígenas na ofensiva contra os portugueses. O texto de Nerenda, escrito por ele mesmo em sua língua e traduzido posteriormente ao espanhol, é um relato de sua experiência como prisioneiro do governador Gomes Freire.

Aliando análise serial, tendo o nome dos índios como “matéria prima”, e os indícios como metadados, rastreados por fontes diversas, através de análise intensiva do material empírico, foi possível acompanhar a história dos índios que transmigraram dos núcleos urbanos das reduções até a fortaleza portuguesa no Rio Pardo e que continuaram seus deslocamentos em fluxos populacionais contínuos. Por isso, era necessário procurar num corpo documental

³⁵ Agradeço à Marina Gris da Silva por ter gentilmente compartilhado sua cópia. Sobre o relato de Nerenda, ver: SILVA, Marina Gris da. “Dice el mismo índio historiador”: escrita, memória e identidade no relato de um mayordomo da redução de São Luís (1754-1758). Graduação em História. Trabalho de Conclusão de Curso. Porto Alegre: IFCH-PPGH, 2014. Sobre a escrita indígena ver: NEUMANN, Eduardo. *Práticas letradas Guarani: produção e usos da escrita indígena (Séculos XVII e XVIII)*. 2005. 381 f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, UFRJ, Rio de Janeiro, RJ, 2005.

variado, como processos criminais da região, documentação militar, e outras fontes administrativas como os ofícios dos governadores, por qualquer coisa que pudesse dar algum indício sobre os guaranis.³⁶

Contudo, esta atividade, que é exaustiva e demanda um alargado espaço de tempo, na maior parte das vezes, sucumbe ao insucesso. O mesmo se pode dizer dos relatos dos demarcadores lusitanos do século XVIII, e dos relatos dos viajantes do século XIX, quanto à escassez ou mesmo à inexistência de informação sobre os indígenas. Contudo, paradoxalmente, os silêncios também “falam” e “ouvindo” com atenção, deles podemos extrair informações implícitas relevantes.

O silêncio nestas fontes dá a impressão de que os guaranis não estavam lá, mas os registros batismais provam exatamente o contrário, como mostrarão as páginas que seguem. O silenciamento sobre a presença indígena em Rio Pardo, assim, serve também de indício de que eles coexistiram com luso-brasileiros. Desse modo, os agentes coloniais deixaram de fazer inúmeros registros sobre a presença dos guaranis por os ignorarem ou por não os compreenderem. É evidente, entretanto, que esta é uma dimensão do universo relacional que é difícil de ser alcançada.

Se estabelece a fronteira entre aquilo que se mostra como evidência da verdade e aquilo que não podemos, muitas vezes, sequer referir por temermos a falta de rigor. Trata-se do limite entre prova e a possibilidade. Infelizmente, muitas coisas são inacessíveis a nós como pesquisadores e, em função disso, é praticamente impossível saber sobre os sofrimentos, as preocupações mais imediatas, os amores e as incertezas mais diretas que tinham, sem dúvida, grande peso nas decisões individuais.

Há, evidentemente, grandes limites à explicação historiográfica, devido à impossibilidade de se reproduzir as experiências históricas num laboratório como fazem outros cientistas, a exemplo dos químicos e biólogos, ao estudarem fenômenos particulares. Mas a questão sobre prova e possibilidade seria rapidamente sanada ao ler o posfácio de Carlo Ginzburg à obra de Natalie Davies.³⁷ Aliás, o livro da historiadora serve de modelo para se reconstruir trajetórias de vidas, mesmo sem ter informações diretas sobre elas. Sem abusar da intuição, a autora cria um ambiente possível em que seus personagens interagiam e viviam.

³⁶ A maior parte desta busca não foi exitosa e demandaram alguns meses de leitura de fontes.

³⁷ Ver: GINZBURG, Carlo. Provas e Possibilidades. In: GINZBURG, Carlo. *Ofio e os Rastros*. Verdadeiro, falso, fictício. São Paulo: Companhia das Letras, 2007b. Ver também o próprio: DAVIS, Natalie Zemon. *O Retorno de Martin Guerre*. Rio de Janeiro: Paz e Guerra, 1987.

Descartaríamos a noção de prova relembrando uma das definições de Ginzburg em seu artigo, quando menciona que, em História, não há a necessidade de se provar nada. Esta tarefa é reservada aos juízes, como ele mesmo refere. Em História, ao contrário, não julgamos os atores sociais e, por esta razão, o julgamento não é ferramenta de nosso *métier*. Nossa tarefa é outra, que consiste em tornar evidente tudo aquilo que já não existe mais a partir do rigor metodológico da construção do conhecimento científico que também envolve sugerir, deduzir e intuir a partir de *estruturas sobreviventes* como refere John Lewis Gaddis.³⁸

As fontes primárias assumem esta forma de restos da verdade pretérita inacessíveis à reprodução experimental. Com isto, criamos uma narrativa que além de expor os resultados da pesquisa é também uma versão histórica que nunca é definitiva para aquilo que nos dedicamos a estudar. Nossa versão narrativa não deixa de ser verossímil, pois tentamos, de todas as formas, aproximarmos ao máximo da realidade a qual descrevemos. Ou seja, nossa narrativa histórica é uma versão sobre o passado, criada com algumas de nossas ferramentas como a intuição, a dedução e a imaginação histórica aliadas às metodologias historiográficas.

Este é o nosso cabedal disponível e como tal, embora não pareça, ele é rico na acepção da palavra. Graças a ele, se pode dizer que esta tese tem como tema central a construção da identidade social de um grupo humano *sui generis*. Se pode ainda afirmar que a identidade manifestada pelos guaranis expressava um modo de se relacionar com o tempo, através da memória, e com o espaço, através do território, o lugar habitado.³⁹ Toda esta descrição, embora pareça apenas um discurso puramente teórico, é o que se coloca como possibilidade histórica para os guaranis mediante análise de fontes.

Este nível de abordagem busca recompor a identidade a partir dos restos quase residuais de memória indígena, seguindo fios de rememoração e esquecimento. Tudo isto acontecia num cenário hostil aos indígenas que conviveram com outros grupos humanos que, de várias formas, estavam inclinados a esquecer-los, imaginando que um dia seriam “homens civilizados”. O risco à integridade existencial fazia com que os indígenas, após terem perdido quase tudo, se socorressem em suas memórias fazendo sobreviver no tempo tudo o que foram para continuar sendo o que imaginavam ser.

Esta história é singular e não é bem conhecida como se acredita. Ela perpassa fronteiras historiográficas tais como a história colonial e a história indígena. Cada uma delas possui seu

³⁸ Ver: GADDIS, John Lewis. *Paisagens da História: como os historiadores mapeiam o passado*. Rio de Janeiro: Campus, 2003.

³⁹ Expressões como espaço habitado ou lugar habitado são utilizadas no texto para se referir ao local da memória conforme: RICCEUR, Paul. *A Memória, a História, o Esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

próprio conjunto de especialidades próprias. Uma das maiores características da história colonial, por exemplo, é reservar grande destaque à administração e à economia da colônia, sua centralidade na metrópole ou sua pulverização em diversos centros de poder.⁴⁰

Este tipo de procedimento historiográfico, guardada todas as reservas sobre os avanços e inovações no debate sobre história colonial, pode se tornar problemático à história dos indígenas, devido à redução de experiências plurais unicamente à história da colonização. Isso faz com que vidas heterogêneas sejam vinculadas a uma só forma de história, como se ela fosse a continuação da história da Europa. É evidente, entretanto, que não é possível escrever a história dos indígenas dos séculos XVI-XIX, sem levar em conta a colonização europeia. Porém, é necessário também considerar que processos relacionais não podem ser interpretados de forma hierarquizada, reduzindo-os a um único plano teórico-explicativo.

É preciso se ter em mente que os indígenas viveram uma relação de força com os Estados modernos ibéricos que buscavam impor-lhes seu modelo de governo. Através dele, se buscava, entre outras coisas, apagar as diferenças entre colonos e os *outros*: os indígenas. Tratava-se de um processo profundo de alteridade em que se buscavam elementos de diferenciação que se baseavam, sobretudo, na inferiorização dos povos indígenas e na exaltação de suas instituições. Com isso, as diferenças políticas e sociais foram ignoradas ocorrendo a exclusão social dos indígenas pelas sociedades hierarquizadas pelos colonos europeus.⁴¹

Até hoje, este tipo de inferiorização atua em nosso “senso comum”, inviabilizando qualquer vínculo identitário de nossa parte com os indígenas e seus descendentes.⁴² Por diversas

40 Este é um dos grandes debates da História Colonial polarizado por Fernando Novais (1982) e o Antigo Sistema Colonial e João Fragoso (1998), com o Antigo Regime nos Trópicos. A tese de Novaes defende a centralidade do governo português no controle político, econômico e social de suas colônias. A tese de Fragoso demonstra a força do mercado interno e o dinamismo autônomo em relação a Portugal que a colônia possuía, contrariando a tese de Novaes. O revisionismo proposto por João Fragoso ganharia maior verticalidade em parceria com Maria Fernanda Bicalho e Maria de Fátima Gouvêa, no ano 2001, com a publicação de *O Antigo Regime nos Trópicos*, onde se apresenta a ideia de um império ultramarino português, organizado numa monarquia pluricontinental e polisinodal. Destacam-se, nestas abordagens, os estudos das redes governativas e de comércio espalhadas de Macau até a costa do Brasil. Para Laura de Melo e Souza (2006), porém, o modelo do *Antigo Regime nos Trópicos* é inconsistente por desconsiderar, segundo ela, o papel de Portugal nos rumos da colonização em termos políticos e administrativos.

⁴¹ François Hartog ao analisar *Histórias*, escrito por Heródoto, mostra como os gregos representavam o *outro* questionando-se sobre a alteridade e a elaboração da história como seu produto fundamental. A partir de comparação entre os escritos de Heródoto e as pesquisas arqueológicas, notou distanciamento entre as descrições do autor e os povos “reais” que tiveram contato com os gregos. Hartog, a partir de tais observações, lembra sobre a função da história, do historiador e de sua narrativa. No caso grego, Heródoto, a partir de si, apontou o que faltava nos povos não gregos, estabelecendo alteridade e nela a inferiorização do *outro*. Ver: HARTOG, François. *O Espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999

⁴² Ver: CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da 'invenção do outro'. In: LANDER, Edgardo (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005a. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624102434/9_CastroGomez>.

razões, houve a opção em estabelecer o europeu como elemento cultural padrão das narrativas de construção de inúmeras histórias regionais, principalmente naquelas de muitos municípios como Rio Pardo. Embora várias destas cidades tenham se originado com populações indígenas, diz-se que elas foram criadas por imigrantes europeus como os portugueses, alemães, italianos, etc.

Portanto, recuperar o passado esquecido, desconhecido muitas vezes, não é apenas uma tarefa historiográfica-científica. Ela também é uma tarefa que não deixa de ser política e militante, pois afinal, parte do que a memória coletiva guarda sobre o passado é resultado inexorável de relações desiguais de poder e de apropriação da história por grupos dominantes. O trabalho historiográfico, muitas vezes, pode gerar uma relação conflitante com as impressões do passado que são idealizadas para legitimar o poder, ou pode ser orgânico, ajudando a corroborá-lo. Seja como for, a versão da história que construímos pode ser utilizada por um ou outro. Se assim for, que seja para auxiliar a construção de uma sociedade mais justa e menos desigual.

A recuperação da história do grupo indígena retratada nesta tese, está distribuída em quatro capítulos. São eles intitulados: 2. *Memória e Identidade Reducional*; 3. *Uma Babel no Jacuí: a guerra dos sentidos entre indígenas e sacerdotes*; 4. *Experiência Religiosa e Reprodução Social Indígena*; 5. *Entre os Destroços da Memória e a arquitetura do esquecimento*. Os capítulos são transversalizados por duas questões básicas: construção da identidade e reprodução social, buscando dar conta de algumas características essenciais dos processos de alteridade que modelaram a identidade social indígena. Vejamos o conteúdo de cada capítulo.

No capítulo II se mostra como o Tratado de Madrid provocou transformações significativas aos guaranis, como a perda drástica dos seus territórios para os portugueses que avançavam cada vez mais sobre seus espaços tradicionais, sobretudo às regiões de ervais e às estâncias. As ordens de transmigração dadas pela Coroa Espanhola aos guaranis davam aval aos lusitanos para operarem seu avanço sobre as fronteiras indígenas. Parte deles, entretanto, resistiu às ordens de transmigração, o que resultou, como se sabe, no combate de Caiboaté e a morte de 1500 guaranis, em 1756.

Embora o enfrentamento armado seja o fenômeno mais conhecido sobre a rebeldia indígena, desde 1752, havia alvoroço dos índios contrários à transmigração. Formou-se um movimento político da parte dos índios que reivindicava a permanência nas reduções. Devido a isto, os jesuítas foram acusados pelos portugueses de incitar os índios a se rebelarem contra a

Coroa de Espanha. Os padres da Companhia de Jesus, no entanto, passaram a registrar, desde 1753, as objeções dos índios às ordens espanholas.

Boa parte desta documentação está presente no tomo VII dos *Manuscritos da Coleção de Angelis*, inteiramente digitalizado pela Fundação Biblioteca Nacional. Na defesa que os jesuítas organizaram, transparece outra versão dos fatos: a mobilização autônoma dos guaranis contra as exigências da Coroa Espanhola para abandonarem suas terras. Os guaranis construíram uma base de argumentação que visava refutar as ordens espanholas. São estes argumentos que servem de “matéria prima” a este capítulo. Através da elaboração de um índice com diferentes tipos de fontes, onde foram recolhidas terminologias que acompanhavam a palavra *guarani*, foi possível reconstituir a narrativa indígena que é também uma versão da história das reduções criada por eles.

Ele aborda a origem das reduções, bem como a concepção sobre tempo, espaço e história criada por eles mesmos. Demonstra como eles utilizaram aquela narrativa de modo político em sua base de argumentação contrária à entrega de suas terras aos portugueses. Para isso, evocaram a memória sobre seu próprio passado, demonstrando a relação intrínseca com seus ancestrais que viveram em redução, com o território reducional, com os jesuítas, com o cristianismo e com os serviços prestados à Coroa, na tentativa de sensibilizar o rei espanhol. Se pode observar a arquitetura de uma história reducional contada pelos próprios guaranis.

Não se trata, porém, unicamente de uma criação narrativa abstrata ou uma mera representação imaginativa do passado. Tratava-se, provavelmente, de uma elaboração capaz de orientar a ação social, moldando comportamentos e escolhas, tendo como inspiração a vida pregressa dos seus ancestrais reduzidos. Através da preservação da memória sobre seus antepassados e do modo de vida em redução, puderam conservar a unidade étnica de seu grupo, estabelecendo a identidade reducional como elemento organizacional e diferenciador diante dos portugueses.

O capítulo III mostrará que, depois que as Coroas Ibéricas assinaram o acordo em 1750, os portugueses iniciaram a rápida ocupação das terras indígenas que faziam parte das estâncias reducionais e dos ervais. Levaram àquele espaço gente de várias partes como açorianos, paulistas e populações africanas escravizadas. Aquele momento coincidiu com a elaboração formal da política indigenista portuguesa, materializada no *Diretório dos Índios* (1758), através da qual a Coroa lusitana tentou submeter as populações indígenas. Os lusitanos tentavam envolver os guaranis com aquela política, ao mesmo tempo em que a Igreja Católica promovia sua expansão nas terras do sul.

Através de várias diretrizes, os sacerdotes tentavam impor aos indígenas a disciplina eclesiástica visando controlar os comportamentos sociais, normatizando entre outras coisas os casamentos daquelas gentes. Mas, na medida que a Igreja buscava exercer seu controle, na mesma proporção, ela foi obrigada a modificar sua política canônica em virtude dos comportamentos dos indígenas não se reduzirem ao que a Igreja previa. O capítulo evidencia o modo como possivelmente os guaranis reproduziam seu próprio modo de parentesco, contrariando as regras da Igreja quanto às proibições ao matrimônio entre parentes por afinidade ou consanguinidade.

O tema central do capítulo IV é a experiência religiosa destacando a importância do batismo à reprodução social indígena. Ao revés de um mundo católico homogêneo, regulado pela disciplina eclesiástica, este capítulo evidencia que os indígenas procuravam o batismo, muito provavelmente por causa da prescrição histórica observada na vida de seus ancestrais, que foram os primeiros índios a serem batizados no vale do Jacuí. A partir desta identificação, a análise serial dos registros de batismo, apresentada neste capítulo, sugere que houve a manifestação de uma identidade tape, lugar das primeiras reduções do século XVII, a qual se expressou nos laços de compadrio.

Isso fica evidente na transmigração de muitos índios ao vale do Jacuí após 1756, tido por eles como espaço reducional ancestral, lugar que pertencia a uma das estâncias reducionais. Nota-se que um grande grupo de índios espalhado por quatro reduções (Santo Ângelo, São Lourenço, São Miguel e São Nicolau) praticou o compadrio endógeno, o que pode ser indício da manifestação identitária tape. Concomitantemente, ela também pode ter sido influenciada pela segregação produzida pelos indígenas em relação aos lusos e dos lusos em relação aos indígenas. Evidentemente, não podemos compreender a segregação mútua como isolacionismo e ausência de relacionamentos entre indígenas e não indígenas.

O que se argumenta é que para algo tão importante como ser padrinho de uma criança, os indígenas escolhiam preferencialmente outros índios, assim como os lusos escolhiam pessoas brancas. Os indicativos da auto-referência identitária são perceptíveis também no matrimônio (visto pelo número de filhos legítimos) endógeno. A partir de tais questões, se pode problematizar certos consensos historiográficos, como a integração dos índios à sociedade colonial. Em relação a esta questão é importante atentar para a reprodução social indígena, que envolvia a reprodução biológica como também a reprodução do sistema simbólico.

A frequência com que os indígenas procuraram o batismo provocou no tempo a regularidade da experiência religiosa e, conseqüentemente, a reprodução social. Este processo

foi acompanhado pela Igreja Católica tentando reduzir uma pluralidade de comportamentos sociais, como dos indígenas das reduções, a uma mesma condição, através de suas normativas. Contudo, houve reformulação das exigências ao matrimônio devido à presença dos índios. Assim, se nota que a busca pelo batismo produziu resultados variados em termos de reprodução social. Os padres, por sua vez, registravam as cerimônias em cumprimento às exigências de seus cargos. Os clérigos passaram a classificar os batizados em categorias jurídicas, o que pode ser reflexo da hierarquia pretendida pela Coroa lusitana. Contudo, os indígenas continuaram a se organizar a partir de seu modo de vida idealizado.

O capítulo V mostra como os índios lidaram com uma conjuntura de constrangimentos e privações derivadas da relação com uma sociedade em formação que estava inclinada a esquecê-los. Evidencia que a preservação da memória sobre o passado reducional teve função de destaque no modo pelo qual os índios imaginaram e experimentaram o mundo. Neste aspecto, a maior característica deste capítulo é seu caráter experimental. Nele se testa o limite da prova e da possibilidade explicativa a partir do espaço vazio que existe entre a falta de fontes e a hipótese.

Com boa medida de intuição responsável ele mostra como a aplicação da política indigenista portuguesa pode ser interpretada como um projeto de esquecimento da indianidade. Criado para apagar as diferenças entre portugueses e índios, o Diretório gerava o efeito de apagamento do modo de vida indígena. No entanto, como será mostrado, a política indigenista teve percalços em virtude de desentendimentos pessoais entre autoridades coloniais e certa resistência da parte de alguns deles em executar o Diretório como determinava a Coroa.

Em virtude disto, os indígenas conseguiram reproduzir seu sistema organizacional sem interferência incisiva da política indigenista. Concomitante a isto, havia a reprodução biológica e social dos guaranis e naqueles processos, provavelmente, as mulheres indígenas assumiram papel de destaque, como será mostrado.

* * *

Antes de dar seguimento ao texto, é preciso realizar algumas explicações sobre a natureza deste trabalho. É preciso se ter em mente que não se trata de uma pesquisa de etnohistória. Muitos pesquisadores já refletiram sobre este assunto, e evidentemente, não se pretende expor o estado da arte a este respeito.⁴³ Porém, é necessário ressaltar que alguns

⁴³ Etnohistória é um termo que já transitou entre a antropologia, arqueologia e a história. Nos anos 1950, nos Estados Unidos, surgiram inúmeros debates em que se proferiam dúvidas quanto a validade da

antropólogos como Carlos Fausto (1992), João Pacheco de Oliveira (1999) e historiadores John Manuel Monteiro (2001), alertaram sobre os problemas que as abordagens da etnohistória podem gerar.

Carlos Fausto (1992) chamou atenção a este respeito, alertando a possibilidade da etnohistória fazer uma leitura essencialista sobre os índios. John Monteiro (2001), afirmou que tal concepção teórica acaba por encerrar os índios no tempo e no espaço, gerando como consequência a noção de isolamento cultural das populações indígenas em relação às sociedades não indígenas.⁴⁴ João Pacheco de Oliveira (1999) acrescenta que a etno-história, “uma presumida união entre antropologia e história” pode parecer um território de ninguém. De um lado faltaria à etno-história o exercício de crítica das fontes, prática elementar entre os historiadores, e do outro, a falta de contextualização social dos relatos, “exercício habitual dos antropólogos”.⁴⁵

Nas próximas páginas, portanto, o leitor irá encontrar a exposição de uma pesquisa historiográfica que pode ser simplesmente localizada nos limites da disciplina História e seu tema é identidade social de um grupo humano específico. Não se trata, porém, de proselitismo. Como será perceptível, a pesquisa foi feita através de um entrelaçamento entre outras disciplinas como a Antropologia, Filosofia, Geografia e Sociologia.⁴⁶ Isto ocorreu porque cada evento envolve questões complexas e imbricadas que formam, no curso do tempo, fluxos causais de grandes proporções, o que obriga a prática da transdisciplinaridade para tentar interpretá-los.

etnohistória como uma disciplina autônoma. Para maiores informações, ver um resumo sobre a discussão em: CAVALCANTI, Thiago Leandro Vieira. Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa. *História*, São Paulo, v. 30, n.1, p. 349-371, jan/jun 2011. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/his/v30n1/v30n1a17.pdf>>.

⁴⁴ Ver: MONTEIRO, John Manuel. *Tupis, tapuias e historiadores*. Estudos de história indígena e do indigenismo. Tese (Livre Docência em Antropologia) – UNICAMP, Campinas, SP, 2001.

⁴⁵ Ver: OLIVEIRA, João. Pacheco. *Ensaio em Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999, p. 105. Ver também: OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, n. 1, p. 47-77, 1998. O mesmo autor defende, no entanto, a união entre Antropologia e História como forma de evitar equívocos teóricos e metodológicos, propondo como forma mais apropriada abordar a história dos índios por meio de uma *Antropologia Histórica*. Há uma nítida demonstração desta perspectiva em *As Muralhas dos Sertões*, Nadia Farage (1991). A autora demonstra como os portugueses se utilizaram de alianças com os índios da região para garantir a ocupação e colonização dos territórios em face aos holandeses que também se faziam presentes na região, ameaçando a empresa colonial lusitana. Por meio da construção de fortalezas e da redução de várias parcialidades indígenas a aldeamentos, os portugueses formaram as “muralhas dos sertões”. Sobre as abordagens antropológicas na história e históricas na antropologia, ver: SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. Questões de Fronteira: Sobre uma antropologia da história. *Novos Estudos*, n. 119, 72, p. 119-135, jul. 2005.

⁴⁶ A inspiração da abordagem transdisciplinar está em: BLOCH, Marc. *Apologia da História ou Ofício de Historiador*. ZAHAR: Rio de Janeiro, 2002. Nesta obra, o autor explica que um evento histórico envolve inúmeras causas fazendo com que haja um número igual de respostas. Nada é explicável por um único fator, o que obriga o pesquisador a praticar uma abordagem mais elástica e que admita um maior número de possibilidades.

Absolutamente nada é simples, embora aparente o contrário. O Tratado de Madrid desencadeou uma série sucessiva de eventos (fluxo de causas) na história dos guaranis como a resistência à transmigração, a perda de territórios, a manifestação de um tipo de identidade particular e a coexistência com colonos portugueses, para ficarmos com alguns exemplos. Embora tudo isto diga respeito a uma parcela de população guarani, portanto indígena, ainda se trata de humanos, *homo sapiens*, na acepção do termo, que vivenciaram os efeitos da colonização europeia em suas vidas.

Assim sendo, o que se verá nas páginas seguintes é a história destes humanos (homens como espécie e não como gênero) e, se aceitarmos como argumento válido o que propôs Marc Bloch, sobre a definição de História, enquanto disciplina, como uma “Ciência dos homens”, também vale o que o próprio acrescentou: “dos homens no tempo”.⁴⁷ Logo, a História é a ciência dos homens no tempo. Retomar Marc Bloch permite dar aos indígenas uma face humanamente histórica livre de disputas de domínio em torno do tema, presentes na antropologia, na história e no limbo entre as duas, a etnohistória.

Abordar a história de povos indígenas é sempre uma tarefa carregada de desafios, não só empíricos, mas também como este de domínio acadêmico. A defesa de um ou de outro, no entanto, pode provocar a corroboração do etnocentrismo se a justificativa para obter a posse do passado indígena como objeto de estudo for unicamente a alteridade. Sabemos que cada povo ou sociedade possui sua própria história e a faz de modo particular.⁴⁸ No entanto, há a necessidade de não essencializarmos as diferenças para não correremos o risco de perder a dimensão humana que está em cada grupo étnico.

⁴⁷ Ver BLOCH, Marc. *Apologia da História ou Ofício de Historiador*. ZAHAR: Rio de Janeiro, RJ, 2002. p.54-55.

⁴⁸ Ver SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. Originalmente publicado em 1985.

2 IDENTIDADE INDÍGENA E MEMÓRIA REDUCIONAL

2.1 O Tempo Primordial: a origem das reduções segundo os indígenas

Em 1753, o padre provincial das reduções, Joseph de Barreda, remeteu missiva ao rei de Espanha com o propósito de desfazer as calúnias feitas sobre os jesuítas em relação às ordens de transmigração dos indígenas⁴⁹. Os jesuítas foram acusados pelos portugueses de mobilizar os guaranis contra as determinações do Tratado de Madrid. A carta do padre Barreda foi escrita para desmentir tais acusações. Sua argumentação de defesa mostra que foram os próprios indígenas, em diversas ocasiões, que se fizeram resistentes à transmigração.

Nesta demonstração de lealdade e submissão dos jesuítas às ordens reais, transparece a ação indígena perante as exigências da Coroa Espanhola. Isto, entretanto, não residiu apenas na resistência ao traslado. Houve diversos problemas conjunturais que, de forma combinada, interferiram na mudança. A transmigração de centenas de milhares de indígenas requeria um grande esforço logístico. Eram necessários muitos cavalos, carretas e bois para que os indígenas pudessem transportar seus pertences. Mas o maior dos problemas seria conseguir novas terras para que milhares de indígenas recomeçassem suas vidas.

Seria por demais laborioso refazer estâncias, povoados, guardas, igrejas, casas e cultivo de novas terras. Em São Miguel, caciques disseram ao padre que não queriam deixar suas povoações, que preferiam perder a vida a deixar “lo que habían hecho con su sudor y el trabajo”.⁵⁰ O Cura daquela redução tentou repreendê-los pela desobediência à vontade de seu soberano, contudo, eles tentaram matá-lo, fazendo com que se colocasse em fuga daquela redução. Um indígena que o acompanhava foi morto com vários golpes de lança.

O padre superior Bernardo Nusdorffer, na redução de São Nicolau, ao dar prosseguimento às ordens da transmigração, registrou que, naquela povoação, havia indígenas em guerra. Disseram que queriam ser “vasallos del rey de España y no al Portugués”. Ao indagar os indígenas para quais terras gostariam de se mudar, responderam que não sabiam para onde ir. Um cacique “cuyos abuelos fueron los primeros que aceptaron el bautismo, que respondió de sus abuelos y desde el principio tuvo la tierra que habitabam”.⁵¹

⁴⁹ Trata-se da: *Relacion de todo lo sucedido en estas Doctrinas en orden a las mudanzas de los 7 Pueblos del Uruguay desde S. Borja hasta S. Miguel inclusive, que por ei tratado Real, y linea divisória de los limites entre las dos Coronas, o se avian de entregar a los Portugueses, o se avian de mudar a oiros parajes. Setembro de 1750 a fins de 1755.* In: *Manuscritos da Coleção de Angelis. Tomo VII: do Tratado de Madri à conquista dos Sete Povos (1750-1802)*. Introdução, notas e sumário: Jaime Cortesão. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969, p 139.

⁵⁰ *Manuscritos da Coleção de Angelis*, 1969, p. 133.

⁵¹ *Manuscritos da Coleção de Angelis*, 1969, p. 142. Tomo VII.

Em São Miguel, no dia 19 de março de 1752, Nussdorffer, ao indagar aos indígenas do cabildo “sobre las tierras adonde se querian mudar, respondiò uno querian ponerse entre la Concepcion, Santa Maria y Mártires en el puesto adonde antiguamente avia estado su Pueblo quando se huyeron sus Abuelos de los Portugueses”.⁵² Em São Borja, aos 19 de abril, o padre superior, ao questionar os corregedores sobre a que parte queriam ir, teve como resposta que “unos querian ir a sus Yerbales, estas son tierras de sus abuelos, pero estan cerca del Rio Grande, y llevarlos alia era entregarlos a los portugueses”.

Em janeiro de 1753, seria realizada eleição dos novos cabildantes nas reduções do Uruguai. Contudo, o governador de Buenos Aires ordenou que não fosse feita a escolha até que os Povos tomassem posição concreta em relação às ordens de transmigração. Seis dos Povos do rio Uruguai, segundo Bernardo Nussdorffer, se manifestaram contrários àquelas determinações:

[...] aviendo visto y leído su carta de su Senoria y que de ningun modo se entregarian a los Portugueses ni tam poço se mudarian à otros parajes p." que los portugueses gozasen de estas tierras que eran suyas. Si su Señor queria venir con sus armas que viniese que ellos hasta haora avian estado quietos sin haber molestado, ni hecho dano alguno à ninguna de estas ciudades, ni à Espanol, **fueron y son fieles vassalos del Rey de Espana y q lo son y seran que D. Felipe V, Padre de D. Fern. y los Reyes sus antecesores los havia mantenido hasta aora devajo de su protection y ellos avian poseido y tenido desde sus avuelos desde el dilubio y despues de Christianos mas q 130 ã. estas tierras que ellos no podian creer que esta era orden de su Rey y q se persuadian fixam.**" que el Rey no sabia palabra del modo con que aora los querian tratar assi de repente y castigar em sus cuerpos, bienes y Almas, sin haber precedido de su parte cosa digna de castigo como a todos costaba y que era todo esto forjado de sus enemigos capitales los portugueses contra quienes avian deramado su sangre y bienes en fabor del Rey de España su señor aydando a echar dos vezes a los portugueses de la colonia. **Que antes querian morir e sus Pueblos que irse a estos desiertos à perderse como biestas de hambre y miserias que ellos eran Christianos y que esperaban em D. e su Rey que les farian Justicia.**⁵³

Evocando senso de justiça, os indígenas cabildantes alegavam que deixar suas terras era o mesmo que serem castigados. Por serem, segundo eles, fiéis vassalos do rei de Espanha, por não terem cometido nenhum crime passível de punição, os indígenas construíram um discurso político que os ajudava na tentativa de constranger as autoridades coloniais espanholas para evitar a entrega de suas terras aos portugueses. A base de legitimação desse discurso estava na história que as lideranças indígenas nos cabildos eram capazes de manejar.

Assim, acessar a memória, recorrendo a experiências pregressas de seus ancestrais, era uma forma de elaborar a legitimidade necessária para que os indígenas não deixassem as

⁵² Ibidem, 1969, p. 134. Tomo VII.

⁵³ Ibidem, 1969, p. 206. Tomo VII. Grifos nossos.

reduções. Mostraram sua história ao governador de Buenos Aires, apresentando-se como cristãos há mais de 130 anos, tempo durante o qual sempre prestaram bons serviços à Coroa. Referiram sua participação nos dois cercos à Colônia do Sacramento, ocorridos em 1704, e o grande sítio de 1735-1737, quando ajudaram o exército espanhol a combater os portugueses.⁵⁴ Os lusitanos, em razão disso, haviam se constituído em inimigos históricos dos guaranis.

Mas foi durante os contatos dos indígenas com os comissários da demarcação, em 1753, que as animosidades se acirraram. Segundo Nusdorffer, os guaranis de São Miguel se negaram a oferecer suprimentos à frente de demarcação portuguesa. Em uma missiva enviada pelos indígenas ao comissário espanhol Juan Echevarria, explicaram que:

si los Espanoles solos querian proseguir que en hora buena que podian y les aiudarian y asistirian en lo que necesitaban, pêro que los Portugueses buelvan todos, que los indígenas y Espanoles eran de un Rey y los Portugueses de otro, que â ellos Dios les avia dado esta tierra y â los Portugueses el Ybicuy.⁵⁵

Conforme aponta Neumann (2005), os guaranis foram intimados pelo governador de Buenos Aires a abandonarem seus Povos em maio de 1753. A partir daquele momento, a resistência à transmigração ficou mais nítida. Ao lutarem pela permanência nas reduções, os indígenas articularam vários mecanismos políticos, todos organizados através de um cuidadoso trabalho de rememoração do passado reducional.

Aos olhos da monarquia espanhola, o não cumprimento às ordens de transmigração significaria trair ao rei, o que, para os indígenas, comprometeria a relação com aquele monarca. Para evitar que isso ocorresse, os guaranis lançaram mão das memórias sobre os feitos realizados em benefício da monarquia espanhola, rememorados durante o período de demarcação das fronteiras estabelecidas em Madrid.

Os indígenas tentavam, com isso, construir uma justificativa retórica que fosse capaz de fazer a monarquia revogar as determinações de transmigração, buscando evidenciar o relacionamento histórico entre guaranis e o monarca espanhol. Quando em janeiro de 1753, os demarcadores portugueses tiveram sua passagem impedida pelos indígenas no Povo de São

⁵⁴ A Colônia do Sacramento era fortaleza-porto fundada pelos portugueses às margens do rio da Prata em 1680, representando para os lusitanos sua posição colonial mais extrema na América do Sul. Devido aos conflitos coloniais entre Espanha e Portugal, a Colônia foi atacada várias vezes pelos espanhóis acompanhados de milícias guaranis. Sobre a Colônia ver: PRADO, Fabricio Pereira. *A Colônia do Sacramento: o extremo sul da América Portuguesa no século XVIII*. Porto Alegre: Prefeitura de Porto Alegre, 2002. Os guaranis, além dos conflitos, participaram também da construção de cidades no rio da Prata como Buenos Aires. Sobre isto, ver NEUMANN, Eduardo Santos. *O trabalho guarani-missionário no rio da Prata colonial –1640/1750*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1996.

⁵⁵ *Ibidem*, 1969, p. 190. Tomo VII.

Miguel, Dom Juan de Echevarria, comissário espanhol da demarcação de limites, questionou os motivos de tal atitude.

A resposta que obteve foi:

escribieronle pues otro papel en que decian que ellos no podian creer que esto era voluntad del Rey, que sus tierras se entregassen a los Portugueses, que ellos eran sus fieles vasallos; y que no podian creer que los queria castigar sin delito, que ellos le havian entregado dos veces conquistada la Colônia, y si queria se animarian a servirle otra vez en su conquista, y que no les era creible que les queria quitar sus tierras y el trabajo de mas de 100 anos, haziendo que sus Hijos, Mugerres y ellos perescan de ambre y misérias en otras tierras.⁵⁶

Recorrendo à estratégia de rememoração, ressaltaram ao comissário espanhol que o rei não poderia tirar-lhes as terras porque eles haviam servido na “conquista da Colônia” duas vezes e entregá-las aos portugueses era um injusto castigo, visto que haviam trabalhado nelas por mais de 100 anos. Por estas razões, parecia improvável, depois de todas aquelas benfeitorias, a favor da monarquia espanhola, que o rei exigisse a retirada dos guaranis de suas reduções.

Estas manifestações argumentativas, elaboradas através do trabalho de rememoração, ficam mais evidentes nas respostas às ordens de transmigração enviadas pelas lideranças guaranis dos cabildos de São Miguel e São Nicolau ao governador de Buenos Aires. Os indígenas usaram praticamente os mesmos argumentos oferecidos ao comissário Juan de Echevarria, quando os questionou sobre a desobediência às ordens de transmigração. Em tom incisivo, os guaranis de São Miguel registraram toda sua insatisfação com a decisão tomada pela monarquia espanhola:

Que hemos errado contra nuestro santo Rey Fernando VI? [...]. **Viviendo el santo rey Felipe V no nos empobreció, antes sí siempre nos consoló mucho toda su vida, y nos dió también a entender que los portuguese eran sus enemigos.** Cuánto más nuestros Padres que ya murieron nos declararaon muy bien también, que no eran vasallos del rey de castilla, y ahora solamente, señor, son ayudados los portugueses. Y tú mismo el año pasado de 1749 enviaste a nuestra estancia de San Miguel a don Francisco Bruno de Zabala, para desalojar a los portugueses que se habian poblado en el río Piray [...]. Parece que ahora no te acuerdas más de lo que tú mismo mandastes, y ahora ayudas a los portugueses para empobrecernos por engaño y mentira de los portugueses [...].⁵⁷

O cabildo de São Miguel aludiu a boa relação com o rei Felipe V, monarca que governou a Espanha entre 1700-1746. Durante seu reinado houve os já referidos dois cercos à Colônia do Sacramento, nos quais houve a participação das milícias guaranis. Os indígenas enalteciam ter

⁵⁶ Manuscritos da Coleção de Angelis, p. 190. Tomo VII.

⁵⁷ Archivo Histórico Nacional (Madrid): Sección Clero-Jesuitas. Legajo 120, Caja 1, Doc. 36a [carta em guarani], 36b [tradução ao espanhol]. Apud NEUMANN, 2005, p. 118-119.

combatido os portugueses, seus inimigos históricos, do mesmo modo que veneravam o rei Felipe V por tê-los considerado também como seus inimigos. Ao mesmo tempo, questionavam o rei Fernando VI por exigir a entrega das reduções aos portugueses, o que para os guaranis parecia ser uma grande incoerência.

Na sequência da resposta ao governador Andonaeguy, as lideranças indígenas de São Miguel se expressaram do seguinte modo:

Dios mismo nuestro señor envió del cielo a San Miguel a nuestros abuelos por esta pobre tierra: entonces por tierra ni siquiera un español se vaía, sólo la habitaban nuestros pobres abuelos. Por esto esta tierra no es para los portugueses. La misma santísima Trinidad envió a san Miguel para ofrecer esta tierra: por esto estamos gustosos con perdernos delante del santísimo Sacramento, delante de la Madre de Dios y de San Miguel.⁵⁸

O cabildo de São Nicolau também questionou a posição assumida pelo monarca espanhol:

[...] **Es verdad que vive allá lejos**, mas muestra a todos los que el Señor puso en su amno por vasalos, el ser Rey que Dios le dió y todo su gran poder, afreadeciendo a Dios con humildad el haberle criado, amándolo y creyendo en él juntamente. **Pues él sabiendo esta tierra hacia donde Dios nos crió, envió a nosotros a nuestro padre santo Roque Gonzales para que nos enseñase y diese a conocer a nosotros a Dios, su ser y el ser de cristiano.** También nos dice esto el Rey a nosotros haciéndolo decir al Padre nos dijese que jamás entraria en esta tierra español, ni uno siquiera. Esto mismo que entonces al principio **hizo avisar a nuestros abuelos**, nos lo ha repetido muchas veces en sus cartas, consolándonos, fortaleciéndonos, trayendonos adonde nosotros estamos de todas partes, el que seamos para Dios y que creamos sus santos mandamientos que debemos observar, y que le amemos sin recelo [...] **También se llega que tenemos una iglesia grande donde nos juntamos, que nos ha hecho sudar y dado mucho trabajo, y no solo sudar sino que por ella hemos derramado mucha sangre y acabado las vidas.** Por esto en esta tierra no se encuentra quien estime y aprecie lo que hemos trabajado por nosotros, y sólo lo desprecian. **También en esta tierra han muerto entre nosotros nuestros maestros santos, los padres sacerdotes que por nosotros se cansaron tanto, y por Dios y su amor padecieron todo género de trabajos.** Por que, pues, los portugueses tienen tanta ansia por esta tierra? Dios nuestro señor no la ha puesto en sus manos, a nosotros dió este rincón de tierra para nuestra habitación: esto es lo que hace que no creamos ser esto mandato de nuestro Rey. **Si el Rey supiera el deseo grande que tienen estos portugueses de apartarnos de esta nuestra tierra, el deseo de perdernos, y lo que nos han afligido y empobrecido, se enojaria muy mucho y no lo tendría a bien; y cómo asi seria!**⁵⁹

⁵⁸ Archivo Histórico Nacional (Madrid): Sección Clero-Jesuitas. Legajo 120. Relación de lo que la Compañía de Jesus há hecho y padecido em el Paraguay em cumplimiento de las órdenes de Su Magestad. folio 28 [transcrição da carta de Andonaegui as reduções rebeladas, mas enviada ao Superior das missões Matias Strobel, 12 de maio de 1753]. Apud NEUMANN, 2005, p. 119 (grifos nossos).

⁵⁹ Archivo Histórico Nacional (Madrid): Sección Clero-Jesuitas. Legajo 120, Caja 1, Doc. 36a [carta em guarani], 36b [tradução ao espanhol]; MATEOS, 1949a, p. 559-561. Apud NEUMANN, 2005 p. 119-120. (Grifos nossos).

As referências expostas acima, nos mostram o domínio que os guaranis possuíam de sua própria história modelada pelos códigos do Antigo Regime na relação com a monarquia espanhola, como a manipulavam e como a lembravam. Provavelmente, uma construção narrativa derivada de inúmeros debates individuais e coletivos dentro de cada redução, que, ao longo do tempo, se constituiu explicitamente em sentido identitário entre os guaranis. Nesta narrativa, nota-se que o modo de vida dos “avós” era uma referência histórica que os ajudava a ordenar o mundo, fazer escolhas e tomar decisões.

Para tanto, elegeram uma série de atividades praticadas pelos ancestrais reduzidos que ressoavam como construção de si mesmos no tempo e no espaço. Desse modo, os indígenas reconheciam na vida pregressa dos “avós” o espaço habitado, a conversão ao cristianismo, os serviços prestados ao rei da Espanha e as construções dos planos urbanos das reduções. Todas estas coisas ressoavam como elementos identitários que os guaranis da época do Tratado de Madrid manejavam com propriedade.⁶⁰

Este controle da história, diga-se controle do tempo, levava à ordenação de uma narrativa bem delineada em que os indígenas eram os atores principais e, nela, todos os acontecimentos os circundavam. Estes atores (os avós), por sua vez, atuaram num certo espaço e num certo tempo. Desta relação derivavam as noções de pertencimento espacial dos guaranis que era guiada pela presença daqueles ancestrais “cristianizados” “há mais de 130 anos”, ou seja, durante a fundação das reduções do Tape, em 1620.

Naquele tempo primordial, na versão indígena, seus “avós” foram apresentados como seres sobrenaturais, enviados do céu àquela terra que “desde sempre, pertenceu a eles”. Evocar a ancestralidade sobre o espaço serviu aos guaranis como forma de justificar a permanência nas reduções, o que justificava a formulação do poder que exerciam sobre elas. Pois se a terra das reduções foi dada por Deus aos seus avós, sendo este Deus, um ser transcendental, supremo, de autoridade inquestionável, a legitimidade da reivindicação indígena também seria incontestável.

Os guaranis tentavam assegurar poder sobre o espaço reducional manifestando seu conhecimento sobre as origens das reduções e de seus personagens fundadores. Mas o tempo do início de tudo conheceu também a destruição e a derrocada. Os responsáveis por tal hecatombe haviam sido os portugueses, que destruíram as reduções do Tape durante as *bandeiras*. Na narrativa dos indígenas sobre a criação das reduções, os lusitanos ocupavam o

⁶⁰ Também é digno de nota o modo como os indígenas dominavam os códigos do Antigo Regime. Espervam da Coroa Espanhola permanecer em suas terras como mercê pelos serviços prestados.

papel de inimigos, desde o princípio da história reducional, fato que deslegitimava a entrega das reduções a eles.

Assim, na ordem “natural” dos acontecimentos, segundo os indígenas, a permanência no espaço reducional era um fato gravado na prescrição histórica que rememoravam. Assim como seus ancestrais que, desde os “primórdios” (início das reduções) habitaram aquele espaço, os indígenas contemporâneos do Tratado entendiam que deveriam permanecer nas reduções, assim como os seus ancestrais. Contudo, a ordem de transmigração ameaçava o ciclo temporal rememorado pelos indígenas, no qual o espaço reducional, uma geração após outra, ficaria sob sua soberania.

A ligação com os ancestrais gerava uma relação com o tempo (tempo primordial) e a reatualização daquele momento se caracterizava de modo cíclico. O tempo cíclico dos acontecimentos caracterizava o tipo de rememoração praticado pelos indígenas: a relação com seus ancestrais, acessada através da rememoração. Ao rememorarem aquela relação, estabeleciam a reatualização do momento de criação das reduções. É provável que os indígenas recorreram àquela narrativa devido a nova situação vivenciada diante das exigências do Tratado.

Narrativas como esta, são dotadas do sentido de primordialidade. Espressam um mito de origem e costumam ser evocados diante de situações novas que ameaçam a integridade histórica prescritiva.⁶¹ Por tal razão, as reduções não poderiam ser entregues aos portugueses, porque no tempo do início não havia portugueses nem espanhóis; apenas os “avós”, ancestrais primordiais. Do “seu suor” e do “seu trabalho” eles construíram as reduções, no lugar onde tudo começou.

O mito de origem não era apenas uma narrativa forjada para ser empregada de modo utilitário na argumentação de resistência ao Tratado. Ele era dotado de sentido simbólico pelo qual os indígenas expressavam a maneira de se relacionar com o espaço (a terra), o ambiente, o meio ecológico: um lugar criado por entes sobrenaturais, os quais eram seus antepassados,

⁶¹ Um mito é uma narrativa que expressa uma história entendida como verdadeira. Esta história pode ser sobre heróis, suas façanhas, sobre deuses, etc., mas também pode ser sobre a origem de um povo, sobre como entes sobrenaturais criaram o mundo. Conforme Mircea Eliade, um mito “narra uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial.” (2007, p. 11). Para maior entendimento, ver: ELIADE, Mircea. Mito e Realidade. São Paulo: Perspectiva, 2007. Os mitos também têm a mesma função que a História disciplina tem para nós que é de narrar o passado para de alguma forma preservá-lo. Sobre isto, ver: LÉVI-STRAUSS, Jean Claude. *Mito e Significado*. Lisboa: Edições 70, 2007. Originalmente publicado em 1978.

que ainda se mantinham vivos em suas mentes sendo a razão simbólica naquele esquema de preservação do passado.⁶²

Vemos a importância que a memória adquiria na elaboração da narrativa primordial e na preservação da experiência ancestral. Ela se construía por meio de um complexo trabalho de rememoração que envolvia o emprego da memória como forma de buscar no passado as origens da terra (reduções) e dos homens (guaranis). Criava-se, assim, a narrativa primordial cuja função era dar sentido à existência dos indígenas no mundo e coerência e legitimidade as suas ações sociais. Realizavam, assim, a construção de si mesmos, no tempo e no espaço, através da atividade mnemônica.⁶³

O trabalho de rememoração consistia na busca de elementos na história pessoal (ontogenia) e coletiva (filogenia) que serviam também de subsídios políticos frente às Coroas Ibéricas para que a história dos guaranis fosse perpetuada. Tratava-se, provavelmente, de um regime de historicidade prescritivo como definiu Marshal Sahlins (1997).⁶⁴ Isto significa dizer que a permanência dos indígenas nas reduções seguia a uma ordem histórica prescritiva, pois a terra foi dos “avós”, vindos dos céus, que por prescrição deveria ser de seus descendentes no futuro.

Do mesmo modo, os indígenas deveriam obedecer às ordens de transmigração, despachadas pelas autoridades coloniais espanholas. O comportamento prescritivamente esperado da parte dos indígenas seria a obediência àquelas ordens. Contudo, a resistência à mudança foi uma ação performática, contingencial aos planos das monarquias ibéricas. Para Sahlins, isto quer dizer que, ao contrário da prescrição, quando há um comportamento esperado (prescrito), a ação performática se fundamenta na liberdade objetiva e na satisfação de interesses imediatos.

⁶² A razão simbólica, conforme propõem Marshal Sahlins (2003), é um sistema composto por símbolos dotados de significados que dão sentido a ação humana, que é a consequência prática na valoração do universo simbólico. Ver: SAHLINS, Marshal. *Cultura e Razão Prática*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. Entretanto, para o caso guarani analisado, o mito de origem, embora tenha sentido simbólico, não se entende que ele resuma a ação social dos indígenas ou que eles agissem apenas seguindo uma orientação estrutural determinada pelo universo simbólico. Como veremos mais adiante, o espaço reducional possuía sentido simbólico para os guaranis, pois parte de suas vidas foi construída naquele espaço sendo que seus ancestrais, entendidos como entes sobrenaturais, foram os responsáveis pela criação de tudo que lá existia. Contudo, há outros níveis de interação social que não emanam da razão simbólica como a competição por recursos e a busca pelo poder e controle nas áreas em disputa. Sobre isto ver: BARTH, Fredrik. Models of Social Organizations II: process of integration in culture. In: BARTH, Fredrik. *Process in the Form in Social Life: Elected Essays of Fredrik Barth*. Londres; Boston; Henley: Routledge & Kegan Paul, 1981. v.1.

⁶³ O trabalho mnemônico envolve selecionar imagens sobreviventes do passado conhecido o que envolve a tarefa de busca (trabalho). Sobre isto ver, RICŒUR, Paul. *A Memória, a História, o Esquecimento*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007. Originalmente publicado em 2000.

⁶⁴ Originalmente publicado em 1987.

Naquele caso específico, a resistência à mudança consistia numa resposta às contingências provocadas pelo litígio entre Portugal e Espanha. Resistir às ordens reais resultaria na quebra do paradigma prescritivo, ocasionando assim a reformulação performática frente à nova situação imposta na região das reduções. Nesta situação, observamos o que Neumann (2004b) chamou de *fronteira tripartida*. Indígenas, portugueses e espanhóis disputando a soberania sobre o mesmo espaço. Os anos que seguiram após 1750 foram marcados por esta dramática situação de alteridade tríade.

De um lado, os espanhóis entregavam um território que julgavam ser seu por conquista; de outro, os portugueses, beneficiados pela entrega do território, exigiam o cumprimento do Tratado firmado entre os monarcas católicos que determinava a saída dos indígenas. Entre os interesses monárquicos estavam os guaranis, os quais fizeram representação escrita às autoridades espanholas exigindo o direito ancestral sobre as reduções, pois os “avós” construíram as igrejas e cultivaram a terra, deixando seu legado ancestral que, por prescrição, deveria ser preservado.

A rememoração e reatualização mitológica, expressa na narrativa primordial, dava sentido a uma poderosa retórica indígena que figurava como reivindicação política frente às monarquias. Isto se dava pela fusão entre a história dos indígenas e a história da monarquia espanhola: fusão que, por sua vez, utilizava personagens indígenas (avós ancestrais), o jesuíta Roque Gonzales, o rei Felipe V e os inimigos portugueses, e fatos como a fundação das reduções, as bandeiras paulistas, a destruição do Tape e os serviços prestados à monarquia espanhola.

Numa mesma narrativa rememorada, os indígenas construíram uma espécie de *bricolage*, ordenando, a partir de vários elementos, sua própria indetidade. A composição narrativa de um mito, de acordo com Claude Lévi-Strauss (1989), é organizada a partir da experiência e da imaginação dos homens, a qual dá sentido existencial e histórico àqueles que o elaboram. Assim, nota-se que os acontecimentos foram submetidos à própria experiência pregressa, rememorada, idealizada e imaginada.

O processo de *bricolage*, como definiu Lévi-Strauss, se dá a partir de elementos que pré-existem na mente daquele que o constrói. Acrescentamos que a rememoração era um mecanismo importante nesta criação. A mistura dos elementos indígenas como os “avós” rememorados mostrava também como o cristianismo passou a ser de domínio indígena sendo um adereço dos antepassados sobrenaturais. Isto não colocava de imediato uma situação nova

à identidade, no sentido de fazê-la parecer múltipla e descentrada, pois havia critérios hierarquizantes que subordinavam os elementos não indígenas às figuras dos “avós”.

A união entre todas estas coisas mostra uma parte do universo relacional indígena que era elaborado na interação com os ancestrais. Tudo estava, de algum modo, conectado a eles. O cristianismo, neste aspecto, parece ser um ponto importante na *bricolage*, sendo parte das experiências dos ancestrais sobrenaturais. Como resultado, a narrativa que os indígenas elaboraram a este respeito seguia o mesmo critério hierarquizante em relação às experiências e aos acontecimentos.

A evocação do sagrado sobre a criação das reduções dizia que Deus foi o criador da terra (reduções), dos indígenas e do próprio rei espanhol, lhe conferindo seu “grande poder”. Depois, Deus enviou os padres jesuítas (o santo padre Roque Gonzales) à terra dos indígenas apenas para lhes ensinar o cristianismo. Em seguida, o rei, criado por Deus, por intermédio dos padres jesuítas, prometeu aos indígenas (seus avós), que jamais nenhum espanhol entraria em suas terras.

Naquela terra dada por Deus, os indígenas construíram as grandes igrejas com “muito trabalho e suor”, dando até mesmo seu “sangue”, “consumindo suas próprias vidas”. Lá, também haviam sepultados seus “maestros santos” (santos professores), os padres jesuítas que “por nosotros se cansaron tanto, y por Dios y su amor padecieron todo género de trabajos”. A identidade construída em torno do território e da ancestralidade reducional comum, na concepção indígena, era o que dava direito ao uso e a permanência nos territórios em litígio.

A exploração do universo simbólico dava subsídios práticos para dissimular a “traição” do não cumprimento às ordens de mudança e se estabeleceu sobre três pontos. O primeiro foi apagar as diferenças entre o rei e os indígenas, mostrando que todos foram criados pelo mesmo Deus. Constituídos da mesma matéria e criados pelo mesmo poder divino, os indígenas e o rei tinham em comum os mesmos direitos sobre as coisas. Argumentaram que o direito sagrado de governar do rei foi dado pelo mesmo Deus que criou a terra dada aos indígenas. O segundo ponto se estabeleceu na relação de vassalagem, na qual os indígenas dominavam os códigos do Antigo Regime. Obedecer ao rei significava se curvar à própria vontade divina.

Observa-se assim um sistema cosmogônico, no qual toda a criação foi hierarquizada e temporalmente fracionada. Havia um deus que estava acima de todas as coisas. Ele fez a terra para os indígenas, os criou e também deu poder ao rei para governar. A função do rei, segundo os indígenas, era a de amar seus vassallos. Deus, como criador de todas as coisas, também havia criado o amor para que o rei pudesse humildemente amar aos seus vassallos. Por esta razão, o

rei deveria agir desta maneira, pois esta era a vontade divina. O rei também havia sido criado por Deus, do mesmo modo, deveria ser amado por seus vassalos.

Assim, no terceiro ponto, fica evidente que nada poderia se sobrepor à ordem construída por aquele deus indígena. A cosmogonia, se configurava como uma estrutura prescritiva. Assim sendo, se Deus, o ser supremo, no início dos tempos, criou as reduções para dá-las aos indígenas, um rei não poderia desfazer o que era criação divina, pois a determinação emanava de um poder maior. Assim sendo, ao acionarem o mito da criação, os indígenas demonstravam às autoridades espanholas que, prosseguir com a mudança seria o mesmo que desrespeitar a vontade de Deus.⁶⁵

Manter o mundo tal qual deus criou era como seguir a ordem determinada pela prescrição divina, a qual se estruturava subjetivamente na concepção valorativa dos guaranis. A terra deveria continuar sob o controle político indígena. Esta era a prescrição. Ela havia sido habitada por seus avós e pelos antigos entes sobrenaturais que lhes ensinaram o cristianismo: os “maestros santos” (padres jesuítas). Assim, o direito sobre o espaço também era um direito sagrado.

Na narrativa apresentada pelos indígenas, eles eram os primeiros a ocupar a terra. Depois, Deus enviou os padres jesuítas. Naquele tempo primordial, não havia nem espanhóis, nem portugueses. O direito natural àquele espaço se atrelava, portanto, aos seus antepassados que viveram em redução. Como os portugueses, nem os espanhóis, possuíam entes sepultados naquela região, não poderia haver qualquer ligação histórica entre os europeus e a “terra de Deus dada aos indígenas”.

É evidente que a experiência reducional modificou as estruturas da organização simbólica indígena, caracterizada como um evento fundante. Esta exposição fica mais uma vez evidente nas palavras dos guaranis de São Miguel, quando uma tropa de indígenas miguelistas seguiu os rastros dos demarcadores e encontraram trincheiras feitas com marcas da Coroa Espanhola e da Coroa Portuguesa. Os indígenas miguelistas, no entanto, as derrubaram, sob alegação de que:

por tener la Marca de Portugal no avian de estar en estos lugares, sino en tierras de Portugal, que estas en q estaban no eran de Portugal, y que por Espana no era menester que estuviessen alia estas Columnas de piedra, que no se meneaban, que ali estaban ellos para menearse y defenderlas por Espana, **como hasta aora las defendieron y**

⁶⁵ Isto caracteriza o que Marshal Sahlins (1997) denominou de *mitopraxis*. Para o antropólogo esta noção resume a relação existente entre estrutura e história. Os mitos servem de modelos para compreender os eventos, sobretudo os contingentes. As novidades são ressignificadas e imediatamente incorporadas ao sistema simbólico tornando os acontecimentos inteligíveis. A práxis mitológica se torna a reação aos eventos contingentes obrigando o sistema simbólico a se reorganizar. Este movimento se torna histórico quando é compreendido como um evento, ou seja, quando altera a estrutura.

que estas eran tierras suias desde el principio del mundo, y Dios las avia dado Y sus abuelos, y estaban enterrados ay, que no podian creer que su Rey aora las queria dar à Portugal y quitarselas a ellos, que no le avian offendido y que todo era engano de los Portugueses.⁶⁶

Fica evidente que os “avós” foram revestidos de significado sobrenatural, os pais fundadores por assim dizer. A rememoração do tempo primordial preservava a experiência daqueles parentes e o modo de vida desenvolvido por eles nas reduções, naqueles 130 anos. A continuidade prescritiva do mundo reducional fica evidente na *mitopraxis*, o que resultava em seu funcionamento estrutural.

As estruturas também são o caráter temporal dos sistemas sociais. Através delas flui o princípio de seu funcionamento, projetado no fluxo do tempo, do passado ao futuro.⁶⁷ Elas são expectativas de como as coisas deveriam ser. Por exemplo, a terra deveria continuar sendo dos indígenas, pois foi dada por um deus nos primórdios aos seus antepassados. Com base na memória deste passado, o tempo presente projetava o futuro de acordo com o que já havia acontecido antes, no passado primordial. A evocação do passado reducional no futuro fundamentava religiosamente a justificativa em não acatar a ordem de transmigração.

Assim, através da estrutura se organizava um esquema de expectativas que podia garantir a continuidade dos acontecimentos como “sempre” aconteceram. Toda a certeza frente as contingências era extraída da memória sobre o passado. Em outras palavras, a experiência reducional, rememorada e preservada através da ação social derivava da relação interdependente entre reprodução social e contingência, ou seja, era um processo binário caracterizado pela expectativa/mudança.

O exercício de rememoração, contudo, não garantia isoladamente a possibilidade da reprodução social (expectativa), pois as experiências históricas são, muitas vezes, o resultado inevitável de escolhas prescritivas e incertezas avassaladoras. Mas, era a partir da memória acumulada que os indígenas se apresentavam diante do futuro incerto. A pressão das Coroas Ibéricas sobre eles, para que atendessem às ordens de transmigração provocou várias incertezas em relação ao futuro. E isso ocorreu muito provavelmente de modo generalizado.

A partir das movimentações dos demarcadores ibéricos, por volta do primeiro semestre de 1752, houve a intensificação das incertezas quanto ao futuro das reduções, sobretudo nas

⁶⁶ Manuscritos da Coleção de Angelis, p. 199. Tomo VII. Grifos nossos.

⁶⁷ Sobre estruturas e sistemas sociais, ver: LUHMANN, Niklas. *Dupla Contingencia, Estrutura, Conflito*. In: LUHMANN, Niklas *Introdução a Teoria dos Sistemas*. 2. ed, Petrópolis: Vozes, 2010. Não se está tomando a teoria do autor em sua totalidade. Apenas se está seguindo inspiração analítica sobre como estruturas podem ajudar a compreender sistemas organizacionais complexos.

quatro povoações que se insurgiram contra a Coroa Espanhola. De modo geral, como se tem argumentado, se verifica que a resistência ao traslado partia, em maior grau, dos indígenas de São Miguel e São Nicolau, sendo que a base política da resistência se estabelecia no vínculo com seus ancestrais.

Frente a todo quadro irreversível de mudanças que assolou os indígenas rebelados, restava recorrer ao último recurso: o seu trabalho de rememoração. A memória sobre o passado primordial das reduções, do tempo em que seus ancestrais foram cristianizados, que construíram as igrejas junto de seus padres, guardava em si mais do que uma narrativa histórica. A relação com seus ancestrais dava aos indígenas seu caráter identitário diferenciador primário.⁶⁸

Assim, se vê no caso dos guaranis de São Miguel, São Nicolau, São Lourenço e Santo Ângelo, a busca dramática pela preservação de sua história e de sua identidade que se materializava na relação com o espaço (territorialidade) e sua localização no tempo (história). Mesmo diante do franco processo de perdas territoriais para os colonos portugueses, a noção geográfica indígena se manteve viva em suas mentes.

Por extensão, construiu-se a laboriosa territorialidade indígena que, provavelmente, obedecia a suas próprias orientações autorreferenciais: ou seja, era o resultado genuíno da autorreferência histórica que os guaranis possuíam em respeito aos antigos espaços habitados por seus ancestrais reduzidos.

2.2 “a terra natural desta Nação guarani”: territorialidade e espaço habitado

A questão territorial no período das expedições de demarcação das fronteiras coloniais trouxe à luz importantes impressões a respeito da relação dos indígenas com o espaço reducional. Conforme Neumann (2004b), as fronteiras demarcadas pelas Coroas Ibéricas dividiram espaço com a fronteira indígena. Diferente do modelo usual da historiografia, pautado nas fronteiras coloniais, o autor sugere repensar a perspectiva dualista Portugal *versus* Espanha.

Ao avaliar a atuação das elites indígenas contra o Tratado de Madrid, Neumann torna evidente os interesses guaranis em respeito ao território reducional. Desta forma, como propõe o autor, não se pode desconsiderar que os indígenas também elaboraram fronteiras e tentaram manter a soberania sobre seus territórios. O mito de fundação das reduções, descrito neste capítulo, e a forma pela qual os indígenas manipulavam a narrativa que ele continha, servia de demonstração nítida do poder que exerciam sobre o espaço reducional.

⁶⁸ Ver: BARTH, Fredrik. Os Grupos Étnicos e suas Fronteiras. In: BARTH, Fredrik. *O Guru, o Iniciador e outras Variações Antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra-Capa, 2000a. p. 25-67.

Evidentemente, não era um poder que emanava de tratados ou leis escritas formais, características do Estado Moderno do período. Mas era, no entanto, um poder legítimo. Exibiram às Coroas ibéricas seu lugar no espaço e no tempo e tentaram fazer dele uma barreira intransponível àqueles que consideravam como invasores. Esta forma de poder evoca o princípio de *territorialidade* proposto pelo geógrafo Robert Sack (1983). Exploraremos alguns de seus fundamentos.

A territorialidade enquanto conceito analítico consiste numa estratégia humana, individual ou coletiva, que visa o controle sobre áreas, influenciar comportamentos e estabelecer acesso ou restrição a elas.⁶⁹ Desse modo, acesso e restrição podem compor fronteiras em uma área de influência e controle. Quando isso ocorre, de acordo com Sack, temos um *território*: ou seja, quando o controle exercido por um indivíduo ou por uma coletividade molda o comportamento de outrem através do acesso ou da restrição.

Para o geógrafo, a territorialidade se fundamenta sobre três aspectos classificatórios: a área, a comunicação e o controle. A *área* é o espaço físico, o local geográfico que constitui a porção territorial onde age a interferência por acesso ou restrição. A *comunicação* é a exposição aos outros sobre os limites da área sob intervenção, indicando suas fronteiras. E, o *controle* é o exercício do poder sobre ela, o qual se estabelece quando se permite ou se restringe a presença de outros.

No caso dos indígenas guarani/tape, tratava-se de uma relação de disputa, num confronto entre projetos de soberania distintos (Coroa Espanhola, Portuguesa e indígenas) que estabeleceu suas próprias maneiras de inclusão e exclusão. Elas se influenciaram mutuamente, constituindo relações de multi-contingência. Isto significa que cada uma delas, possuía suas próprias formas de legitimação. Não era uma tarefa fácil ou algo que residia na satisfação de interesses imediatos ou de simples disputa por recursos naturais escassos num mesmo “nicho ecológico”.

Trava-se, possivelmente, de *processos de territorialidade*, uma vez que, cada ator social, individual ou coletivo, tinha para si uma maneira singular de interação com o espaço. Vejamos o exemplo. Do ponto de vista dos guaranis rebelados, a terra lhes pertencia. Evidentemente, não num sentido da propriedade privada capitalista, mas reconheciam,

⁶⁹ Sack propôs esta discussão, analisando a relação entre colonos ingleses, depois estadunidenses, e indígenas chippewa, na região dos grandes lagos da América do Norte, atual fronteira entre os Estados Unidos e Canadá. Para maior compreensão, ver: SACK, Robert D. Human Territoriality: a theory. *Annals of the Association of American Geographers*, v. 73, n. 1. (Mar., 1983), p. 55-74. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2569346?seq=1#page_scan_tab_contents>. Acesso em: 25 março 2016.

entretanto, que nela viveram e morreram seus antepassados. Lá havia algo que lhes pertencia: os seus “avós” sepultados.

A partir daquela relação sobrenatural, evidenciavam aos ibéricos o lugar construído por seus parentes, onde viveram e morreram. Além disso, a territorialidade guarani/tape também estava condicionada à presença jesuítica, desde o tempo das primeiras reduções do Tape, no início do século XVII. Segundo os indígenas, “él sabiendo esta tierra hacia donde Dios nos crió, envió a nosotros a nuestro padre santo Roque Gonzales para que nos enseñase y diese a conocer a nosotros a Dios, su ser y el ser de Cristiano”.⁷⁰

O jesuíta Roque Gonzales era paraguaio de nascimento e foi ordenado como padre em 1599. Cresceu próximo aos indígenas e tinha bom domínio da língua guarani. Conforme descreveu Antonio Ruiz de Montoya, em 1639, Gonzales foi violentamente morto pelos indígenas na redução de São Nicolau, em 1628.⁷¹ Redução construída na chamada primeira fase reducional, época anterior à transmigração das reduções do Tape para a margem ocidental do rio Uruguai, devido aos ataques dos bandeirantes paulistas. Além dele, outros dois padres, Afonso Rodrigues e João de Castilhos, foram igualmente mortos pelos indígenas.⁷²

A memória conservada por mais de um século sobre o padre Roque Gonzales pelos guaranis, reservava a ele destacada atuação como religioso, pois teria sido ele o responsável pela “cristianização dos seus avós” e, do mesmo modo, teria sido sepultado nas reduções. O padre também lhes pertencia, assim como as igrejas que foram construídas pelos seus “avós”. Desse modo, temos que poder exercido pelos indígenas sobre a área se estabelecia nas “coisas” (“avós”, padres, igrejas) que controlavam, do mesmo modo que compreendiam que elas lhes pertenciam.

Podemos observar que estes elementos ocuparam uma posição espacial (a redução) durante certo período de tempo (130 anos) que motivaram os guaranis a legitimar sua resistência às ordens de transmigração. A relação entre espaço e tempo determinava um campo de experiências individuais e coletivas complexas e entrelaçadas. Elas estão presentes de modo sucinto no mito de origem da redução, quando os indígenas referiram que seus “avós”

⁷⁰ Manuscritos da Coleção de Angelis, p. 190, pdf 180.

⁷¹ Para maiores informações sobre a atuação do padre Roque Gonzalez, ver: OLIVEIRA, Paulo Rogério de. *O encontro entre os guarani e os jesuítas na Província Jesuítica do Paraguai e o glorioso martírio do venerável padre Roque González nas tierras de Ñezú*. 2009. Tese (Doutorado em História) – IFCH, UFRGS, Porto Alegre, 2009. Ver também: MELIÀ, Bartomeu. *El Guaraní Conquistado y Reduzido: ensayos de etnohistoria*. Asunción: CEADUC, 1988. v. 5.

⁷² Ver: MONTOYA, Antonio Ruiz de. *A Conquista Espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná e Tape*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985.

construíram as grandes igrejas. Os templos podem ser lidos como extensão corporal dos antepassados, as quais se materializavam no tempo da criação.

Assim, temos que o espaço reducional, além de territorializado (área controlada), também era um espaço construído e uma prova material da existência dos “avós” e do início de tudo. As construções arquitetônicas dos planos urbanos das reduções serviam como referência ao trabalho “sobrenatural” dos antepassados. Eram as formas observáveis sensorialmente que demonstravam o início das reduções e o tempo decorrente de sua criação. O mito fundacional também relacionava de maneira direta a sua narrativa (história) ao espaço habitado (construído).⁷³

Para Paul Ricœur (2007), a construção arquitetônica é um modo eficaz de se perceber o trabalho do tempo no espaço. Estabelece-se, assim, a interdependência entre o lugar e a experiência da construção. A ação de construir implica em escolher estilos e tendências que coincidem com épocas e lugares. Nas reduções, muitos historiadores afirmaram que o barroco foi o estilo artístico predominante. Sabemos que o estilo barroco se deu entre os séculos XVI-XVIII, na Europa. Nas reduções do Paraguai, o estilo chegou através das criações de José Brasanelli e Juan Batista Prímolli, no início do século XVIII.⁷⁴

Ao identificarmos o estilo, conseqüentemente podemos conhecer o período histórico ao qual se se relaciona. No caso das reduções do Paraguai, a historiadora Jaqueline Ahlert, entretanto, chama atenção para o seguinte fato:

A ambiência religiosa barroquista sempre esteve atuante. O que ocorreu foi uma transposição em que os elementos formais barrocos cederam lugar à rigidez, ao frontalismo, geometrismo e esquematismo indígena. A partir da bricolagem efetuada sobre estas representações, não se pode generalizar a denominação de “barroco jesuítico-guarani” para a flagrante maioria das manifestações artísticas, mais precisamente escultóricas, realizadas nas reduções.⁷⁵

A historiadora destaca que a produção estatuária mais abundante nas reduções foram as miniaturas. Elas conservaram um estilo barroco em linhas gerais, mas considera também uma produção indígena, visto que muitas das características do barroco europeu foram alteradas pela ressignificação da técnica indígena reducional. Se nota que a interdependência entre técnica e estilo estabelecia um campo de experiências e saberes como o de construir, narrar e memorizar.

⁷³ O espaço habitado, conforme Paul Ricœur (2007), é o lugar preservado na memória, como o espaço da experiência.

⁷⁴ Sobre estatuária missioneira e arte nas reduções, ver: AHLERT, Jaqueline. *Estátuas Andarilhas: as Miniaturas na Imaginária Missioneira: sentidos e reminiscências*. 2012. 368 f. Tese (Doutorado em História) – FFCH-PUCRS, 2012.

⁷⁵ AHLERT, 2012, p.156.

As técnicas artísticas que floresceram nas artes e na arquitetura das reduções representam o significativo êxito dos padres da Companhia de Jesus na evangelização dos indígenas, mesmo frente à relativa autonomia que tinham para produzir sua arte. Conforme Ahlert, podemos falar em arte de devoção. Apesar da inspiração barroca e da bricolagem indígena, o que motivava a produção artística era a variante do catolicismo que os guaranis praticavam. De acordo com Eliane Fleck (1999), nas reduções do Paraguai, durante o século XVII, a devoção religiosa se deu através da acomodação da espiritualidade guarani e da piedade e devoção católica elaborada pelos jesuítas.

O que temos com esta exposição é o entendimento resultante entre lugar e experiência: *o espaço habitado* como propõem Paul Ricœur (2007), um espaço criado, narrado e memorizado. Em outras palavras, teríamos nesta observação a interdependência entre natureza e cultura. A territorialidade se pautava neste princípio relacional entre território, religião e os “avós”. Era a partir deles que os guaranis rebelados contra a Coroa de Espanha elaboravam a identidade diferenciadora que aqui chamamos de *identidade reducional*.

O território e a religião eram elementos estruturantes do regime de historicidade construído pelos indígenas. A redução e sua área adjacente (as estâncias e os ervais) eram um lugar de rememoração do início dos tempos: da criação e da conversão ao cristianismo. Sendo assim, tentaram assegurar a permanência nas terras dos “avós” e continuar sendo cristãos, ao menos na forma que acreditavam ter sido no passado. Tudo isto se materializava concretamente na existência física do espaço reducional. Vejamos sua composição geográfica.

Na terceira parte da *Relação dos Jesuítas*, de 1754, há uma descrição geográfica sobre o território indígena, mais precisamente sobre a localização dos rios em relação às estâncias e aos ervais missioneiros. Na *Relação*, o jesuíta Bernardo Nudorffer julgou necessário fazer uma breve descrição do território em litígio, registrando que:

Para aquellos el que leiere este escrito tenga alguna noticia de la tierra y sitios de que habla me ha parecido conveniente dar en este lugar alguna description delia, especialmente de los rios: no vendoyo esta description por la mas exacta, aunque algunos rios y parajes yo mismo los he visto com mis ojos, otros tengo otros PP. Que han estado en ellos, y otros se leen en el P. Del Techo y lo pintan en susestancias los **Indigenas como estan, los quales ay se criaron y los han andando continuamente y los andan, assi quando van à los Yerbales y à sus estancias**. En altura pues del polo austral de 31° y 30 poco mas ò menos descarga en la mar una junta de aguas de muchos rios, unos vienem de una Serrania grande, que esta ai norte respecto de esta junta de aguas, y se llama la Sierra de la **Provincia del Tape** y por ser estos parajes **las tierras naturales desta nacion Guarani** los llaman los Espanoles **indigenas Tapes** [...] ⁷⁶

⁷⁶ Manuscritos da Coleção de Angelis, p. 254. Tomo VII.

A descrição de Nusdorffer, transposta para atualidade, corresponde à região Noroeste, Depressão Central, Serra Geral, se estendendo ao oeste pelo vale do Jacuí, ao norte pelo vale do Taquari, ao sul até a costa do rio Camaquã e ao leste até a margem ocidental do rio Guaíba. Como se pode notar, a chamada *Província do Tape* correspondia a uma grande área, que incluía a área urbana das reduções com suas estâncias e ervais naturais.

A região do Tape, no século XVII, correspondia a praticamente toda a metade Norte do Rio Grande do Sul. O jesuíta Josef Cardiel produziu alguns mapas, nos quais se pode melhor visualizar a localização da região e das reduções que foram fundadas entre 1626-1638, como se pode ver abaixo:

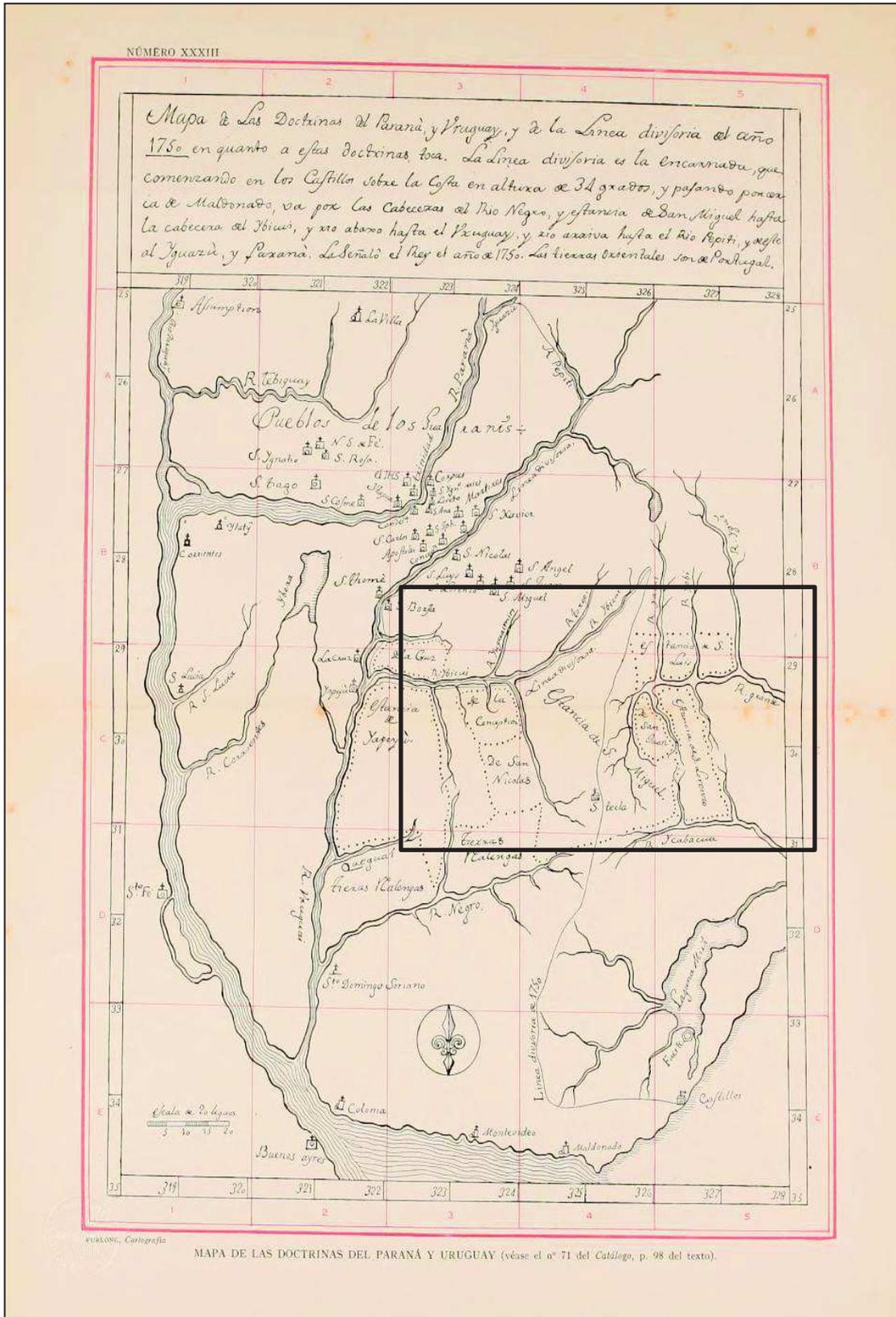
indígenas, como se viu nas cartas enviadas ao governador de Buenos Aires, em 1753, no subcapítulo anterior.

Devido ao ataque dos bandeirantes paulistas, as reduções do Tape foram transferidas para as proximidades do rio Uruguai, em 1638. Depois de muito esforço junto à Coroa Espanhola, os jesuítas conseguiram licença para que os indígenas reduzidos usassem armas de fogo na defesa de seus povoados. Em 1641, os indígenas derrotaram os bandeirantes na batalha de Mbororé, impondo fim ao apresamento de indígenas naquela região. Em 1682, indígenas e jesuítas retornaram ao Tape para fundar novas reduções.

Iniciava-se assim a chamada segunda fase das reduções. Vindos da redução de Santo Tomé, na margem ocidental do Uruguai, muitos indígenas acompanhados de seus padres atravessaram aquele rio para dar início à reconstrução do Tape. Conforme o padre Antonio Sepp, a primeira redução a ser refundada foi a de São Nicolau, em 1687. No mesmo ano, foram fundadas as reduções de São Miguel e São Luiz. Em 1690, criaram a redução de São Borja; um ano depois São Lourenço e São João Batista; e Santo Ângelo em 1706. Todos aqueles Povos se integravam às outras 23 reduções da Província Jesuítica do Paraguai, formando um grande território constituído por 30 reduções.

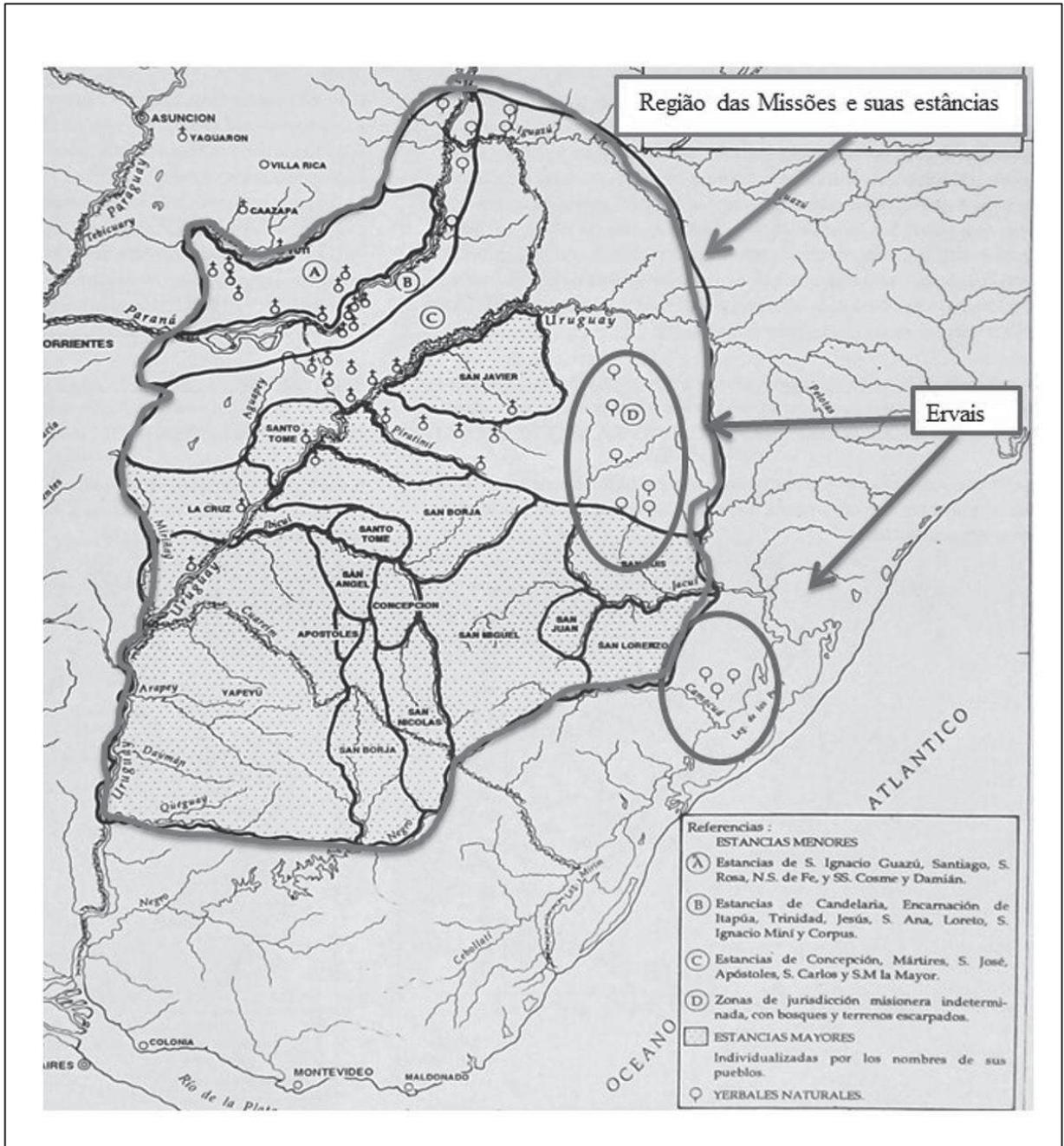
Mais uma vez, recorrendo à cartografia deixada pelo padre José Cardiel, podemos visualizar a totalidade física daquele espaço. A área destacada com retângulo na figura abaixo (figura 2) mostra a localização das reduções e das estâncias espalhadas pelas margens dos rios Uruguai, Ibicuí e Jacuí. A figura “3”, por sua vez, complementa o mapa de Cardiel, mostrando as reduções do Paraguai em sua totalidade:

Figura 2: Localização das Estâncias no Tape e Uruguai



Fonte: In: FURLONG, Guillermo. *Cartografía Jesuítica del Rio de la Plata*. Buenos Aires: Jacobo Peuser, 1936. Digitalizado por Archive Internet (2014). Disponível em: <<https://archive.org/stream/cartografiajesui00furl#page/n41/mode/2up>>. Acesso em: 01 maio 2016.

Figura 3: Localização das Reduções do Paraguai, das Estâncias e dos Ervais



Fonte: Adaptado de MAEDER, Ernesto J. A & Guitérrez, Ramón. *Atlas territorial y urbano de las misiones jesuíticas de guaraníes: Argentina, Paraguay e Brasil*. Junta de Andalucía. Consejería de Cultura, Sevilla, 2010, p.07.

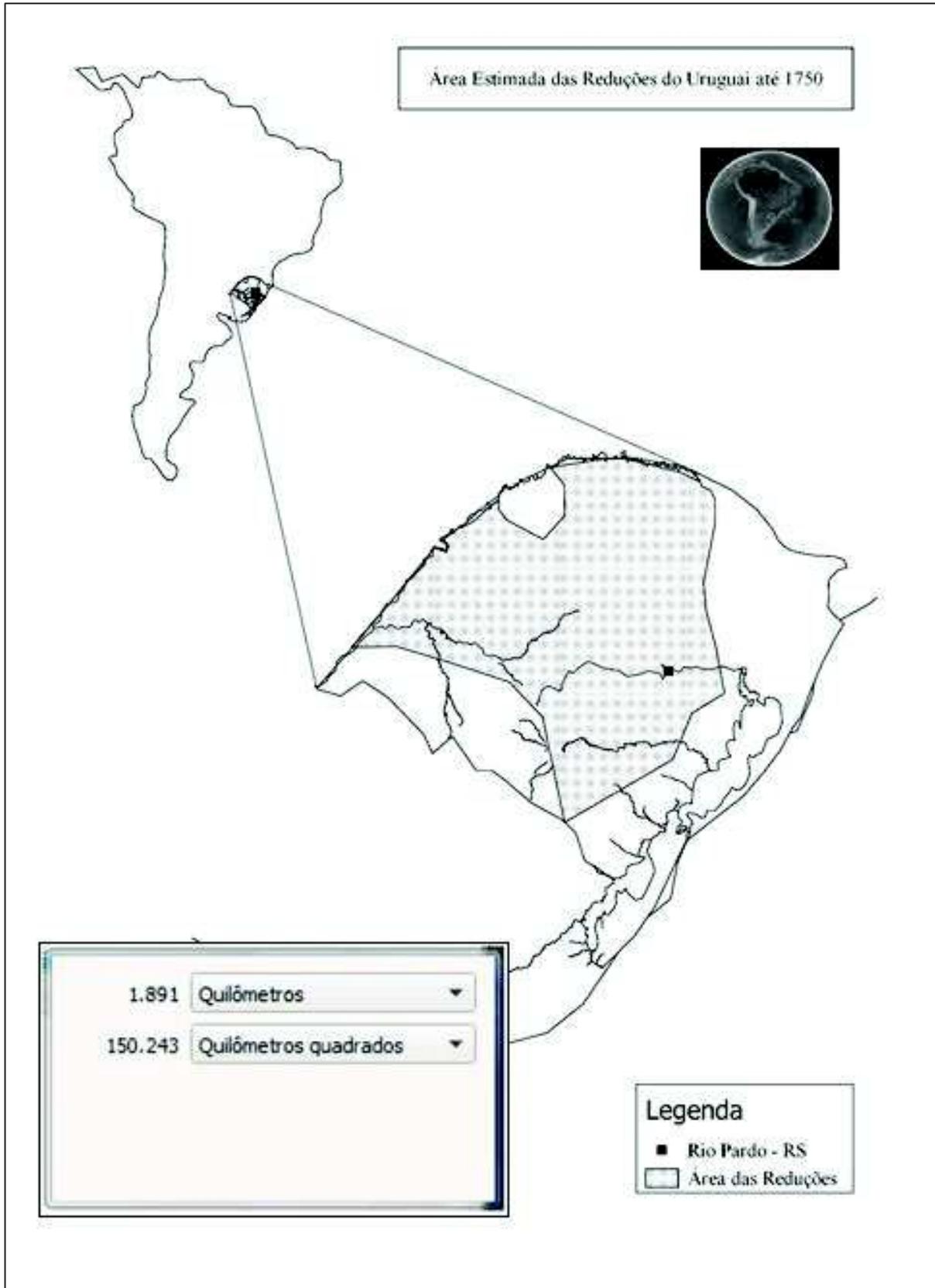
Na figura “3”, se pode ver a localização da fortaleza Jesus, Maria, José construída pelos portugueses em 1752. No excerto abaixo, Nusdorffer deixou escapar o que pensava a este respeito:

al lado oriental desta laguna tienen los Portugueses su fuerte q llaman del *rio grande*; en el passo de este rio grande q usan para la comunicacion suya con las demas tierras del Brasil, hizieron al mismo modo **(quiero decir furtivamente)** este fuerte en tiempo del Sr. Gob. Salzedo como aora hizieron el del rio pardo. En este paraje pues entra à la mar toda esta junta de aguas y rios que llaman tambien el puerto de S. Pedro.⁷⁷

O território dito natural dos guaranis assinalado por Nudorffer, contando as estâncias e os ervais, em litígio entre indígenas e ibéricos, era praticamente o mesmo da época das primeiras reduções. Abaixo se apresenta a dimensão aproximada daquele espaço, transpondo-o para os limites atuais do Rio Grande do Sul:

⁷⁷ Idem, p.255. Tomo VII.

Figura 4: Área Aproximada do Território Tape até 1750



Fonte: Adaptado de *Google Earth Pro 2015*.

O território Tape era um espaço com área aproximada de 150.000 km², repleta de rios, matos, chácaras, estâncias, currais e ervais. Em 1752, os lusitanos haviam-se fixado entre os rios Jacuí e Iobí (Pardo), numa fortificação que ficaria conhecida como Jesus, Maria, José. Segundo Nusdorffer, como já referido, os portugueses se posicionaram naquela região de modo furtivo. O espaço em questão integrava a estância do Povo de São Luiz, que se localizava entre os atuais rios Taquari, costa norte do Jacuí, até a margem do rio Vacacaí. Ao sul, na margem direita do rio Jacuí, a estância de São Luiz se limitava com a estância do Povo de São Lourenço. Ao oeste, com a estância do Povo de São Miguel. Entre todas elas, estava a estância de São João.

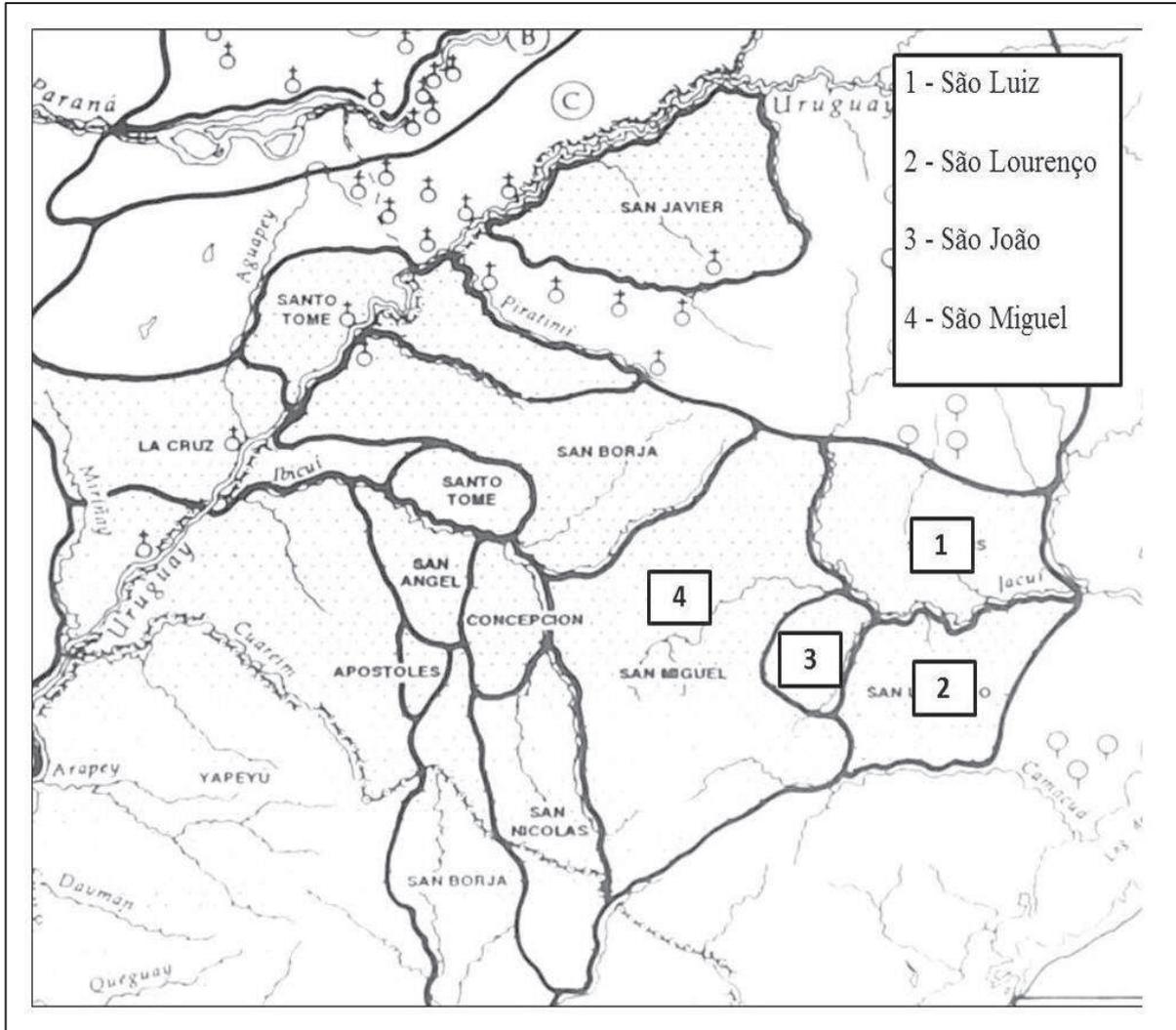
O padre Tadeo Xavier Henis registrou que os indígenas da redução de São Luiz haviam percebido que os portugueses edificaram um povoado bastante numeroso de gente e animais com grande número de casas no rio Iobí. Os guaranis, reconhecendo os portugueses como inimigos históricos e invasores de seu espaço, acabaram organizando um ataque à fortificação lusitana e aos colonos que lá residiam. Segundo Henis, os guaranis:

Habiéndose apoderado del pueblecito, entraron en las casas, y se ocuparon del botín, dejando las armas. Entretanto el enemigo que había huido, volvió sobre los que estaban entretenidos en el saqueo y sin armas, y les obligò á ceder otra vez el pago, porque con el rocío de la noche, y con haber pasado los rios á nado, se habían inutilizado las escopetas, no pudiendo tampoco manejar las lanzas por la espesura del bosque.⁷⁸

Se consideramos o espaço ocupado por todas aquelas estâncias, teríamos atualmente um território que se estenderia da atual planície da lagoa dos Patos, passando pelo vale do Rio Jacuí, Região Central, e metade da Campanha sul-rio-grandense, como se pode ver abaixo:

⁷⁸ HENIS, Tadeo Xavier. *Diario histórico de la rebelión y guerra de los pueblos guaraníes, situados en la costa oriental del río Uruguay, del año 1754 / versión castellana de la obra escrita en latín por el P. Tadeo Xavier Henis de la Compañía de Jesús, 1754*, p. 9.

Figura 5: Estâncias Missioneiras no Vale do Rio Jacuí até 1756



Fonte: Adaptado de MAEDER, Ernesto J. A & Guitérrez, Ramón. *Atlas territorial y urbano de las misiones jesuíticas de guaraníes: Argentina, Paraguay e Brasil*. Junta de Andalucía. Consejería de Cultura, Sevilla, 2010.

Em março de 1754, milícias guaranis atacaram o forte dos portugueses no rio Yobi, (fortaleza Jesus, Maria, José), nas terras da estância de São Luiz. O exército português, liderado pelo governador Gomes Freire, se encontrava estacionado na Colônia do Sacramento. Gomes Freire estava na ilha de Martim Garcia, no rio da Prata, envolvido em assuntos diplomáticos com o governador de Buenos Aires. O Padre Tadeu Henis acompanhou os guaranis naquele ataque e registrou que mais de 300 guaranis participaram daquela ofensiva. Ao todo, segundo as cifras dos diários, 19 indígenas morreram e 53 foram feitos prisioneiros na fortaleza do Yobí.

Em julho de 1754, os exércitos de Gomes Freire chegaram à fortaleza do Rio Pardo. Temendo os ataques dos guaranis e a possibilidade real de perder a posição no rio Yobí, a marcha em direção a Rio Pardo tinha como objetivo reorganizar o exército, para, posteriormente, as tropas rumarem em direção às reduções, como ficou acordado na ilha Martim Garcia. Em setembro daquele ano de 1754, Gomes Freire deu início à marcha às reduções, optando pelo trajeto do vale do rio Jacuí. Por desconhecimento da região e, sobretudo, das contingências climáticas, o exército português experimentou as grandes cheias da primavera do rio Jacuí.

Padre Henis, testemunha do ataque ao forte no rio Yobí, registrou em seu diário que os portugueses passaram por inúmeras adversidades no vale do Jacuí. Além da grande enchente, tiveram que conviver com as doenças como a varíola, ataques de onças, picadas de cobras, a fome e o grande cerco dos indígenas. A cheia do Jacuí impedia que o exército português se colocasse em formação de batalha, pois as chuvas torrenciais faziam com que os regimentos se socorressem mutuamente na tentativa de salvar víveres e mantimentos empregados na logística de guerra, tais como a pólvora. Estes movimentos inviabilizavam qualquer tentativa de atacar os indígenas, devido ao aparato de artilharia ter molhado.⁷⁹

Muitos guaranis se dirigiram ao general português fazendo diversas ameaças, talvez fazendo uma leitura positiva daquele momento, observando as intempéries enfrentadas pelo inimigo lusitano.⁸⁰ O fato foi que a enchente do Jacuí colocou o exército português em desvantagem em relação aos indígenas. Em uma carta dirigida ao ministro Sebastião José de Carvalho e Melo (Marquês de Pombal), Gomes Freire descreveu seu temor em relação aos guaranis, apontando que eles poderiam se aproveitar daquela situação. Chegavam, de cada vez,

⁷⁹ CUNHA, Jacinto Rodrigues da. Diário da Expedição de Gomes Freire de Andrada às missões. *Revista do IHGB*, Rio de Janeiro, t. 16, n. 10, p. 137-258, 1853. Disponível em: <<http://ihgb.org.br/publicacoes/revista-ihgb/item/107710-revista-ihgb-tomo-xvi.html>>.

⁸⁰ Idem, 1853.

mais e mais indígenas com grande número em cavalaria que cobria mais de ¼ de légua. “Vinha a maior parte dela armada de lanças, em que são destros.”⁸¹

No diário lusitano de Jacinto Rodrigues da Cunha, sobre a expedição, como se pode constatar, Gomes Freire de Andrade é apresentado com destacado papel de liderança entre os portugueses e o exército português é descrito como imbatível. Entretanto, o redator minimizou as dificuldades que as forças portuguesas enfrentaram, fazendo algumas poucas referências ao grande alagamento que atingiu o acampamento do exército português. Segundo apontam as evidências, Gomes Freire teria recebido uma ordem do governador de Buenos Aires para não avançar com sua marcha até que recebesse nova resolução.

Todavia, o grande cerco que os indígenas impuseram aos portugueses constituía um obstáculo intransponível naquele momento. Em desvantagem numérica, sem poder utilizar as armas de fogo, molhadas pela enchente, era muito arriscado prosseguir a marcha até as reduções. Segundo o diário lusitano, no dia 12 de outubro de 1754, um cacique de São Miguel foi falar com Gomes Freire para pedir que não avançasse em direção às reduções, pois que aquelas eram suas terras e que se fosse adiante encontraria grande “poder de indígenas”.⁸² É provável que o tom desafiador do guarani de São Miguel tenha contribuído para a reorganização estratégica dos movimentos do exército português.

Naquele mesmo dia 12, Gomes Freire teria recebido a mencionada resolução do governador de Buenos Aires, José de Andonaegui, para recuar com suas tropas. No dia seguinte, o governador português enviou um chamado aos caciques que comandavam o cerco para que fosse acertada uma resolução de trégua entre os portugueses e os guaranis. O propósito de Gomes Freire era o de conseguir retornar à fortaleza Jesus, Maria, José, no rio Yobí (Pardo). Aos 14 de outubro, compareceram na presença de Gomes Freire alguns caciques de Santo Ângelo, São Luiz e São Lourenço para firmarem o armistício.

Gomes Freire negociou com os caciques a retirada das tropas lusitanas pedindo caminho livre de represálias até a fortaleza no rio Yobí, que ficaria conhecida como fortaleza do Rio Pardo, nome português do rio Yobí. O tratado foi firmado entre o governador português e os caciques, através de juramento sob os “Santos Evangelhos”. Segundo o padre Tadeu Henis, participaram daquela convenção:

[...] el mismo Capitan General Gomez Freire de Andrade: Martin de Echaui, español, Gobernador de Montevideo: Miguel Angelo Velasco: Tomas Luis de Osorio:

⁸¹ Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, (1928), 1936, v. 50, p. 404-405. Disponível em: <http://objdigital.bn.br/acervo_digital/anais/anais_050_1928.pdf>. Acesso em 31 out. 2015.

⁸² SÁ e FÁRIA, 1767, p. 339. In: GOLIN, 1999.

Francisco Xavier Cardoso de Meneses y Sousa: Tomas Clarke: Sacerdote Secular, capellan de Gomez, en cuyas manos se hizo juramento. De parte de los indígenas firmaron, Cristoval Acatú: Fabian Guaqui: Francisco Antonio y Bartolomé Candeyú: Santiago Pindo: D. Ignacio Tariguazú: D. Lorenzo Mbaypé: D. Alonso Guayrayé [...].⁸³

Naquela ocasião, as partes acordaram que toda terra existente na margem oriental do rio Guaíba e do Ygaí (lagoa dos Patos) ficaria com os portugueses, assim como toda terra na margem ocidental ficaria com os guaranis. Concordaram as partes em não fazer passar gado nem gente, nem plantação de nenhum tipo, de um lado a outro, ficando os que desrespeitassem o acordo sujeitos às leis estabelecidas no acordo. A margem do Guaíba em questão, porém, foi medida a partir do rio Jacuí.

Bernardo Nusdorffer registrou que, logo após as tratativas entre guaranis e portugueses, alguns caciques de São Miguel e São João compareceram diante de Gomes Freire para questioná-lo sobre a situação da fortaleza no rio Yobí. A fortificação foi construída nas terras pertencentes à estância de São Luiz e, evidentemente, os guaranis procuravam recuperar a hegemonia sobre a área, tentando persuadir o general português. Contudo, Gomes Freire se mostrou reticente diante da reivindicação dos indígenas:

[...] el M.^o de musica de S. Miguel le dixo en presentia de los Castellanos y Portugueses q avian de desembarazar tambien ei fuerte dei Rio pardo ò rio Yobi. dicen q sintiò mucho esta demanda D." Gomez y dando una palmada en la silla o mesa, respondiò q esto no. **Replicóle el indígena q aquellas tierras eran de sus parientes y que en ellas avian estado antiguamente sus primitivos pueblos de S. Christoval, Jesus Maria y S.ta Teresa y S. Luis y por aver casi acabado à los 3 primeros los Portugueses del Brasil se retiraron despues las reliquias dellos à otros puestos [...].**⁸⁴

Como se pode constatar no excerto acima, diante da negativa de Gomes Freire em entregar a fortaleza, o mestre de música buscou em seu trabalho de rememoração a ligação histórica existente entre ele e o território, inscrita na territorialidade, a legitimidade necessária para reivindicar o espaço invadido pelos portugueses. Na memória viva do mestre de música, os lusitanos eram inimigos históricos, invasores da terra ancestral de seus parentes. Os Povos referidos pelo guarani de São Miguel são os antigos Povos das reduções do Tape, fundadas na primeira metade do século XVII, já referidos.

A ocupação portuguesa no delta do rio Jacuí e Yobí (Pardo), onde havia a fortaleza Jesus, Maria, José, que pertencia às terras da estância de São Luiz, de propriedade do Povo de

⁸³ HENIS, 1754, p.35.

⁸⁴ Manuscritos da Coleção de Angelis, p. 281. Tomo VII. Grifos nossos.

mesma invocação, se localiza no atual município de Rio Pardo. Aquele era um espaço reducional, reivindicado historicamente pelos guaranis, invadido pelos europeus, sendo disputado entre estes e os guaranis nos séculos XVII-XVIII. Entretanto, mesmo com a invasão lusitana, não parece ter ocorrido ruptura imediata na ligação histórica entre os guaranis e seu território ancestral.

O elo entre guaranis e território era, sobretudo, seus antepassados que foram cristianizados. Assim, se nota a relação mais clara entre o ator social (indígena) e o espaço habitado, compreendido como lugar de rememoração de experiências pretéritas (cristianização), articuladas como elementos definidores da identidade indígena. Se tomarmos esta interpretação como correta, deve-se considerar que o território guarani era demarcado geograficamente por relações de parentesco ancestral.

Logo, a territorialidade se definia também pelo parentesco e sua construção social derivava do passado reducional idealizado. Este mesmo passado deveria ser necessariamente o futuro, pois deveria se repetir como prescrição, sendo ele uma projeção que incorporava as mudanças sempre presentes no mundo social e natural. O Tratado de Madrid, no entanto, uma contingência sem precedentes, desafiava justamente o modo como os indígenas tornavam seu mundo social organizado, inteligível e coerente com seu modo de vida nas reduções. Todavia, o futuro incerto que se configurava através da transmigração fez com que os indígenas ressaltassem o passado na busca de modelos para ordenar o caos.

A ligação ancestral com o território servia como justificativa aos indígenas para rejeitarem as ordens de transmigração. Isto se configurava como o maior problema que uma sociedade ordenada para não aceitar certos tipos de mudança, poderia enfrentar, ou seja, a possibilidade da própria transmigração. Frente ao futuro, um horizonte de profundas incertezas, a ligação com o passado ancestral possibilitava projetar o futuro com base em algo que já havia ocorrido: a ocupação da terra pelos antepassados e a certeza que isso continuasse ocorrendo, naquele momento, através dos guaranis de 1754. Esta “certeza”, construída como projeção, dava aos indígenas rebeldes a possibilidade de tentar substituir o futuro de incertezas por um mais previsível, onde as coisas permaneciam no mesmo lugar, já inscrito em seu passado. Para tanto, forjaram um tempo presente mais alargado.

Conforme as coisas saíam da previsão, os indígenas buscavam, cada vez mais, legitimar sua resistência à transmigração, procurando elementos no passado reducional como justificativas que possibilitavam impedir qualquer interpretação que levasse ao campo da traição à monarquia. Seus avós, convertidos ao cristianismo, serviram ao rei, viveram e

morreram nas terras em litígio. Ao mesmo tempo em que buscavam manter a ligação histórica com seus antepassados, assinalavam continuar servindo ao rei espanhol, sendo cristãos como seus “avós” haviam feito no passado.

Os indígenas tentavam manter o tempo imutável, construindo um tempo presente de forma alargada que partia dos tempos do início da conversão de seus ancestrais ao cristianismo até aquele momento do ano de 1754. Na “ordem natural” das coisas, a imutabilidade dada à prescrição, ocorria devido à concepção de tempo simultânea entre passado e futuro, pois a projeção só era possível porque o passado sempre deveria ser o próprio futuro, simultaneamente.

Entretanto, num momento de crise, o futuro esperado se apresentava cada vez mais ameaçado, fazendo com que os indígenas buscassem na rememoração tudo o que fosse capaz de preservar a imutabilidade. Desse modo, firmavam suas ações mais pelo exame do passado do que na leitura do futuro, ocorrendo assim a dessimultaneidade do tempo. A crise obrigou os indígenas a observarem sua própria história, rememorada e preservada na narrativa mítica da fundação das reduções. Para isso, deveriam criar um ponto fixo diante do fluxo temporal. Este ponto de fixação era o tempo presente, porém, um presente que procurava garantir a repetição do próprio passado.

Assim, organizaram um tempo coevo bastante alargado, que possibilitaria paralisar as mudanças e reordenar o futuro de modo que voltasse a ser o passado conhecido. A leitura do tempo feita pelos guaranis era resultante da tensão entre prescrição e realidade observável. Esta relação orientava parte significativa das escolhas tomadas pelos guaranis e, conseqüentemente, acabava delineando o formato do mundo social indígena. Segundo Nusdorffer, os portugueses, aos 21 de novembro de 1754, retiraram suas tropas rumo à fortaleza Jesus, Maria, José, fato que provavelmente levou os guaranis a acreditarem que a “ordem natural” das coisas prevaleceria.

Por um ano houve uma relativa paz entre portugueses e guaranis. Contudo, naquela calmaria aparente estava por irromper mais uma vez uma batalha. Em dezembro de 1755, o exército português iniciou nova ofensiva contra os indígenas das reduções. Daquela vez havia uma estratégia mais elaborada: as tropas portuguesas lutariam junto às forças espanholas formando um exército conjugado. O plano de Gomes Freire era de marchar pela Serra do Tape até a forte de Santa Tecla, adentrando no território missionário pelas terras da estância de São Miguel.⁸⁵

⁸⁵ CUNHA, Jacinto Rodrigues da. Diário da Expedição de Gomes Freire de Andrada às missões. *Revista do IHGB*, Rio de Janeiro, t. 16, n. 10, p. 137-258, 1853. Disponível em: <<http://ihgb.org.br/publicacoes/revista-ihgb/item/107710-revista-ihgb-tomo-xvi.html>>.

Depois de dois meses reorganizando o exército, os portugueses chegaram até a ribeira direita do rio Vacacaí. No início de fevereiro de 1756, um confronto entre portugueses e guaranis, naquela região, resultou na morte do capitão Joseph Tiarajú.⁸⁶ Segundo o autor do diário da expedição portuguesa, Jacinto Rodrigues, havia duas cartas, as quais foram encontradas junto ao corpo de Tiarajú. Uma delas era de um guarani chamado Valentim Ibariguá, administrador do Povo de São Xavier. Na carta, havia o propósito de saber notícias sobre a evolução dos confrontos.

Em relação à segunda carta, no entanto, o diarista não informou quem era o remetente. Entretanto, seja quem for seu autor, provavelmente um índio, o autor da missiva atribuiu ao general Gomes Freire toda responsabilidade por ter causado tantos distúrbios e aborrecimentos aos guaranis. Afirmou que ele andava enganando seu rei, querendo tirar as terras dos indígenas, as quais haviam sido “dadas por Deus”. Ele também registrou que os indígenas haviam servido ao rei espanhol na Colônia do Sacramento e no Paraguai, mas que naquele momento, o mesmo rei, injustamente exigia que abandonassem suas terras, ervais e estâncias.⁸⁷

Argumentou que tais ordens não poderiam vir de Deus, “senão do próprio Diabo”. O autor da carta fez referência às reduções do Uruguai e Tape (1615-1637), no tempo em que os portugueses teriam “matado seus defuntos avós, mataram muitos mil deles, por todas as partes”. O redator se referia aos bandeirantes, *os mamelucos del Brasil*, e ao apresamento de indígenas que se fazia do Tape à São Paulo. Associando aqueles acontecimentos ao seu tempo presente, a rememoração possibilitou avaliar a probabilidade de que tudo aquilo pudesse acontecer novamente: do mesmo modo como os portugueses haviam matado seus antepassados, também matariam os indígenas reduzidos, naquele tempo de 1756.

Podemos notar, agora de forma mais nítida, como o espaço habitado se manifestava como um lugar de rememoração, de experiências, de história e seus personagens. Por terem matado os “defuntos avós” dos guaranis, os portugueses vindos do Brasil foram compreendidos como inimigos históricos daqueles indígenas. O Tratado de Madrid, em função disso, causou o surgimento de incoerências na forma como os guaranis organizavam o mundo. Afinal, como seria possível entregar as terras que pertenceram aos seus antepassados, convertidos ao cristianismo, para os portugueses que os caçaram no passado?

⁸⁶ Sobre o capitão Sepé Tiarajú, ver: BURD, Rafael. *De Alferes a Corregedor: a trajetória de Sepé Tiarajú durante a demarcação de limites na América Meridional (1752-1761)*. 2012. 152 f. Dissertação (Mestrado em História) – IFCH- Programa de Pós-Graduação em História, UFRGS, Porto Alegre, RS, 2012.

⁸⁷ CUNHA, 1756, p. 231. In: Revista do IHGB, Segundo Semestre, 1853. Tomo 16.

Essa aparente incoerência era capaz de desarticular todo o sistema de projeções dos indígenas insurgentes, principalmente em relação à permanência em seus territórios. Mesmo incerto, o futuro depois da guerra apresentava algumas opções viáveis. Os indígenas de São Miguel, São Nicolau, São Lourenço e Santo Ângelo, poderiam acatar a ordem do governador de Buenos Aires, porém, se procedessem daquele modo, poderiam ser perseguidos e castigados por traição às determinações reais. Além disso, derrotados na guerra, não possuíam condições de oferecer resistência aos exércitos que já haviam adentrado em seus Povos.

Os portugueses eram seus inimigos históricos e a ordem dada pelo rei de entregar as reduções aos lusitanos era algo completamente novo no esquema de projeções indígenas. Possivelmente, a leitura conjuntural feita pelas lideranças da resistência dos indígenas, em conjunto com suas parentelas e aliados, tenha sido a de que o rei espanhol quebrou os votos de confiança entre os seus ancestrais do Tape e a Coroa castelhana. Aquela alteração da realidade obrigou os indígenas a reordenarem o seu sistema simbólico diante da assimilação de um fato novo: que o rei castelhano não era mais um monarca justo como determinava deus.

A partir disto, os indígenas podem ter compreendido que já não contavam mais com a proteção do rei, tendo que tomar decisões geopolíticas de forma independente. Assim, não se pode descartar que eles assumiram uma série de riscos ao elaborarem suas estratégias individuais e coletivas que, naquele momento, basicamente se resumiam na preservação da integridade física. A rememoração dos tempos do Tape também reportava a este mesmo princípio de preservação, uma vez que, rememoraram a violência dos *mamelucos del Brasil* contra seus ancestrais.

A possibilidade de que tudo aquilo ocorresse outra vez se mostrava alta. O exercício de rememoração alocava os portugueses como um problema a ser enfrentado, todavia era um problema já conhecido. Por outro lado, a “traição” do rei espanhol não encontrava precedentes na memória do Tape. Dessa forma, a imprevisibilidade também se constituía na modulação de conjunturas artificiais, elaboradas pela criatividade indígena diante de momentos de crise intensa. Assim podemos compreender a territorialidade indígena no momento do Tratado de Madrid.

A resistência dos indígenas às determinações da coroa espanhola ocasionou uma cadeia de eventos imprevisíveis como efeito. Frente àquele quadro de profundas incertezas, o princípio básico da racionalidade guarani diante da crise foi o de buscar na memória reducional experiências que pudessem ajudar a solucionar os problemas daquele momento dramático. Dito de outro modo, podemos inferir que os guaranis tentaram buscar algumas certezas em sua

memória. A consciência do passado do Tape era o modo de autorreferência: a identidade voltada para si e a partir de si incorporando elementos novos.

A crise fez com que os indígenas insurgentes se voltassem para si mesmos, num exercício de rememoração autorreferencial do passado como modo mais seguro de submeter o futuro rapidamente ao passado já conhecido. Marshal Sahlins (1997), afirma que toda mudança implica em reprodução social no momento em que as novidades são resignificadas ao esquema interpretativo já existente no sistema simbólico. É neste aspecto que podemos notar como os indígenas articularam a territorialidade, historicamente definida pela presença ancestral, com a memória desta experiência.

A territorialidade como espaço habitado era indissociável da história vivida no território. Assim, podemos resumir que através da relação espaço/tempo se interpolava componentes indispensáveis da construção identitária daqueles indígenas remanescentes do Tape. Estas manifestações podem ser identificadas durante as deliberações dos cabildos para aceitar ou não a ordem de transmigração, em 1752, que já foram referidas na primeira parte deste capítulo. Cabe, no entanto, recuperar alguns aspectos destas referências.

Foi mencionado anteriormente que o padre Nusdorffer conversou com os indígenas do cabildo de São Nicolau e que estes:

Preguntados sobre la tierra a que querian mudarse respondieron no sabian que tierra podian escojer. Un Casique principal, cuyos Abuelos fueron los primeiros que aceptaron ei Bautismo, respondio, **que ellos desde sus Abuelos y desde ei principio tenian la tierra en que habitaban, y añadio**, que no sabia, si diciendo aquello erraba o no, y como no prosiguió en su arenga no se hizo caso dei dicho atendiendo a lo que los mas han dicho y a lo en que convenian, no obstante ya desde entonces se veia, que la intimacion de la mudanza les era cosa muy estraña, aunque por entonces no se explicaron mas.⁸⁸

Segundo Nusdorffer “preguntados sobre las tierras adonde se querian mudar, **respondió uno querian ponerse entre la Concepcion, Santa Maria y Mártires em el puesto adonde antiguamente avia estado su Pueblo quando se huyeron sus Abuelos de los Portugueses.**”⁸⁹

Os Povos aos quais o relato se refere ficavam à margem ocidental do rio Uruguai. Já na redução de São Borja, Nusdorffer viu alguns caciques se manifestarem favoravelmente à transmigração, sendo que a vontade daqueles indígenas era a de se juntar com o Povo de Santo Tomé, na margem ocidental do Uruguai.

⁸⁸ Manuscritos da Coleção de Angelis, p. 142. Tomo VII. Grifos nossos.

⁸⁹ Ibidem, p. 144. Tomo VII. Grifos nossos.

Os indígenas de Santo Tomé responderam “si acaso los Borjistas apretados de los ordenes reales, se quisiessen juntar otra vez con ellos, me digan si los querian recibir en tal caso; respondieronme todos q los recibirian y desde entonces senalaron para sus Chacarerias las tierras del Coay, rio Uruguay abajo.”⁹⁰ Entretanto, outros indígenas do cabildo de São Borja manifestaram-se de forma diferente: “unos querian ir a sus Yerbales, estas son tierras de sus abuelos, pero estan cerca del Rio Grande, y llevarlos alia era entregados a los portugueses.”⁹¹

Estes indícios, por serem escassos, exigem certa reinserção textual, pois são bastante elucidativos sobre a territorialidade indígena. Demonstram como ela estava relacionada à presença ancestral daqueles que foram os “primeiros a serem batizados”. Os “avós” sobrenaturais. A partir deles se constituía a autorreferência da identidade diferenciadora elaborada pelos indígenas. O território e os jesuítas eram como objetos adjacentes aos parentes sobrenaturais e ajudavam a dar as linhas gerais da identidade.

No último caso citado – o de São Borja – nota-se a referência aos ervais próximos do rio Grande, entendido pelos indígenas como “terras dos avós”. É uma menção direta ao antigo território Tape rememorado pelos caciques da redução de São Borja. Há muitas imprecisões na cartografia jesuítica quando transposta para a atualidade. Contudo, ao que parece, o rio Grande era o atual rio Jacuí. De todo modo, a variação das nomenclaturas dos rios não muda o fato de que a região do Tape estava situada entre a atual Serra do Sudeste e a Serra Geral. O padre Nicolás Del Techo, jesuíta contemporâneo às primeiras reduções naquele lugar, fez importantes registros em seu compendio *Historia de la Provincia del Paraguay y de la Compañía de Jesús*.

Sobre o Tape, fez a seguinte menção:

Los habitantes del Tape em casi nada se diferencian, por lo que toca à sus costumbres e idioma, de los guaraníes; sin embargo, son de carácter más Dulce y menos corrompido por los vicios, y está probado que no hay em la América meridional nación tan apta para aprender y conservar el cristianismo. Amentes de su libertad, **idioaban, todo lo extranjero,** y no los hubieran sujetado facilmente los españoles sin la propagación del Evangelio em el Tape. **Igualmente que los guaraníes, moraban em pequenas aldeas, situadas em lo alto de los cerros ó em las espesuras de los bosques, cerca de los ríos y fuentes. El Pueblo de Tape, que dió su nombre á toda la prnovincia, era el más considerable. [...]**⁹²

Vemos no trecho acima que o jesuíta associava o território à etnia, neste caso, o povo Tape, diferente dos guaranis, “que deu seu nome a toda a província”. Nicolás del Techo também considerou os tapes como os mais numerosos já que eram “os mais consideráveis”,

⁹⁰ Ibidem, p. 146. Tomo VII.

⁹¹ Idem.

⁹² DEL TECHO, p. 191, Volume IV.

naturalmente por terem existido outras parcialidades indígenas naquela região que, por sua vez, também se diferenciavam dos tapes. Eduardo Neumann, analisado esta mesma situação, afirma que as autoridades coloniais, tanto espanholas como lusitanas, também diferenciavam aqueles indígenas como tapes e o lugar que habitavam como *Serra do Tape*.⁹³

Conforme dados organizados por Bartomeu Melià (1988), em 1637, a população do Tape era de aproximadamente 60 mil indígenas. Trata-se, portanto, de um considerável número de gente que ocupava um grande espaço entre serras e vales. Segundo Nicolás Del Techo aquele povo (os tapes), “deu seu próprio nome a província”. Podemos fazer referência ao território geográfico como sendo a extensão física da territorialidade dos indígenas. O lugar era como parte integrante do corpo individual na construção da espacialidade aliando o território como parte constituinte de si.

Lembrar-se do lugar, portanto, é lembrar-se de si mesmo no espaço e no tempo. É atribuir vida ao lugar que se vive ou que se viveu a partir do passado. Ao dar nome ao lugar a partir da auto-adscrição do grupo (neste caso, os tapes e a Serra do Tape), os indígenas materializavam sua presença no lugar produzindo assim influência e poder sobre a área. Desse modo, estamos seguros ao referir a existência de uma identidade tape naquele contexto do século XVII, durante as primeiras incursões dos jesuítas na região do Tape.

O poder exercido sobre uma área, como forma de limitar ou influenciar os comportamentos por acesso ou restrição, conforme Robert Sack (1983), produz fronteiras. Também não seria nenhum exagero falar em fronteiras étnicas, pois, conforme Del Techo, os tapes “odiavam a todo o estrangeiro”. Assim, chegamos à relação entre territorialidade e identidade social. Os tapes não eram os únicos a habitar a Serra do Tape e, naturalmente, a identidade construída é um exercício autopoietico que, entretanto, sempre adere a coisas novas.

Fredrick Barth (2000a) identificou estes mecanismos de inclusão e exclusão nas fronteiras étnicas, argumentando justamente como a identidade parte do próprio grupo e como ela se propaga aos outros que não pertencem a ele. A identidade diferenciadora depende do quanto o grupo é reconhecido pelos outros a partir de suas próprias categorias de diferenciação. Os indígenas do Tape, neste sentido, parecem ter conseguido relativo êxito nesta operação diferenciadora. Além das possíveis parcialidades indígenas que habitaram aquele mesmo lugar, havia os jesuítas, as autoridades espanholas, os portugueses e os bandeirantes paulistas. Da

⁹³ NEUMANN, Eduardo Santos. Fronteira e Identidade: confrontos luso-guarani na Banda Oriental 1680-1757. *Revista Complutense de Historia de América*, Madrid, 26, p. 73-92, 2000.

relação daqueles indígenas com todos estes *outros* resultava o que podemos chamar primeiramente de *identidade tape*.

Do mesmo modo, é correto pensar que conforme os jesuítas foram adentrando no Tape para evangelizar os indígenas e fundar reduções, gradualmente a identidade Tape passou a ser uma *identidade reducional*. É neste aspecto que podemos notar a construção de *elementos de identificação* como o território: a extensão material e simbólica do *eu*. Perder território poderia significar perder parte de si mesmo. Qualquer perda neste sentido poderia resultar em tragédia identitária para uma sociedade que elaborava sua história de modo indissociável do lugar: *o espaço habitado*.

A conjuntura dramática de 1750 ameaçava exatamente este ponto: ou seja, a formulação identitária autopoietica historicamente ordenada. Construir identidade a partir de si, ou seja, “dos avós”, evocava necessariamente os objetos de pertencimento daqueles seres que constituíam o *eu* identitário. Assim, o território era parte integrante da extensão de *si* que ajudava a produzir presença física e existência material no espaço. A memória, por sua vez, era o recurso utilizado para se relacionar com o tempo: assim temos o *eu* no *lugar* e no *tempo* interdependente.⁹⁴

Mas, se relacionar com tempo implicava em muitos desafios à identidade. De acordo com Paul Ricœur (2007), estas fragilidades se mostram de três modos: o primeiro seria este da relação entre identidade e tempo; o segundo, o confronto com o *outro*; e o terceiro a herança da violência. A destruição das reduções do Tape pelos bandeirantes ainda habitava a memória indígena, pois se tratava provavelmente de um trauma do passado.

Como destacou Jacques Le Goff (1990), um trauma significa descontinuidade histórica que implica, por sua vez, na reorganização e invenção de novos padrões narrativos para reinterpretar as mudanças traumáticas. É uma operação que visa reescrever a história coletiva dando a ela novos adereços a partir dos velhos. A fragilidade da identidade neste aspecto reside na tentativa de se manter a frequência ininterrupta desta história no tempo. As mudanças sempre contingenciais do mundo social e natural ameaçavam essa continuidade, ameaçando constantemente a integridade da identidade.

⁹⁴ Isto significa que, para os indígenas, não havia a oposição entre homem e natureza, presente na relação entre europeus e mundo natural, conforme demonstrou Keith Thomas (2010). Segundo o autor, a concepção teológica da Bíblia orientava o pensamento de que o mundo foi criado para servir aos propósitos humanos, submetendo o mundo natural às suas necessidades. Ver: THOMAS, Keith. *O Homem e o Mundo Natural: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais (1500-1800)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. Originalmente publicado em 1983. Entre os guaranis/tape, contudo, esta noção não estava presente porque tanto homem quanto natureza, embora sendo elementos diferentes, não viviam em oposição. Eles coexistiam de modo interdependente.

Porém, como destaca Nicklas Luhmann (2010), o estado natural de todo e qualquer sistema (sistema identitário em nosso caso) é a preservação de sua integridade interna. Qualquer outra coisa que não seja isso significa a dissolução identitária e, por conseguinte, extinção social. A frequência existencial da identidade se estabelecia em sua relação com o *tempo* e a duração desta relação é a história da coletividade que a formulou. Na leitura dos guaranis, os portugueses ameaçavam a continuidade de sua história, porque no passado eles destruíram as reduções do Tape. Por tal razão, a relação dos guaranis com o *outro* (português) ameaçava a identidade formulada por eles.⁹⁵

À vista disso, havia a necessidade constante de afirmá-la e reafirmá-la: de dizer quem era *eu* ou *nós* diferente *dele* ou *deles*. Por isso, a territorialidade assumia papel importante no princípio de diferenciação identitária dos indígenas. Ela expressava o que era *meu* ou o que era *nosso*, ao mesmo tempo em que indicava de onde *eu* ou de onde *nós* éramos. A memória do lugar da experiência (o Tape) trazia consigo a herança da violência bandeirante. Isso ganha maior sentido quando nos lembramos da história formulada pelos indígenas, narrada no mito fundante das reduções. O tempo primordial é sempre dotado da mais pura perfeição, porém, a hecatombe bandeirante acabou com aquele mundo forjado pelos “avós”.⁹⁶

Em virtude disto, os portugueses representavam para os indígenas uma ameaça à construção identitária. Na concepção indígena, o território Tape, por sua extensão, era dos indígenas e não dos portugueses, assim como não era dos espanhóis, por isso o rei não poderia ordenar nenhuma transmigração. Como parte integrante do *eu* e do *nós* indígena, o Tape não poderia jamais ser perdido. Dessa maneira, além da ameaça do *outro*, qualquer que fosse a mudança aparente, ela sempre representava riscos à identidade. A lembrança das heranças da violência, neste sentido, fragilizava a identidade porque produzia o efeito de perda.

Por esta razão, portugueses e espanhóis enfrentaram os indígenas no Campo de Caiboaté, onde ocorreu o fatídico massacre de 1.500 guaranis. Diante do perigo iminente, valia o risco. O resultado foi trágico, porém, o que estava em jogo era a extensão de si daqueles indígenas: o espaço habitado e territorializado. Depois de destroçar as forças indígenas, armadas de lanças, flechas e pedras contra canhões, mosquetes e pistolas, os exércitos ibéricos avançaram rumo às reduções. Inicialmente, portugueses e espanhóis adentraram em São Miguel, principal redução dos Povos orientais do Uruguai. Ao entrarem naquela redução, não

⁹⁵ A relação de um grupo com outro resulta também nos limites entre eles formando assim as fronteiras étnicas. Ver: BARTH, Fredrik. *Os Grupos Étnicos e suas Fronteiras*. In: BARTH, Fredrik. O Guru, o Iniciador e outras Variações Antropológicas. Rio de Janeiro: Contra-Capa, 2000a, p. 25-67.

⁹⁶ Trata-se de ciclos de felicidade e desgraça retratado nas narrativas míticas. Para maiores informações, ver: MIRCEA, Eliade. *O Mito do Eterno Retorno*. São Paulo: Mercuryo, 1992a.

encontraram resistência, percebendo que os indígenas haviam abandonado completamente aquele lugar.

Conforme o padre jesuíta Tadeu Henis, após a derrota dos guaranis nos campos de Caiboaté, alguns poucos sobreviventes regressaram ao Povo de São Miguel, dando notícias do massacre. Segundo o relato de Henis e outros registros deixados no diário lusitano, os guaranis passaram a destruir o núcleo urbano daquela redução, ateando fogo e saqueando suas relíquias. Os miguelistas foram auxiliados por outros guaranis do Povo de Santo Ângelo, com carretas e cavalos para fuga. Os indígenas buscaram refúgio nas matas de onde observavam as movimentações dos exércitos. Parece que tal plano foi idealizado pelo capitão Joseph Tiarajú, caso viesse a se confirmar derrota em Caiboaté.⁹⁷

Após o massacre, a resistência dos indígenas às determinações do Tratado, depois de alguns meses, se viu cada vez mais fragilizada. As reduções, uma após outra, deliberaram favoravelmente a entrega das povoações aos portugueses. Em junho de 1756, o exército do governador Gomes Freire iniciou sua marcha rumo ao Povo de Santo Ângelo. No decorrer do trajeto até aquela redução, os portugueses foram tendo notícias sobre a rendição dos Povos orientais.

Isto ocorria por intermédio dos padres jesuítas, curas dos respectivos Povos, ou por meio de cartas enviadas aos generais ibéricos. Ao chegarem à redução de São João, aos oito de junho de 1756, os portugueses foram recebidos pelo padre local. À tarde, naquele mesmo dia, 36 indígenas a cavalo saíram ao encontro dos portugueses, que no diário lusitano foram descritos como “oficiais de guerra”. Marchavam com 13 bandeiras arvoradas, 12 eram iguais e uma delas era maior e representava a mesma redução de São João, servindo de estandarte.

Os indígenas cavaleiros tocavam caixas e tambores de guerra e suas bandeiras eram feitas em cetim nas cores branca, amarela e vermelha. A vestimenta dos cavaleiros indígenas era composta por capas vermelhas, camisas e calças em algodão com “roçaganas” azuis bordados em ouro e prata. Na cabeça, barretes em couro e chapéus torcidos para o lado e para trás. Mas, segundo foi registrado no diário lusitano:

[...] tudo era tão feio, velho e antigo que bem mostrava ser **os primeiros vestidos** que pessoas daquela graduação se deram **desde que estas Reduções tiveram o princípio de seu estabelecimento**, com as quais se foram sempre servindo nas suas funções mais publicas, **passando de uns que morriam, a outros que entravam no seu posto e cargo.**⁹⁸

⁹⁷ HENIS, 1754.

⁹⁸ CUNHA, 1756, p. 309 In: Revista do IHGB, 1853. Tomo 16.

O tom depreciativo empregado pelo diarista português expõe elementos substanciais da identidade social construída nas reduções. Provavelmente, aqueles 32 cavaleiros eram os caciques corregedores de São João, os quais se dirigiram até aos generais ibéricos para render-lhes obediência em relação às determinações da retirada dos indígenas. A observância do acontecimento, no entanto, parece revelar que, através dele os corregedores reviviam o modo de vida de seus antepassados reduzidos, como chefes daquele lugar.

Notam-se também a presença de elementos não indígenas, tais como as vestes, os cavalos, as bandeiras e o cerimonial público de obediência: todos resultantes do processo de bricolagem criativa dos indígenas. Para Guillermo Wilde (2009), essa associação de instituições indígenas – nativas para usar o termo do autor – e instituições europeias resultaram em etnogênese. Podemos ponderar, entretanto, que todos os elementos exógenos à organização social indígena foram reordenados em seu sistema simbólico através da bricolagem.

Aqueles elementos foram associados ao prestígio dos caciques que, por sua vez, rememoravam a importância de suas lideranças. Eram adereços valorativos incorporados à condição social elevada daqueles indígenas que ajudavam a reforçar seu poder e, ao mesmo tempo, territorializá-lo. Aqueles cavaleiros demonstraram aos portugueses que aquele lugar (a redução) também possuía seus senhores. Mesmo naquele momento de submissão aos portugueses, demonstravam que continuariam a ser o que eram usando aqueles “primeiros vestidos que pessoas daquela graduação se deram desde que estas Reduções tiveram o princípio de seu estabelecimento”.⁹⁹

Embora que as condições históricas impostas pela colonização europeia possam ter provocado o processo da etnogênese, podemos ponderar que ela não ocorreu como processo geral. Conceitualmente, a etnogênese é pensada para análise de situações de contato entre culturas distintas. Ela se caracteriza pela abordagem de longa duração. Os contextos estudados abarcam situações de conflito em que se observa reformulação cultural permanente ao longo do tempo em que ocorre o surgimento de novas culturas.¹⁰⁰ Há, todavia, a necessidade de se fazer uma pequena ressalva a esta perspectiva teórica.

Chama-se atenção à escala de análise. Numa perspectiva reduzida de tempo e espaço, se pode observar que, a reprodução étnica está condicionada ao caos relacional entre as diferentes culturas e às micro-decisões dos atores sociais que nem sempre contribuem para

⁹⁹ CUNHA, 1756, p. 309 In: Revista do IHGB, 1853. Tomo 16.

¹⁰⁰ HILL, Jonathan. Introduction: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992. In: HILL, Jonathan (org.). *History, Power and Identity: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. Iowa City: University of Iowa Press, 1996.

reprodução de novas culturas.¹⁰¹ Os efeitos sempre caóticos das escolhas pessoais e da identificação dos atores com seu próprio passado, as condições ecológicas propícias ao desenvolvimento das técnicas e da divisão social de produção: tudo isso, de forma combinada, pode, muitas vezes, reproduzir as culturas já existentes, sem que haja a formação de novos padrões de identidade étnica.

Na escala reduzida de observação temporal, também se pode averiguar que, os guaranis das antigas reduções do Tape, diante das transformações geradas pelo Tratado de Madrid, não assumiram novas identidades sociais. Ao contrário, eles apresentavam um comportamento reticente dentro daquela conjuntura, marcando suas diferenças em relação aos colonizadores, o que levou ao reforço das suas próprias identidades pré-existentes. Mesmo naquela situação, no Povo de São João, onde os indígenas haviam se rendido às forças ibéricas, os corregedores se apresentaram com seus trajes “feios e antigos”, ritualizando, muito provavelmente, o modo como acreditavam que seus parentes tinham feito no passado. As vestes e todos os elementos utilizados ajudavam a ritualizar a posição destacada dos caciques, ajudavam a reviver o passado prestigioso em que seus antepassados haviam usado os mesmos trajes como corregedores.

Após a estadia no Povo de São João, depois de terem presenciado o cerimonial dos corregedores daquele Povo, os portugueses marcharam por cinco dias chegando ao Povo de Santo Ângelo, conforme as tratativas com o governador de Buenos Aires, José de Andonaegui. Ao entrarem naquela redução, os lusitanos notaram que havia um número reduzidos de indígenas, o que foi explicado pelo padre local, já que, naquele momento, havia 300 indígenas, entre homens, mulheres e crianças. Depois de algum tempo, os religiosos também disseram que havia muitos indígenas refugiados nas matas, a cerca de quatro léguas de distância daquele Povo.

Antes da entrada dos portugueses naquela redução de Santo Ângelo, havia 1.500 casais que, somados ao número de crianças, ultrapassavam o número de 4.000 pessoas.¹⁰² Conforme indicaram os padres, os guaranis refugiados eram aqueles que não queriam passar ao outro lado do rio Uruguai, como determinava o translado. A presença de milhares de famílias indígenas

¹⁰¹ É o que argumenta Fredrik Barth em relação ao sentido das formas sociais (os agregados) que, em contextos de competição tendem a reforçar suas diferenças. Ver: BARTH, Fredrik. *Models of Social Organizations II: process of integration in culture*. In: BARTH, Fredrik. *Models of Social Organizations II: process of integration in culture*. In: BARTH, Fredrik. *Process in the Form in Social Life: Elected Essays of Fredrik Barth*. Londres; Boston; Henley: Routledge & Kegan Paul, 1981. v.1.

¹⁰² CUNHA, Jacinto Rodrigues da. *Diário da Expedição de Gomes Freire de Andrada às missões...* Revista do IHGB, Rio de Janeiro, t. 16, n. 10, p. 137-258, 1853. Disponível em: <<http://ihgb.org.br/publicacoes/revista-ihgb/item/107710-revista-ihgb-tomo-xvi.html>>.

dispersas nos matos foi indicada como um grande entrave à entrega total das reduções aos portugueses.

Mesmo após a saída de parte da população indígena para o outro lado do rio Uruguai, muitos guaranis acabaram regressando as suas reduções, fato que complicava ainda mais os trabalhos do traslado e desocupação. A divisão colonial das terras entre Portugal e Espanha e a conseqüente construção de uma fronteira “imperial”, um limite de jurisdição entre aqueles países, só fazia sentido aos governos ibéricos. Para os indígenas, no entanto, aquelas fronteiras não serviam de limites devido à ligação ancestral com aqueles espaços e suas adjacências, preservadas pelo trabalho de rememoração.

Desse modo, se os ibéricos buscavam legitimar a posse das reduções para si através do Tratado de Madrid, os indígenas também reivindicavam domínio sobre as áreas de seus povoados através de um projeto de poder sobre o território reducional que se sustentava e se legitimava a partir de sua própria territorialidade, a qual se fundamentava no modo de vida progresso de seus ancestrais. Embora não se trate de nenhuma posse formal, não é correto deixar de lado as pretensões indígenas, bem como desconsiderar a base de argumentação legitimadora.

Quando as forças lusitanas se retiraram das reduções, em fins de 1756, cerca de setecentas famílias guaranis as acompanharam à fortaleza Jesus, Maria, José, construída pelos portugueses às margens do rio Jacuí, espaço que pertencia à redução de São Lourenço. Este episódio é bem conhecido pela historiografia. Elisa Garcia (2007) afirma que isso ocorreu através da política de atração dos indígenas, que tornou possível aos portugueses integrá-los à Coroa Portuguesa. Entretanto, como se vem argumentando neste capítulo, as fronteiras coloniais entre Espanha e Portugal pouco explicam sobre como se estruturava a territorialidade guarani.

Desse modo, mais importante do que se ater à questão da fronteira colonial, supervalorizada pela autora, é compreender as funções que a territorialidade adquiria para os indígenas. E especial atenção devemos dar aos indígenas do Tape, posteriormente reduções do Uruguai, no momento da crise diplomática, pois usaram a territorialidade como estratégia política para legitimar suas ações de rebeldia contra os ibéricos. Acionaram, através do trabalho de rememoração, o passado idealizado como forma identitária diferenciadora definida pela presença ancestral de seus antepassados.

Mesmo perdendo seus territórios, a memória do espaço habitado dava aos indígenas a possibilidade de perpetuar a territorialidade para além da dimensão física e geográfica, compreendendo que a presença invasora portuguesa não era legítima. A partir de 1756, os

remanescentes do Tape foram obrigados a conviver diretamente com os portugueses nas povoações por eles construída, como aquela que foi formada a partir da fortaleza Jesus, Maria, José, mais tarde (1762) elevada à categoria freguesia: a Freguesia de Santo Ângelo do Rio Pardo.

O que podemos observar, no caso específico dos indígenas do antigo Tape, é a demonstração do poder dos usos mnemônicos como ponto elementar na construção da identidade social. A memória e a tentativa de preservação dela como atributo identitário podem ter sido a motivação mais elementar na obtenção de modelos para a ação social daqueles indígenas no momento da crise. Ao afirmarmos isso, porém, não estamos desconsiderando a cadeia causal que deflagrou a evolução do processo em si.

As ordens de transmigração, a derrota na guerra, o medo da punição por parte da Coroa Espanhola, certamente foram fatores que estiveram presentes nos cálculos dos indígenas insurgentes. Mas diante daquele quadro dramático e imprevisível, recorrer à memória era, talvez, o único recurso. Revirando o passado e o rememorando na forma que fosse, buscaram encontrar inspiração e modelos de conduta que, em boa medida, se constituíram em ações práticas mas com significados simbólicos.

2.3 Mbabuçu Oiconê: a profecia de Felicitas, o tempo e a história

A terceira parte do extenso relato escrito por Bernardo Nussdorfer sobre os acontecimentos tortuosos nas reduções durante o período em que os ibéricos tentaram demarcar a nova fronteira colonial contém a informação sobre uns papéis que chegaram do Paraná. Eles haviam chegado junto com “*chasqui de la Provincia*” soltos e sem autoria, porém com um título: “*Razones q per suaden q las Misiones de los Guaranis, absolute, todas se deshazen ò à lo menos respective para los de la Comp. q es lo q se ha deconsiderar bien y fuera mejor el averlo considerado*”.¹⁰³ Segundo Nussdorfer, tratava-se de um triste prognóstico sobre o que aconteceria com as reduções e com os indígenas.

O papel que causou dúvidas quanto a sua autoria, continha a história de uma mulher indígena chamada Felicitas, natural do Povo de La Cruz. O próprio padre Nussdorffer teria conhecido a índia em 1717. Descreveu-a como uma velha viúva, congregante da Virgem Maria que sempre assistia às missas e rosários, frequentando aos sacramentos da confissão e da

¹⁰³ Tercera parte de la relacion de lo sucedido en estas Doctrinas, desde que saliò delias el P.e Visitador Alonso Fernandez, hasta la retirada de los dos Exércitos Espanol y Português y fin del salio de 1754. In: Manuscritos da Coleção de Angelis, p. 262, Tomo VII. Todas as referências entre aspas foram retiradas desta passagem.

comunhão. Felicitas, segundo o jesuíta, nutria especial confiança nos padres da Companhia. Sem ser mandada, ia pescar “algunos pexillos Especiales” no rio Uruguai, nas paragens onde se localizava La Cruz. Ainda jovem, mudou-se do Mbororé para aquela redução, devido aos ataques dos bandeirantes.

Em 1733, Felicitas pronunciou ao padre Pedro Sanna, superior de La Cruz, suas proféticas palavras “mbabuçu oiconê”, que em guarani significava “un trabajo grande, una mortandad grande espera à las Doctrinas nuestras de suerte q puede parecer q totalmente se destruirian y se acabarian, esto quieren decir estas sus palabras Mbabuçu oicone”. A índia teria morrido com mais de 90 anos, sendo provavelmente uma das poucas testemunhas vivas das *correrias* que faziam os *mamelucos del Brasil* (bandeirantes) para apresiar indígenas no Tape.

Ela era, sem dúvida, detentora da memória sobre o princípio da evangelização dos jesuítas no Uruguai e Tape, mas também do trauma das perseguições dos bandeirantes e do triunfo que os indígenas tiveram na vitória sobre eles na batalha de M’bororé (1641). Mas, a década em que Felicitas fez suas previsões foi um período de grande crise em toda Província do Paraguai. Na década de 1730, a varíola matou milhares de indígenas. Conforme Robert Jackson (2014), o ponto mais crítico da epidemia foi registrado entre 1733 até 1740.¹⁰⁴ Entre 1735-1737, milhares de indígenas participaram da guerra contra os portugueses na Colônia, episódio já referido.

De acordo com Jackson, as rotas de comércio, por onde circulava muita gente, e o contato com os milicianos, prováveis portadores do vírus em seus corpos, contribuíram com a propagação da epidemia. O resultado não poderia ser outro a não ser o de um surto epidemiológico. Bernardo Nussdorfer, ao registrar a profecia de Felicitas, referiu a epidemia como parte das previsões da velha índia. Ele acrescentou que Felicitas teria predito que aquela “mortandade grande” duraria 10 anos. Conforme Nussdorfer, além da guerra e da peste, houve uma série de acontecimentos que, em sua visão, confirmavam a profecia da velha índia.

Seguiu-se na década de 1730, uma forte seca que arrasou as plantações, seguida pelo ataque dos inimigos paiguás, que fez com que muitos indígenas cristãos fossem levados como escravos, segundo Nussdorfer. A combinação da guerra com a epidemia, aliada à fome provocou um violento decréscimo populacional na Província do Paraguai. Em 1730, a população das 30 reduções era de 141.242, mas ao final de 1740, era de 73.910 indígenas,

¹⁰⁴ JACKSON, Robert H. Comprendiendo los efectos de las enfermedades del Viejo Mundo en los nativos americanos: la viruela en las Misiones Jesuíticas de Paraguay. IHS. *Antiguos jesuitas en Iberoamérica*. vol. 2, nº 2, 2014.

restando cerca de 52% da população.¹⁰⁵ Aquele contexto brutal de queda demográfica foi o cenário em que Felicitas lançou suas previsões. Tratava-se, portanto, de um período de crise intensa vivenciado por aquela índia.

Nussdorfer, ao expor aquela série de acontecimentos, concluiu que “ela (Felicitas) não poderia saber de tudo aquilo sem alguma luz especial”.¹⁰⁶ O misterioso prognóstico da velha índia de La Cruz, guardadas especiais reservas ao seu conteúdo enigmático, nos leva a outra observação quanto à forma de narração. Felicitas esperava por eventos catastróficos e eles só poderiam ser previstos na ativação de sua memória sobre o passado. Neste ponto, chegamos à noção ordenadora da realidade, vivida e observada pela índia, que estava estruturada no *equilíbrio* e na *perturbação*.

Trata-se, possivelmente, de uma noção cíclica de tempo que, através da identificação da repetição de fatos, guardava as semelhanças entre eles, classificando-os como os que já haviam ocorrido e os que estavam ocorrendo.¹⁰⁷ Esta identificação era possivelmente uma operação de distinção que situava o *antes* e o *depois*. Felicitas foi testemunha dos tempos. Ela era uma refugiada das perseguições dos bandeirantes que, ao presenciar a crise dos anos 1730-1740, viu o início do tempo da perturbação, assim como já havia visto com os bandeirantes. O período do equilíbrio seria encerrado inevitavelmente pelo período da perturbação e, assim, sucessivamente.

Era, portanto, na distinção entre o equilíbrio e a perturbação que Felicitas tomava consciência do *tempo*: o tempo da guerra ou o tempo da paz. Esta formulação também aparece no mito de origem manifesto pelos indígenas durante os confrontos de 1752-1756. No princípio do mundo (redução), os indígenas cristianizados pelos jesuítas (Roque Gonzalez) viviam em paz, até que os bandeirantes destruíram o Tape. O equilíbrio vivido durante a cristianização seria desarticulado pela perturbação bandeirante. A distinção entre um e outro se dava mediante a manifestação dos acontecimentos: os que vieram antes e os que vieram depois.

Assim, teríamos que o equilíbrio estava para o antes, assim como o depois estava para perturbação. As crises também poderiam ser superadas porque depois delas obrigatoriamente se reestabeleceria o equilíbrio. Quando os indígenas cercaram o exército lusitano nas margens do Jacuí em 1754, como já mencionado, eles acreditavam que venceriam novamente assim como haviam feito no cerco à Colônia do Sacramento e, provavelmente, como seus ancestrais

¹⁰⁵ Idem, 2014.

¹⁰⁶ Manuscritos da Coleção de Angelis, p. 262, Tomo VII.

¹⁰⁷ Mais uma vez, se vê a noção de mito do eterno retorno. Seu movimento de repetição implica numa temporalidade cíclica em que os acontecimentos se tornam previsíveis por ser o passado sempre o futuro em forma prescritiva.

fizeram na batalha de Mbororé, em 1641, quando derrotaram os mamelucos. Muito embora os indígenas contemporâneos aos confrontos de 1752-1756, não tenham participado daquela batalha, ou de outras como o cerco à Colônia, aqueles acontecimentos eram referências temporais para eles.

Eram partes concretas e constituintes da identidade daqueles indígenas por serem indicativos de posição temporal, ou seja, de experiência no tempo. Eles eram elementos substanciais da autoconsciência indígena em relação à própria existência, por reportarem ao lugar e ao momento de suas origens. O mito fundacional das reduções diz que Deus criou a terra, depois a deu aos indígenas. Vemos aí dois momentos distintos, a criação da terra (antes) e sua entrega aos indígenas (depois). De posse da terra (antes), Deus enviou os jesuítas para ensinar os indígenas a serem cristãos (depois). Todos estes são momentos distintos constituídos de *antes e depois*.

A consciência do tempo era obtida no momento em que um determinado evento desencadeava alterações significativas no conjunto geral dos esquemas simbólicos, provocando o acionamento da memória como forma de superação das adversidades. Quando Bernardo Nudorffer, em princípios de 1752, exigiu que os cabildos se manifestassem, através de pareceres, a respeito da ordem de transmigração, os indígenas responderam, reafirmando seu desejo de permanência nos seus Povos ou o retorno às terras onde, segundo eles, moravam seus avós. Este episódio pode ser um bom exemplo de como os indígenas deformavam o tempo.

A crise daquele período alterou a originalidade primordial que só poderia ser recuperada pela memória preservada do princípio. Assim, a perturbação provocada pelo Tratado de Madrid teria sua resolução na deformação temporal que aproximava, pela rememoração, o passado do presente. Desse modo, o futuro só poderia ser a restituição da originalidade do princípio do mundo. Assim, o porvir seria a projeção do passado conhecido e memorizado que possibilitava converter a posteridade em algo previsível.

Esta interpretação pode parecer demasiadamente determinista num primeiro momento, pois o leitor pode desconfiar que, se o futuro é uma projeção do passado conhecido, então se trata de um regime temporal estático, e os indígenas, por sua vez, inertes às mudanças. Se isso ocorreu, deve-se prestar atenção no seguinte: a identificação da medida do tempo é por si uma operação dinâmica, pois nela se observam movimentos. A distinção feita por um observador entre o antes e o depois sugere este dinamismo. Se a medida do tempo é obtida no movimento, sabe-se que as causas sempre produzem efeitos.

O movimento tanto circular como linear do tempo é composto exatamente deste princípio de causalidade e consequência. A causa produz um movimento como resultado que é o seu efeito ulterior, entretanto, não há nada neste sistema temporal que explique o que existe antes da causa. Quem ou o que era Deus? Quem ou o que eram os “avós” vindos do céu? Ou o que era o próprio céu? Parece não haver estes questionamentos de modo objetivo no modo pelo qual os indígenas categorizavam o tempo. Sabia-se, no entanto, coisas elementares como a hora de fazer queimada para agricultura, o instante de semear o milho para boa colheita, que a fome devia ser saciada com a caça, e assim por diante.

Plantar era a causa da colheita, o milho era seu efeito, assim como a fome a causa da caça e o alimento seu efeito. O instante da criação, a origem das reduções, era o momento de tudo. Cada coisa surgiu em seu tempo relativo, mas todas elas eram partícipes da mesma temporalidade que era o momento do início. Mas não havia, porém, consciência sobre o momento anterior à criação, ou seja, as causas. Sem isso, há a ilusão de que as coisas sempre estiveram lá, assim como sempre estariam. Esta imagem, aparentemente estática do tempo, era obtida pela observação da permanência das coisas no espaço através da repetição: a terra, as igrejas, os ervais, os padres, o acordo com o rei espanhol, entre outras coisas.

Desse modo, se observava pela repetição o padrão geral de permanência das coisas em seu lugar estipulado durante a construção do mundo. Essa imagem era obtida pela reiteração das formas no tempo. O estado natural do mundo seria, neste sentido, a estabilidade, o equilíbrio e a perseverança. Mas os acontecimentos sucessivos podem alterar dramaticamente esse cenário previsível provocando diversas distorções que podem ameaçar inclusive a integridade existencial desse mundo idealizado.

Um único evento imprevisível poderia produzir resultados completamente inesperados no cenário como a mudança de posição das coisas ou a ausência de uma delas. Quando se toma consciência desta alteração ao mesmo tempo se nota que a mudança ocorreu. A memória, nesse instante, é ativada para que se faça a restituição das coisas a seus respectivos lugares originais, provocando o movimento cíclico e, por sua vez, a reatualização do mundo. É a mudança contínua e contingente, portanto, que provoca essa reorganização reiteradas vezes.¹⁰⁸

A partir de cada ciclo se sabe que o tempo passou. A restituição das coisas ao seu tempo inicial, no entanto, nunca é a mesma porque cada evento no horizonte temporal é sempre singular. O momento do princípio não pode jamais ser recuperado, mas as coisas presentes

¹⁰⁸ É o que caracteriza a relação entre evento e estrutura para Marshal Sahlins. Ver: SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

naquele instante primordial podem ser mantidas quando se tem consciência da mudança. Mas, e quando uma coisa nova é introduzida na repetição do cenário primordial? Quais seriam os efeitos? É difícil prever o que aconteceria em situações como essa, contudo, a reatualização sempre se encarrega de suprimir ou acrescentar alguma coisa de modo não previsível.

Os portugueses, por exemplo, não faziam parte do cenário primordial da origem das reduções. Eles eram compreendidos como inimigos pelos indígenas porque ameaçavam o equilíbrio do princípio do tempo e sua repetição ordenada. Dessa maneira, os lusitanos são incorporados na narrativa indígena sem que tenham qualquer papel na criação do mundo. Portanto, foram excluídos daquele tempo. Este exemplo sugere que, ao notarem que a coisa nova ameaçava a ordem preexistente do início, ela era imediatamente excluída do tempo primordial.

Novamente, se evoca a noção de que o tempo era o mesmo para todas as coisas originais que participaram do início de tudo. O tempo de Deus era o mesmo da redução, dos indígenas e dos padres. O mito de origem das reduções não apresenta escalonamento de tempos como há no livro de *Gênesis*, por exemplo. O tempo da criação é apresentado como o princípio, o tempo de Deus, que foi rompido quando os homens quebraram o pacto divino e acabaram sendo expulsos do paraíso para Terra. Naquele momento se deu início o tempo dos homens.¹⁰⁹

A vida terrena seria uma punição aos homens por terem desrespeitado as regras de Deus. Mas a punição poderia ser atenuada se os homens depositarem fé no criador. Dessa maneira, na hora da morte, o espírito se manifestaria e retornaria ao reino dos céus restituindo a perda do princípio. Mas, se mantido o desregramento, a alma vai para o inferno. Os jesuítas, aliás, se esforçaram em propagandear o medo do inferno mais do que o da morte aos indígenas, conforme afirma Eliane Fleck (1999). Mas não só isso, como também empregaram todo um arsenal simbólico, como demonstrado pela autora, com vistas à conversão dos indígenas ao cristianismo através da pregação do medo.

A religião e os padres seriam artificios empregados pela Igreja na evangelização para reaproximar os homens dos propósitos de Deus, afastando-os do inferno depois da vida e reconduzindo-os ao paraíso. Trata-se, portanto, de uma concepção fraturada de tempo em que há o presente eterno de Deus e o tempo mutante dos homens. O futuro depois da vida está sempre em aberto e ele depende do que se fez durante a existência terrena. Enquanto que o

¹⁰⁹ Conforme Mircea Eliade, o rompimento do tempo divino no paraíso deu início ao tempo profano dos homens. Ver: ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992b.

futuro dos indígenas era sempre previsível, o dos europeus cristãos estava sempre condicionado às incertezas.

Guilherme Felipe (2013) ressalta que vários jesuítas se queixavam da falta de previdência dos indígenas principalmente em relação à estocagem de alimentos. O padre Antonio Sepp, em 1699, viu seus indígenas devorarem as juntas de bois que deveriam ser empregados na *charrua* (arado da época) para o plantio do milho. Sepp estava convicto de que os indígenas não possuíam a mínima noção de futuro. Cento e vinte anos depois, August de Saint-Hilaire, em passagem pelo Rio Grande de São Pedro, se manifestaria no mesmo sentido em relação aos guaranis.

A reclamação sobre a falta de previdência dos indígenas por parte dos europeus resulta, evidentemente, da alteridade em relação à concepção cronológica. O tempo dos indígenas era o mesmo tempo da criação, o qual era constantemente reformulado e reatualizado, impulsionado pelas transformações externas ao sistema simbólico. Os cristãos europeus, por seu turno, viviam no tempo humano da precariedade, fora do paraíso, expostos à insalubridade do mundo natural, onde a previdência era a ferramenta mais eficaz para enfrentar o futuro incerto e desconhecido.

A formulação temporal cíclica dos indígenas possibilitava sempre reposicionar as coisas no mundo ao seu estado inicial, porque todas elas participaram de um mesmo instante que era o momento da criação. Dessa maneira, a memória, e não a previdência, tinha maior força nessa operação de restituição do equilíbrio organizacional do mundo, tal qual se imaginava como era no princípio. Para tanto, se utiliza do esforço da memória que resulta no trabalho de rememoração. Essa é uma operação complexa de seleção que envolve não só a memória como também o esquecimento.¹¹⁰

A seletividade é sempre cambiante devido às novidades que o mundo natural e mesmo o social impõem na vida dos homens. A seleção consiste em tomar decisões e só há um instante do tempo em que se pode fazer isso. Este momento é o *presente*. No sistema temporal indígena aqui descrito o presente é um ponto cego de observação do tempo. Ele está fora da circularidade da repetição ou da linearidade do afastamento que os acontecimentos impõem entre o tempo da criação e o instante do presente. É nele que se pode deformar o tempo através do uso da memória.

¹¹⁰ Como exemplo de operação de esquecimento, basta lembrar de que foram os guaranis que mataram o “santo Padre Roque Gonzalez”, o que foi esquecido pelos indígenas na narrativa primordial sobre as reduções.

O presente também é o momento em que se toma consciência das mudanças que o movimento do tempo produz e, simultaneamente, é nele que se pode interagir cronologicamente. Isso faz do presente o momento singular do tempo, devido ao fato de ser o único instante em que se pode atuar sobre ele. O presente ocorre em virtude das transformações que causam alterações na ordem primordial do mundo que devem ser imediatamente corrigidas através do uso da memória. A correção das imperfeições causadas pelas mudanças se dá através da seleção dos elementos considerados mais eficazes para manutenção da ordem do princípio.

De acordo com Paul Ricœur (2007), podemos compreender a ordem das coisas em seu lugar, através do reconhecimento prévio de imagens deste mundo rememorado. Reconhecer é o ato de selecionar, o que implica em escolher e descartar. Os objetos rememorados produzem sentido, mas a exclusão do que não faz parte da cena inicial dá o contorno final da memória. Desse modo, percebemos a interdependência entre a memória e o esquecimento. A seletividade se dá pelo reconhecimento das coisas que pertencem ao tempo primordial e que o esquecimento exclui.

Mas a seletividade, muitas vezes, dá mais proeminência ao esquecimento do que à memória em si. É o que podemos ver no registro feito pelo padre Antonio Sepp sobre o estado de “gentilismo” dos indígenas, no princípio do século XVIII, na recém-fundada redução de São João:

Ao sulcarem o solo com o arado e deitarem as sementes, lancei sobre a nova terra a costumada benção dos campos, para expulsar os demônios que, por causa da infidelidade destes gentios, habitavam despreocupados estes lugares durante tanto tempo e tantos séculos. Imensa era a consolação dos indígenas que, dos próprios fragmentos de terracota de panelas que escavavam ao sulcarem a terra e derrubarem os matos, podiam avaliar muito bem o estado deplorável dos seus maiores e a vida cheia de sofrimentos que em seu gentilismo levavam, aqui, no meio destas matarias e espeluncas de feras. Eles, porém, possuíam, como cristãos, a terra de seus antepassados gentios.¹¹¹

O jesuíta considerava que a conversão era um divisor de águas na história daqueles indígenas. Viver de acordo com os preceitos da religião era o modo correto para se aproximar de Deus e se afastar dos demônios. O mito de fundação das reduções parece ter incorporado a novidade do cristianismo, disposto a esquecer o estado de “gentilismo”. Esta seletividade dá à memória sua forma inicial e o esquecimento sua forma final. Os fragmentos de terracota davam a certeza de que os ancestrais existiram e viveram naquele lugar. Porém, aquele espaço foi dado por Deus aos antepassados e não por algum “demônio” que habitava o lugar “despreocupado”.

¹¹¹ SEPP, 1980, p. 209.

O movimento cíclico do tempo indígena permitia recuperar as imagens do princípio do mundo, reconhecê-las e decodificá-las no sentido de serem preservadas depois de terem passado pelo crivo da memória e do esquecimento. Foram estes mecanismos que possibilitaram a Felicitas fazer suas previsões em tom de profecia. Trata-se, portanto, de uma seleção prévia, baseada na memória e no esquecimento, de imagens traumáticas recuperadas do passado conhecido com vistas à compreensão do seu presente.

O que podemos deduzir do caso de Felicitas é que os indígenas tinham a capacidade de deformar o tempo, aproximando o passado do presente, sendo este último, o ponto de observação dos movimentos temporais ativado pelo uso da memória. Tratava-se de uma operação de manipulação do tempo, deformado pela memória, que era impulsionado pelas alterações dos eventos e pela agressão das contingências ao mundo idealizado e projetado como futuro. O porvir indígena, era uma ameaça ao reconhecimento das imagens do mundo pretérito. Sem isso, ele deixaria de existir e acabaria se perdendo no vácuo do esquecimento.

Mas como é a observação do tempo que dá sentido a todas estas estruturas temporais, forjava-se uma narrativa que ordenava o tempo e o submetia ao propósito desejado. As narrativas míticas seguem este propósito. Os indígenas a utilizavam com propósitos cambiantes e diversos como ferramenta básica da reivindicação identitária. Através dela era possível observar o tempo, ordenar os eventos e construir identidade, sendo que uma não existiria sem outra. Em cada momento singular do presente ela poderia ser sempre utilizada no exercício político da construção identitária. Assim, resta definirmos o que é essa história feita pelos indígenas do Tape.

Seria impensável fazer esta discussão sem fazer referência à obra de Claude Lévi-Strauss (1989), na qual o autor levantou certa polêmica ao utilizar as definições, *sociedades quentes e sociedades frias*. Esta interpretação, num primeiro momento, leva a crer que as sociedades frias seriam aquelas ditas primitivas e sem história, inertes às mudanças em relação ao tempo. As sociedades quentes, por sua vez, seriam aquelas ditas civilizadas, cuja mudança seria intrínseca a sua própria história, quase como um estado natural de mudança permanente.

Esses postulados geraram desconfortos em muitos estudiosos, devido à acusação de que o autor estaria afirmando que os indígenas não teriam história porque estavam inertes às mudanças. Em resposta aos seus críticos, Lévi-Strauss afirmou que sua teoria:

[...] não postula, entre as sociedades, uma diferença de natureza, não as coloca em categorias separadas, mas se refere às atitudes subjetivas que as sociedades adotam diante da história, às maneiras variáveis com que elas a concebem. **Algumas acalentam o sonho de permanecer tais como imaginam terem sido criadas na origem dos tempos. É claro que elas se enganam: essas sociedades não escapam**

mais da história do que aquelas – como a nossa – a quem não repugna se saber históricas [...]¹¹²

Este dualismo apresentado por Lévi-Strauss resulta da tendência em proclamar que a *história*, obrigatoriamente, só ocorre quando há mudanças observáveis na cultura. Há, desse modo, a cristalização de que a história seria a própria mudança. Mas, o autor também reconhece que, algumas sociedades “acalentam o sonho de permanecer tais como imaginam terem sido criadas na origem dos tempos” (extraído excerto acima). Como vimos anteriormente, as permanências são resultantes do trabalho de rememoração que se ocupa da reposição das coisas no mundo conforme parecia ser a imagem do princípio.

Mas a permanência não é algo fixo. Isso é apenas uma ilusão que inviabiliza a percepção do movimento da permanência. O passar do tempo para os indígenas significava se afastar do momento da criação. Se afastar demais poderia ser algo perigoso devido ao esquecimento e as agressões contingentes dos eventos. O movimento de repetição constante busca recuperar a imagem do mundo em seu princípio e isso resulta em permanência. Assim, o que permanece nunca está parado. Ao contrário, está sempre em movimento de afastamento e retorno permanente.

Seria equivocado, por exemplo, desconsiderar que o contato com os jesuítas e com o cristianismo não tenha produzido nenhum efeito sobre a reprodução do passado indígena. Do mesmo modo, não se pode desconsiderar que os europeus também tenham sofrido modificações em suas interpretações de mundo após o contato com as populações americanas. No entanto, mudanças e transformações são muitas vezes entendidas como rupturas irreparáveis chegando ao extremo de fazer o ponto de chegada ser completamente descaracterizado do ponto de início.

Em relação a essa questão, Marshal Sahlins (1997)¹¹³ argumenta do seguinte modo:

O que, então, acontece com a oposição corolária entre estabilidade e mudança? O pensamento ocidental pressupõe, mais uma vez, que estas sejam antitéticas: contrários lógicos e ontológicos. Efeitos culturais são identificados enquanto contínuos com o passado, ou descontínuos, como se existissem tipos alternativos de realidade fenomenal, em distribuição complementar em qualquer espaço cultural. Essa distinção atravessa em profundidade uma série inteira de categorias elementares organizadoras do saber comum: o estático vs. o dinâmico, ser vs. devir, estado vs. ação, condição vs. processo e, — por que não incluir — substantivo em oposição a verbo. **A partir desse ponto, resta apenas um pequeno passo lógico até confundir história com mudança, como se a persistência da estrutura através do tempo (pensemos na pensée sauvage) não fosse histórica.** Porém, mais uma vez, a história havaiana

¹¹² LÉVI-STRAUSS, 1998, p. 108. (Grifos nossos).

¹¹³ Publicado originalmente em 1985.

certamente não é única em demonstrar que **a cultura funciona como uma síntese de estabilidade e mudança, de passado e presente, de diacronia e sincronia.**¹¹⁴

A assimilação de coisas novas modifica as estruturas dos sistemas simbólicos, na medida em que a ressignificação passa pela repetição da cultura através das práticas sociais concretas, derivadas de seus próprios símbolos. Esta repetição, contudo, se dá através da incorporação de novos objetos culturais, os quais ganham sentido dentro da cultura, sendo ela mesma responsável pela transformação do diferente em algo compreensível ao sistema simbólico. Esta é uma operação também de repetição, dado que a mudança, que pertence à natureza, age constantemente sobre a cultura.

O movimento cíclico do tempo, a cada nova rotação (deformação), faz o observador notar que coisas mudam de lugar, mas permanecem as mesmas porque elas possuem a função que tinham no princípio. Assim, toda mudança, embora acarretando a reorganização na disposição das coisas no interior dos sistemas simbólicos, provocaria a manutenção do próprio sistema e sua conseqüente reprodução no tempo. Desse modo, a natureza do sistema seria o seu pleno equilíbrio. Mesmo sofrendo perturbações vindas de fora, a tendência natural dos sistemas, agredidos pelas contingências, seria a ordenação através do equilíbrio interno.

Desta forma, os sistemas simbólicos, ao assimilarem novos objetos, dando a eles significados prescritivos e inteligíveis, criam sua própria dinâmica histórica, baseada exclusivamente na mudança. É neste ponto que podemos observar certo distanciamento entre Lévi-Strauss e Sahlins. O primeiro autor defendeu que algumas sociedades poderiam se tornar frias (sem mudança), na medida em que resistiam às perturbações externas, geradas pelo próprio devir histórico (a mudança). Sahlins, porém, admite que os acontecimentos externos, convertidos em eventos no interior dos sistemas simbólicos, podem alterar a ordem das coisas, seu lugar no espaço sem que, contudo, o sistema deixe de ser um sistema.

Embora com algumas diferenças, os dois antropólogos convergem na forma de compreensão da história. Para os dois autores, a história de uma sociedade reside em suas próprias mudanças. Entretanto, para Sahlins, as sociedades frias também são históricas, pois “a persistência da estrutura através do tempo” é, por si, histórica. Sendo assim, o autor admite que a duração seja um elemento histórico e, como vimos anteriormente, a permanência é o movimento de replicação que gera duração e latência. Assim, podemos falar em *reprodução*.

¹¹⁴ SAHLINS, 1997, p. 180. Grifos nossos.

Este é um ponto das conclusões de Sahlins que nos interessa e autoriza a mencionar que toda permanência também é uma reprodução. Permanecer não significa ser o mesmo. Implica em perseverar temporalmente diante de todas as ameaças oferecidas pelos eventos. A permanência, evidentemente, não representa nenhuma segurança à reprodução de modo idêntico ao que havia no princípio, dada a seletividade da memória e do esquecimento com que se constrói o tempo. Ela sugere, entretanto, que a reprodução do sistema simbólico ocorria em seu sentido mais elementar como o da identidade social.

Dessa maneira, a construção identitária é a prática da manutenção de si no tempo. A memória para identidade é o elo entre o tempo e o ator social. É a dramática tentativa existencial de se manter no tempo, de se replicar o mundo e suas coisas, bem como as categorias que ajudam a dar sentido a ele. É evidente também que a replicação do mundo conhecido é uma atividade autorreferencial porque sempre parte das categorias de coisas já conhecidas ou ressignificadas, como se observa nos “avós” antepassados dos remanescentes do Tape. A memória sobre os ancestrais envolvia uma constelação de coisas compreendidas como pertencentes a eles: a terra, as igrejas, os ervais, etc.

Se a identidade indígena pode ser considerada a manutenção de *si* no tempo, a história pode ser contemplada como a observação desta construção. Há, nisto, a intencionalidade de dar coerência à própria existência no tempo. Assim, a história se torna uma ferramenta indispensável à construção identitária porque, através dela, se torna possível ter consciência do tempo e também da variação que a identidade sofre em seu curso.

Através da história se pode dizer que se é daqui ou de lá, que se chegou neste ou naquele tempo, que se é filho de, que se nasceu neste ou naquele lugar. Mas também se pode indicar que o mundo surgiu desta ou daquela forma. Neste aspecto, a história funcionava como uma espécie de estocagem de experiências e saberes pretéritos memorizados e replicados que serviam de referência à ação social indígena. Portanto, como destacou Sahlins (1997), mudança não pode ser sinônimo de história, pois assim se estaria engessando de modo acrítico um movimentar de muitas estruturas que produzem como resultado a replicação/reprodução de sistemas sociais complexos.

O Tratado de Madrid, por exemplo, representou para os guaranis uma novidade tão avassaladora e sem precedentes em sua história, a ponto de fazê-los levantar luta armada na tentativa de garantir a repetição do passado. Toda repetição, como já vimos, naturalmente imprime sua latência. Assim sendo, o levante indígena contra o tratado era uma tentativa de garantir que o mundo empiricamente conhecido e construído na ação continuasse existindo,

excluindo ou diminuindo os efeitos das transformações externas. A história, nesse sentido, pode ser a duração daquele modo específico de organizar o mundo através a identidade, da memória e do esquecimento.

Neste sentido, o que resta diante de contextos de mudanças é buscar no passado conhecido e idealizado recursos que possam melhorar as chances de antever o futuro. Porém, num sistema identitário como o dos indígenas descentes dos tapes, o futuro estava sempre preso à expectativa de replicação do passado. Assim, podemos pensar que, quando não era possível a reprodução de uma determinada estrutura, todo o sistema poderia estar comprometido, devido à interdependência entre elas.

Por isso que a história era essencial ao esquema mental indígena, pois através dela era possível identificar as adversidades que afetavam a replicação e o ordenamento do mundo, através da classificação e padronização dos bons e maus acontecimentos. Muito provavelmente, os prognósticos de Felicitas estiveram orientados por este princípio ordenador. A guerra, a peste e a fome eram elementos simétricos no transcurso do tempo que tendiam a se repetir na história dos indígenas. Porém, sem consciência desse passado, jamais seria possível àquela velha índia fazer tais previsões proféticas.

O mesmo vale para as concepções territoriais e práticas da religião dos remanescentes do Tape. Sem uma identidade, sem as categorias de classificação do mundo construídas no passado e sem uma história, seria improvável que Miguel Guaraci e os seus, por exemplo, fizessem qualquer petição junto às autoridades na Vila do Rio Pardo, reivindicando o acesso aos ervais na Serra Geral, outrora lugar de estância missioneira. Podemos acreditar que, em sua mente, ainda sobreviviam estruturas elementares da identidade reducional.

Mesmo perdendo seus antigos espaços, aqueles indígenas ainda mantinham vivos na memória o tempo em que Roque Gonzalez desbravou o lado ocidental do Uruguai dando os primeiros passos para a fundação das reduções do Tape com indígenas seus antepassados. Daquele tempo, podemos acompanhar, ao menos, a territorialidade e a religião como estruturas sobreviventes do tempo primordial das reduções, como se verá nos próximos capítulos.

3 UMA BABEL NO JACUÍ: A GUERRA DOS SENTIDOS ENTRE INDÍGENAS E SACERDOTES

E aconteceu que, partindo eles do oriente, acharam um vale na terra de Sinar; e habitaram ali.

E disseram uns aos outros: Eia, façamos tijolos e queimemo-los bem. E foi-lhes o tijolo por pedra, e o betume por cal.

E disseram: Eia, edifiquemos nós uma cidade e uma torre cujo cume toque nos céus, e façamo-nos um nome, para que não sejamos espalhados sobre a face de toda a terra.

Então desceu o Senhor para ver a cidade e a torre que os filhos dos homens edificavam;

E o Senhor disse: Eis que o povo é um, e todos têm uma mesma língua e isto é o que começam a fazer; e agora, não haverá restrição para tudo o que eles intentarem fazer.

Eia, desçamos e confundamos ali a sua língua, para que não entenda um a língua do outro.

Gênesis 11:2-6

3.1 A Babel Revisitada

No livro de *Gênesis*, podemos encontrar referências sobre a construção de uma torre colossal feita pela humanidade no lugar denominado Babel, após o grande dilúvio. Os descendentes de Noé, construtor da grande arca que resgatou várias espécies da extinção, geração após geração, edificaram uma torre com o propósito de alcançarem o céu. A construção foi idealizada após a rebelião dos homens contrários a Deus, que os orientava a se dispersarem pela Terra depois do dilúvio. A rebeldia humana, entretanto, buscava reunir os homens na cidade de Babel e, ao mesmo tempo, mostrar para Deus que era possível chegar ao céu por outro caminho, diferente de todos aqueles estabelecidos por sua vontade.

Mas o ato humano, materializado no grande projeto arquitetônico da torre, provocou a fúria divina. Ao ser desafiado pela humanidade, Deus interferiu na construção, fazendo com que os homens se confundissem, trocando a língua que falavam, que era única para todos, por várias línguas diferentes, a tal ponto que não houvesse mais comunicação. Ao fim, os homens abandonaram o projeto e se dispersaram conforme Deus havia planejado. A humanidade herdou do confronto com o Criador diferenças que seriam irredutíveis, a começar pelas muitas línguas que seriam faladas após a queda da torre.

O mito de Babel é bastante referido e interpretado em algumas situações como uma penalidade que Deus imputou aos homens por sua excessiva vaidade. Não se pretende analisar o mito em si. Mas, a partir dele, e é o que importa aqui, se pode extrair algumas impressões do que parece ser mais fundamental no momento em que pensamos a colonização portuguesa no Jacuí e a relação dos guaranis e seus desdobramentos. Este processo foi demasiado complexo como é qualquer processo relacional. Babel expressa isso: um processo relacional, composto por relações de poder ou, como afirma Jacques Derrida, “uma guerra de sentidos”.¹¹⁵

Babel pode significar “casa de Deus” em sumério antigo, mas também pode ser “confusão”, em hebraico. Confusão causada pela ira de Deus contra os homens que desafiaram sua autoridade. O poder do Criador consiste não somente em criar, mas em nomear, dar nome à própria criação. Mas os homens também criaram uma cidade e nela uma torre e a ela deram um nome: “edifiquemos nós uma cidade e uma torre cujo cume toque nos céus, e façamo-nos um nome, para que não sejamos espalhados sobre a face de toda a terra”. A humanidade subverteu a ordem natural (Deus criador; homem coisa criada) assumindo o papel de criador ao tentar nomear o lugar habitado.

Deus, ao trocar a língua universal por várias línguas distintas, estava não só impedindo que a humanidade concluísse a torre, como também impedindo que dessem um nome, pois assim ela assumiria o papel de criadora de coisas, função que era exclusiva de Deus. Esta é a guerra dos sentidos de que fala Derrida, uma batalha em que Deus e os homens disputaram a hegemonia de criar e nomear. Um confronto que foi vencido pelo Criador, em virtude de sua capacidade de dar seu próprio nome “Babel”, “confusão”, ao intento humano de alcançar o céu através de sua própria capacidade inventiva.

Derrida chama atenção para o fato de que Deus, ao interferir na construção da torre, assume o papel ambíguo de desconstrutor, pois foi necessário destruir a torre para que seu nome, Babel, pudesse ser estabelecido. Um nome próprio que é também um nome comum, “confusão”. Assim também é “Deus” judaico-cristão, Criador e Deus, que pode ser qualquer deus, em qualquer cultura, em qualquer língua. Mas a guerra dos sentidos oculta outro problema mais emergente que consiste em tornar um nome universal. Para tanto, o sentido do nome deve ser o mesmo em qualquer língua.

Tanto os homens, quanto Deus, tinham propósitos universalistas que, por serem idênticos, acabaram entrando em choque. Babel servia à humanidade para evitar a dispersão, sendo que a reunião seria organizada por um governo humano centralizado e universal. Deus,

¹¹⁵ Ver: DERRIDA, Jacques. *Torres de Babel*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002. 74p.

por seu turno, queria o mesmo, com a diferença de que desejava os homens disseminados e não reunidos. Os dois modelos de governo não abrem espaço para o heterogêneo, sendo a universalização o único caminho.

Não por acaso, a pluralidade das línguas foi jogada sobre a humanidade como punição divina. É bem verdade que esta mitologia diz respeito a um só povo, que são os semitas. Mesmo assim, sua dimensão cosmogônica, expressa no livro de *Gênesis*, tem pretensões universais. Ela expõe uma só experiência, uma só história, como se fosse comum de todos os outros povos não semitas, construída como uma narrativa puramente humana com um só deus verdadeiro. “E o Senhor disse: Eis que o povo é um, e todos têm uma mesma língua”.¹¹⁶

É neste aspecto que a narrativa de *Gênesis* apresenta seu ponto cego. Ela conta a história de um povo que narra seu próprio mito de criação sem se dar conta que ele mesmo, o povo hebreu, é uma entre outras tantas variações do gênero humano resultantes da “confusão” criada por Deus. A homogeneização neste caso é inevitável. O governo divino estabeleceu a pluralidade como algo ruim. Os homens, ao pretenderem um governo humanamente universal, padeceram do mesmo problema, que é o de reduzir as diferenças a uma mesma condição de governo e de linguagem. Desse modo, nota-se que a pluralidade em *Gênesis* é apresentada como um problema, algo que não deveria existir para que todos pudessem se entender.

Era uma dificuldade a ser enfrentada não só por Deus, na sua universalização através da fé e devoção dos homens, como também da parte dos que intentavam unificar a humanidade num mesmo lugar. Outra vez há um ponto cego. A universalização requer a extirpação da diferença e, sobre isso, há mais silêncio em *Gênesis*. A homogeneização, tanto divina, quanto humana, são postas sem que se apresente qualquer conflito aparente. Nem mesmo a “guerra dos sentidos” entre Deus e homens contém elementos de violência como pressupõe qualquer projeto desta natureza.

Babel, em outro sentido, é um ponto de inflexão das diferenças. É um projeto homogeneizador como forma de governabilidade presumível em que se buscava a dissolução da pluralidade. Por outro lado, tal intento é a admissão de que as diferenças são constantes e, muitas vezes, indissolúveis. Elas sofrem deformações significativas em determinadas circunstâncias e a descrição sobre elas deve observar cada uma como situação singular. Neste aspecto, como sugere Fredrik Barth¹¹⁷, ao se explorar o universo relacional entre grupos

¹¹⁶ Gênesis 11:2-6

¹¹⁷BARTH, Fredrik. Os Grupos Étnicos e suas Fronteiras. In: BARTH, Fredrik. *O Guru, o Iniciador e outras Variações Antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra-Capa, 2000a, p. 25-67.

distintos, devemos buscar compreender os processos que os configuram como agregados particulares onde é preciso se dar mais ênfase as suas diferenças e não as suas semelhanças.

Eduardo Viveiros de Castro (2010), num instigante artigo, chamou atenção à prática antropológica de se interpretar as culturas através do “espelho de Narciso”.¹¹⁸ Ficamos diante de uma dupla contingência da alteridade, em que temos que dar conta das diferenças construídas pelos próprios grupos na relação uns com os outros, muitas vezes, oculta, e das diferenças captadas pelo nosso exercício antropológico na investigação do passado. Devemos ser capazes de descrever e preservar as diferenças e não de buscar somente aquilo que nos parece mais familiar. Estas são as recomendações tanto de Barth quanto de Viveiros de Castro.

Exposto isto, propomos que Rio Pardo da segunda metade do século XVIII seja vista como Babel. Como veremos, lá estiveram gentes distintas, mas apesar das diferenças, se relacionaram de diversos modos e em situações muito singulares que a descrição é incapaz de dar conta em todas as suas nuances. Entretanto, podemos captar, nos restos de experiências históricas dos guaranis, como eles foram construídos como diferentes naquela conjuntura. O que tentaremos fazer será reconstituir estas diferenças traduzindo-as, não em seu significado, mas em suas formas.

Esta tarefa não está distante daquela abordagem que Walter Benjamin fez sobre o trabalho do tradutor, revisitado por Jacques Derrida (2002). Este último levanta uma importante questão sobre a tarefa de tradução e seu grande problema, que consiste em como produzir o efeito da pluralidade através de uma só língua.

Em Babel, a língua universal deu lugar a múltiplas línguas após a queda da torre, fazendo surgir a necessidade da tradução. Traduzir, segundo Derrida, não é possível, porque os nomes são intraduzíveis. Eles estão ligados a uma carga de experiências que só podem ser conhecidos na língua original que os criou. A tradução, neste sentido, consiste em tentar conhecer as coisas que não se conhece, a partir da reconstituição de experiências, o que não está isento de erros. Se a punição de Deus tinha por finalidade impedir a comunicação dos homens, o trabalho de tradução deu a possibilidade de transpor a barreira divina e de se estabelecer comunicação e conhecer o outro.

Entretanto, conforme Derrida, a tradução não segue o propósito de estabelecer comunicação. O autor também afirma que a tradução não está a serviço da linguagem, ela não é recepção nem uma representação, mas ela gera a capacidade de comunicar. A tradução ocorre

¹¹⁸ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O Antinarciso: lugar e função da Antropologia no mundo contemporâneo. *Revista Brasileira de Psicanálise*, v. 44, n. 4, p. 15-26, 2010.

quando algo é intraduzível sendo sem precedentes em significado. A colonização europeia foi marcada por estes processos de tradução. Conforme Cristina Pompa (2003), ela envolveu indígenas, religiosos e colonos.¹¹⁹ O convívio entre eles produziu a manifestação da leitura uns dos outros. Para a autora, o ponto privilegiado para esta observação é a religião.

Pompa mostra como se deu a mistura entre as cosmologias indígenas e a cristã, ressaltando que este intercuro resultava da tradução entre as alteridades. Assim, são as diferenças culturais e não as semelhanças que proporcionam a tradução. Desse modo, a colonização criou cenários de alteridade, povoados por atores sociais diversificados que se traduziam mutuamente. A Igreja Católica, através de seus sacerdotes, tentou demasiadamente traduzir as diferenças culturais, devido aos propósitos de evangelização. Podemos, assim, comparar a tarefa evangelizadora dos padres ao trabalho do tradutor. Eles tentavam traduzir a religião católica do português para várias línguas diferentes como a guaraní e, ao mesmo tempo, tinham que tornar a evangelização plural.

Nas terras ao sul, assim chamada a parte meridional do bispado do Rio de Janeiro, onde se encontrava o vale do Jacuí e a fortaleza Jesus, Maria, José, a Igreja praticou uma série de reformas com o intuito de normatizar comportamentos sociais.¹²⁰ Este era um projeto que apresentava como característica a universalização de uma condição considerada “civilizada” de vida, a qual só seria alcançada seguindo os preceitos da fé católica. Esta era uma exigência que pode ser vista nos *Capítulos de Visitas Pastorais*.

Trata-se de um livro datado de 1782, que registra a avaliação feita por um sacerdote visitador sobre as condições em que se encontravam as igrejas e como era feito o trabalho pastoral. No relatório do sacerdote visitador Vicente José da Gama à Freguesia de Santo Ângelo do Rio Pardo, sobre a conduta do vigário José Antonio de Mesquita, há vários elogios, mas também várias advertências. A primeira diz respeito a uma prática chamada *fandango*, que, segundo o visitador, era:

[...] o pernicioso e diabólico e infernal abuso (promíscuos) divertimento nos que ordinariamente que em toda a parte se lhe ouve dar o difamante nome de fandango como os seus fregueses nas suas joias mais santas e mais sagradas se deixam enganar do espirito da sedução e da mentira aqueles mesmos que voluntariamente se propõe render suas adorações, seu serviço, seu insenso de amor ao Espirito Santo que é a Terceira Pessoa da Trindade Divina e confessional e o qual ao Padre e ao Filho; devendo eles por este motivo tão relevante e nos dias de suas

¹¹⁹ POMPA, Cristina. *Religião como tradução*; missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial. Bauru: CNPq - Anpocs/Edusc, 2003. 444 p.

¹²⁰ Sobre este assunto, ver: KÜHN, Fabio. *O Projeto Reformador da Diocese do Rio de Janeiro: as visitas pastorais no Rio Grande de São Pedro (1780-1815)*. 1996. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, 1996.

coroações e na presença do nosso senhor Deus que em si representa o Triunfo da Coroa que é a de ornar ou tem já ornado suas...orar, servir, e glorificar ao Divino Espírito Santo como Nosso Soberano Senhor Deus criador e santificador e fazerem as obras dignas de recompensa do céu se portam na condescendência e pelo costume inveterado de uma maneira essa contrarias aos costumes da religião que professamos [...]¹²¹

É importante destacar que, a palavra *fandango* não existe em nenhum dicionário da língua portuguesa daquele período (não contava com nenhuma tradução formal). Era provavelmente intraduzível, mas remetia a uma experiência “diabólica”, “infernai”, “perniciosa” e “ordinária” aos olhos do visitador. Algo, possivelmente, consentido pelo vigário, mas não tolerado pelo Bispado do Rio de Janeiro. O visitador foi taxativo ao registrar que no fandango, “as danças promiscuas de homens e mulheres são como cruéis restos do paganismo”.¹²² Ou seja, os “restos do paganismo” eram práticas sociais indesejáveis.¹²³

O combate às práticas sociais não aceitas nos coloca frente a um trabalho de tradução, o qual se dava pela existência de inflexões da norma eclesiástica provocadas pela diversidade étnica presente em Rio Pardo. Não temos informações substanciais sobre muitas das práticas indígenas como esta narrada acima. Mas sabemos que nas reduções, após a expulsão dos jesuítas, os guaranis manifestaram práticas religiosas voltadas ao chamado “culto aos antepassados”.¹²⁴ Trata-se de um conjunto de aprendizados medicinais à base de ervas que formavam um campo religioso que foi relacionado à feitiçaria.

Embora não se encontre evidências assim sobre os indígenas em Rio Pardo, nem por isso devemos desconsiderar que lá havia práticas religiosas semelhantes às que ocorriam nas reduções setentrionais, do outro lado do rio Uruguai. Seja como for, o fato é que a tradução desenvolvida pelos sacerdotes da Igreja Católica, não se limitava apenas a decodificar a cosmogonia das culturas com as quais eles tiveram contato. Ela certamente foi tradução religiosa, mas também foi política, social e jurídica.¹²⁵ O modo de compreensão sobre este processo passava por uma dimensão holística, por assim dizer, em virtude do controle social desejado pela Igreja que a colocava presente na vida dos atores sociais desde o nascimento, reconhecido pelo batismo, até a morte, registrada nos assentos de óbitos.

¹²¹ ACMPOA. Rio Pardo. Capítulos de Visitações, p. 4. Grifos nossos.

¹²² Idem p. 5.

¹²³ Também devemos levar em conta que o fandango, possivelmente, concentrava pessoas etnicamente diferentes como indígenas, africanos, açorianos etc.

¹²⁴ WILDE, 2009, p. 262/263.

¹²⁵ A tese doutoral de Cristina Pompa (2003) é a obra inaugural deste tipo de abordagem sobre tradução intercultural entre indígenas e padres regulares. Contudo, o foco de análise é centrado na religião. Sem negar a importância do trabalho da autora, se entende que a Igreja Católica desenvolveu uma tradução bem mais verticalizada, indo da religião à tentativa de controle social, político e jurídico.

Os sacerdotes acompanhavam boa parte da vida de muitos e produziam memórias sobre os comportamentos sociais, como as danças em Rio Pardo. Os livros de registros batismais também eram utilizados com este fim arquivístico pelos quais se podia obter informações sobre os paroquianos ulteriormente.¹²⁶ Isto só denota a tentativa de controle social total que a Igreja buscava exercer sobre todas as populações, inclusive as indígenas. Contudo, para o exercício daquele poder, era necessário o trabalho do tradutor. Como sugerimos, esta posição era ocupada pelos sacerdotes de modo análogo.

Os padres também podem ser compreendidos como antropológicos pelo fato de praticarem a tradução não só de cosmogonias, mas de formas sociais, com a diferença de que tentavam controlá-las, do mesmo modo que os inquisidores combatiam as heresias nos séculos XVI-XVII.¹²⁷ A busca do controle social era a principal razão da tradução feita pelos sacerdotes. Contudo, traduzir, naquela conjuntura de expansão da fé católica, implicava em incorporar, ainda que inconscientemente, partes do outro que estava sendo traduzido. Aqui, nos limitaremos aos indígenas guaranis/tapes.

Isto nos leva novamente à pergunta feita por Derrida: como produzir o efeito da pluralidade em uma só língua? Esta questão, involuntariamente, estava presente na evangelização. Os sacerdotes tinham que fazer com que as diretrizes eclesiásticas se tornassem regras sociais universais, ou seja, para todos. Ao mesmo tempo, aquelas regras deveriam ser decodificadas às pessoas de diferentes qualidades, como os indígenas guaranis. A pluralidade exigida à tradução se tornava um paradoxo à evangelização, uma vez que, era através dela que a Igreja buscava, ao mesmo tempo, a universalização. Isto era o mesmo que reduzir as diferenças étnicas a uma mesma condição comum de comportamentos sociais sob controle do bispado do Rio de Janeiro.

Ainda nos servindo da analogia do tradutor de Derrida, outro paralelo com o ensaio do autor é possível de ser traçado. Segundo o filósofo, em seu diálogo com Benjamin, o importante da tradução não é a busca do significado em si da palavra, mas na forma do traduzir. Isto implica numa relação entre tradutor e obra na qual se constitui o próprio imperativo da tradução. O modo de fazê-la, portanto, demanda pessoalidade e, por sua vez, interpretação. Teríamos então, segundo Derrida, uma tradução-interpretação. Não seria isto diferente do que fizeram os padres em Rio Pardo.

¹²⁶ Ver: NEUMANN, Eduardo Santos; RIBEIRO, Max R. P. A Evangelização Falada e Escrita: notas sobre escrita e oralidade eclesiástica no Brasil do século XVIII. *Revista Memória em Rede*, Pelotas, v.7, n.13, Jul./Dez.2015. Disponível em: <<https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/Memoria/article/view/6309>>.

¹²⁷ Ver: GINZBURG, Carlo, O Inquisidor como Antropólogo. In: GINZBURG, Carlo. *O fio e os Rastros: Verdadeiro, falso, fictício*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007a. 454p.

A relação com os indígenas os levou a traduzí-los, interpretando-os. A forma geral desta tradução estava subordinada ao interesse de controle social que, todavia, se tornava, em muitos aspectos, presumido e pouco efetivo. Isto ocorria não por sua ineficácia, mas como veremos, pela manutenção da organização social indígena que se mostrava irredutível à disciplina eclesiástica. A tradução-interpretação dos sacerdotes sobre o modo de vida indígena, neste sentido, nos serve de matéria prima para demonstrar o modo peculiar da identidade guarani/tape.

É importante ressaltar que toda tradução guarda em si o princípio da diferença. Aqui, trata-se de distintas formas de vida e organização social traduzíveis e, ao mesmo tempo, intraduzíveis. Traduzíveis porque as interações sociais entre os diferentes agregados humanos a torna uma operação obrigatória à coexistência. São também intraduzíveis porque é impossível traduzir a essência da língua traduzida. Isto permite que o tradutor pratique sua interpretação com certa liberdade, resultando assim na invenção ou até mesmo recriação do que está sendo traduzido. Do mesmo modo, os sacerdotes, de muitos modos, inventaram os indígenas.

Uma das maiores características da invenção da tradução feita pelos sacerdotes, como será mostrado, foi a elaboração de paralelos entre portugueses e guaranis em que se destacava a superioridade lusitana pela inferioridade indígena.¹²⁸ Esta era a tônica do discurso colonial. Conforme Guillaume Boccara (2005), categorizações como índio, selvagem, infiel, nômade, gente sem lei, foram utilizadas pelos agentes coloniais com o propósito de inferiorizar os indígenas. Nas fontes portuguesas do período colonial se verifica este mesmo tipo de procedimento categórico.

As variações desta terminologia se davam, muitas vezes, no procedimento classificatório jurídico, uma vez que as autoridades coloniais de Portugal, juntamente com a Igreja Católica, tentavam enquadrar os guaranis em categorias hierárquicas do Antigo Regime. Tais classificações, como destaca Boccara, correspondem apenas a categorias sócio-políticas e jurídicas genéricas e não a etnias indígenas. Estas classificações coloniais surgiram durante a própria evolução dos intercâmbios culturais entre europeus e indígenas.

Neste sentido, não só a evangelização como também as políticas indigenistas do período colonial podem servir como exemplo de tradução-interpretação. A colonização, visava apagar as diferenças entre indígenas e europeus, dando aos primeiros o status de vassalos, enquanto deles deveria haver o reconhecimento da fé católica sob sua própria religião e a submissão às

¹²⁸ Este quadro não é diferente daquele retrado por: BOCCARA, Guillaume. "Gênesis y estructura de los complejos fronterizos euro-indígenas. Repensando los márgenes americanos a partir (y más allá) de la obra de Nathan Wachtel". *Memoria Americana*, Buenos Aires, n. 13, p. 21-52, 2005.

leis do reino. Mas a tentativa de reduzir os indígenas a uma mesma condição social provocou outros processos como a reorganização das relações de parentesco, a reorientação dos arranjos familiares, reatualização das noções territoriais e, conseqüentemente, o reforço da identidade indígena.

Estas diferenças não eram meras negativas ao projeto colonial, senão manifestações da unidade autorreferencial dos indígenas com seu passado. Eles compuseram um sistema organizacional autopoiético constituído de interações sociais com diferentes grupos sem perder sua unidade básica de distinção: a identidade indígena. Isto ocorreu numa conjuntura em que havia relações diversas com não indígenas, tanto sexuais como sociais, em se tratando de coexistência social.

Todavia, este cenário de mistura e entrecruzamentos entre indígenas e não indígenas, observado em Rio Pardo, não pode ser interpretado pela via da mestiçagem cunhada por Serge Gruzinski. Ao tratar da mistura entre culturas, Gruzinski parte da premissa de que a mistura está dada *a priori*. Segundo o autor:

[...] este proceso – que rebasa manifiestan las fronteras de lo cultural – plantea otra cuestión, tan evidente que a menudo terminamos por no tener en cuenta: por qué alquimia se mezclan las culturas, en qué condiciones, en qué circunstancias, según qué modalidades, a que ritmo?
Estas preguntas presuponen que las culturas son misibles lo cual parece evidente [...] todas las culturas pueden mezclarse casi sin limites [...]

Os questionamentos de Grunziski nos reportam ainda a um problema duplo. Primeiramente, devemos caracterizar a cultura, o que já é em si complicado, para depois compreender o grau de mistura dela com outras.¹³⁰ Mas se movermos a observação para mais perto, teríamos ainda de resolver uma questão mais elementar que é a interação e não a mistura *a priori* entre diferentes culturas. Esta crítica pontual à mestiçagem permite admitir que a

¹²⁹ GRUZINSKI, Serge. *El Pensamiento Mestizo: cultura amerindia y civilización de Renacimiento*. Barcelona: Paidós, 2007, p. 22. A obra do autor teve grande impacto na historiografia latino-americana, influenciando gerações de historiadores a reconhecerem a mestiçagem como problema historiográfico e a valorizar o mestiço como sujeito histórico, um ator bivalente que transita entre mundos e que domina códigos culturais distintos. Exemplos desta perspectiva podem ser vistos em: PAIVA, Eduardo França & ANASTASIA, Carla Maria Junho. (Orgs.) *O trabalho mestiço: maneiras de pensar e formas de viver – séculos XVI a XIX*. São Paulo/Belo Horizonte: Annablume/PPGH-UFGM, 2002; GHIRARDI, Mónica; SIGRIEST, Nora, Mónica Ghirardi (comp.). *Mestizaje, sangre y matrimonio en territorios de la actual Argentina y Uruguay. Siglos XVII-XX*. Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba, 2008; FABERMAN, Judith; RATTO, Silvia (Coord.). *Historias mestizas em el Tucumán colonial y las pampas, siglos XVII-XIX*. Buenos Aires: Biblos, 2009.

¹³⁰ Interessante é que a obra de Gruzinski se pretende crítica do etnocentrismo. Contudo, um dos propósitos da obra é perceber a ocidentalização das culturas, o que não é coerente com o título de seu livro (*O Pesamento Mestiço*), uma vez que mestiçagem pressupõe mistura.

mistura (e não estamos a negando) é uma entre outras tantas formas de interação entre culturas distintas.

Categorias conceituais como a de mestiçagem, muitas vezes, impõem obstáculos a uma explicação que tenta partir da perspectiva dos próprios atores sociais e de seus universos de valoração, livres dos resíduos teóricos apriorísticos. Eles servem, é bem verdade, aos pesquisadores como fórmulas explicativas que são criadas em seus “laboratórios” mentais, mas que nem sempre correspondem apropriadamente a experiências de vida concretas do passado.¹³¹

Os guaranis das reduções, remanescentes do Tape, como veremos, dividiram forçadamente seus territórios com atores sociais diversos em Rio Pardo. A questão que fica é: como toda aquela gente conseguiu coexistir junta num mesmo lugar? João Fragoso (2006) fez esta mesma pergunta ao analisar a realidade colonial do Rio de Janeiro nos séculos XVII-XVIII. Descrevendo um cenário de disputas entre as “melhores famílias da terra” (elite local) pelo controle da “república” (o governo da capitania), o autor argumenta que:

[...] apesar das diferenças entre os grupos, eles deviam compartilhar o mesmo quadro de compreensão dado pela Europa Católica do Antigo Regime. Ou seja, provavelmente, estava na cabeça do lavrador, do negociante, do militar e da nobreza da terra, enfim, dos egressos do Velho Mundo, a abstração de uma sociedade corporativa e estrategicamente desigual. [...] ¹³²

Fragoso, entretanto, salienta que o mesmo não vale para indígenas e populações africanas escravizadas, pois, no caso dos últimos, eles participaram do que chamou de a *união do povo*. Isto devido à inserção dos escravos em redes clientelares e parentelas que envolviam pessoas livres, cativas e a “nobreza da terra”. Na argumentação de Fragoso, entretanto, se encontra a acumulação de dependência organizada através da unidade corporativa do *Antigo Regime*, que se estruturava de forma hierarquizada.

Isto equivale a dizer que os atores sociais estavam inseridos numa cadeia de dependências e reciprocidades comum a todos, que se acumulava a ponto de formar malhas sociais articuladas pela reciprocidade. Martha Hameister (2006), de modo muito semelhante a Fragoso, destaca que na versão do Antigo Regime praticado na América, a base comum a todos era a reciprocidade, entendida pela autora como estruturante da sociedade. De modo muito instigante, a tese de Hameister é a de que os diferentes grupos se relacionavam por uma

¹³¹ Mais uma vez é preciso ressaltar que a crítica é pontual e se limita a discordar da interpretação do autor sobre os processos de mistura cultural.

¹³² FRAGOSO, João. Principais da Terra, escravos e a República: o desenho da paisagem agrária do Rio Seiscentista. *Ciência & Ambiente*, Santa Maria, v. 33, p. 97-120, 2006, p. 104.

espécie de economia do dom, em que a moeda corrente eram mulheres destinadas ao casamento e crianças dadas ao batismo a um padrinho.

Desse modo, haveria a articulação generalizada da sociedade, a qual responderia hierarquicamente ao princípio do “dom”, sendo que este era seu principal meio ordenador. A reciprocidade seria a linguagem comum e, a partir dela, os atores se envolveriam numa rede de dependências verticalizada pela ordem equitativa do Antigo Regime. Esta base comum colocaria todos os atores sociais num plano isonômico que tornaria possível a construção da governabilidade colonial, o que envolveria e unificaria africanos escravizados e indígenas. Assim, tanto para Frago, quanto para Hameister, seriam as cadeias de reciprocidades a base comum do convívio entre os diferentes grupos no período colonial.

Uma questão chave para o governo português, sem dúvida, era a administração das diferenças. A composição humana diversificada do período colonial fez Frago (2006) afirmar que a sociedade colonial (Rio de Janeiro) era aberta e fragmentada, pois os valores de orientação dos atores sociais eram múltiplos por pertencerem a universos de valoração distintos. Mas as proposições de Frago apresentam limites, por terem sido elaboradas para compreensão das elites locais: *a nobreza da terra*¹³³, não podendo dar conta de outros atores sociais como os indígenas, completamente fora de sua abordagem.¹³⁴ Este modelo, entretanto, está longe de ser considerado incorreto.

Mas, se observarmos numa escala menor, a imagem do período colonial pode ser ainda mais diversificada. Adotamos a fragmentação da sociedade sugerida por Frago, com a diferença de que não entendemos que guaranis formavam uma só sociedade regida pela arquitetura institucional do Antigo Regime. Admitimos um modelo um tanto mais radical e propomos que a geografia humana de Rio Pardo, povoada por guaranis, seguia um modelo ainda mais fragmentado sendo composto por diferentes sistemas de organização social.

Nos referimos a dois deles: um indígena reducional, outro português de Antigo Regime. Eles coexistiram e se modificaram mutuamente, como veremos. Assim, o que parece ser apenas mais um capítulo da história colonial, se olharmos de modo mais aproximado, pode ser bem

¹³³ Trata-se de um grupo de agentes sociais que conseguiu concentrar recursos, terras, escravos, cargos e prestígio social e, ao mesmo tempo, estabelecer conexão com o comércio atlântico controlado por Portugal. Esta é uma das grandes características de uma série de publicações do autor, entre artigos e livros, como *O Antigo Regime nos Trópicos* (2001), *Monarquia Pluricontinental* (2012) e a coleção *Brasil Colonial* (2014).

¹³⁴ No texto em questão, Frago aborda a escravidão africana e a relação dos cativos com a nobreza da terra no que chama de “união do povo” sem qualquer referência à escravidão indígena, num período em que as bandeiras paulistas vigoravam a pleno vapor. Também não há nenhuma referência aos aldeamentos de indígenas feitos no Rio de Janeiro no mesmo período analisado pelo autor, como aqueles estudados por Maria Regina Celestino de Almeida (2003).

mais que isso. Pode ser a história de um grupo humano singular que se relacionou com a colonização sem ter deixado de ser o que era, sem ter perdido suas referências identitárias e sem ter esquecido de sua própria história.

3.2 A Babel e a Produção da Diferença: um paradoxo à governabilidade

A relação dos indígenas com a colonização portuguesa após a derrota em Caiboaté impôs, evidentemente, mudanças significativas aos guaranis, a começar pela perda gradual de seus territórios. Um dos agentes coloniais mais incisivos nesta transformação foi a Igreja Católica. Uma portaria de 1750, enviada aos vigários da Ilha de Santa Catarina e Rio Grande, ordenava que não fizessem cobrança alguma dos “casamentos de nossos povoadores”.¹³⁵ A medida eclesiástica, era “para que se multipliquem os povos e estendam os domínios de Sua Majestade”.¹³⁶

Os “povoadores” em questão eram as “gentes das ilhas”, enviadas do arquipélago dos Açores à América a partir de 1747. Foram estabelecidos, num primeiro momento, na Ilha de Santa Catarina (atual Florianópolis) e em Laguna, posteriormente, trazidos com as tropas de Gomes Freire para Rio Grande. Tinham a função de povoar as reduções como gente portuguesa, mas a revolta guarani contra o Tratado de 1750 impediu o intento. Após estacionar em Rio Pardo com a comissão demarcadora, em 1754, devido às cheias do Jacuí e o cerco dos guaranis, muitos açorianos ficaram nas imediações da Fortaleza do Rio Pardo.

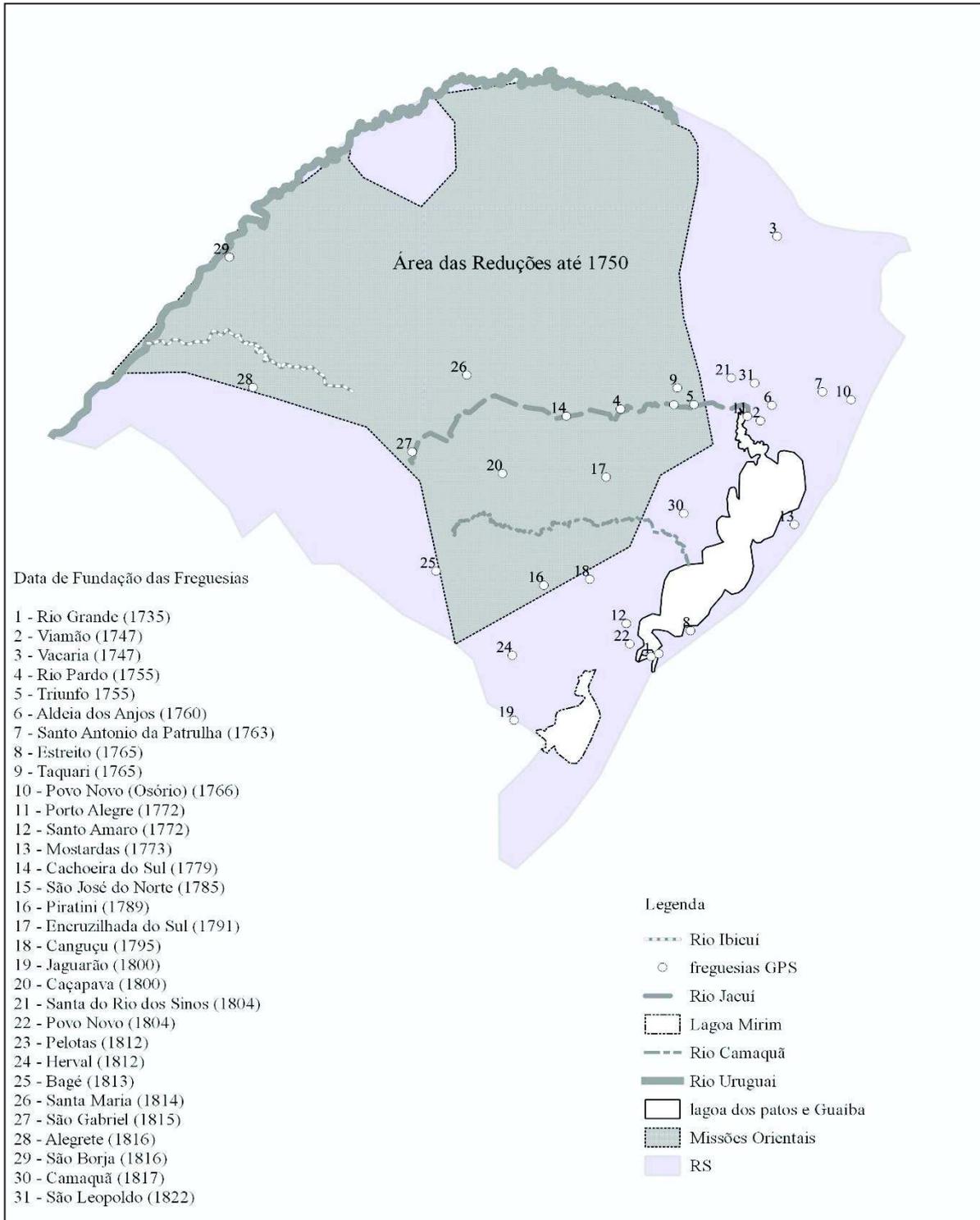
O forte foi construído dentro de território guarani, a mando do governador Gomes Freire, em 1752, para que servisse de armazém de guerra às tropas que marcharam às reduções. Foi nomeado Jesus, Maria, José. Dentro dele foi feita uma capela para que pudessem ser administrados os sacramentos. Em outubro de 1755, foram celebradas as primeiras cerimônias de batismo. Aquilo marcaria definitivamente o início de uma grande expansão de gente não indígena ao vale do Jacuí. Esta entrada de não indígenas, sobretudo de gente portuguesa, teve início ainda no século XVII, com a fundação da Colônia do Sacramento, e se intensificou após a criação da Vila de Rio Grande, em 1737.

Observemos a figura abaixo:

¹³⁵ ACMRJ. Portarias e Ordens Episcopais. Livro E238, 1750, f. 3.

¹³⁶ A estratégia era congruente com a nova política da Coroa Portuguesa que visava priorizar a ocupação de suas colônias.

Figura 6: Dimensão das Reduções e Posição das Freguesias Portuguesas (1750-1822)



Fonte: Figura desenvolvida no programa Quantum GIS 2.16, a partir das datas de fundação das Freguesias, conforme os termos de abertura dos primeiros livros de batizados de cada localidade.

A figura acima ajuda a visualizar a extensão de terras pertencente às reduções, concomitante com a fundação das freguesias que depois deram início aos respectivos municípios sul-rio-grandenses. As reduções foram gradualmente dando espaço às diversas freguesias compostas por populações diversificadas. Entre estas estava o Acampamento, depois Freguesia de Santo Ângelo do Rio Pardo, quarta freguesia fundada pelos portugueses nas terras do sul (número 4 na figura).

No acampamento se estabeleceram 700 famílias guaranis que, após a rendição, em 1757, se instalaram nas imediações do rio Iobi. Conforme aponta o *Ementário Eclesiástico*¹³⁷, os guaranis se organizaram em quatro aldeias distintas: Santo Ângelo, São Lourenço, São Miguel e São Nicolau. Segundo Neumann (2005), estas reduções homônimas das aldeias foram as que mais resistiram ao Tratado.¹³⁸ Não há referências sobre a participação dos guaranis na nomeação das aldeias, mas podemos supor que tenham escolhido o nome de cada uma delas. Pode ter sido uma tentativa de manter a unidade organizacional e espacial existente antes de 1750, conforme eram suas orientações de territorialidade ligada à redução.

As quatro aldeias existiram até 1762, quando suas populações foram divididas para criação de uma aldeia próxima à Freguesia de Viamão (número dois na figura). A aldeia foi batizada de Nossa Senhora dos Anjos, hoje município de Gravataí (número seis), composta por colonos e guaranis. Os indígenas que permaneceram em Rio Pardo foram reunidos em outro aldeamento por ordem do governador José Marcelino de Figueiredo, que recebeu o nome de São Nicolau do Rio Pardo. Conforme Karina Melo (2011), a Aldeia de São Nicolau foi criada em 1769 e perdurou até 1860, quando foi extinta pelo governo provincial.

Entre a chegada dos guaranis, em 1757, e o ano de 1769, quando foi fundado o aldeamento, se passaram 12 anos. De outubro de 1757 até julho de 1758, os indígenas batizaram seus filhos na capela da fortaleza junto com outros tantos habitantes, como açorianos e paulistas, sem qualquer distinção. Porém, em 1758, o governador Gomes Freire deu ordem a um padre jesuíta, chamado Francisco Bernardes, para deixar a Aldeia de Nossa Senhora da Conceição do Estreito (hoje São José do Norte, número 15 na figura), onde exercia sacerdócio, para servir de cura dos “indígenas que entre nós se refugiaram”.¹³⁹

¹³⁷ DIAS LOPES, Vicente Zeferino. *Comentário Eclesiástico do Rio Grande de São Pedro do Sul desde 1737, 1891*, cópia datilografada. AHRs. (Cópia cedida por Karina Melo).

¹³⁸ Sobre os povos que participaram da Guerra Guaranítica ver: NEUMANN, Eduardo. *Práticas letradas Guarani: produção e usos da escrita indígena (Séculos XVII e XVIII)*. 2005. 381 f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, UFRJ, Rio de Janeiro, RJ, 2005.

¹³⁹ ACMPOA. Livros de Batismo. Rio Pardo. Termo de abertura do Livro dos Indígenas, 1758-1762.

O jesuíta entendia que os guaranis “vindos das Missões” estavam realmente se “refugiando” em terras portuguesas, quando, na verdade, estavam acessando ou tentando garantir acesso aos espaços tradicionais pertencentes às reduções. A falta de compreensão dos portugueses em relação à territorialidade indígena pode ser entendida como tradução-interpretação. Contudo, os portugueses sabiam que a religião era algo estrutural para os indígenas e sem a oferta dos sacramentos, seria inviável mantê-los em Rio Pardo.

Era preciso estabelecer a interação com os indígenas para que fosse possível utilizá-los como “povoadores”.¹⁴⁰ Entretanto, para isto era necessário “traduzir” seus costumes indígenas, o que exigia algum conhecimento prévio sobre eles. O padre Francisco Bernardes, certamente, contou com algum reconhecimento neste sentido da parte do governador Gomes Freire, quando o escolheu para exercer a função de cura dos indígenas em Rio Pardo. Gomes Freire ordenou que o religioso elaborasse um livro de batizados para os guaranis em separado dos demais.

O domínio prévio do padre Francisco Bernardes acerca das práticas culturais dos guaranis transparece logo no termo de abertura do primeiro livro dos batizados. Após a formalidade, ele faz uma advertência aos párocos que viessem a ministrar os sacramentos aos indígenas daquele momento para o futuro:

Para evitar de todo o inconveniente que na administração dos sacramentos podem os R.R. Párocos dos indígenas encontrar adiante vendo que os nomes que dão os indígenas não são os mesmos que se encontram nos assentos destes livros, no de casamentos parece [ilegível] preciso advertir que alguns indígenas guaranis que foram das Missões do Uruguai **pela qualidade dos gênios amigos de novidades**, ou por outro qualquer fim, que hei [ilegível] sua ministra a sua justiça capacidade, costumam mudar os nomes apelidando-se com outros que não celebram o batismo. Desta advertência se podem valer prudentemente os R.V. Párocos para tirarem os escrúpulos que na administração dos sacramentos necessariamente haviam [ilegível] os de menos experiência se falta desta advertência totalmente ignorassem o **rústico costume**.¹⁴¹

Francisco Bernardes travou uma “guerra dos sentidos” contra os guaranis. É difícil captar nas fontes as motivações dos indígenas para a modificação de seus nomes. Porém, podemos sugerir que esta ação se dava em algum momento da vida e seguia parâmetros específicos da vontade individual atrelada a algum tipo de ritual étnico. O registro sobre o

¹⁴⁰ A política de ocupação portuguesa tinha entre muitas de suas características a aliança com as populações indígenas que, na ideologia de conquista, eram compreendidas como “povoadoras”. Nádia Farage (1991) descreve situação muito semelhante a que ocorreu no vale do Jacuí. Os portugueses consideravam que os indígenas do Rio Negro, atual estado de Roraima, eram as “murallas do sertão”, pois os compreendiam como uma espécie de barreira para outros colonizadores europeus. Para mais informações, ver: FARAGE, Nádia. *As Murallas dos Sertões: os povos indígenas do rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

¹⁴¹ ACMPOA. Livros de Batismos. Rio Pardo (1758-1762). Termo de Abertura. Livro I dos Indígenas. Grifos nossos.

costume de trocar os nomes se deu pela diferença medida pelo padre entre indígenas e portugueses, o que exigiu uma tradução-interpretação. Segundo Francisco Bernardes, o costume era “rústico”. Nos dicionários da língua portuguesa do século XVIII, o termo rústico foi definido como o oposto de “urbanidade” que, por sua vez, significava “a cortesia, o estilo da gente civilizada”.¹⁴²

O verbete sobre “cortesia” define seu significado como sendo “urbanidade, polícia no falar, no modo de portar-se, falar, e obrar acatando a Deus, e as coisas sagradas, aos soberanos, e maiores [...]”.¹⁴³ Fica evidente que a aparente alteração de nome que os indígenas praticavam ao longo da vida gerava incompreensão nos padres que, por sua vez, exigia da parte deles uma tradução. Frente à cartilha civilizatória portuguesa o “rústico costume” era algo que não deveria existir porque contrariava uma das regras mais básicas da Igreja, que era o batismo.

O nome das crianças poderia ser escolhido pelos pais ou padrinhos, mas somente a Igreja, na compreensão dos clérigos, teria o poder de “sacramentá-lo” através da ação evangelizadora de seus sacerdotes. Por isso, os batizados deveriam preservar seus nomes como “cortesia”, o que significava ter o nome imutável. Ser cortês seria o mesmo que ser alguém capaz de reconhecer a hierarquia, e, por conseguinte, a ordem estabelecida pela Santa Sé Apostólica e pela Coroa. Mudar o nome representaria a quebra da sacralização e, conseqüentemente, o não reconhecimento da autoridade da Igreja: uma não cortesia, portanto, a inurbanidade, o rústico.

Graças ao registro do padre Francisco Bernardes, podemos ter acesso a uma de muitas diferenças existentes entre indígenas e não indígenas no vale do Jacuí. A tradução, neste aspecto, foi utilizada para catalogar as diferenças que deveriam ser combatidas. Este combate, a guerra de sentidos, foi travado no mesmo plano de Babel: ou seja, na disputa pela hegemonia da organização social: o português de Antigo Regime, outro indígena reducional o qual tentava sobreviver aos efeitos da colonização.

É a partir desta relação que se deve entender a organização social indígena e portuguesa, suas diferenças e seus embates. Se os lusitanos tinham seu rei, suas leis, sua igreja e seus tribunais, os guaranis possuíam seus caciques, corregedores, suas parentelas, seus padres, a religião e um grande território ancestral. Estas diferenças geravam um problema de legitimidade e aceitação do *outro*. A Coroa Portuguesa tentou resolver esta questão impondo seu modelo

¹⁴² SILVA, Antonio de Moraes e. *Diccionario da Lingua Portuguesa composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e acrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro*. Lisboa: Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789, p. 338.

¹⁴³ Idem.

governamental sobre os indígenas que, na visão lusitana, não tinham propriamente um governo porque os consideravam atrasados e sem “indústria”, pois acreditavam que os jesuítas os haviam escravizado.¹⁴⁴

A “ausência” de governo justificaria, do ponto de vista português, a imposição do seu modelo de administração, que tinha entre seus muitos propósitos o de reduzir as diferenças entre os indígenas e lusitanos. A condição da vassalagem seria o primeiro ponto a ser considerado. Todos deveriam seguir ao mesmo rei, as leis de seu reino e sua religião. Entretanto, esta era uma forma presumida, uma expectativa que orientava as estratégias da governabilidade dos portugueses perante os guaranis.

Em 1767, o ministro da marinha portuguesa, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, escreveu ao vice-rei do Brasil, Conde da Cunha, propondo algumas medidas que julgava necessárias para o governo dos indígenas e dos açorianos no Rio Grande de São Pedro.¹⁴⁵ Tais propostas se justificavam porque os indígenas foram deixados “na mesma desordem e brutalidade que foram criados pelos jesuítas sem que se cuidasse da sua civilização e da criação dos filhos”.¹⁴⁶ Na sequência, o ministro completou argumentando que os indígenas viviam “sem conhecimento dos principais dogmas da Religião Católica Romana”.¹⁴⁷

No entanto, uma amostra de batizados revela que os guaranis buscavam o sacramento do batismo da mesma forma que outros agentes sociais, como se pode ver abaixo:

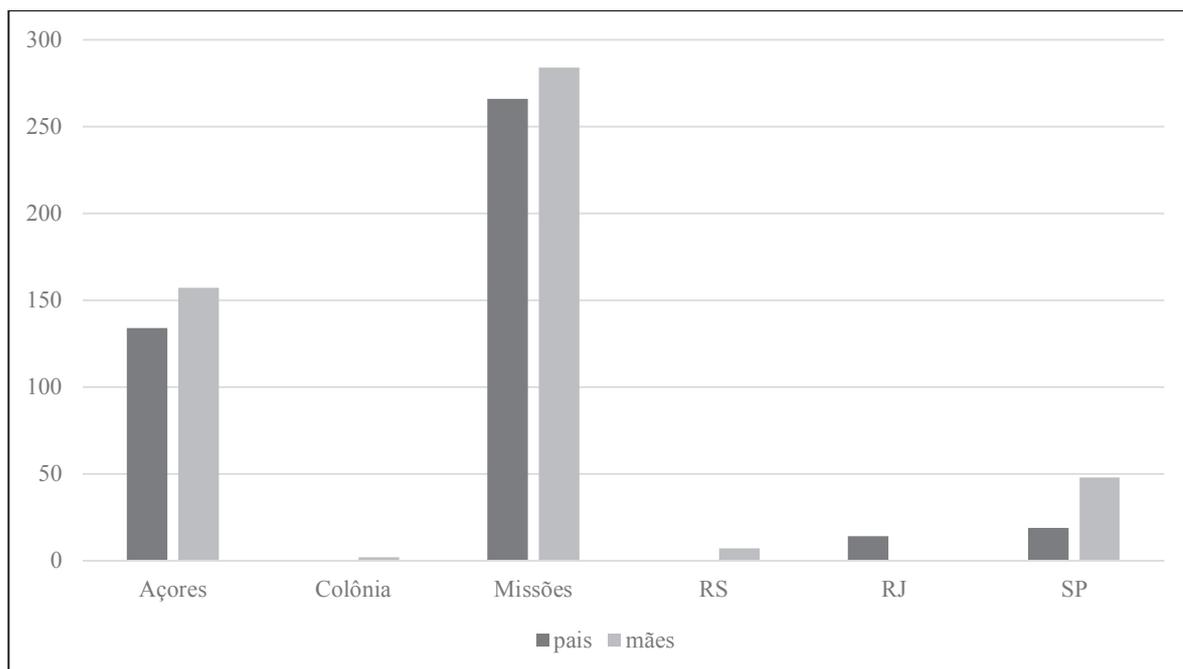
¹⁴⁴ Ver: *Relação abreviada da república que os religiosos das províncias de Portugal e Hespanha, estabelecerão nos Domínios Ultramarinos das duas monarchias. E da guerra, que neles tem movido, e sustentado contra os Exercitos Hespanholes, e portuguezes; e por outros documentos authenticos*. Disponível em versão digital no sítio da Biblioteca Nacional de Portugal em: <<http://purl.pt/28812>>.

¹⁴⁵ FBN. Manuscritos. *Despachos ao vice-rei do Brasil, conde da Cunha, relativos aos indígenas e os ilhéus do continente do Rio Grande do Sul, ao possível ataque dos espanhóis na capitania de São Paulo, e aos privilégios concedidos aos missionários*. Localização: 07,4, 089.

¹⁴⁶ Idem.

¹⁴⁷ Idem.

Gráfico 1: Naturalidade das Mães e dos Pais nos Batizados de Rio Pardo (1755-1762)



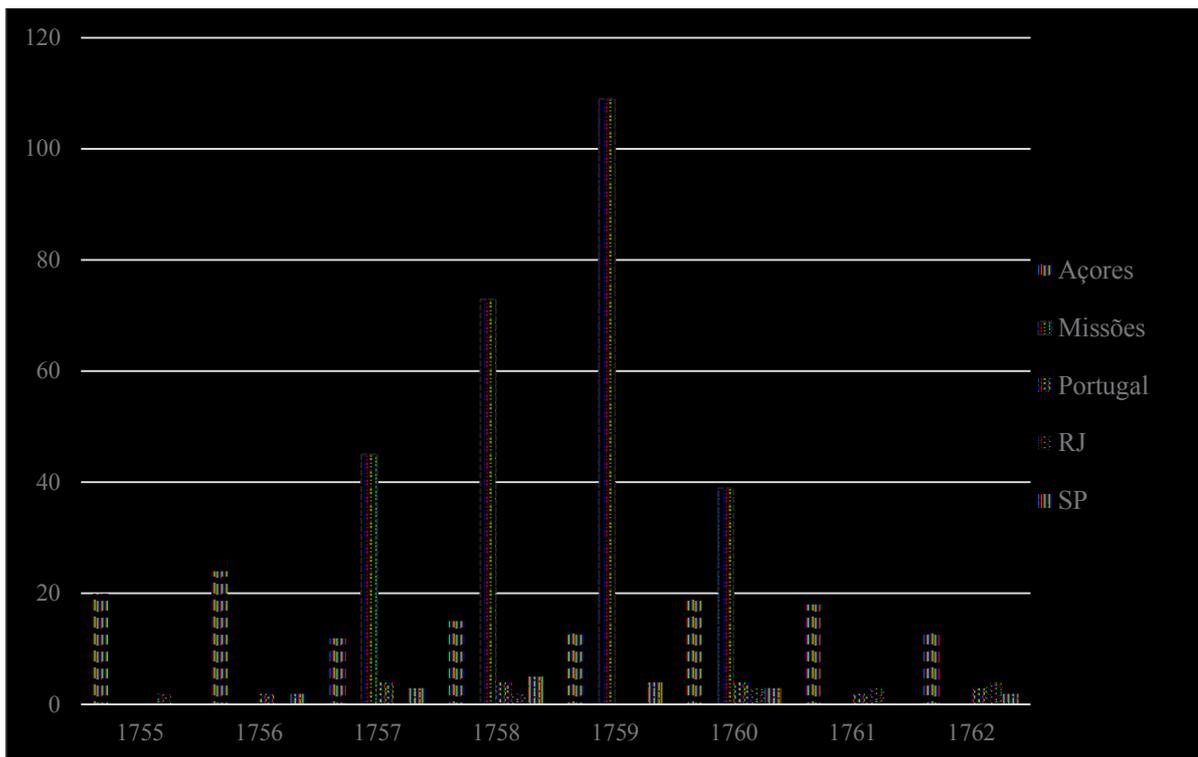
Fonte: ACMPOA. Livros de Batismos. Rio Pardo, 1755-1762. Livro dos Indígenas, 1758-1762.¹⁴⁸

Nota-se que, nos anos iniciais da povoação de Rio Pardo, predominavam indígenas e açorianos, o que justificaria, por exemplo, as preocupações do ministro português. Houve 537 batizados naquele período e a maior parte da população residente era indígena guarani, correspondendo a 55% dos registros. Os ilhéus açorianos, chegavam a 40%, seguido de outros 26 escravos ou 5% dos batismos. Dessa maneira, podemos destacar que, nos anos iniciais, guaranis, açorianos e alguns poucos escravos dividiram o mesmo espaço.

No decorrer dos anos, aos guaranis e açorianos se somaram paulistas e fluminenses no vale, como se pode ver no gráfico que segue:

¹⁴⁸ Conforme informou a historiadora Vanessa Campos, responsável pelo arquivo da Cúria de Porto Alegre, há um livro de batizados extraviado que corresponde ao período de 1763-1774. Devido a inexistência deste livro, apresentaremos os dados por período, seguindo a ordem cronológica dos livros existentes.

Gráfico 2: Ocorrência de Batizados por Anos em Rio Pardo (1755-1762)



Fonte: ACMPOA. Livros de Batismos. Rio Pardo, 1755-1762. Livro dos Indígenas, 1758-1762

A migração de não indígenas, sobretudo dos açorianos, ao vale do Jacuí no período em questão, seguiu um fluxo com baixa flutuação, se mantendo constante. Os indígenas, entretanto, apresentam um pico de batizados entre 1757 a 1760. Este intervalo corresponde à chegada das famílias guaranis ao vale, em 1757, e à divisão dos indígenas que foram enviados para fundar a Aldeia dos Anjos, criada em 1763. Uma outra parte de guaranis permaneceu em Rio Pardo e integraram a Aldeia de São Nicolau, criada anos mais tarde, em 1769.

Para o ministro da marinha lusitana, aquelas populações não eram ideais para o desenvolvimento e prosperidade da Coroa, pois, segundo ele, os indígenas eram “indolentes”. Como solução, Francisco Xavier de Mendonça sugeriu que “[...] conhecendo experimentalmente a sua aptidão se havia de persuadir logo que eles eram tão hábeis como os europeus, **sem mais diferenças** que a falta que tem do conhecimento da agricultura, comércio e proveito que se lhes havia seguir das artes fabris [...]”.¹⁴⁹

Sabe-se por estudos arqueológicos, no entanto, que os guaranis eram um dos maiores grupos horticultores do sul do Brasil.¹⁵⁰ Praticavam a agricultura por séculos antes da chegada

¹⁴⁹ FBN. Manuscritos. Localização: 07,4,089. Grifo nosso.

¹⁵⁰ Ver: RIBEIRO, Pedro Augusto Mentz. O Tupi-guarani no Vale do Rio Pardo e a Redução Jesuítica de Jesus Maria. *Revista do CEPA*, Santa Cruz do Sul, 1981; KERN. Arno (Org.) *Arqueologia Pré-histórica do Rio Grande*

dos europeus. Isto parece explicar porque os jesuítas conseguiram introduzir a produção mercantil de excedente com certa facilidade no sistema produtivo indígena. Das reduções do rio Uruguai partiam vultuosos carregamentos de erva-mate e algodão, gêneros que se somavam ao comércio do rio da Prata.¹⁵¹ Mas por questões ideológicas, como a postura anti-jesuíta e a falta de compreensão sobre a agricultura indígena, o ministro não pode perceber as atividades de produção e o comércio guarani.

Durante os anos de guerra 1753-1756, os demarcadores atravessaram muitas paisagens repleta de chácaras, estâncias, currais com vastas plantações de milho, batatas, abóboras, mandiocas e frutas de várias qualidades.¹⁵² Estes são apenas alguns exemplos, vestígios deixados nos escritos de alguns expedicionários das demarcações de 1750-1756. A agricultura não era estranha para os guaranis, embora aristocratas como o vice-rei e um ministro da Coroa ignorassem que os indígenas possuíam seu próprio sistema produtivo.

A década de 1760 foi o tempo áureo das reformas implementadas por Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal, secretário de governo, irmão do ministro da marinha, Francisco Xavier de Mendonça Furtado. As reformas pombalinas tinham o intuito de gerenciar as áreas coloniais portuguesas com desenvolvimento e sustentabilidade para que delas a Coroa pudesse tirar maior proveito. Naquela conjuntura, desenvolver a população e a economia eram pontos essenciais na visão de Pombal.¹⁵³ É evidente que a mudança de direção na administração portuguesa fez com que o estranhamento em relação aos comportamentos dos indígenas só aumentasse.

Desse modo, podemos concluir que foram as diferenças e não as semelhanças que fizeram os portugueses elaborar suas tentativas de englobar os guaranis ao seu modo de administração. Contudo, estas diferenças deveriam ser apagadas para que se constituísse um único corpo social, homogeneizado pela “urbanidade” e pela “cortesia” de seus indivíduos. A

do Sul. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1997; ROGGE, Jairo Henrique. *Fenômenos de Fronteira: um estudo das situações de contato entre os portadores das tradições cerâmicas pré-históricas no Rio Grande do Sul*. 2004. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, UNISINOS, São Leopoldo, RS, 2004; KREUTZ, Marcos Rogério. *O Contexto Ambiental e as Primeiras Ocupações Humanas no Vale do Taquari – Rio Grande do Sul*. 2008. Mestrado (Mestrado em Ambiente e Desenvolvimento) – Programa de Pós-Graduação em Ambiente e Desenvolvimento, Centro Universitário UNIVATES, Taquara, RS, 2008.

¹⁵¹ GARAVAGLIA, Juan Carlos. *Mercado Interno y Economía Colonial: Tres siglos de historia de la yerba mate*. México: Grijalbo, 1983.

¹⁵² Há uma versão de um diário português, escrito durante os anos da demarcação do *Tratado de Madrid*, publicada pela revista do IHGB, de 1853, (Série 3, Número 10, Segundo Semestre de 1853, Tomo 16) de autoria do capitão Jacinto Rodrigues da Cunha. Para Tau Golin (1999), no entanto, ele foi escrito pelo cartógrafo português José Custódio de Sá e Faria, que, posteriormente, agregou outras informações. Apesar de apresentarem informações idênticas, os dois diários apresentam também informações que se complementam, razão pela qual utilizamos os dois diários de modo a cotejar as informações.

¹⁵³ Sobre a administração pombalina e seus efeitos no Brasil, ver: FALCON, Francisco; RODRIGUES, Claudia (org). *A “Época Pombalina” no mundo luso-brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015.

visitação episcopal de 1782 a Rio Pardo possui alguns destes princípios. Ele mostra como as diferenças se mostravam como problemas para a governabilidade portuguesa. Entre as dificuldades que o visitador apontou na atividade pastoral do vigário José Antonio de Mesquita estavam:

[...] o pároco deve conhecer mais o **peso do seu cargo** e a obrigação que tem na conduta da sua paróquia. Ela é composta de **diferentes pessoas** as quais deve levar **todas ao mesmo fim, conforme a diferença, de seu estado, de sua idade, de sua profissão, de seu gênio, e de seu caráter.**

O fim geral de um pároco é a santificação e a salvação de suas ovelhas, e como não se pode ser justo se não fugindo o mal e a obrigação de um pároco é trabalhar **a destruir o pecado e os abusos e os vícios** e estabelecer a justiça em sua paróquia, procurar empregar os meios mais eficazes para destruir o **império do demônio** e levantar o de Jesus Cristo [...].¹⁵⁴

O propósito da Igreja Católica naquele período era o de difundir a fé segundo suas normativas. É o que Fabio Kühn (1996) chamou de projeto reformador desenvolvido pela Igreja Católica para evangelizar as fronteiras coloniais de Portugal com as colônias espanholas do rio da Prata. Expressamente, o visitador reconheceu que a paróquia de Rio Pardo era composta por “diferentes pessoas” e que elas deveriam ser conduzidas “todas ao mesmo fim”, conforme a “diferença de estado, idade, profissão, gênio e caráter”. Isto consistia na tarefa de salvar as almas conforme as diretrizes da Santa Sé Apostólica, função que era dada aos religiosos que deveriam fazer os sacramentos, as missas e as festas santas.

Os sacerdotes eram como tradutores, por assim dizer, e, sem eles, o empreendimento evangelizador seria inviável. Mas para isto, tiveram que evangelizar levando em conta o problema da diferença que se constituía como um entrave ao projeto colonial e, para resolvê-lo, era necessário uniformizar os comportamentos sociais para que fosse possível a produção de uma condição de vida universalizada e sacralizada conforme as diretrizes eclesiásticas.

Assim, a sequência estipulada pelo visitador conforme a diferença de estado, idade, profissão, gênio e caráter não aparecem de modo aleatório e desprezioso. Os termos podem ter sido empregados atendendo a um princípio que ordenava o mundo social lusitano, conforme exigiam as diretrizes hierarquizantes do Antigo Regime. Notemos a primeira palavra empregada pelo visitador para se referir às “diferenças pessoas” – estado. Em Bluteau, o termo se refere a “gênero de vida, profissão, modo de viver. Neste sentido, é o grau de alguma excelência ou ocupação espiritual ou temporal”.¹⁵⁵ O termo *estado*, portanto, poderia ser

¹⁵⁴ ACMPOA. Rio Pardo. Capítulos de Visitações, p. 3, 1782.

¹⁵⁵ BLUTEAU, 1728, p. 302, V. 3.

empregado para indicar forma de vida e, num sentido holístico, para identificar diferentes formas de vida.

Dito de outro modo, a paróquia de Rio Pardo, em 1782, era formada por diferentes formas de vida e modos de viver que, segundo o visitador, teriam que ser levados todos ao mesmo fim. A evangelização cumpria esta tarefa de reduzir as diferenças, ainda que de modo paradoxal, pois o fim último era a reprodução do cristianismo na versão da Santa Sé através de inúmeras diferenças de *estado*. Para conduzir “todos ao mesmo fim”, os párocos deveriam instruir seus “rebanhos”, destruindo o “império do demônio” para “elevar o de Jesus Cristo”. Para tanto, o visitador recomendou:

[...] junte seu rebanho nos domingos e dias de festa para a Missa Paroquial, vestirá sua cota e pondo sua estola, principiará o terço de Nossa Senhora em cuja recitação se deve empenhar e a animar seu Povo para que frequentem uma devoção que tanto cede em honra e agrado da Mãe de Deus e Rainha dos Anjos Nossa Senhora: lendo o terço principiará o aspergir, continuará a procissão das almas a qual deve assistir todo o Povo acompanhando o pároco nestes tão dignos sufrágios que se costumam fazer em benefício das almas do fogo do purgatório e imediatamente depois subirá ao púlpito, lugar mais próprio para instruir e explicar a seu Povo as verdades da Religião.¹⁵⁶

Explicitar as “verdades da religião” nas missas, de acordo com as diferenças de *estado*, consistia na tarefa de evangelização. Para isto, o pároco deveria salvar as almas de acordo com as diferenças de seus paroquianos, o que produziria, em última instância, o efeito da evangelização, por meio dos sacramentos, da catequese e das missas. Para o bispado do Rio de Janeiro, este era o grande propósito da tarefa confiada a um padre, a linha mestra do governo espiritual que deveria acabar com o denominado “império do demônio”. Explicar as “verdades da religião” significava traduzir a vontade da Igreja, sua forma normativa de *estado* aos que não as conheciam ou que as ignoravam, segundo compreendiam os clérigos.

Seja como for, o fato é que na mente de um visitador, como Vicente José da Gama Leal, habitava a imagem de um mundo dividido pelas águas da religião católica. De um lado, estavam os que seguiam ainda que minimamente os dogmas daquela religião, de outro, os que habitavam o “império do demônio”. O governo espiritual se justificava e se legitimava não só pela necessidade dos sacramentos, mas, também, pelo combate ao “demônio”, o que em outra instância formalizava a expansão do catolicismo, em sua versão portuguesa, pelo vale do Jacuí. Desse modo, qualquer comportamento que não fosse normatizado poderia ser combatido, assim como o “rústico costume” dos guaranis de “trocar” de nome ao longo da vida.

¹⁵⁶ACMPOA. Rio Pardo. Capítulos de Visitações, p. 3v.

Mas este não era o maior problema que a guerra dos sentidos entre Igreja e guaranis apresentou. Uma das grandes questões que o bispado do Rio de Janeiro encarou, sem dúvida, foi com relação ao matrimônio dos indígenas. É evidente que a política do matrimônio foi amplamente difundida pela Igreja, especialmente ao longo da segunda metade do século XVIII, não sendo uma diretriz destinada apenas aos guaranis. Contudo, entre aqueles indígenas repousou um caso especial, levando o bispado a reorganizar as normativas eclesiásticas. Para analisar esta situação é preciso referir o texto normativo inaugural da Igreja no Brasil, que foi denominado *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*.¹⁵⁷

Esse documento reúne todas as normativas propostas pelo sínodo baiano, iniciado em 1702, das quais se originaram as *Constituições*, organizadas por Dom Sebastião Monteiro Da Vide, Bispo da Bahia e membro do Conselho Real da Coroa Portuguesa. Foi o primeiro conjunto de leis eclesiásticas escritas no Brasil e, posteriormente, impressas em Portugal, no ano de 1719. Nas palavras de Dom Sebastião, as *Constituições* serviam para “direção dos costumes, extirpação dos vícios, e abusos, moderação dos crimes, e reta administração da Justiça” [...].¹⁵⁸ O matrimônio, tinha grande importância para que fosse alcançada a “urbanidade” e combatido o “rústico”, conforme entendiam os clérigos.

Pelas *Constituições* da Bahia, para que pudessem contrair matrimônio, os noivos deveriam estar livres de qualquer coação, batizados na Igreja Católica, ter no mínimo 14 anos, no caso do homem, e, no mínimo, 12 anos, no caso da mulher, não podendo ter parentesco por afinidade ou por consanguinidade até o quarto grau. A linha de parentesco dos contraentes também incluía os seus padrinhos (afinidade), que eram compreendidos como seus pais espirituais. Qualquer que fosse o matrimônio entre parentes consanguíneos e afins contaria com impedimento da Igreja.¹⁵⁹

No entanto, em 1750, foi enviada uma portaria ao pároco da Colônia do Sacramento para dispensar “as pessoas verdadeiramente pobres” do impedimento ao matrimônio no segundo grau de parentesco por afinidade, a qual foi renovada em 1761.¹⁶⁰ As chamadas “terras ao sul do bispado”, como a elas se referiam as autoridades eclesiásticas e o governo do Rio de Janeiro, mereceram atenção especial do bispado, sobretudo após a guerra contra os guaranis, em 1756. O vigário de Viamão, em 1758, recebeu a mesma portaria do bispo Antônio do Desterro.

¹⁵⁷ O sínodo baiano foi realizado atendendo às determinações do Concílio de Trento (1545-1563) e tinha como proposta, além de regular todo o aparato administrativo da Igreja, disciplinar os comportamentos sociais.

¹⁵⁸ DA VIDE, 1719, Livro I, Prólogo, p. 2.

¹⁵⁹ DA VIDE, 1719, título LXIV, § 267.

¹⁶⁰ ACMRJ. Portarias e Ordens. 1761-1779. Livro E-239.

Conforme a portaria, o próprio vigário teria reportado ao bispado que “das Missões tem descido imensidade de indígenas para aquelas freguesias da nossa jurisdição e que estes lhe pedem que querem se casar”.¹⁶¹ Para a realização daqueles casamentos, o bispado munuiu o vigário de várias faculdades que o próprio prelado obteve da “Sé Apostólica”.¹⁶² Segundo tais faculdades, o vigário poderia “dispensar com os indígenas no impedimento de afinidade de cópula ilícita em 1º grau e em 2º grau, na linha reta ou transversal [...]”.¹⁶³

No caso do “terceiro e mais graus de parentesco e afinidade consanguínea de cópula ilícita não carecem os indígenas de dispensas para se casarem porque como neófitos estão dispensados por *privilégios Apostólicos* e para eles já não há impedimentos nesses graus”.¹⁶⁴ Mas, ao contrário do que afirmava a portaria, os indígenas não contavam exatamente com um privilégio nas dispensas. A distinção de tratamento era qualificada como “miséria”, mais precisamente miséria espiritual.

O tratamento diferenciado explicitava, aos olhos da Igreja, a inferioridade dos indígenas em relação aos portugueses, pois precisavam de dispensas para o matrimônio devido ao seu estado de “miséria”, entendido como falta de compreensão das regras eclesiásticas. As dispensas visavam “elevar” os indígenas à mesma condição ou *estado* de urbanidade dos portugueses. A medida foi estendida a outras paróquias além de Viamão, chegando ao vale do Jacuí em 1758. Naquele ano, o bispado enviou dois religiosos para as aldeias de guaranis no Rio Pardo.

Eram os padres Rafael da Purificação e Domingos da Purificação, religiosos de Santo Antônio na cidade do Rio de Janeiro.¹⁶⁵ O bispado passou as mesmas faculdades de dispensas matrimoniais, permitindo que se fizesse os matrimônios “no impedimento de afinidade de cópula ilícita em 1º grau, e 2º grau, ou seja na linha reta, ou nas laterais”.¹⁶⁶ O pároco também poderia dispensar do impedimento de consanguinidade a partir do 2º de parentesco. A permissão de dispensar os indígenas dos impedimentos ao matrimônio teria validade apenas até agosto de 1760. Porém, ao que tudo indica, a portaria foi renovada por toda a segunda metade do século XVIII.¹⁶⁷

¹⁶¹ ACMRJ. Portarias e Ordens. 1750-1761. Livro E 238, p. 74v.

¹⁶² Idem, p. 75.

¹⁶³ Idem, p. 75.

¹⁶⁴ Idem, p. 75. Grifos nossos.

¹⁶⁵ Segundo Arlindo Hubert, Rafael e Domingos da Purificação “ficaram algum tempo em Rio Pardo no atendimento dos índios, depois pasaaram para a Aldeia dos Anjos nos inícios de 1761. Até 1780 foram os franciscanos os curas dos Guaranis da Aldeia” (1994, p. 102).

¹⁶⁶ ACMRJ. Portarias e Ordens. Livro E 238, p. 94v.

¹⁶⁷ A mesma portaria também foi passada a vila de Porto Alegre em 1790, dispensando os indígenas dos impedimentos em ACMPOA. Livro das Pastorais. Porto Alegre. 1782-1811, folha 47.

Em 1764, o vigário Mateus Pereira da Silva recebeu uma pastoral do bispado na qual o prelado afirmava que “nos é representado que na dita freguesia há muitos indígenas que tem descido das Missões os quais pela sua pobreza e dificuldade do recurso [...] se deixam viver em ocasião de ruína espiritual sem procurarem o santo sacramento do matrimônio”. Nitidamente, o bispado defendia que os guaranis casassem no matrimônio, entretanto, é muito provável que as formas de união dos indígenas seguissem seus próprios parâmetros.

Para difundir o sacramento do matrimônio entre os guaranis, o bispado recomendou “dar a faculdade ao R.P. (Reverendo Padre) Matheus e a todos os que lhe sucederem nessa ocupação de pároco para que possa receber em matrimônio a todos os indígenas que se casarem na sua Freguesia tendo descido das Missões [...]”. Na sequência da recomendação, o prelado exclamava:

queremos ainda que se estenda no caso de se casarem os ditos indígenas com pardos ou com outras pessoas naturais da terra que sejam semelhantes a eles na pobreza e noutro sim lhe concedemos faculdades por tempo de quatro anos para que com estes ou com aqueles para o dito efeito de se casarem, possa dispensar em um e outro para no impedimento de consanguinidade ou afinidade de cópula ilícita em 1º grau, contanto pesem que este de nenhum modo seja misto com o 2º e no impedimento de 2º de afinidade de cópula ilícita, tanto para se contrair o matrimônio, como para se revalidar o já contraído [...]¹⁶⁸

Como se pode perceber, a Igreja não estava conseguindo regular, a partir de suas diretrizes, o casamento dos indígenas “vindos das Missões”. Desse modo, para que o matrimônio fosse difundido, era necessário que a Igreja alterasse algumas disposições estabelecidas pelo sínodo baiano, de 1707, quanto aos impedimentos de consanguinidade e afinidade. As exigências para realização do matrimônio, porém, mantinham o batismo e a idade mínima de 14 anos aos homens e 12 anos às mulheres, como exigências incondicionais para obtenção do sacramento.

As orientações dadas ao padre Mateus Pereira da Silva orientavam-no a fazer os matrimônios, observando a dispensa ao impedimento de consanguinidade dos “indígenas pobres e miseráveis que vivem do seu próprio trabalho e indústria”.¹⁶⁹ O estado de pobreza alegado pela Igreja, dos “indígenas e naturais da terra”, pode ter sido elaborado quando os religiosos observaram as diferentes formas de organização social, as quais se encontravam distantes do que esperavam. Os guaranis, possivelmente, seguiam casando-se entre si, de modo endógeno em seus grupos familiares, seguindo assim os seus próprios critérios de parentesco,

¹⁶⁸ ACMRJ. Portarias e Ordens Episcopais. 1761-1779. Livro E-239, folha 48v.

¹⁶⁹ Idem. p. 7.

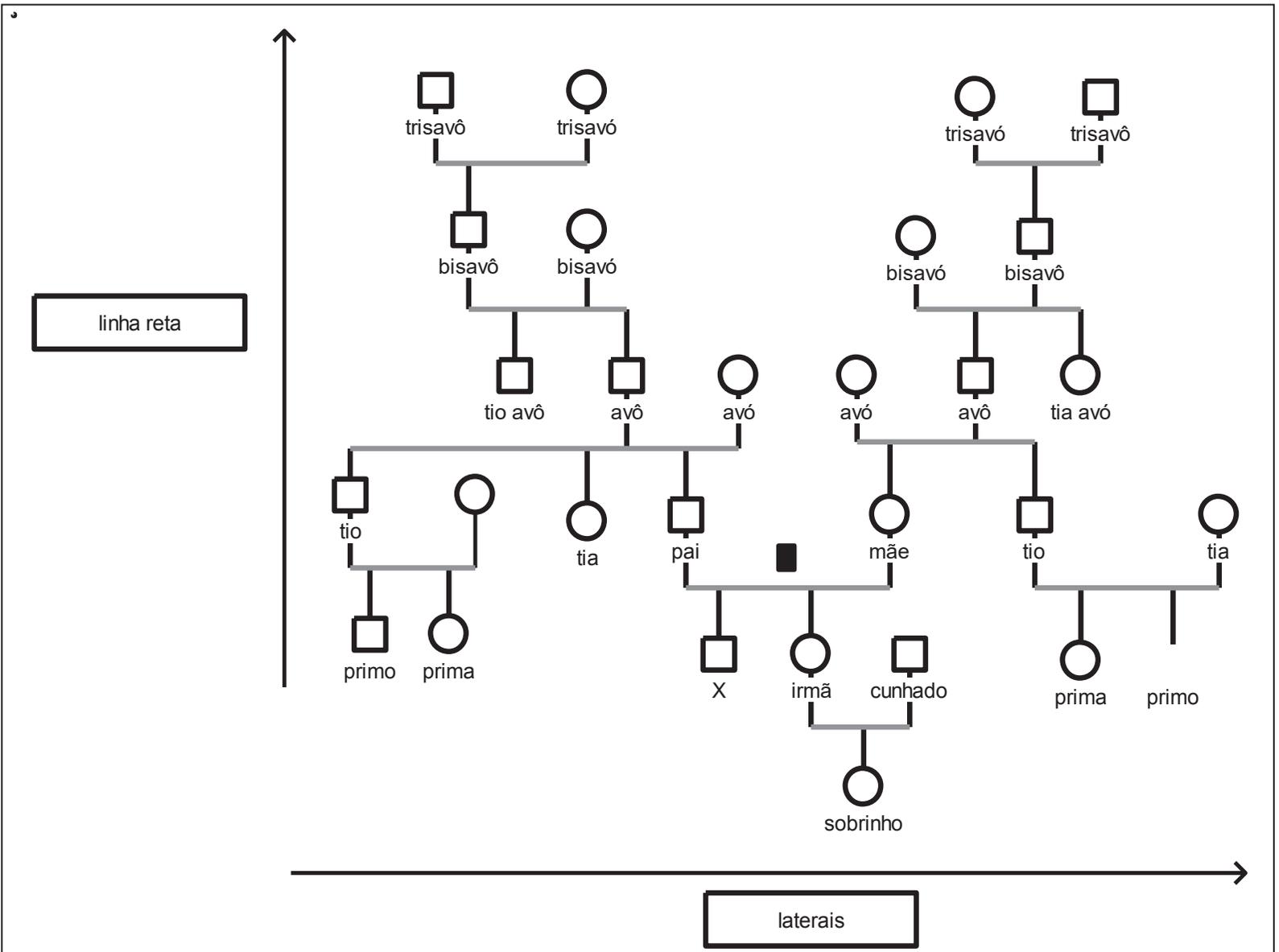
contrariando as leis da Igreja, que buscava, de todas as formas, disciplinar e controlar a vida social.

Para isso, era necessário que se eliminassem as diferenças entre todos os moradores da freguesia. Porém, para que elas fossem extirpadas era preciso tratar todos de forma distinta. Este era o paradoxo da governabilidade que o bispado do Rio de Janeiro enfrentou nas terras do sul e, sem dúvida, os indígenas guaranis foram protagonistas deste contrassenso canônico, como se verá a seguir.

3.3 A Guerra dos Sentidos: parentesco indígena e dispensas matrimoniais

A partir das dispensas, podemos elaborar um quadro hipotético em relação ao modo como os indígenas realizavam seus casamentos. Para tanto, devemos também observar a forma como a Igreja entendia o parentesco. Naquele período, a Santa Sé adotou o sistema germânico de parentesco, com influência romana e muçulmana.¹⁷⁰ Sistema que considerava os graus por consanguinidade de forma geracional por ascendência como o exemplo que segue:

¹⁷⁰ FELDMAM, Sergio Alberto. *Amantes e Bastardos: as relações conjugais e extraconjugais na alta nobresa portuguesa no final do século XIV e início do século XV*. Vitória: EDUFES, 2008.



Fonte: Esta figura foi elaborada no software Geno Pro 2016.

Figura 7: Genograma Hipotético de Parentesco por Consanguinidade

A figura acima exemplifica, a partir de um genograma hipotético, o modo como a Igreja entendia o parentesco consanguíneo. Observemos o ator X, destacado na figura 7. Na linha reta de ascendência, conta-se, a partir do tronco comum, as gerações que distam de X. Por exemplo: X é a quarta geração de seus trisavós, logo, eles são parentes consanguíneos em quarto grau. Assim, os bisavós são parentes em terceiro e os avós em segundo grau. A irmã de X é sua parente em primeiro, visto que entre eles há apenas uma geração de distância que são seus pais. A mesma contagem se aplica nas laterais.

Contando a partir do tronco comum, os primos de X são seus parentes em segundo grau, visto terem em comum os avós, distando entre si duas gerações. Também são parentes de segundo grau seus tios e seus sobrinhos. Logo, as dispensas para os matrimônios dos indígenas com segundo grau de consanguinidade permitiam que primos casassem entre si e tios se casassem com seus sobrinhos. O chamado “privilégio apostólico” concedido aos indígenas ainda permitia que se dispensasse do impedimento de terceiro e quarto grau de parentesco. Isto significa que a irmã de X poderia casar sem impedimento com seu bisavô, com os filhos dos sobrinhos e com os filhos dos primos que seriam parentes em terceiro grau. O mesmo valendo para os trisavós, parentes em quarto grau.

Pelas Constituições baianas, o título XX mostra que o casamento entre parentes era considerado incesto. Porém, mesmo havendo tal regulamentação canônica, a Igreja a ignorou. Estas dispensas, é bom frisar, só poderiam ser dadas pelo Papa. Desse modo, os indígenas do vale do Jacuí configuravam um caso muito especial de evangelização, visto que a concessão das dispensas matrimoniais vinha do poder máximo da Igreja, ou seja, da Sé Apostólica.¹⁷¹ Estas mesmas dispensas foram estendidas também aos parentes por afinidade. Este parentesco se dava por relação de afinidade e sem vínculo de sangue.

Era possível estabelecer parentesco por afinidade através do matrimônio, pois se considerava que os parentes consanguíneos dos nubentes se tornavam parentes entre si, por afinidade, e a contagem dos graus era a mesma utilizada na consanguinidade. Do mesmo modo, o compadrio, via batismo ou crisma, também interligava os familiares dos compadres. Assim, consideremos a figura 8 como quadro hipotético de parentesco por afinidade.

¹⁷¹ Denize Freitas mostra que em Porto Alegre, até o século XIX, houve muitas dispensas por afinidade consanguínea, sobretudo para casamentos entre primos e tios e sobrinhas. Para maiores informações, ver: FREITAS, Denize Teresinha Leal. *O Casamento na Freguesia Madre de Deus de Porto Alegre: a população livre e suas relações matrimoniais (1772-1835)*. 2011. 213 f. Dissertação. (Mestrado em História) – PPGH, UNISINOS, São Leopoldo, RS, 2011. Ver também: GOLDSHIMIT, Eliana Rea. *Casamentos Mistos: liberdade e escravidão em São Paulo Colonial*. São Paulo: Annablume, FAPESP, 2004.

Fonte: Esta figura foi elaborada no software Geno Pro 2016.

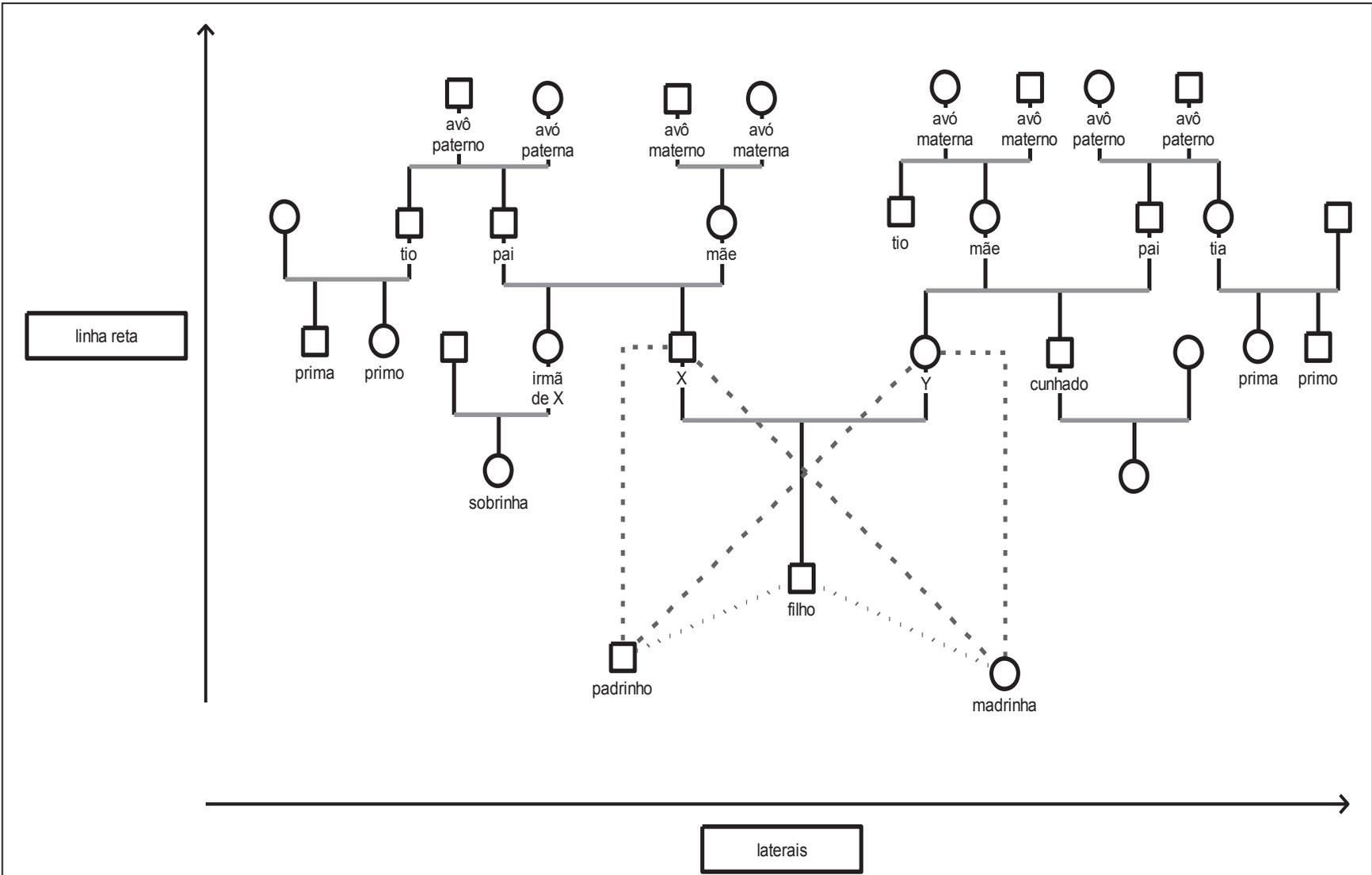


Figura 8: Genograma de Parentesco por Afinidade

Considerando X e Y como contraentes do matrimônio, a afinidade de parentesco é contada de forma simétrica. Todos os parentes consanguíneos de X são, por conseguinte, também parentes de Y na afinidade e vice-versa. De igual modo, os seus compadres também se constituem como seus parentes por afinidade do mesmo modo simétrico. Sendo assim, os cunhados de X são seus parentes em primeiro grau, os tios, primos e sobrinhos de Y, parentes em segundo grau de X e assim por diante. Desse modo, a dispensa dada aos indígenas para casarem no primeiro e segundo grau de afinidade significava que se Y fosse uma mulher guarani, ela poderia casar com seus cunhados e com os primos e tios de seu cônjuge. Além deles, ela também poderia casar com seu compadre que seria parente no primeiro grau de afinidade.

Cabe lembrar que os guaranis receberam dispensas do impedimento de primeiro e segundo grau de afinidade e em segundo grau de consanguinidade para realização do matrimônio. Antes destas dispensas, os indígenas já contavam com dispensas do terceiro e do quarto grau de parentesco por consanguinidade e por afinidade. Com estas dispensas, os guaranis poderiam obter o matrimônio em quase todos os graus de parentesco proibidos pela Igreja Católica, exceto no primeiro grau. É fato que as dispensas os colocavam em vantagem em relação aos não indígenas, por dar a eles um maior número de chances para casar sem impedimentos.

Parece ser nítido que a Igreja tentava disseminar a união pelo matrimônio entre os indígenas. Contudo, mesmo que isto se tornasse ou não possível, o efeito desejado poderia ser outro. Segundo as Constituições da Bahia, o matrimônio era instituído com o propósito de combater o concubinato.¹⁷² Neste sentido, o matrimônio também servia para “regularizar” a união das pessoas que coabitavam como casadas sem o sacramento. A Igreja, ao dar suas dispensas estava reconhecendo que havia uniões sem matrimônio, o que já era por si um grande problema. Contudo, ainda havia o agravante de que pessoas coabitavam sem matrimônio, tendo por companheiros parentes consanguíneos e afins.¹⁷³

Mas a luta da Igreja contra o concubinato, seguido de cópula entre parentes se tornava complicada. Ao tentar impor suas regras de parentesco aos indígenas, ela acabava por reforçar, ao conceder as dispensas, uma prática particular de os guaranis organizarem suas uniões. Além disso, as dispensas matrimoniais também possibilitavam a preservação do sistema de

¹⁷² DA VIDE, 1719, p, 107.

¹⁷³ Havia comissários do Santo Ofício no Rio Grande de São Pedro. Crimes como bigamia ou o segundo matrimônio eram considerados crimes de heresia. Sobre isto, ver: MONTEIRO, Lucas Maximiliano. *A Inquisição não está aqui? A presença do tribunal do Santo Ofício no extremo sul do Brasil*. 260 f. Dissertação (Mestrado em História) – IFCH-PPGH, UFRGS, Porto Alegre, 2011.

parentesco peculiar daqueles indígenas. Se a luta dos sacerdotes contra os casamentos “ilegais” dentro daqueles parentescos era difícil de vencer, há dificuldade análoga no estudo do parentesco guarani no período aqui analisado, ainda mais por se tratar de remanescentes do Tape.

Existem vários problemas neste sentido que vão da ocultação dos casamentos entre parentes consanguíneos à falta de referência explícita sobre o parentesco nos documentos. Porém, a questão exige o enfrentamento, visto que os sacerdotes da Igreja dedicaram algum tempo de suas vidas discutindo o assunto. Ainda que a argumentação que será exposta aqui explore dedução em demasia e que isso possa parecer um método frágil e poroso, consideramos o risco válido, pois tal abordagem é escassa, levando em conta o contexto histórico pós-jesuítico.

Sendo assim, cabe-nos trazer algumas informações relevantes. Para analisar o parentesco guarani é preciso mencionar a estrutura básica da família chamada por muitos pesquisadores de *cacicado*. André Soares (1997) sugere que esta estrutura parental era do tipo *kindred*, ou seja, uma família extensa distribuída em vários grupos nucleares que seguiam a liderança de um chefe: o cacique ou *tuvichá* em guarani. O autor faz a ressalva de que o termo *cacicado* foi uma palavra utilizada pelos espanhóis para se referir ao grupo ou parentelas chefiadas pelos *tuvichá*, não sendo, portanto, uma terminologia indígena.¹⁷⁴

Apesar disso, o termo é empregado para se referir à família extensa guarani. Guillermo Wilde (2009), por exemplo, afirma que o *cacicado* era a base da organização social nas reduções. Ele sofreu modificações como a introdução da linhagem de sangue para resolver as questões sucessórias nos cabildos, que nem sempre era aceita pelos guaranis. Os *cacicados* eram a unidade de poder dos caciques que estendiam suas parentelas através de casamentos e isto se dava via poligamia. Este, aliás, foi o maior problema enfrentado pelos jesuítas, visto que a monogamia restringia a construção de alianças entre os diferentes *cacicados*, o que interferia diretamente no poder dos *tuvichá*.

Segundo Wilde, os jesuítas deliberaram sobre o problema da poligamia, considerando três alternativas. A primeira seria aceitar apenas a primeira das esposas de um polígamo para o matrimônio. A segunda seria averiguar se havia ou não casamento legítimo e, em caso positivo, se devia provar que ele não existia. Mas a terceira opção, a que foi adotada pelos jesuítas, contou com a mescla entre as duas primeiras alternativas. A medida, em última instância, possibilitava

¹⁷⁴ Devido à ressalva de André Soares, adota-se o termo família extensa para se referir aos *cacicados*.

que os chefes guaranis praticassem a poligamia, muito embora fosse desaprovada e combatida pelos padres.

Num conjunto de exortações penitenciais publicadas pela imprensa das reduções em 1721, um jesuíta dirigiu-se aos indígenas do Povo de Loreto, que “*tienen muchas mujeres, los que entregan mujeres a otros, los que han ‘pecado con los propios parentes’, los que practican sodomía, los que ‘pecaron con animales’, las indias casadas que se han entregado repetidamente a otros hombres, etc*”.¹⁷⁵ As exortações previam também castigos aos indígenas que cometessem crimes sexuais, como incesto tanto por consanguinidade ou por afinidade de “*entendados con madrastas y suegras*”.¹⁷⁶

Num primeiro momento, as exortações nos levam a identificar certa anomia no comportamento dos indígenas em redução. No entanto, o que parece desordem, só era na concepção cristã. Vemos que a poligamia e o “*pecado com seus próprios parentes*” se davam dentro das próprias atribuições de parentesco dos guaranis e se tornavam, em boa medida, sobrepostas às regras conjugais da Igreja. Para Guillermo Wilde (2009), as exortações de Loreto, corroboram seu argumento de que a poligamia foi uma importante ferramenta utilizada pelos indígenas para obtenção de poder e prestígio.

Um grande número de esposas significava um grande número de aliados via *cuñadazgo*, parentesco contraído por afinidade entre os familiares dos “*consortes*”. Esta era uma de muitas maneiras dos caciques aumentarem suas parentelas e, conseqüentemente, seu poder nas reduções. Podemos ter uma ideia mais aproximada do formato das famílias extensas nas reduções analisando um censo populacional de 1783, elaborado na redução de Santo Ângelo.¹⁷⁷

¹⁷⁵ WILDE, 2009, p. 136.

¹⁷⁶ Idem, 2009, p. 136.

¹⁷⁷ AHRS. Fondo Estadística. Santo Ângelo. 1783. Levantamiento Estadístico da população do Departamento de São Miguel. Trata-se da *Cópia Tiestemunhada del Padron y Revista de Indígenas*. Santo Ângelo año de 1783. Este tipo de documentação surgia quando a Coroa Espanhola exigia saber dados populacionais referente ao pagamento de impostos, recrutamento, etc. Este aqui referido, foi encontrado no arquivo e fundo citado. É um material bem conhecido de demógrafos e há vários estudos publicados sobre populações das reduções do Paraguai. Isto pode ser visto em: MAEDER, Ernesto J. A. La población del Paraguay en 1799: el censo del gobernador Lazaro de Ribera. Estudios Paraguayos, v. 3, n. 1, p. 63-86, 1975. _____. La población de las misiones de guaraníes (1641-1682): reubicación de los pueblos y consecuencias demográficas. Estudios Ibero-Americanos, v. 15, n. 1, p. 49-68, 1989. MAEDER, Ernesto; BOLSI, Alfredo S. C. La población de las misiones guaraníes entre 1702-1767. Estudios Paraguayos, v. 2, n. 1, p. 111-137, 1974. _____. Evolución y características de la población guaraní de las Misiones Jesuíticas. Historiografía, v. 2, p. 113-150, 1976. _____. La población de las misiones de guaraníes después de la expulsión de los jesuitas. Faculdade de Filosofia, Ciência e Letras Dom Bosco. A população missioneira: fatores adversos e favoráveis às reduções (Anais do IV Simpósio Nacional de Estudos Missionários). Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1983, p. 127-155. MAEDER, Ernesto J. A.; LIVI-BACCI, Massimo. The Missions of Paraguay: The Demography of an Experiment. Journal of Interdisciplinary History, v. 35, n. 2, p. 185-224, 2004. Também se pode ver o estudos de: JACKSON, Robert H. Demographic Patterns in the Jesuit Missions of the Río de la Plata Region: The Case of Corpus Christi Mission, 1622-1802. Colonial Latin American Review, v. 13, n. 4, p. 337-366, 2004a. _____. Una mirada a los patrones demográficos de las misiones jesuitas de Paraguay. Fronteras de la Historia, v. 9, p. 129-178, 2004b. _____. The

Naquele ano, foram recenseadas 23 famílias (kindred) na povoação. Observemos a estrutura da maior delas: o cacicazgo de Ñeesâ (Nheesã).

O líder daquela parentela era Don José Inácio Nheesã, de 52 anos, casado com Dona Maria Inácia Ibatí, 41 anos. Foram registradas duas crianças como filhas daquele casal: Dona Manuela de sete anos e Dona Francisca de quatro anos. Ao total, a parentela de Nheesã somava 283 pessoas entre adultos e crianças. Ela se distribuía em 123 famílias nucleadas que possuíam de dois a três filhos, sendo 79 compostas por pai, mãe e filho, 15 por viúvas e seus filhos, 20 homens viúvos também com filhos e outros nove sem filhos. Foram listados 25 órfãos, 187 nascimentos e 132 mortes. Também foram citados nove núcleos familiares classificados como fugitivos.

O recenseamento, entretanto, não apresenta qualquer dado em relação ao parentesco existente entre os núcleos familiares e deles com seu *tuvichá*, nem sobre os grupos que eram ou não co-residentes. O documento, no entanto, contrasta dois modelos de família: a nuclear e a extensa. Naquele período, concomitantemente o bispado do Rio de Janeiro tentava implementar o primeiro modelo sobre o segundo, incentivando o casamento exógeno. Foi também essa a política defendida pela Coroa Portuguesa, desde 1755, para promover o desenvolvimento, segundo o entendimento de época, nas terras do sul.

A base de tal diretriz era o incentivo incondicional ao casamento misto. Num edital registrado no livro de despachos de governo na secretaria do Rio de Janeiro, intitulado *Dos privilégios que gozam os portugueses que casarem com as índias e das portuguesas que casarem com os indígenas*, a Coroa sustentava que o rei foi “servido declarar que meus vassallos deste Reino, e da América que casarem com as índias de lá, e as portuguesas que casarem com os indígenas não ficam com infâmia alguma, antes se farão dignos da minha Real atenção”.¹⁷⁸

A dispensa ao matrimônio dos indígenas para casarem com os “pardos e os naturais da terra”¹⁷⁹, a partir do segundo grau de parentesco consanguíneo, é uma combinação do direito canônico com a política indigenista portuguesa que tentava impor aos guaranis o modelo de família nuclear e exógena. O empadronamento de Santo Ângelo nos mostra que a organização extensa das famílias sob o governo de um *tuvichá* mantinha uma linha comum a todos, fosse por consanguinidade, fosse por afinidade. Apesar de o censo não apresentar informação sobre o parentesco entre os membros do cacicado, é muito provável que a composição dos núcleos

Post-Jesuit Expulsion Population of the Paraguay Missions, 1768-1803. *Revista de História Regional*, v. 13, n. 2, p. 134-169, 2008a. _____. The Population and Vital Rates of the Jesuit Missions of Paraguay, 1700-1767. *Journal of Interdisciplinary History*, v. 38, n. 3, p. 401-431, 2008b.

¹⁷⁸ AN. Fundo Secretaria do Estado do Brasil. Códice 86, v. 10, p. 30.

¹⁷⁹ ACMPOA. Rio Pardo. Pastorais. Livro II, p. 7v.

familiares fosse endógena a qual se dava dentro de uma cadeia de parentesco que se estendia por outras reduções.

Um exemplo pode ser observado no núcleo parental do *tuvichá* Nheesâ. Ele foi recenseado com 52 anos, sua mulher com 41, e suas filhas, uma com sete, outra com quatro anos. Pelas idades, poderíamos questionar se Nheesâ estava em seu primeiro casamento quando o censo foi realizado. Se subtrairmos a idade de sua filha primogênita, Nheesâ teria sido pai pela primeira vez aos 45 anos, o que seria uma paternidade tardia para aquele contexto. É possível que este não fosse o primeiro casamento de Nheesâ. A média geral de idade indica que os homens chegavam à paternidade pela primeira vez aos 27 anos e as mulheres aos 24, sendo que 55 homens e 64 mulheres geraram seu primogênito antes dos 30 anos.

Dentro de um quadro mais geral, as chances de o *tuvichá* e sua cônjuge serem pais pela primeira vez, ele aos 45 e ela aos 34 anos, seriam reduzidas. Mas de fato, não há um padrão determinante de paternidade e maternidade, exceto as idades de geração dos primogênitos. Mas a quebra do padrão, neste caso, não indica uma mudança comportamental se desenvolvendo naquela conjuntura. Neste caso, ele indica, provavelmente, a manutenção das formas de parentesco indígenas incidindo sobre os casamentos.

Se a idade de Don José Inácio Nheesâ estiver correta no censo, a data provável de seu nascimento seria 1731. Os anos daquela década foram de grandes calamidades nas reduções, tempo em que, vale lembrar, a velha Felicitas teria feito sua profecia. Nheesâ seria um sobrevivente das epidemias de varíola, da grande seca da década de 1740 e das guerras de demarcação entre 1750-1757. Em 1761, uma nova guerra se instalaria nas terras do sul, onde mais uma vez, Espanha e Portugal disputavam o controle do Rio Grande do Sul.¹⁸⁰ As movimentações de tropas e os deslocamentos das populações guaranis para reocupar suas reduções disseminariam uma nova epidemia de varíola, entre 1764-1765.¹⁸¹

Nheesâ teria entre 33 e 34 anos àquela época, idade em que muitos indígenas já teriam casado e gerado filhos. Sua mulher, Dona Maria Inácia Ibatí, nasceu entre os anos de crise, em 1741. Teria passado pela grande epidemia da década de 1760, com 23 ou 24 anos. Pela diferença de idade entre Nheesâ e Maria Inácia (11 anos), levando em conta a conjuntura de crise que acompanhou suas vidas no decorrer do século XVIII, é provável que um dos cônjuges, senão

¹⁸⁰ Em 1761, o rei espanhol anulou o Tratado de Madrid e decidiu reocupar as sete reduções cedidas em 1750. Além disso, os espanhóis também ocuparam a Vila do Rio Grande em 1763, que só foi retomada pelos portugueses em 1776.

¹⁸¹ Ver: Robert H. Jackson. *Comprendiendo los efectos de las enfermedades del Viejo Mundo en los nativos americanos: la viruela en las Misiones Jesuíticas de Paraguay*. IHS. *Antiguos jesuitas en Iberoamérica*. vol. 2, nº 2, p. 88-133, 2014.

os dois, tenham sido viúvos antes de se unirem. Poderiam ter o primeiro casamento ceifado pela varíola ou pela guerra, o que teria levado, conseqüentemente, à busca por segundas núpcias.

Embora o censo não ofereça dados sobre a poligamia, ele também não oferece dados para que se possa refutá-la, o que deixa em suspenso se Nheesâ era ou não polígamo e se Maria Inácia era ou não sua única esposa. Seja como for, o que parece é que houve entre eles um segundo casamento. A baixa idade de suas filhas no momento do censo corrobora esta percepção. Deve ser considerado, do mesmo modo, ainda a possibilidade de que aquele casal possa ter gerado outros filhos antes das duas meninas, que, por ventura, não sobreviveram à varíola ou que já não habitavam mais a casa dos pais.

Há outros casos como os de Nheesâ e Maria Inácia. Diego Aracuí, recenseado com 32 anos, casaco com Lucia Cunhagatú, de 21 anos. Nada que chame atenção, não fosse a idade do filho do casal, recenseado com 12 anos. Para Lucia ser sua mãe, ela o teria gestado aos nove anos de idade, o que não seria de todo impossível, porém com baixa probabilidade. Parece se tratar de mais um caso de viuvez da parte do homem, que o levou a buscar um segundo casamento. Feliz Potí, 35 anos, e Quitéria Ibatí, 22 anos, tiveram um filho recenseado com 16 anos. Neste caso, consideramos efetivamente impossível que a mãe tenha ficado grávida aos seis anos de idade.

Como se pode ver, parece ser mais um casal derivado de viuvez do homem, desta vez, com um filho, de quem Quitéria Ibatí era madrasta. Há outros tantos casos como estes, porém consideramos desnecessário expor exemplos à exaustão. O que importa, contudo, é perceber que a grande epidemia de varíola, certamente, afetou os casamentos contraídos na redução de Santo Ângelo, devido à grande mortalidade e, conseqüentemente, ao número significativo de viúvos que buscaram um segundo casamento.

Além da epidemia, as guerras também tiveram grande impacto demográfico, principalmente sobre a população masculina. Vale lembrar que, apenas na batalha de Caiboaté, morreram de 1.500 a 2.000 milicianos guaranis. É de se imaginar o número considerável de viúvas que a guerra deixou. Viúvas com filhos, outras que ainda seriam mães. De qualquer modo, seriam mulheres aptas a se casarem novamente. Um casamento imputava a construção de uma nova aliança entre as famílias extensas, ou ainda dentro do próprio *kindred*.

No estudo que realizamos, observamos que os casamentos entre famílias diferentes são mais visíveis no censo de Santo Ângelo. Há muitos sobrenomes em guarani que não são os mesmos do *tuvichá*. Eles são ampla maioria, o que denota casamentos mistos entre as famílias extensas da mesma redução ou de reduções diferentes. Após a listagem do núcleo familiar do

tuvichá Nheesâ, há outros três núcleos em que os homens possuem o mesmo sobrenome *Nheesâ*, os quais poderiam ser parentes do chefe, por consanguinidade ou por afinidade. Mas há ainda outros sobrenomes que se repetem em diferentes núcleos como o nome *guarapí*, presente em 13 núcleos familiares. Segundo Branislava Susnik (1983), o nome para os guaranis indicava o ciclo de vida de seus antepassados.

Não se tratava, porém, de uma direta descendência de sangue. Um exemplo disto pode ser visto no caso de Nicolau Nhenguirú, um guarani da redução de Concepción, tido como um grande líder no século XVIII. Nhenguirú, na década de 1770, era visto pelos seus como “hombre de valor y disposición en el manejo de su armas y por se o primer cacique y de los más antiguos de su Nación”.¹⁸² O mesmo nome Nicolau Nhenguirú, conforme Wilde (2009), é encontrado na documentação jesuítica sobre a Batalha de M’bororé, de 1640, atuando como capitão geral de todas as missões do Uruguai.¹⁸³ Já Barbara Ganson (2003), afirma que um cacique chamado Nicolau Nhenguirú ajudou o padre Roque Gonzales a estabelecer reduções ao longo do rio Paraná no século XVII.

Podemos notar que o nome Nicolau Nhenguirú percorreu no mínimo três gerações até 1770. Sua continuidade por quase dois séculos evidencia alguns mecanismos do parentesco e da reprodução de “linhagens” e descendência. Há de se destacar a função identitária operando sobre o parentesco, visto que Nhenguirú da primeira geração foi “avô”, um daqueles que participou da fundação das reduções. Seus descendentes, por afinidade ou consanguinidade, pertenciam à “linhagem” que participou da criação do mundo. Outras qualidades como a atividade guerreira e a eloquência, atribuições típicas de um chefe guarani, reforçavam ainda mais o enobrecimento de sua “linhagem”.

Ao nos referirmos à “linhagem” não estamos empregando-a com o mesmo significado da hereditariedade. Portanto, a preservação do nome não tem relação com isto. Conforme Susnik (1983), entre os indígenas do Paraguai havia inúmeras formas de se adquirir um nome. Elas iam desde a antropofagia, quando o executor assumia o nome da vítima, até o ritual chamânico, quando um chefe religioso recebia o nome da criança num sonho e o revelava a seu possuidor posteriormente. O casamento também poderia alterar os nomes, quando os parentes dos cônjuges se entrelaçavam numa malha relacional de afinidades e, por conseguinte, os familiares de ambos os lados poderiam assumir outros nomes.

¹⁸² WILDE, 2009, p. 128.

¹⁸³ Idem.

De modo geral, o exemplo de Nicolau Nhenguirú demonstra que o parentesco era um modo de vinculação bastante complexo que envolvia homem, espaço e tempo. O vínculo era estabelecido por parentesco na relação com os “avós”. Notemos que a terminologia “avós” expressa ancestralidade e quem se referia a eles eram seus descendentes. Por consequência, a “terra de nossos avós”, o espaço habitado, como vimos no capítulo anterior, era tido como o lugar onde ocorreu a experiência inaugural com aqueles ancestrais, o marco inicial do cristianismo entre os tapes. Os indígenas que se rebelaram contra os ibéricos, portanto, se apresentaram como descendentes dos seres mágicos que fundaram as reduções.

Era a extensão do parentesco, fosse por consanguinidade, fosse por afinidade, que interligava os elementos *homem – espaço – tempo*, numa cadeia de eventos narrados em fluxos de rememoração variáveis conforme a necessidade do narrador. A perda iminente de territórios em 1750, certamente, foi uma destas situações que obrigou os indígenas a rememorem o parentesco com seus ancestrais, acionando, desse modo, o vínculo com o lugar e o tempo. A descendência é por si histórica porque ela carrega os elementos identitários de relação com o passado, sendo um modo autêntico e singular de construção de si (eu) no tempo.¹⁸⁴

Este era o sentido da “linhagem” do parentesco guarani, ou seja, a extensão parental que, se percorrida, deveria mostrar a história da família extensa, o *teýy*, sua procedência e seus feitos na arte guerreira. É o que se pode ver na trajetória dos Nhenguirú. De acordo com Branislava Susnik (1983), podemos sugerir que a busca pelos “avós” constituía um vínculo parental indissociável entre ancestral e descendente, que nem mesmo a morte física poderia interromper. Ainda segundo Susnik, a “linhagem” tinha no vínculo *avô – neto*, sua unidade sociobiológica, o que ajudava a organizar a estrutura macrofamiliar do *teýy*.

A família extensa (cacicado) funcionava nas reduções, conforme Wilde (2009), como a menor unidade organizacional sendo que, em muitos aspectos, ela se constituía como poder autônomo em relação à autoridade dos jesuítas. A liderança dos *tuvichá*, desse modo, se dava pela historicidade de sua “linhagem”, o que aumentava seu prestígio, suas habilidades pessoais de persuasão e eloquência, o poder operativo de organizar sua parentela e aumentá-la através da composição de novas alianças. Apesar do destacado papel dos homens na organização das famílias, a estes dois últimos elementos cabe ressaltar o papel fundamental das mulheres.

Uma família extensa deveria possuir um bom número de mulheres aptas ao casamento, o que tornava possível a formação de novos vínculos parentais de afinidade com os parentes do

¹⁸⁴ Esta constatação está próxima às conclusões de Peter Gow sobre os indígenas de Urubamba. Conforme suas palavras, a história é o parentesco. Ver: GOW, Peter. *Of Mixed Blood*. Kinship and History in Peruvian Amazonia. Oxford: Clarendon Press, 1991.

nubente. Quanto maior a parentela, maior seria o poder do chefe. Por esta razão, o casamento e a poligamia eram ferramentas de grande importância para formação de parentela estendida. Além da importância feminina na constituição de novos laços de parentesco, conforme Susnik (1983), as mulheres também eram responsáveis pela organização da comunidade, fazendo os partos dos rebentos e participando da criação dos novos membros.

Mas é evidente que todo este quadro sobre a estrutura das famílias extensas foi sendo modificado. As epidemias e as guerras foram fatores que causaram declínios demográficos ao longo do tempo, o que certamente provocou rearranjos parentais. Este cenário não poderia ser outro a não ser o de uma profusão de viúvas e crianças sem pais. Viúvas estas que não permaneceram na viuvez, e que, muito provavelmente, buscaram novo casamento dentro da própria rede parental a qual pertenciam.

Estas condições ecológicas contingentes e severas afetaram diretamente a composição do parentesco indígena configurando uma conjuntura de transformações que se intensificaram depois de 1750. O deslocamento ao vale do Jacuí, numa conjuntura de invasão e expansão portuguesa, pode ter feito da família extensa, o *teýy*, a última forma social genuinamente indígena. As condições dramáticas acarretadas pelas tentativas de “civilização” e governabilidade lusitanas fizeram da unidade familiar a última fronteira em termos de sobrevivência étnica e reprodução social.

Tudo isso numa conjuntura de epidemias, de guerras e perda de territórios, o que afetou fortemente a produção de alimentos e o encolhimento das áreas de extração e de caça. A reconfiguração dos vínculos parentais era fundamental à sobrevivência das famílias, fazendo com que novos casamentos fossem feitos entre novos nubentes e viúvos. As regras de matrimônio, neste sentido, podem ter sido alteradas como aquela apontada por Susnik (1983). Segundo a autora, os guaranis praticavam casamentos avunculares, ou seja, entre tios e sobrinhas. Mas uma diminuição na população masculina, causada pela guerra (mortes, deserções, fugas e epidemias), poderia alterar a regra.

Contudo, feita esta ressalva, lembremos agora de uma das dispensas da Igreja Católica para os sacerdotes fazerem os matrimônios dos indígenas: a dispensa do impedimento do segundo grau de consanguinidade. Pelo sistema germânico adotado pelo direito canônico, àquela época, o segundo grau do parentesco consanguíneo, em linha reta, correspondia exatamente aos tios. Assim sendo, é bem provável que, num contexto de precariedade e incerteza, os indígenas lançaram mãos dos seus antigos códigos matrimoniais em detrimento das regras eclesiásticas, de influência lusitana.

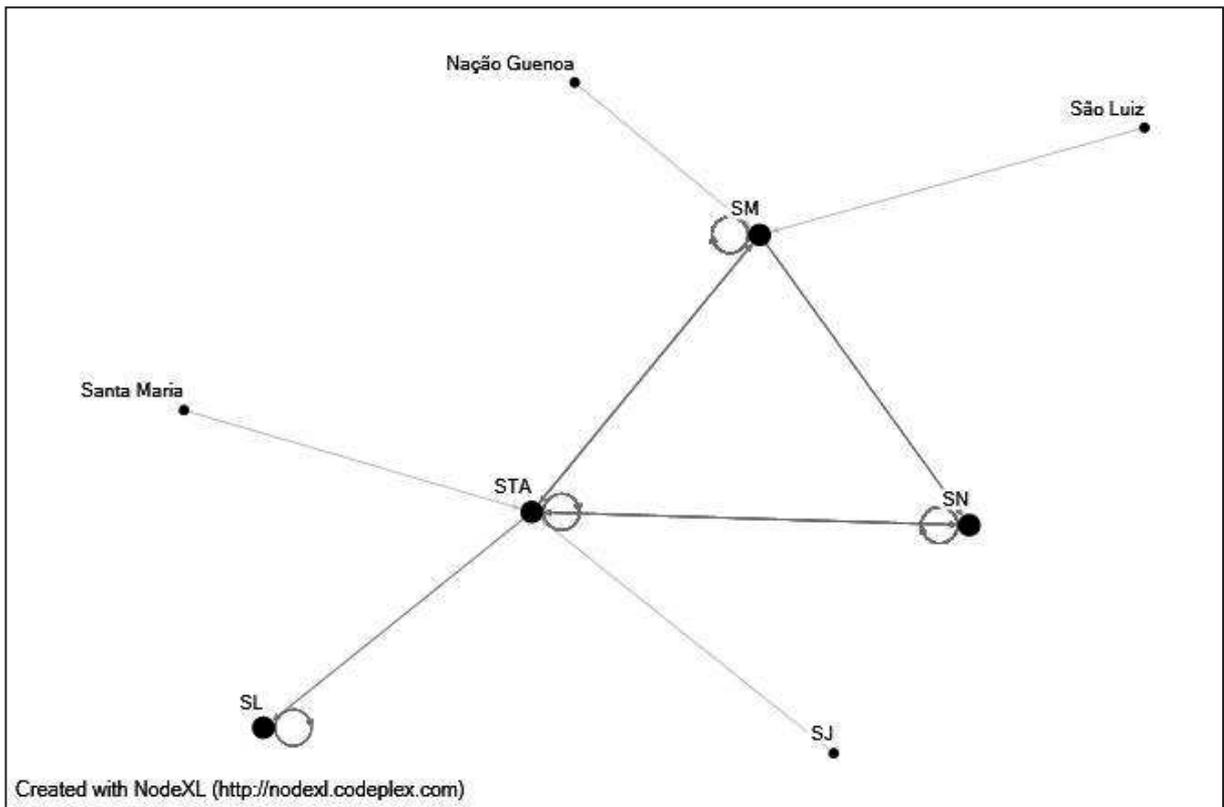
Ao mesmo tempo, a debilidade das condições de vida poderia fazer com que antigos laços fossem revalidados e consolidados pelo casamento entre parentes de sangue e afins. Lembremos agora da dispensa do impedimento do primeiro e do segundo grau de afinidade. O primeiro grau correspondia aos filhos dos padrinhos e aos cunhados. O segundo, aos irmãos dos sogros, aos irmãos dos padrinhos, nas laterais e aos avós de ambos em linha reta. As dispensas matrimoniais nestes graus de afinidade indicam que os casamentos dos guaranis iam em todas estas direções.

Desse modo, os casamentos poderiam percorrer dois caminhos: um dentro da própria família extensa (endogâmico), o que poderia ajudar na conservação do teyý”, outra fora dela (exogâmico), ajudando na sua ampliação através de novos vínculos parentais. Uma pequena amostragem de matrimônios realizada em Rio Pardo, entre 1758-1760, pode evidenciar estas duas tendências. Trata-se dos registros de 113 casamentos, os quais, devido ao péssimo estado em que se encontram, lamentavelmente não apresentam condições favoráveis para a legibilidade dos nomes.¹⁸⁵ Contudo, estes registros são umas das poucas fontes que retratam um momento da vida dos guaranis/tapes no período pós-jesuítico.

A amostragem é composta por 86 casamentos entre nubentes naturais da mesma redução e outros 17 que eram de reduções diferentes, seguido de mais 10 assentos completamente ilegíveis. Observa-se nestes registros a forte tendência endógena dos casamentos entre as quatro reduções rebeladas: Santo Ângelo, São Lourenço, São Miguel e São Nicolau. A direção dos matrimônios pode ser observada na figura abaixo:

¹⁸⁵ Este é o único livro de matrimônio feito apenas para assento dos casamentos dos indígenas em Rio Pardo. Fonte: ACMPOA. Livros de Batizados. Rio Pardo. 1758-1760.

Figura 9: Padrão de Matrimônios entre Indígenas (Rio Pardo, 1758-1760)



Fonte: ACMPOA. Livros de Batizados. Rio Pardo. 1755-1760. Legenda: STA - Santo Ângelo, SJ - São João, SL - São Lourenço, SM - São Miguel, SN – São Nicolau.

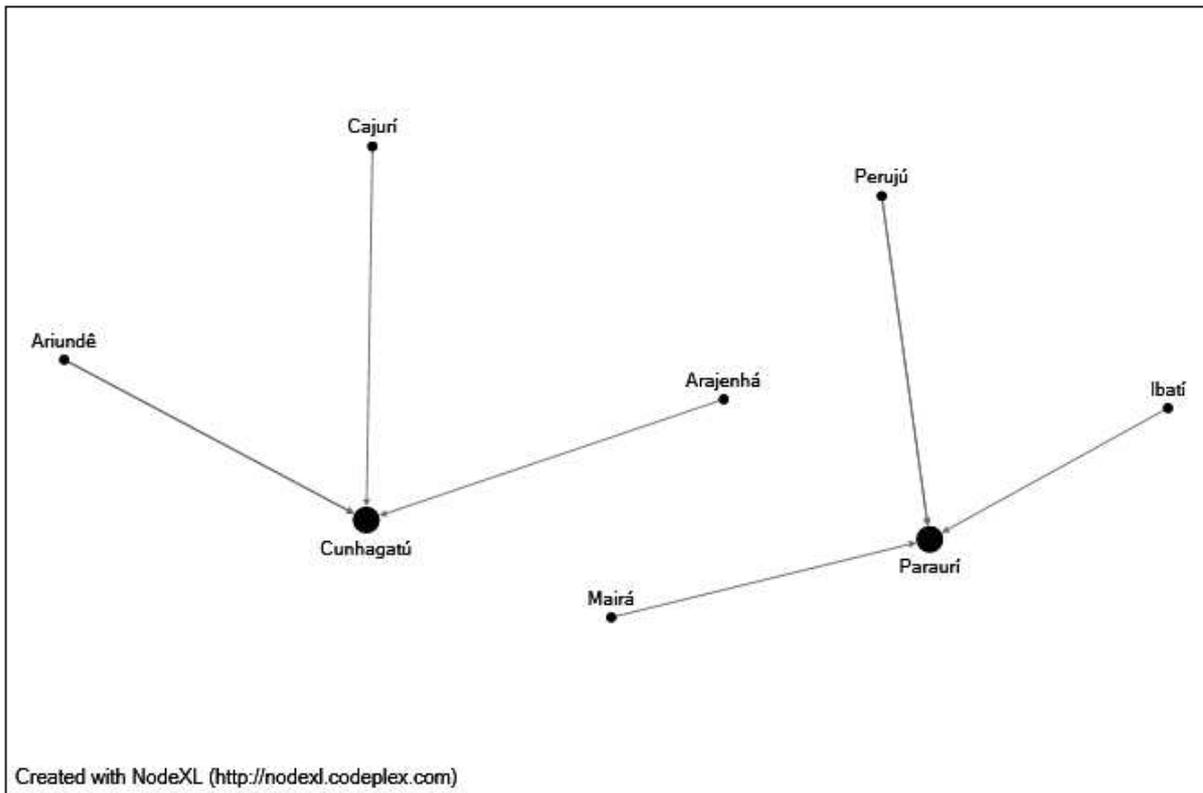
A figura mostra os dois sentidos dos casamentos: um endógeno, representado pelo movimento circular das setas, e a linha reta que representa os casamentos mistos entre as quatro reduções, juntamente com a inclusão de algumas famílias da redução de São João, de Santa Maria, uma das reduções do Paraguai, até um indígena da parcialidade guenoa. O movimento exógeno (setas em linhas) demonstra prováveis alianças entre as famílias extensas das reduções rebeladas e delas com outras famílias de reduções vizinhas. Mas se a endogenia for observada mais de perto, notaremos que as famílias extensas, dentro de cada redução, praticavam o mesmo movimento endógeno/exógeno.

Se pode notar que os nomes dos nubentes eram compostos por um prenome latino e um segundo nome guarani que, muito provavelmente, indicava algum tipo de “linhagem” indígena. Na grande maioria dos registros, 98 ao total, dentre os possíveis de identificar, nota-se que houve a transmissão do sobrenome indígena dos pais aos noivos, sendo que os noivos receberam o sobrenome do pai e as noivas receberam o da mãe. Ao que parece, casamento

gerava vínculo entre as “linhagens” e suas relações, no conjunto geral, formavam a família extensa em seu todo.

Seguindo o sentido dos casamentos, podemos mapear duas “linhagens” que, entre todas, foram as mais procuradas para os matrimônios, conforme ilustra a figura abaixo:

Figura 10: Casamentos entre “Linhagens” (Rio Pardo, 1758-1760)



Fonte: ACMPOA. Rio Pardo. Livros de Casamentos. Livro I dos Indígenas 1758-1760.

Os nós (egos) representam a “linhagem” da noiva. As setas convergem em direção aos nós porque os sobrenomes Cunhagatú e Paraurí são os que mais se repetem, o que pode ser alusivo a uma ação de escolha da parte de noivos e de suas famílias por estas “linhagens”. É possível que houvesse reconhecimento de prestígio nas famílias das noivas e que os casamentos firmassem vínculos entre elas e as demais que formavam a estrutura macrofamiliar do teyy’, como se pode ver pelo quadro que segue:

Quadro 1: Reprodução das Linhagens através dos Nomes (Rio Pardo, 1758-1760)

Noivo	Pai do Noivo	Noiva	Mãe da Noiva
André Ariundê	Miguel Ariundê	Maria Antonia Cunhagatú	Margarida Cunhagatú
Diogo Cajurí	Pedro Cajurí	Tecla Cunhagatú	Madalena Cunhagatú
Feliz Arajenhá	Sebastião Arajenhá	Doroteia Cunhagatú	Maria Cunhagatú
Alexandre Ariundê	Miguel Ariundê	Maria Antonia Cunhagatú	Maria Antonia Cunhagatú

Fonte: ACMPOA. Rio Pardo. Livros de Casamentos. Livro I dos Indígenas 1758-1760.

Ressaltamos que este quadro é uma síntese porque seria demasiado mostrar todas as situações em que houve a reprodução da “linhagem”. Com estes poucos casos se pode ilustrar que os sobrenomes dos pais se repetem nos sobrenomes dos filhos e o das mães nos das filhas. Conforme a figura anterior, se pode notar que a constituição das famílias extensas se dava pelo entrecruzamento de várias “linhagens” diferentes. É difícil mensurar se havia algum tipo de regra de nomeação. Contudo, o que parece certo é que havia reprodução das “linhagens” e que ocorria a busca por alianças matrimoniais com uma outra destas estirpes.

O casamento, neste aspecto, era estrutural à reprodução social das famílias extensas, de suas “linhagens” e à formulação de novas alianças e o reforço das velhas. Além disso, a reprodução biológica das famílias e das linhagens que as formavam, também dependia dos casamentos e das alianças entre os *teyý*. Desse modo, a constituição macrofamiliar guarani/tape funcionava em cadeia, articulando processualmente uma série de fatores para continuar existindo. No tempo em que os registros de matrimônio foram produzidos (1758-1760), provavelmente, núcleos parentais reproduziam os nomes das “linhagens”, as quais poderiam conceituar algum tipo de relação com seus antepassados, mesmo que não houvesse nenhum vínculo de sangue com eles.

As famílias extensas eram uma constelação destas “linhagens” entrecruzadas por relações de parentesco consanguíneo e afinidade. O nome, portanto, poderia seguir por qualquer um destes vínculos. Na “guerra dos sentidos”, dar nome é o mesmo que ter a propriedade sobre a coisa criada. É possuí-la em toda sua dimensão. No entanto, para os guaranis, o nome era uma espécie de adereço e, como tal, poderiam ter mais de um deles, bem como poderiam deixar de usá-los. Lembremos que Francisco Bernardes, sacerdote jesuíta, em 1758, advertiu seus coirmãos que “na administração dos sacramentos podem os R.R. Párocos dos indígenas encontrar adiante vendo que os nomes que dão os indígenas não são os mesmos que se encontram nos assentos destes livros”.¹⁸⁶

¹⁸⁶ ACMPOA. Livros de Batismos. Rio Pardo (1758-1762). Termo de Abertura. Livro I dos Indígenas.

O que podemos informar ao padre jesuíta 259 anos depois de sua advertência é que os indígenas não só mudavam seus nomes como também utilizavam mais de um. Ao contrário do que ele pensava, os indígenas usavam no mínimo dois nomes e os usavam conforme a necessidade. Há oito casos em que podemos ver que ele mesmo, ao registrar os matrimônios, assentou sete noivos e uma noiva com dois prenomes: “Timóteo ou Nicolau Parabó”, “Santiago ou Bernardo Jeripi”, “Francisco ou Miguel Guajarari”, “Crisanto ou Santiago Cajuá”, “Anastácia ou Antonia Paraguaçu”, “Antonia ou Ana Maria Parauri”, “Beatriz ou Patrícia Parauri” e “Nicolau ou Tibúrcio Irapá”.¹⁸⁷

A conservação da “linhagem” era uma forma de preservar a raiz histórica dos ancestrais. Mas a prática era interpretada pelo jesuíta como um “rústico costume”. É evidente que a ação dos indígenas de apresentar mais de um prenome nos sacramentos colocava em cheque a autoridade que a Igreja tentava impor sobre os corpos, identificando-os com um nome, o que possibilitava exercer controle social sobre os atores sociais. Para os indígenas, no entanto, o prenome poderia ser utilizado conforme a ocasião, mas o nome indígena era imutável.¹⁸⁸ Manipular o prenome poderia dar oportunidade aos chefes indígenas de praticarem a poligamia, muito embora não se tenha nenhuma referência a isto nos registros eclesiásticos. Todavia, também não há como descartar sua ocorrência.

Além disso, manusear seus nomes também poderia ajudar no sigilo dos laços de parentesco, uma vez que, ao alterar o nome neste ou naquele sacramento, se poderia despistar os padres, impedindo que soubessem a identidade do nubente. Por conseguinte, os sacerdotes ficariam impedidos de saber se havia ou não laços de consanguinidade ou afinidade entre os contraentes, se eles casaram mais de uma vez, se tiveram filhos com outros cônjuges em outras paróquias. Mas Francisco Bernardes demonstrava ser bom conhecedor das práticas matrimoniais indígenas e de suas possíveis tentativas de enganar aos padres.

É evidente que as dispensas aos impedimentos influenciaram diretamente a escrita dos registros matrimoniais, pois não há um só casamento que tenha contado com qualquer embaraço referente às normas eclesiásticas. Não fossem as dispensas, jamais teríamos sido capazes de saber que os registros de batizado dos indígenas oferecem uma falsa projeção sobre os casamentos, ocultando as prováveis uniões em situação de impedimentos entre parentes

¹⁸⁷ Fonte: ACMPOA. Rio Pardo. Livros de Casamentos. Livro I dos Indígenas 1758-1760, folhas, 1v, 3v, 7v, 8, 8v, 8v, 9 e 13 respectivamente.

¹⁸⁸ Segundo Susnik (1983), no século XVII, os “yacuienses – tape en una de sus agitaciones exigían de los neófitos la vuelta a la nominacion guaraní tradicional” (SUSNIK, 1983, p. 31). Parece que os indígenas acharam uma solução criativa ao problema, utilizando um nome no batismo e outro que poderia ser utilizado em sua comunidade. Em Rio Pardo, a prática pode ter sido gestada desse mesmo modo.

consanguíneos e afins. Ao mesmo tempo, estas uniões não eram reconhecidas pela Igreja pelo fato de não serem estabelecidas pelo sacramento do matrimônio.

Mas as dispensas também davam a oportunidade aos indígenas de sacramentá-las pelo rito católico, porém, concomitantemente, a Igreja reconhecia como válidas as formas de casamentos “ilegais” dos guaranis, bem como acabava reforçando o sistema de parentesco em que se organizavam. Aqueles casamentos, entre parentes de sangue e afins, também geraram filhos. Francisco Bernardes, como sacerdote dos guaranis, provavelmente, tinha ciência da situação.

Infelizmente, não há como saber o grau de parentesco entre pais e mães das crianças indígenas batizadas em Rio Pardo. Uma série de cruzamentos entre tabelas de batizados com a de casamento não permitiu uma reconstituição familiar, o que nos impede de medir o grau de parentesco dos pais. Porém, mesmo não contando com tais dados, a conjuntura das dispensas matrimoniais não pode ser ignorada. Seria natural que o sacerdote jesuíta ocultasse tal informação da mesma forma que ocultou os impedimentos nos registros de casamento.

Na guerra dos sentidos, o objetivo da Igreja era o de propagar o matrimônio a qualquer custo e Francisco Bernardes deu sua contribuição. É possível que, ao registrar batizados de crianças indígenas, os padres tenham criado um léxico para ocultar a cópula ilícita, fosse entre consanguíneos, fosse entre afins, fosse para esconder o sexo sem matrimônio simplesmente.

Comumente, os sacerdotes utilizavam termos para classificar a condição de nascimento das crianças como “filha ou filho legítimo” ou “filha ou filho natural”. A Igreja considerava filho legítimo aquele gerado por pais casados em matrimônio, já o natural era aquele gestado por pais que não tinham o sacramento. Quando os padres detectavam cópula ilícita, encontravam nas próprias regras da Igreja um manual de como proceder na ocultação dos “escândalos”. Em casos mais graves, como os de concubinato ou adultério, as Constituições baianas permitiam aos padres:

Quando o batizado não for havido de legítimo matrimonio, também se declarará no mesmo assento do livro o nome de seus pais se for cousa notória, e sabida, e se não houver escândalo; porém havendo escândalo em se declarar o nome do pai, só se declarará o nome da mãe se também não houver escândalo, nem perigo de o haver.¹⁸⁹

Seguindo a diretriz, os párocos, registravam a criança como “filho ou filha de pai incógnito”. Mas em Rio Pardo, Francisco Bernardes parece ter deixado certa “herança” classificatória que foi reproduzida ulteriormente por outros religiosos. Vejamos alguns

¹⁸⁹ DA VIDE, 1719, Título XX, § 74.

exemplos. O padre jesuíta Francisco, além das classificações acima expostas, também utilizou os léxicos “filha ou filho de” e “filha ou filho como dizem”. O primeiro foi utilizado por outros sacerdotes em batizados de escravos e indígenas, mas o último, especialmente, nos batizados dos guaranis. Aparentemente, tudo muito desprezioso, talvez um mero desvio de escrita, não fosse a constatação de que outros padres também os utilizaram, especificamente, nos batizados de alguns indígenas.

Nos 577 batizados de indígenas que foram realizados até o ano da visitação de 1782, três religiosos fizeram os sacramentos dos guaranis, sendo, evidentemente, Francisco Bernardes quem mais vezes os realizou. Foram ao todo 223 batizados assentados no livro para este fim, assinados pelo sacerdote de julho de 1758 até março de 1760. Além dos batizados, também foi ele quem redigiu os 113 matrimônios já referidos. Bernardes não era, portanto, nenhum leigo na matéria dos parentescos indígenas e nos casamentos com parentes.

Podemos acreditar que os léxicos “filha ou filho de” e “filha ou filho como dizem” sejam deformações causadas por no mínimo três forças: 1) a reprodução dos casamentos entre indígenas parentes de sangue e afins não aceitas pela Igreja; 2) ocultação dos “escândalos” da parte dos padres; 3) necessidade do registro escrito como dedicação integral à função sacerdotal. Se a criança não fosse concebida em matrimônio, bastaria o padre classificá-la como “filha ou filho natural” ou, simplesmente, ocultar o nome do pai com a distinção “filha ou filho de pai incógnito”, o que era previsto nas normas eclesiásticas.

No entanto, a especificidade local parece ter moldado não só a atividade do religioso como também a estratégia de dominação da Coroa frente aos guaranis. O ministro da marinha lusitana, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, num documento já citado, fez referência à política indigenista do *Diretório dos Índios*, de 1755. Apelando à necessidade de serem instaladas escolas nas povoações (aldeias), desejava que os rapazes menores de 12 anos aprendessem o português para que se tirasse deles proveito, “porque dos velhos pouco havia que esperar”.¹⁹⁰

Cabe destacar que o governo português, através do *Diretório*, estava decidido a desmontar a organização social dos guaranis, que encontrava nas relações de parentesco parte fundamental de toda sua estrutura. Todavia, os resultados da política indigenista lusitana não foram os esperados. Dos aldeamentos do Rio Grande de São Pedro, apenas o de São Nicolau continuou a existir até 1862. A Aldeia dos Anjos foi extinta em 1784, não logrando sucesso

¹⁹⁰ FBN. Manuscritos. *Despachos ao vice-rei do Brasil, conde da Cunha, relativos aos indígenas e os ilhéus do continente do Rio Grande do Sul, ao possível ataque dos espanhóis na capitania de São Paulo, e aos privilégios concedidos aos missionários*. Localização: 07,4, 089.

algum. Mas, como se vem argumentando, a territorialidade indígena não seguia critérios coloniais, de tal maneira que nem mesmo as aldeias, como a de São Nicolau, eram capazes de fixá-los.

Parte significativa da territorialidade também passava pelo parentesco: “a terra de nossos avós”, o “lugar de nossos parentes”. As relações parentais faziam parte da estrutura social ajudando a organizar o mundo no tempo e espaço. Assim sendo, se o matrimônio por ventura atrapalhasse os laços parentais, é possível que os guaranis tenham ignorado o sacramento, praticando os casamentos ao seu modo. Isto, certamente, teve impacto no modo de classificação das crianças. Sem o matrimônio, a condição de nascimento dos rebentos era considerada irregular. Mas, do ponto de vista indígena, isto garantia a reprodução biológica e social do seu modo de vida.

Crianças gestadas por meio de relação considerada ilícita eram o resultado da arquitetura do parentesco e das alianças que se configuraram na conjuntura de dissolução política das reduções. Podemos ter uma visualização disto observando as regularidades das classificações utilizadas pelos sacerdotes. De 1755 a 1782, encontramos 11 nomes de religiosos que realizaram os batizados, mas apenas sete deles fizeram as cerimônias batismais dos indígenas, classificando-os do seguinte modo:

Quadro 2: Distribuição de Batizados por Sacerdote e Condição de Nascimento

Ministro do batismo	Número	ESTADO	Distinção dada pelo padre
Bernardo Lopez da Silva	1	Índio	legítimo
Bernardo Lopez da Silva	2	Índio	natural
Bernardo Lopez da Silva	11	Índio	rasurado
Faustino Antonio de Santo Alberto e Silva	2	Índio	sr
Faustino Antonio de Santo Alberto e Silva	44	Índio	legítimo
Faustino Antonio de Santo Alberto e Silva	6	Índio	pai incógnito
Francisco Bernardes	22	Índio	filho como dizem
Francisco Bernardes	2	Índio	filho de
Francisco Bernardes	181	Índio	legítimo
Francisco Bernardes	20	Índio	pai incógnito
Francisco Bernardes	10	Índio	rasurado
Francisco Pinto de Lima	1	Índio	natural
Jose Antonio de Mesquita	3	Índio	filho de
Jose Antonio de Mesquita	35	Índio	legítimo
Jose Antonio de Mesquita	13	Índio	natural
Jose Antonio de Mesquita	2	Índio	sr
Jose Antonio de Mesquita	1	Índio	pai incógnito
Jose Antonio de Mesquita	2	Índio	rasurado
Rafael da Purificação	1	Índio	filho de
Valério do Sacramento	37	Índio	legítimo
Valério do Sacramento	8	Índio	Rasurado
Valério do Sacramento	58	Índio	filho de
Valério do Sacramento	4	Índio	sem referência
Valério do Sacramento	102	Índio	pai incógnito
Valério do Sacramento	9	Índio	seu pai se chama

Fonte: ACMPOA. Rio Pardo. Livros de Batizados. 1755-1782.

Reparem pelo quadro que Francisco Bernardes possuía um modo peculiar de classificação. No primeiro livro dos batizados da fortaleza Jesus, Maria, José, os registros foram feitos pelo padre Faustino Antônio de Santo Alberto. Ele efetuou alguns batizados de indígenas entre 1757-1758. Mas a partir de julho deste último ano, Francisco Bernardes foi encarregado dos batizados dos guaranis, ficando no cargo até 1760. Nenhum outro padre utilizou o léxico “filho como dizem”. A expressão empregada sugere dúvida, como se a resposta dos pais não fosse convincente.

Há um número grande de possibilidades quanto ao emprego do léxico. Os pais, por exemplo, poderiam ser viúvos e as crianças batizadas resultantes de um segundo ou terceiro

casamento sem matrimônio entre eles. Desse modo, é possível que aquelas crianças tenham sido geradas em situação de cópula “ilícita”. Diante da situação, Francisco Bernardes parece ter encontrado uma saída criativa, evitando assim ter sua atuação sacerdotal comprometida, sem deixar de atender à questão singular dos casamentos indígenas.

Assim, podemos acreditar que boa parte dos casamentos não ocorriam no matrimônio. As classificações de nascimento ajudam a ver que do total de batizados de indígenas (1089 registros), 670 (63%) foram concebidos em matrimônio e classificados com a distinção “filha ou filho legítimo” e 393 (37%) foram, provavelmente, gerados em casamentos não sacramentados, visto que foram utilizados os léxicos de classificação: “filha ou filho de”, “filha ou filho como dizem”, “filha ou filho de pai incógnito” e “seu pai se chama”.¹⁹¹ Considerando que todos estes sejam filhos concebidos em uniões sem matrimônio, um padre do século XVIII consideraria que tais nascimentos não eram legítimos, visto que a cópula se deu numa relação sem a benção da Igreja. Assim, os termos utilizados pelos sacerdotes católicos permitem acompanhar no tempo a evolução da legitimidade e da ilegitimidade dos nascimentos, conforme os gráficos que seguem:

Gráfico 3: Legitimidade e Ilegitimidade dos Indígenas no Tempo (Rio Pardo, 1755-1760)

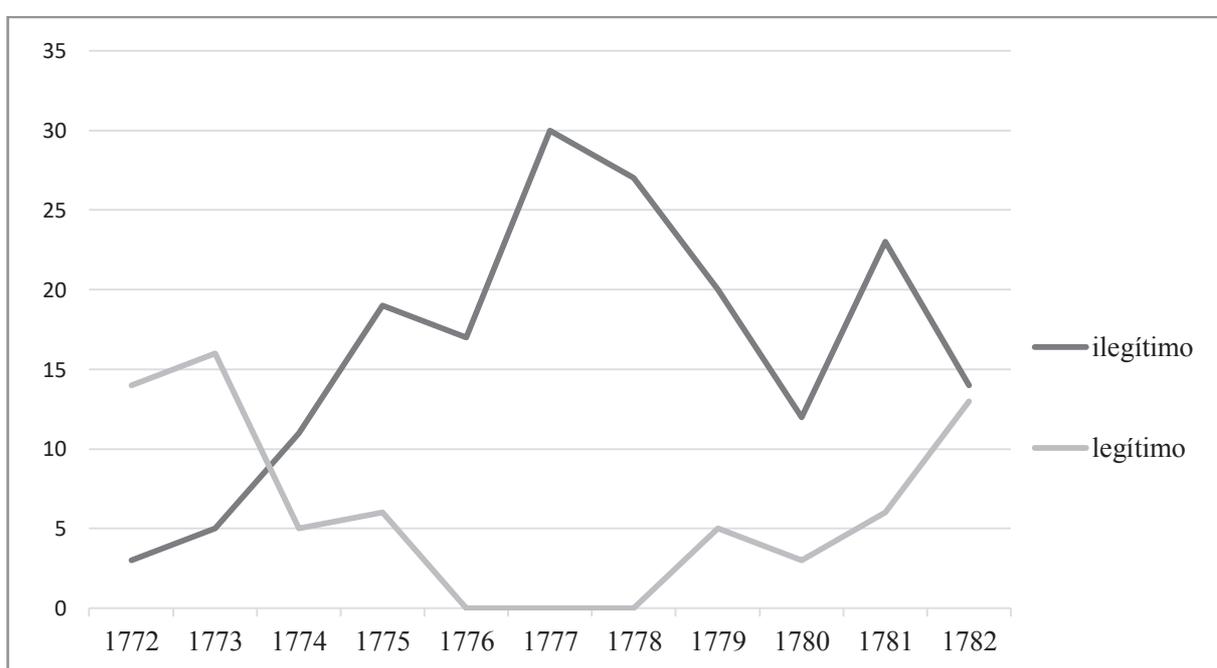


Fonte: ACMPOA. Rio Pardo. Livros de Batismos. 1758-1760

¹⁹¹ Desta amostra, foram excluídos 37 registros de batizados deste período, pois não foi possível determinar a condição de nascimento, devido ao péssimo estado em que se encontram.

Percebe-se que a legitimidade naquele período foi bem mais elevada do que a ilegitimidade. Entretanto, o pico da legitimidade coincide com as dispensas matrimoniais dos anos 1757-1758, o que faz pensar que, por causa delas, houve aumento dos batizados de filhos legítimos, visto que a união dos pais não contou com nenhum impedimento. Vale lembrar que as dispensas foram ratificadas e mantidas ao longo da segunda metade do século. Mesmo com a política constante de dispensas, as uniões dos guaranis parecem ter se dado sem matrimônio, como se pode ver no gráfico abaixo:

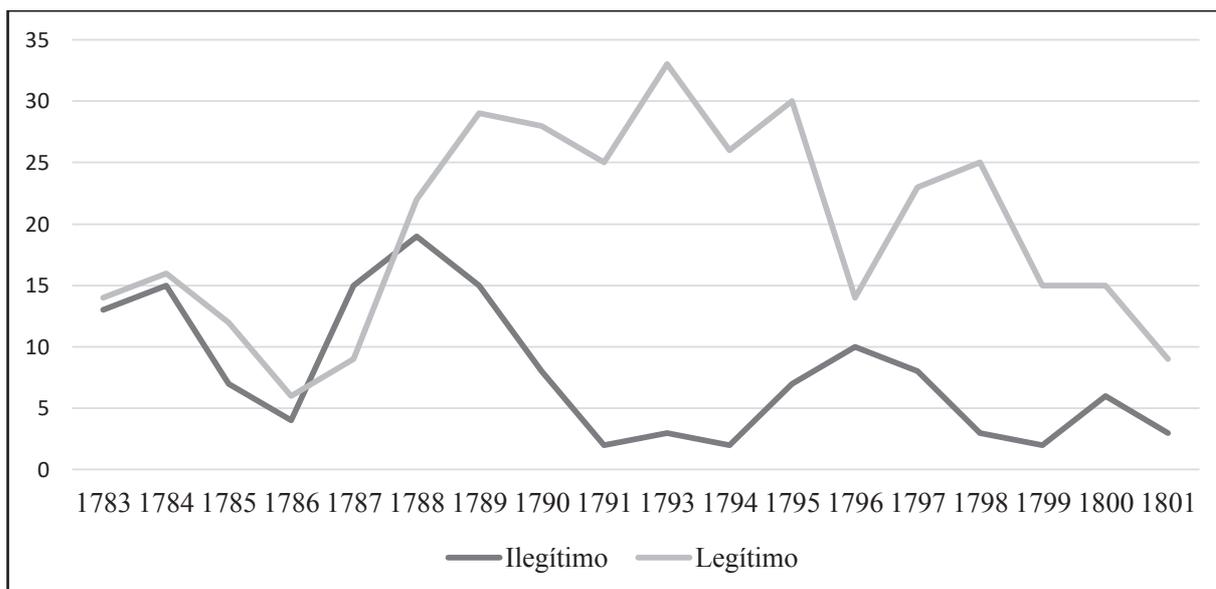
Gráfico 4: Legitimidade e Ilegitimidade dos Indígenas no Tempo (Rio Pardo, 1772-1782)



Fonte: ACMPOA. Rio Pardo. Livros de Batismo. 1772-1782.

Como se pode ver, o número de nascimentos ilegítimos ultrapassou o de legítimos durante toda a década de 1770. As dispensas matrimoniais parecem não ter surtido efeito naquela década, o que só viria a mudar nas décadas de 1780-1790, conforme o gráfico que segue:

Gráfico 5: Legitimidade e Ilegitimidade dos Indígenas no Tempo (Rio Pardo, 1782-1801)



Fonte: ACMPOA. Rio Pardo. Livros de Batismos. 1782-1801.

No período destacado no gráfico acima, a legitimidade ultrapassou a ilegitimidade entre a metade da década de 1780 até o final dos anos 1790. No início daquela década, o bispado do Rio de Janeiro ratificou as dispensas matrimoniais aos indígenas, fato que certamente colaborou com o aumento da curva da legitimidade naqueles anos. É certo, entretanto, que não foi a única causa de seu incremento. Porém, o acumulado de 63% de legitimidade do período 1756-1801, não pode ser entendido sem as dispensas matrimoniais.

Parece certo que dentro do conjunto dos filhos legítimos há várias interrogações que precisam ser feitas, como por exemplo, se havia relação de parentesco entre os genitores. O léxico parece, assim, mascarar uma realidade demasiadamente complexa e ocultar relações de parentesco indígena e seus arranjos familiares. Desse modo, em relação ao casamento, a normativa do matrimônio era mais virtual do que real.

A partir dos números absolutos e percentuais, não observados os seus mecanismos geradores, poderíamos afirmar que a Igreja venceu a “guerra dos sentidos”. Por outro lado, os indígenas também venceram, ao obrigar que a Santa Sé deliberasse sobre a condição de seus casamentos, inclusive admitindo modificações no direito canônico, o que permitiu a preservação de suas formas de parentesco e a estrutura macrofamiliar. São dois lados de uma mesma moeda ou, melhor dizendo, um mesmo evento composto por dois diferentes processos. Há muito mais a se saber sobre isso.

4 EXPERIÊNCIA RELIGIOSA E REPRODUÇÃO SOCIAL INDÍGENA

4.1 “desde que me trajeron aca, no he oido misa, ni rezado ni una vez el Rozario”: a experiência religiosa de Crisanto Nerenda

Em meados de fevereiro de 1754, um esquadrão de indígenas formado por naturais de várias reduções atacou a fortaleza lusitana Jesus, Maria, José no rio Iobi (Pardo). A construção, como já referido, estava localizada em terras indígenas. Segundo Tadeu Henis, o ataque ocorreu à noite e nele morreram 22 indígenas e outros 12 portugueses. As baixas do lado guarani ocorreram porque as escopetas que traziam consigo molharam na travessia a nado no rio Jacuí e a escuridão da noite inviabilizou o uso das lanças por não conseguirem enxergar os inimigos.

Sobre este mesmo episódio, Nussdorfer relatou que os indígenas fizeram uma excursão ao acampamento português sofrendo forte ataque de espingardas e canhões. Durante o combate, os indígenas confederados levaram muitos cavalos dos portugueses. O grande número de milicianos indígenas que, segundo Nussdorfer chegava aos 500, pode ter intimidado os portugueses que se acantonaram no forte, se vendo obrigados a levantar bandeira branca, em sinal de paz, e a chamar os indígenas para estipularem seus termos.

Um grupo de 53 indígenas entrou no forte e foi surpreendido pelos portugueses que os rendeu e desarmou. Segundo Nussdorfer, os indígenas foram bem tratados, “pero en buen Romance los detuvieron con traicion y paz fingida”.¹⁹² Temendo vingança dos indígenas, os portugueses os colocaram num navio com destino à fortaleza do rio Grande. Entre os prisioneiros indígenas estava um índio de São Luiz, o guarani Crisanto Nerenda, maiordomo daquela redução. Esse indígena deixou um relato detalhado do tempo em que esteve como prisioneiro de guerra entre os portugueses.¹⁹³

A narrativa sobre o ocorrido foi escrita pelo próprio Nerenda e teve grande impacto nas reduções. O escrito do índio de 40 anos foi traduzido do guarani para o castelhano por Bernardo Nussdorfer, tendo grande circulação naquele período.¹⁹⁴ Em seu relato, Crisanto Nerenda registrou que, ao entrarem no forte, os portugueses fizeram muitas promessas aos indígenas, dando-lhes comida e vinho. Disseram também que seria permitido aos indígenas negociar erva-

¹⁹² Manuscritos da Coleção de Angelis, p.253, Tomo VII.

¹⁹³ Archivo Histórico Nacional de Madri. Clero-Jesuítas, legajo 120, caja 2, doc 56. *Relacion delo que succedeo à 53 Indios del Uruguay, quando acometieron por 2º com otros el flerte delos Portuguezes de rio Pardo, escribio la un Indio Luizista que fue uno de estos 53, llamado Chirsanto, de edad como de 40 años, Indio Capax y mayordomo del pueblo, traduxo la um Misionero de la Lengua Guarani em castelhano, año 1755*. O documento utilizado é uma cópia digital gentilmente cedida por Marina Gris.

¹⁹⁴ Sobre as motivações da tradução, bem como da escrita de Nerenda ver: NEUMANN, 2005, p. 139-145.

mate com os lusitanos. Entretanto, como já mencionado, aqueles indígenas foram enganados por falsas promessas de paz.

Submetidos ao cativo, Nerenda e os outros 52 indígenas ficaram na fortaleza por 20 dias experimentando grandes privações até o momento em que foram levados a um barco que partia para Rio Grande. A bordo do navio português, Nerenda e seus *paisanos* conheceram um mulato que lhes contou que os lusitanos os levariam para o Rio de Janeiro e que lá matariam a todos. Disse que os portugueses eram gente perversa, semelhantes ao diabo e que os indígenas deveriam se levantar contra eles. Naquele instante, o mulato cortou os laços que prendiam os indígenas.

Depois disso, iniciou o motim dos companheiros de Nerenda. Após três dias sem vento nas velas do navio, aprisionaram sorrateiramente a tripulação portuguesa em um alojamento da embarcação. Porém, não puderam tomar conta do navio porque não conheciam o modo de funcionamento do barco. Enquanto isso, os portugueses aprisionados acharam um meio de se libertarem. Ao removerem algumas tábuas conseguiram achar passagem até o local onde tinham suas espingardas. De posse delas, foram até o convés e começaram a disparar nos indígenas. Muitos deles se jogaram na água, mesmo assim, os lusitanos continuaram a atirar.

A matança só terminou quando um sargento ordenou o cessar-fogo, restando ao final do tiroteio apenas 14 indígenas vivos, incluindo o autor do relato, Crisanto Nerenda. Após o motim, a embarcação seguiu seu curso até Rio Grande. Ao chegarem naquela povoação, segundo Nerenda, houve muita intimidação dos portugueses que deliberavam sobre qual tratamento dariam aos prisioneiros. Alguns queriam colocá-los em sacos fechados e jogá-los ao mar, outros queriam atá-los aos potros para que os puxassem até dilacerá-los. Mas nada daquilo aconteceu e Nerenda foi levado a interrogatório.

Em três ocasiões, o indígena foi rigorosamente questionado por ninguém menos que Gomes Freire de Andrade. Em sua arguição, o governador desejava saber dos jesuítas, da participação deles na resistência indígena ao tratado, se havia ouro e prata nas reduções e se os padres tinham grandes riquezas, se viviam amancebados com índias e se era verdade que eles tratavam os indígenas como escravos. Crisanto Nerenda, diante das perguntas em tom acusatório, respondeu que tudo aquilo eram grandes falsidades. Explicou ao governador que os padres:

[...] nos **dicen misa por la mañana**, y la tarde nos hasen rezar y les hasen la Doutrina enseñandoles lo que los Christianos han de saber; **asi mismo todos los domingos y**

festas nos predican la palabra de Dios em la Iglesia; asi mismo estan continuamente administrando nos los Ss. Sacramentos de la cofesion y comunion [...] ¹⁹⁵

Nerenda complementou sua resposta dizendo ser mentira a notícia de que os jesuítas mantinham índias como suas mancebas. Disse ao governador que os padres se recolhiam aos seus aposentos à noite e só saíam deles pela manhã. Depois de ouvir as respostas do indígena, o governador disse que continuariam aquela conversa em outro momento. Ao que parece, Gomes Freire não obteve as respostas que desejava diante da firmeza com que Nerenda se escusava de dizer o que o governador pretendia ouvir. Conforme Neumann (2005), o indígena se manteve fiel aos jesuítas e ao projeto reducional.

Sua fidelidade foi colocada à prova por Gomes Freire durante a última conversa que tiveram. Num dia pela manhã, Nerenda foi levado à presença de autoridades de Rio Grande, incluindo a do governador, onde foi questionado se já havia observado as “belezas” daquela povoação. Se já havia notado como as pessoas de Rio Grande andavam bem vestidas e bem tratadas, se havia observado a boa comida e bebida abundante, a boa artilharia e os guerreiros bravos que eram os portugueses contra seus inimigos e que também tinham seus padres. Questionaram o indígena sobre sua posição diante de tudo aquilo e dos “favores” que foram feitos a ele e seus paisanos em respeito ao tratamento com comida e bebida.

Claramente se tratava de um ritual público de intimidação a um prisioneiro de guerra. Naquela situação, sendo pressionado pelos portugueses, Nerenda se manteve firme e se manifestou do seguinte modo:

Despues que acabaron de hablar ellos, y el de este modo, yo volvendo la cara al Gnl. le dije. Ya he oido todo esto S.^{or} General, y com licencia tuya dire lo que me parece, ya que he visto el rio grande, y **pero desde que me trajeron aca, no he oido misa, ni rezado ni una vez el Rozario, ni se si se reza, mucho menos he visto, que se confiesen o comulgan** em dias de fiesta, esto tengo yo deseo de ver, y no otras cosas, **yo soy Congregante de S. Miguel y de la Virgem**, ella tenemos orden de confessar y comulgar cada mes, desto tengo yo deseo, ya son tantas semanas que estoi por aca que ya ni conosco ni fiestas, ni Domingos que hemos de guardar todos, **por esto S.^{or} de nos licencia de irmos otra vez à nuestros pueblos.** ¹⁹⁶

Depois daquela conversa, Gomes Freire ordenou que Nerenda e seus paisanos fossem libertados. Posteriormente, os indígenas voltaram as suas respectivas reduções. Crisanto Nerenda escreveu seu relato após voltar para São Luiz, depois de, pelo menos, dois meses de cativo. Ressalvadas as reservas que se possa ter em relação à tradução feita por Nussdorfer,

¹⁹⁵ NERENDA, 1754, p.4. Grifos nossos.

¹⁹⁶ Ibidem, p.6. Os Grifos são nossos.

constata-se que, diante de todas as ameaças, coação e intimidações de toda sorte, aquele indígena reivindicou o retorno para sua redução ao governador. Reivindicação que passava explicitamente por motivações religiosas.

O que se nota no relato de Crisanto Nerenda é a relação indissociável entre território – o espaço habitado – e a experiência religiosa. Sobre isso, Mircea Eliade diz que:

O que caracteriza as sociedades tradicionais é a oposição que elas subentendem entre o seu território habitado e o espaço desconhecido e indeterminado que o cerca: o primeiro é o “mundo”, mais precisamente, “o nosso mundo”, o Cosmos; o restante já não é um Cosmos, mas uma espécie de “outro mundo”, um espaço estrangeiro, caótico, povoado de espectros, demônios, “estranhos” (equiparados, aliás, aos demônios e às almas dos mortos).¹⁹⁷

A territorialidade indígena transversalizada pela religião cristã produziu a concepção espacial do lugar habitado através da distinção entre o *cosmos* e o *caos*, criando aquilo que Eliade chama de *desomogeneização do espaço*, havendo, assim, a construção do *cosmos*: o mundo – o espaço habitado. A terra, aquele lugar onde se encontravam as reduções e tudo que as compunham, era sustentada por elaborações totêmicas e, como tais, dotadas de valor religioso. A redução era entendida como um espaço diferente de outro lugar, por isso, desomogeneizado, alterado pela religião. No lugar sagrado do indígena se ouvia missa, rezava o terço, se fazia a comunhão e a confissão, além de ser o sepulcro dos seus ancestrais que foram os primeiros a serem batizados.

Mas o mundo contínuo e homogêneo dos portugueses – um lugar profano – era o que estava fora do cosmos: era o próprio caos. O mundo da redução era o espaço ordenado pelo cristianismo praticado pelos indígenas. Mas a povoação portuguesa de Rio Grande era um lugar desconhecido, caótico, portanto, profano na visão do indígena Crisanto Nerenda, permeada pela experiência religiosa em redução. Seu desejo de retornar a sua redução nos sugere que os indígenas se relacionavam com o território reducional através de uma *experiência religiosa* que era constantemente rememorada.

Para compreender esta experiência enquanto tal, temos que recorrer mais uma vez ao mito de origem das reduções manifestado pelas lideranças indígenas durante os anos de demarcação. Relembrando ao leitor que a origem das reduções, segundo os indígenas, se deu através de Deus, ser que deu a terra (espaço reducional) aos avós enviados dos céus. Em seguida, chegaram os padres jesuítas que ensinaram o cristianismo aos indígenas. Assim, o mito

¹⁹⁷ ELIADE, 1992b, p. 21.

fundante da história reducional é também o registro da origem da experiência religiosa dos indígenas com o cristianismo.

A dádiva da terra sacralizou a relação entre eles e o espaço habitado, caracterizando o que Mircea Eliade (1992b) chamou de *hierofania*: ou seja, a manifestação do sagrado. Deus se manifestou através do céu, concedendo o lugar aos indígenas. O espaço, neste sentido, tornava-se irrupção do sagrado, sendo, portanto, a hierofania, a revelação do que deveria ser sacralizado. Desse modo, temos a compreensão da sacralização do espaço habitado elaborada pelos indígenas. De acordo com Eliade, “para viver no Mundo é preciso fundá-lo”.¹⁹⁸ Por essa razão, a criação é um ato sagrado. Ela relaciona à experiência ao lugar e ao tempo, dando assim a matriz identitária diferenciadora.

A hierofania do espaço habitado expressa o tipo de relação que os indígenas mantinham com o mundo natural: uma relação sagrada. Assim, a experiência religiosa formava o elo entre indígena e redução. A manifestação do sagrado se materializava na terra em que os antepassados foram batizados e as noções de ordenamento cósmico eram projetadas através dessa experiência. A *hierofania*, em outras palavras, dava coordenadas identitárias aos indígenas, uma vez que ela indicava um tempo (o tempo primordial), o lugar (espaço habitado) e o que ocorreu (a experiência religiosa).

Desse modo, o que aqui está sendo chamando de *experiência religiosa* não é propriamente uma chave de entendimento para fé e/ou devoção indígena. Trata-se exclusivamente de um indicativo relacional entre homem e natureza. Disso decorre parte da ação social dos indígenas em recorrer aos sacramentos e à permanência ou circulação no espaço habitado ancestral do antigo Tape. Assim, teríamos não uma religião dogmática e institucionalizada, mas uma prática religiosa, reproduzida na ação: no ato de procurar o batismo e os demais sacramentos.

Religião e território não podem ser analisados em separado em virtude dessa interdependência notadamente marcada pelo acoplamento da experiência religiosa. Eliade mostra que a *hierofania* sempre revela um lugar sagrado originado da ação divina da criação: Deus criou o mundo, ou Deus deu a terra. A *experiência religiosa* dos indígenas do Tape se construiu não só a partir do ato de Deus, como também a partir da ação humana. Os ancestrais, que foram os primeiros a ser batizados, participaram do momento da criação do mundo (da redução). Além deles, também os jesuítas responsáveis pela conversão ao cristianismo.

¹⁹⁸ ELIADE, 1992b, p. 17.

Deus se manifestou pelo céu, dando a terra aos indígenas, porém a ação de construir o mundo foi genuinamente humana, obra dos ancestrais e dos padres da Companhia de Jesus. A sacralização do espaço, portanto, passava pelas obras e pelo legado dos ancestrais do Tape. É evidente a relação totêmica dos indígenas com seus antepassados convertidos. Nota-se, com isso, que a *experiência religiosa* também se dava na rememoração das realizações dos antepassados que construíram as igrejas e estabeleceram as primeiras relações com o rei castelhano.

Cada ato daqueles, sem dúvida, possuía sentido sagrado para os indígenas. A vida pregressa dos ancestrais convertidos, possivelmente, servia de exemplo às projeções de mundo que se fazia através de sua replicação no tempo. O que permite tal observação é a medição da frequência com os indígenas continuaram a procurar pelo batismo. Assim sendo, é necessário fazer algumas considerações sobre este sacramento. Sobre os significados e possibilidades do batismo, na tese doutoral de Martha Hameister (2006) podemos vislumbrar as relações adjacentes desencadeadas pelo sacramento.

A autora, de modo aprofundado, demonstra a importância que o batismo adquiriu para a Coroa Portuguesa na construção e estabelecimento de suas colônias, como a povoação do Rio Grande de São Pedro. Porém, há poucos estudos que utilizam o registro de batismo como fonte em história dos índios e que exploram sua importância para a cultura indígena.¹⁹⁹ Isso ocorre por várias razões. A primeira seria a falta deste material, já que nem todas as parciais indígenas passaram pela experiência religiosa cristã. A segunda, porque nem todas que passaram pelo batismo deixaram registros escritos. A terceira fica por conta da falta de conservação destas fontes. A quarta seria o significativo desinteresse da parte dos historiadores em investir em tal abordagem.

¹⁹⁹ Ver: RIBEIRO, Max R. P. *Estratégias Indígenas na Fronteira Meridional: a situação dos guaranis após a conquista lusitana (Rio Grande de São Pedro, 1801-1834)*. 2013. 150f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, UFRGS, Porto Alegre, RS, 2013; FONTELLA, Leandro Goya. *Sobre as Ruínas dos Sete Povos: estrutura produtiva, escravidão e distintos modos de trabalho no espaço oriental missionário (Vila de São Borja, Rio Grande de São Pedro, c. 1828 – c. 1860)*. 2013. 282 f. Dissertação (Mestrado em História) – IFCH-Programa de Pós-Graduação em História, UFRGS, Porto Alegre, RS, 2013; MARCANTE, Maicon Fernando. *Aldeados e Africanos Livres: relações de compadrio e formas de inserção no aldeamento indígena São Pedro de Alcântara (Paraná, 1855-1895)* 2012. Dissertação (Mestrado em História) – Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, UFPR, Curitiba, PR, 2012; LOUSADA, Vânia Moreira. Territorialidade, Casamentos Mistos e Política entre Índios e Portugueses. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v.35, n.70, p. 17-39, jul./dez. 2015; FARINATTI, Luís Augusto Ebling; RIBEIRO, Max Roberto Pereira. Guaranis nas Capelas da Fronteira: migrações e presença missionária no Rio Grande de São Pedro (Alegrete e Santa Maria, 1812-1827). In: SANTOS, Júlio Ricardo Quevedo dos. *Missões: reflexões e questionamentos*. Santa Maria. RS: Editora e Gráfica Caxias, 2016.

Seja como for, em relação aos indígenas das reduções do Uruguai, há registros batismais abundantes, nos quais eles aparecem como batizados, mães, pais, padrinhos, madrinhas e, às vezes, até avós. Dessa forma, com base no que já foi exposto anteriormente, em relação à memória, à história e à *experiência religiosa*, defende-se que a procura do sacramento do batismo pelos indígenas se deu porque tentavam replicar o mundo construído pelos seus ancestrais do Tape, convertidos ao cristianismo. Possivelmente, eles reconheciam, em cada ato rememorado dos antepassados, *hierofanias* inspiradoras tais como o batismo.

Além disso, esse sacramento possibilitava a reprodução social, a replicação do mundo em seu estado primordial imaginado, porque dele derivavam relações adjacentes como veremos mais adiante e um cenário propício para reprodução do mundo reducional rememorado. Não se trata, portanto, de compreender o significado do batismo para os indígenas, mas de uma questão elementar que consiste em interpretar as motivações mais básicas que levaram a sua procura.

Como já referido, a redução em toda sua extensão era o espaço habitado, rememorado, sacralizado, construído pelos homens (indígenas e padres) e, o conjunto de ações praticadas por eles, provavelmente, denotava o próprio ato dessa criação. A redução era por si a manifestação do sagrado, não só sua extensão geográfica como também as experiências que lá ocorreram. Essas experiências, muito provavelmente, serviam de inspiração às gerações de indígenas que foram se sucedendo até o século XIX. Contudo, houve o estreitamento das possibilidades de reprodução do mundo idealizado da redução. O que restava ao final de tudo era a memória do espaço habitado como orientação mais básica da territorialidade indígena.

Mas, por algum tempo, mesmo depois da expulsão dos jesuítas da América, em 1768, o batismo através da *experiência religiosa* rememorada, ajudou a organizar a replicação do mundo até onde fosse possível. Dessa maneira, deve-se levar em conta que a procura pelo batismo não pode ser jamais homogeneizada. Isto é, não se pode reduzir a busca dos indígenas por esse sacramento a sua forma normativa pretendida pela Igreja Católica. Esse, a nosso ver, consiste no maior equívoco produzido pelo exercício serial como mostraremos na próxima parte deste capítulo.

4.2 Remanescentes do Tape e a Fortaleza dos Batizados

Os historiadores, em geral, dão pouca importância aos fatores causais do batismo, privilegiando o levantamento demográfico ou o estudo do compadrio. Mas é preciso também buscar pelas causas mais gerais que produzem o evento, não somente do compadrio, mas do

próprio sacramento do batismo, atentando para as motivações dos diferentes atores sociais, bem como para as conjunturas que tornaram possível o acúmulo destes registros nos arquivos eclesiásticos. Tendo isto em vista, tentamos reconstituir um provável cenário, no qual ocorria o sacramento entre os indígenas, levando em conta vários fatores combinados, como a fundação das igrejas e a frequência com que se procurava o batismo.

Para iniciar este exercício, é imprescindível levar em conta as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, no que se refere ao sacramento do batismo. Ele, assim como o matrimônio, ajudava a cumprir um papel “pedagógico”, pois aos olhos da Igreja, esta medida garantiria a entrada dos atores sociais não só no mundo católico da religião como igualmente no mundo social.

Segundo as determinações do Arcebispado da Bahia, os batizados deveriam ser feitos nas paróquias e em pias batismais, embora muitos tenham sido feitos em casa de particulares, devido ao estado de saúde de muitos recém-nascidos. Os padres, antes do cerimonial, deveriam se confessar e, logo após, benzer a água que seria usada no ritual. Também era usado o óleo litúrgico, o qual, possivelmente, era feito a partir da oliveira, como ainda se faz. Além de se confessar, era exigido que os padres usassem vestuário adequado para o cerimonial, como sobrepeliz e estola na cor roxa. Apenas os párocos licenciados pelo Arcebispado tinham permissão para fazer o batismo, sendo vetado aos outros clérigos, seculares e regulares, que ministrassem o sacramento.

Havia casos em que o pároco licenciado poderia dar permissão a outros sacerdotes que atuavam em locais distantes das freguesias sede, em capelas ou oratórios privados.²⁰⁰ Nestes casos, os padres encarregados destas licenças deveriam prestar contas dos batizados realizados naqueles locais. Exemplo disso foram os batizados feitos pelo Frei Faustino de Santo Alberto e Silva, nomeado para realizar os sacramentos na capela de Jesus, Maria, José, no Acampamento de Rio Pardo, em 1755. A igreja matriz ficava na Freguesia de Nosso Senhor Bom Jesus do Triunfo, desmembrada da igreja de de Viamão naquele mesmo ano.

Haviam casos especiais em que autoridades como o governador Gomes Freire exigia a presença de padres. Foi o que aconteceu com jesuíta Francisco Bernardes, em 1757, quando foi designado como responsável pelos sacramentos dos indígenas em Rio Pardo. Francisco Bernardes, que atuava num aldeamento indígena próximo à Freguesia do Rio Grande, saiu de

²⁰⁰ Oratórios privados só poderiam funcionar mediante licença do bispo. Aqueles que desejavam tê-los deveriam requerer ao bispado ou alguma autoridade da Coroa mediante pedido de mercê. Geralmente funcionavam em estâncias distantes da igreja matriz e, periodicamente, um padre se deslocava até o local para realizar os sacramentos.

lá para servir de cura dos indígenas na fortaleza Jesus, Maria, José, ficando em seu lugar outro padre jesuíta.²⁰¹

Francisco Bernardes deu abertura ao primeiro livro dos batismos dos indígenas em 1758. Pela separação dos batizados, presume-se que sua nomeação como cura dos indígenas se deu por ser ele versado no trato aos indígenas. Podemos considerar, neste sentido, tanto o conhecimento da língua guarani, quanto a familiaridade com o ritual, que deveria ser observado para ministrar os sacramentos, o que não era de conhecimento geral entre os religiosos.

O conhecimento que padre Francisco Bernardes tinha sobre as práticas culturais dos indígenas, como vimos, transpareceu no termo de abertura do livro dos batizados dos guaranis ao advertir “que alguns indígenas guaranis que foram das Missões do Uruguai pela qualidade dos gênios amigos de novidades, [...] costumam mudar os nomes apelidando-se com outros que não celebram o batismo”.²⁰²

Pelas Constituições, os padres deveriam conhecer previamente seus fregueses antes de administrar os sacramentos, contudo, em um mundo de fronteiras transitórias como a América Meridional, de constantes fluxos migratórios de populações tão diversas, como se observa no Acampamento do Rio Pardo, era difícil de os padres conhecerem a realidade sócio-cultural de todos os seus fregueses, caso que, possivelmente, não se aplica ao jesuíta Francisco Bernardes.

Outro problema a ser enfrentado pela Igreja deve ter sido a distância entre as igrejas sede e suas capelas e oratórios de jurisdição adjacente. Além da migração externa, a própria circulação *interfreguesias* das mulheres, homens e crianças daqueles tempos pode ter dificultado os padres de conhecerem seus fregueses, distribuídos por um vasto território. A própria diversidade populacional, e de seus sistemas culturais, também podem ter criado dificuldades para a homogeneização dos comportamentos sociais previstos pela Igreja.

Mesmo diante destas prováveis dificuldades, o batismo foi o sacramento mais difundido no período colonial. Os vários volumes de livros nos quais se redigiram os textos destes cerimoniais, que se acumulam nos arquivos eclesiásticos até hoje, materializam a grande procura pelo sacramento. Apesar dos cerimoniais terem sido registrados em livros distintos e por padres diferentes em Rio Pardo, o estilo textual e a combinação de informações presentes no assento batismal são praticamente os mesmos. Pelas *Constituições* do Arcebispado da Bahia, se instituiu um modelo usual do registro, como se pode ver no excerto abaixo:

²⁰¹ ACMPOA. Livros de Batismo. Rio Pardo. Termo de abertura do Livro dos Indígenas, 1758-1762.

²⁰² ACMPOA. Livros de Batismos. Rio Pardo (1758-1762). Termo de Abertura. Livro I dos Indígenas. Grifos nossos.

Aos tantos de tal mês, e de tal ano batizei, ou batizou parte de minha licença o Padre N, nesta ou em tal Igreja a N, filho de N, e de sua mulher N. e lhe pus os santos óleos: foram padrinhos N. e N. casados, viúvos ou solteiros, fregueses de tal Igreja, e moradores em tal parte.²⁰³

Em 1757, o padre Faustino Antonio de Santo Alberto, capelão de Rio Pardo, batizou a primeira criança indígena no Acampamento de Rio Pardo. Conforme o registro:

Aos dezoito dias do mês de junho de mil setecentos e cinquenta e sete, batizei e pus os santos óleos a inocente chamada Lourença, filha legítima de Salvador Jambatú e de sua mulher Inácia Jaurí, indígenas que vieram das Missões a esta Fortaleza de Jesus, Maria, José; foram padrinhos Domingos Pindó e Michaela Jacurú; de que mandei fazer este assento [...].²⁰⁴

Trata-se de um batizado com genitores indígenas, muito provavelmente representantes daqueles vindos entre as 700 famílias transmigradas ao Acampamento do Rio Pardo, logo após a *Guerra Guaranítica*. No registro subsequente, realizado pelo mesmo religioso, foi assentado o batismo de uma criança de condição social branca a qual foi registrada da seguinte forma:

Aos vinte e nove dias do mês de junho de mil setecentos e cinquenta e sete, batizei e pus os santos óleos a inocente chamada Anna, filha legítima de Domingos Francisco e sua mulher Maria das Candeias, natural da Ilha de São Jorge e ele do Termo de Torres Vedras; foram padrinhos Manuel Francisco e a Senhora Santa Anna que se lhe pôs a coroa na cabeça de que fiz para constar [...].²⁰⁵

O registro acima faz referência a uma mãe açoriana e a um pai português e a Santa Ana, que aparece como madrinha. Optar por madrinhas santas foi prática comum tanto entre luso-brasileiros, quanto entre indígenas e escravos.²⁰⁶ Neste caso, por capricho do padre, ele escreveu que foi colocada uma coroa na cabeça da criança, o que, provavelmente, simbolizava o parentesco espiritual contraído pelo batismo entre a pequena Ana e sua madrinha, a mãe espiritual Santa Ana. Essas e outras peculiaridades também foram registradas nos livros batismais.

O padre jesuíta Francisco Bernardes iniciou o livro dos batizados dos indígenas do seguinte modo: “Aos 2 de Julho de 1758, batizei e pus os santos óleos ao inocente Pedro, filho de Aniceto [ilegível] e de Leonarda Punhengá, indígenas da Missão de Santo Ângelo; foi

²⁰³ DA VIDE, 1719, Livro I, Título XX, § 70.

²⁰⁴ ACMPOA. Livros de Batismos. Rio Pardo. Livro I de batismos (1755-1762). f. 17v.

²⁰⁵ Ibidem. f. 18

²⁰⁶ Ver: HAMEISTER, Martha Daisson. *Para dar Calor à Nova Povoação: estudo sobre estratégias sociais e familiares a partir dos registros Batismais da vila do Rio Grande (1738-1763)*. 2006. 474 f. Tese (Doutorado em História) – PPGH, UFRJ, Rio de Janeiro, RJ, 2006.

padrinho Diogo Chirá e Anna Maria Paraorí, também indígenas da mesma Missão”.²⁰⁷ Neste registro, não há informações complementares devido à realização de um cerimonial coletivo naquele mesmo dia. Ao total, foram 10 batizados feitos numa única cerimônia naquele dia de dois de julho de 1758. Voltaremos a esta data mais adiante. O padre rubricou apenas o último registro como forma de finalizar a cerimônia feita naquele dia.

Conforme os registros transcritos acima, podemos notar que o modo como os dois padres praticaram o registro escrito dos batizados foi semelhante tanto em termos de estilo, quanto na observância das informações exigidas pelas *Constituições* baianas. No Acampamento de Rio Pardo, portanto, os padres facultados à administração da fé católica atenderam às exigências básicas referentes ao registro escrito do batismo. O batizado era obrigatório, tanto sob a perspectiva canônica, que exigia dos religiosos a obrigatoriedade do sacramento, quanto da parte de todos os fregueses, incluídos até mesmo os escravos crioulos e africanos.

Havia recomendações do Arcebispado da Bahia para que os párocos tomassem conhecimento sobre os escravos de suas freguesias, averiguando se eram ou não batizados. Aos senhores dos cativos também era dirigida a informação quanto à obrigatoriedade de batizá-los e do envio de seus escravos até as paróquias para que aprendessem a fé católica. Esta medida, possivelmente, foi tomada no sínodo baiano, com vistas a catequizar os escravos vindos de “Guiné, Angola, Costa da Mina em idade de mais de sete anos” [...], pois se proibía que se batizasse quem quer que fosse sem seu próprio consentimento.²⁰⁸

Ficou estipulado pelas *Constituições* aos padres para “não administrarem o sacramento do batismo aos adultos, sem primeiro examinem o animo com que pedem e sem que os instruem na fé e lhes ensinem ao menos o Credo, ou Artigos da Fé, o Padre Nosso, Ave Maria e Mandamentos da Lei de Deus [...]”.²⁰⁹ No caso específico dos escravos africanos, as recomendações eram para aguardar até que pudessem compreender algumas palavras da língua portuguesa antes do batismo.

Após isso, os párocos que fossem batizar os cativos deveriam questioná-los do seguinte modo:

Queres lavar a tua alma com água santa?
 Queres comer o sal de Deus?
 Botas fora de tua alma todos os teus pecados?
 Não hás de fazer mais pecados?
 Queres ser filho de Deus?

²⁰⁷ ACMPOA. Livros de Batismos. Rio Pardo. Livro I dos Indígenas (1758-1762). f. 1v.

²⁰⁸ DA VIDE, 1719, Título XIV, §57.

²⁰⁹ Ibidem, 1719, Título XIV, §47.

Botas fora da tua alma o demônio?²¹⁰

Fica evidente que a Igreja buscava homogeneizar comportamentos através do batismo, independentemente do sistema simbólico ou condição social a que pertenciam os batizados. A intenção geral da Igreja era de tentar exercer o catolicismo, expandi-lo e legitimá-lo. Apesar deste processo, certamente, ter envolvido relações de força e dominação, uma das condições para que ocorresse o batismo era a fala da mesma língua tanto no caso dos indígenas, quanto no caso dos africanos, escravos ou libertos, prevendo, com isto, a aceitação e a “livre” escolha pela religião do reino.

Assim, apesar de o catolicismo ter sido a religião oficial do reino de Portugal, a imposição do cristianismo aos moldes da Santa Sé dependia não só da negociação com os atores sociais, como também da capacidade da Igreja de flexibilizar suas diretrizes. Por tal razão, a evangelização seria o principal elemento na tentativa de inserir as populações indígenas e africanas aos propósitos da religião e da Coroa. O batismo se caracterizava como importante meio de dominação europeia visando condicionar os povos não europeus ao modo de vida “civilizado”.

Entretanto, o exercício deste governo, da administração das gentes, foi muitas vezes modelado pela relação com os indígenas, obrigando a Igreja a reordenar suas estratégias de dominação e controle social. Neste sentido, o batismo adquiriu uma função sociológica tanto ao modo de governo do Antigo Regime como também para os indígenas, possibilitando a hierarquização dos povos não europeus, inscrevendo-os em categorias jurídicas equitativas. Porém, concomitante a este processo, os indígenas também puderam reproduzir partes significativas do seu mundo, como se verá a seguir.

4.3 Domingos, dia de Batizar: experiência religiosa e reprodução social

No dia 16 de outubro de 1757 foi realizada a primeira grande cerimônia coletiva de batizados na Fortaleza Jesus, Maria, José. A cerimônia contou com 10 batismos de crianças indígenas. Aqueles batismos foram realizados num domingo e, muito provavelmente, depois do ritual do santo sacrifício da missa. A procura pelo batismo, contudo, não deve ser tomada como exemplo de exercício pleno do cristianismo. Parece ser mais prudente admitir que os

²¹⁰ Ibidem, 1719, Título XIV, §50.

indígenas tenham se apropriado de algumas práticas religiosas, tais como o batismo, e rejeitado outras como a crisma e o matrimônio, muito menos praticados por eles.

Isso sugere que não podemos compreendê-los como integrantes de uma sociedade católica homogênea. Defendemos que o sentido de procura do batismo pelos indígenas estava relacionado à hierofania de conversão dos seus antepassados, parte integrante da relação que mantinham com eles e não a uma questão normativa da Igreja. Em outras palavras, ser cristão para um indígena remanescente do Tape era o mesmo que replicar o que seus antepassados haviam feito. A bricolagem presente aí nos permite notar que no interior do processo de cristianização havia a manutenção da identidade indígena, uma vez que se reproduziam as ações dos ancestrais convertidos.

Neste processo, sem dúvida alguma, a vital participação dos jesuítas na conversão deu aos indígenas uma nova forma de disciplina religiosa que, certamente, fazia parte das hierofanias. Um bom exemplo disso pode ser encontrado no relato de Crisanto Nerenda, já citado. Quando ele se queixou ao governador Gomes Freire sobre a falta de missas, rezas e do rosário, emendou dizendo “ya son tantas semana que estoi por aca que ya ni conosco ni fiestas, ni domingos que hemos de guardar todos” [...].²¹¹

O relato de Nerenda torna evidente como os indígenas valoravam os ensinamentos dos jesuítas, certamente, os reconhecendo como hierofanias. Nosso relator chamou atenção ao dia de domingo “que temos de guardar todos”.²¹² O domingo era o dia santo, reservado para ouvir missa, comungar e se confessar. A introjeção dessa disciplina nos indígenas pelos jesuítas se manifestou em Rio Pardo. Vejamos esta situação através de um estudo em série dos registros batismais. Antes de prosseguir, devemos fazer algumas considerações sobre a produção desses registros.

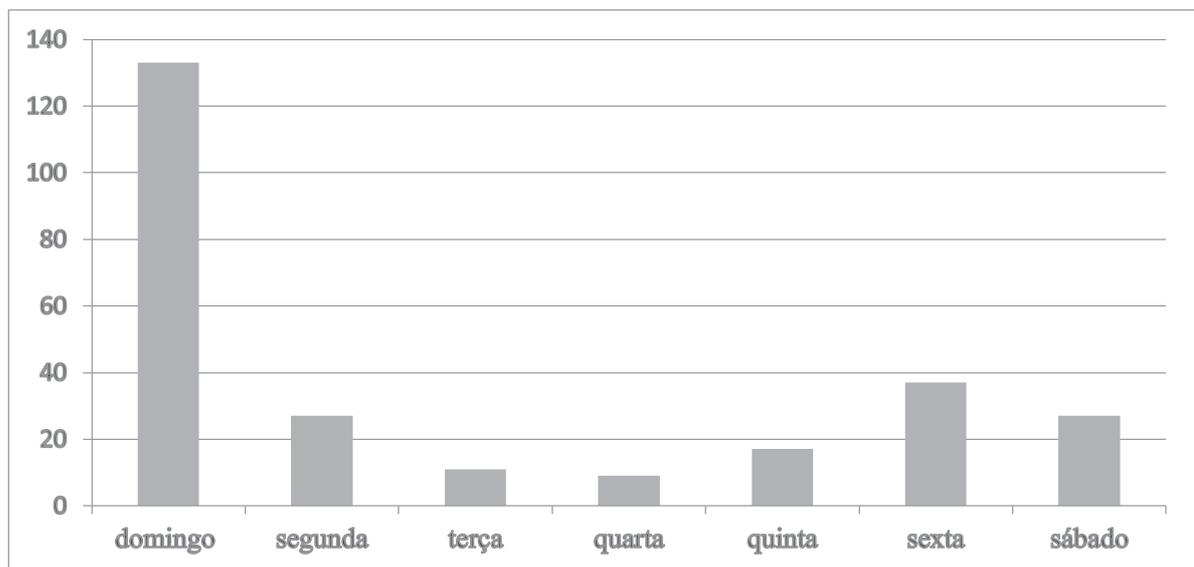
Contamos com séries completas de batizados de indígenas, entre 1755-1762, que chamaremos para fins explicativos de período A, e, outra, que vai de 1772-1790, que estabelecemos como período B. Os motivos pela interrupção de uma década nos batizados são desconhecidos. Mas com o avançado estado de deterioração de alguns desses livros, podemos acreditar que este de 1762-1772 tenha se perdido, pois a igreja de Rio Pardo funcionou normalmente neste período, fato que se comprova em qualquer consulta aos registros de matrimônios.

²¹¹ Archivo Histórico Nacional de Madri. Clero-Jesuítas, legajo 120, caja 2, doc 56. *Relacion delo que succedeo à 53 Indios del Uruguai, quando acometieron por 2º com otros el flerte delos Portuguezes de rio Pardo, escribio la un Indio Luizista que fue uno de estos 53, llamado Chirsanto, de edad como de 40 años, Indio Capax y mayordomo del pueblo, traduxo la um Misionero de la Lengua Guarani em castelhano, año 1755.*

²¹² Idem, 1755.

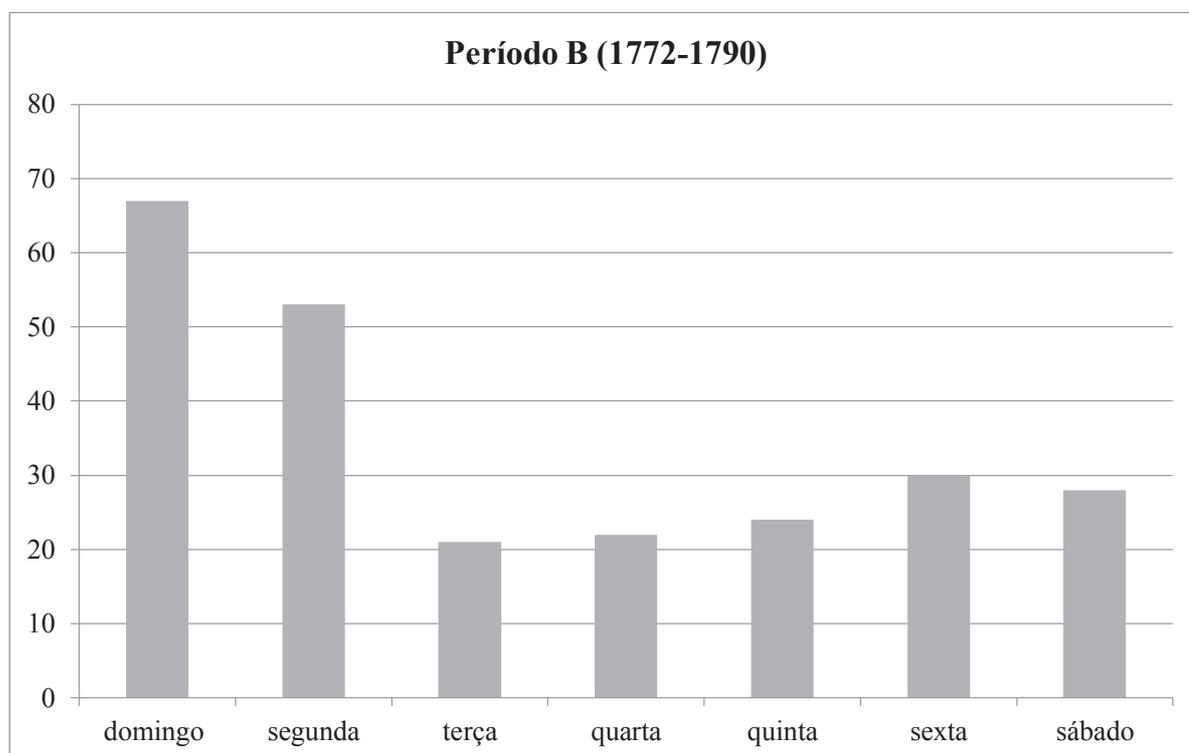
Feitas estas considerações, mostraremos um exercício serial desses registros objetivando mostrar os dias da semana em que ocorreram mais batizados de indígenas nos períodos A (1755-1762) e B (1772-1790). O primeiro período apresenta 283 batizados de crianças indígenas de um total de 538 registros. O segundo período possui 281 batismos de indígenas de um total de 580. Abaixo segue como anunciado, a demonstração serial dos batismos em dias de semanas:

Gráfico 6: Ocorrência de Batizados por Dias da Semana do Período A
(Acampamento do Rio Pardo, 1755-1762)



ACMPOA. Livros de Batismos. Rio Pardo. Livro I dos Indígenas (1758-1762). Livro I (1755-1762)

Gráfico 7: Ocorrência de Batizados por Dias da Semana do Período B
(Acampamento do Rio Pardo, 1772-1790)



ACMPOA. Livros de Batismos. Rio Pardo. Livro II dos Indígenas (1772-1790).

Como se pode perceber, tanto no período A, quanto no B, houve a concentração das cerimônias batismais dos indígenas aos domingos. Dos 284 batizados de indígenas guaranis no período A, 46% ocorreram aos domingos. Embora, os dados em relação aos domingos chamem bastante atenção, os dias da semana subsequentes apresentaram certa regularidade na execução dos batizados. Assim, podemos supor que havia missas diárias e regulares na capela da fortaleza com participação dos remanescentes das reduções. Essa participação se mostrou constante tanto no período A, quanto no período B. Embora, o gráfico “7” mostre um aumento considerável dos batismos em segunda-feira, o domingo ainda foi predominante.

Nas determinações do Arcebispado da Bahia (1719), se encontram disposições quanto à obrigatoriedade dos padres de celebrar as missas aos domingos. O horário determinado para o culto era o matutino “desde que rompe a alva até o meio dia”.²¹³ A recomendação também valia para os demais dias da semana. Mas era o domingo o dia obrigatório para se comparecer nas paróquias e participar do ritual católico:

Conformando-nos com o costume geral, mandamos a nossos súditos, que ouçam Missa Conventual nos domingos, e dias Santos de guarda na Igreja Paroquial onde

²¹³ DA VIDE, 1719, Livro Segundo, Título IV, §336.

forem fregueses, e a ela façam ir seus filhos, criados e escravos, e todas as mais pessoas que tiverem a seu cargo, salvo aqueles que precisamente forem necessários para o serviço, e guarda de suas casa, gados, e fazendas, mas estes revezarão, para que não fiquem uns sempre sem ouvir Missa, antes vão ouvi-las uns em um dia, outros em outro [...].²¹⁴

A missa enquanto rito católico era o momento no qual se recriava a morte e paixão de Cristo. Simbolicamente, a morte representada durante a eucaristia, expressava o momento mais sagrado do cristianismo, aos moldes católicos, quando se revivia o mito fundacional da própria religião. Junto à função espiritual, concorria o papel disciplinar dos comportamentos sociais através da evangelização. O tempo da missa, e sua obrigatoriedade de execução aos domingos, também criou uma política de disciplina da vida social, ordenando o respeito ao dia da criação, o que poderia interferir na própria organização do tempo cotidiano:

E para satisfazer a este preceito é obrigação abster de todo o trabalho, e obra servil, e mecânica, e autos judiciais, começando a guardar da meia noite, até a outra meia noite, e ocupando o dia em exercícios louváveis, fugindo dos pecados e ocasiões de os cometer, fazendo obras do serviço, gloria, e honra de Deus Nosso Senhor, e em louvor dos santos, em cuja memoria se manda guardar o dia.²¹⁵

O batismo, realizado no tempo das missas, também poderia funcionar como forma de disciplina. Seguindo tais indícios demonstrados acima, podemos sugerir que o batismo tinha um alcance para além do sacramento. Os pais, padrinhos e demais parentes e fregueses do Acampamento do Rio Pardo, ao ouvirem as missas, também entravam em contato com a doutrina católica e a disciplina eclesiástica, necessária para a própria reprodução da religião. Mandar os filhos, escravos e demais pessoas às missas, implicava necessariamente uma tentativa da Igreja de se projetar sobre um vasto território onde se esperava homogeneizar comportamentos sociais heterogêneos.

O batismo poderia marcar o primeiro passo rumo a esta disciplina desejada. Ele poderia ajudar a Igreja a iniciar seu controle sobre a vida social. Os sacramentos como crisma, o matrimônio, a confissão dos pecados possibilitaria à Igreja orientar o mundo social a partir de suas diretrizes, submetidas à orientação geral da Coroa Portuguesa que era a de povoar e ocupar novos espaços. Todavia, essa disciplina eclesiástica tão almejada não foi capaz de regular completamente a vida dos atores sociais.

Algumas imagens daquele mundo podem nos levar a leituras apressadas quanto à disciplina dos comportamentos sociais. Um exemplo a este respeito encontra-se nos gráficos

²¹⁴ Idem, Livro Segundo, Título, XI, §366.

²¹⁵ Idem, Livro Segundo, Título VII, §371.

“6” e “7”, apresentado anteriormente, em relação aos dias da semana em que mais houve batizados. Assim, poderíamos sugerir, até com certa segurança, que os indígenas estavam inseridos na disciplina religiosa prevista pelas *Constituições* baianas. Porém, tratava-se de indígenas com mais de 130 anos de experiência de cristianização aos moldes dos jesuítas.

Sendo assim, o que interessa é dar destaque à importância que a experiência religiosa adquiriu para reprodução social indígena. Através dela, era possível replicar o mundo como se imaginava ser em seu princípio. Assim a religião adquiria papel de extrema importância para tal reprodução. Neste aspecto, o padre jesuíta Francisco Bernardes, encaminhado à fortaleza para a administração dos sacramentos aos indígenas, pode ter assumido papel importante neste quesito. O jesuíta seria um intérprete da Santa Sé da realidade sócio-cultural indígena. Ela deveria ser codificada da melhor maneira possível para o sucesso da disciplina eclesiástica e evangelização dos indígenas.

Entretanto, há outras características, por vezes invisíveis nas fontes, que repousam em silêncios e lacunas quase imperceptíveis que são trazidas à tona através da coleta de indícios, completamente fragmentados e dispersos pelo material empírico. É neste sentido que o exercício micro-analítico ajuda a observar as características gerais em seu nível mais elementar, evidenciando outras modalidades de ordem social. Ou seja, neste nível de análise, se observa que o catolicismo, por exemplo, não regulava a vida dos atores sociais como previsto pelas regras normativas da Igreja. Isto fica evidente quando analisamos os comportamentos dos guaranis.

Em 1764, Rio Pardo não era mais somente um acampamento, sendo elevado pela administração portuguesa à categoria de freguesia, tendo o padre Mateus Pereira da Silva como seu primeiro vigário. Naquele ano, o religioso recebeu autorização do Arcebispado do Rio de Janeiro para officiar matrimônios de indígenas e pardos. No entanto, o padre Mateus Pereira da Silva foi avisado de que:

[...] nos é representado que na dita freguesia há muitos indígenas que tem descido das Missões os quais pela sua pobreza e dificuldade do recurso [...] **se deixam viver em ocasião de ruína espiritual sem procurarem o santo sacramento do matrimônio**, para se tirarem dessa ocasião, para dar-nos a isso providade havemos por bem dar a faculdade ao R.P. Matheus e a todos os que lhe sucederem nessa ocupação de pároco para que possa **receber em matrimônio a todos os indígenas que se casarem na sua Freguesia tendo descido das Missões ou vindos de outras partes de onde seja presumível que não tem impedimento algum** tomando-lhes os depoimentos e não havendo nem constando que há impedimento corridos os banhos na sua freguesia e aos que tiverem vindo de outras partes freguesias remotas donde se não pede uns e outros constando-lhe que são batizados e que tem idade requisitada para o matrimônio; **cuja a faculdade queremos ainda que se estenda no caso de se casarem os ditos indígenas com pardos ou com outras pessoas naturais da terra**

que sejam semelhantes a eles na pobreza e noutro sim lhe concedemos faculdades por tempo de quatro anos para que com estes ou com aqueles para o dito efeito de se casarem, possa dispensar em um e outro para no impedimento de consanguinidade ou afinidade de cópula lícita em segundo grau, contanto pesem que este de nenhum modo seja misto com o 2º e no impedimento de 2º de afinidade de cópula ilícita, tanto para se contrair o matrimônio, como para se revalidar o já contraído [...]²¹⁶

Como se pode deduzir, a Igreja não estava conseguindo regular, a partir de suas diretrizes, o casamento dos indígenas “vindos das Missões”. Não só dos indígenas, como os casamentos dos “povoadores”. Para que o sacramento do matrimônio fosse difundido, foi necessário que a Igreja alterasse algumas disposições estabelecidas pelo sínodo baiano, de 1707, em relação, especialmente, aos impedimentos.

Por tal razão, uma década antes do padre Mateus Pereira da Silva receber suas faculdades, o Bispado do Rio de Janeiro ordenou às varas eclesiásticas do sul o seguinte:

Por nos contar a pobreza dos nossos fundadores de Santa Catarina e Rio Grande e desejando remediá-la para que assim com mais facilidade se evitem as [ilegível] se multipliquem os povos e se estendam os domínios de sua majestade. Ordenando ao nosso Reverendo Vigário da Vara faça todas às diligencias assim como no que [ilegível] pertence, como a ele e a seu escrivão, sem emolumento paga **sem dispêndio algum em todos os casamentos dos nossos povoadores que se casarem na sua comarca, e não como antes mais também todos os pobres dela, recomendamos muito promova com toda eficácia aos moradores para que tomem o [ilegível] matrimonial e da sua parte esperamos concorra para isto com zelo e caridade [...]**²¹⁷

As Constituições baianas, de 1707, proibiam que os padres fizessem cobranças pela realização de qualquer sacramento, facultando aos clérigos, entretanto, a aceitação de esmolas. Parece evidente que alguns padres exigiam remuneração pelos sacramentos, fato que poderia limitar a difusão do matrimônio. Dada a já mencionada pobreza dos “povoadores” de Santa Catarina e do Rio Grande é provável que os padres não procedessem de tal forma, pois isto, com certeza, diminuía ou até impedia os matrimônios dos colonos.

Mas esta questão que se refere à pobreza não se resume apenas à limitação dos recursos materiais. Renato Franco (2011), em seu estudo sobre a caridade e a misericórdia praticadas nos séculos XVIII e início do XIX, avalia de forma criteriosa o modo como se compreendiam tais questões e como elas moldavam o que se entendia por pobreza. Ela poderia ser identificada sob dois pontos de vista: material e espiritual. Mas de fato, como demonstra o autor, o estado de pobreza era produto das próprias restrições sociais que a Coroa Portuguesa elaborou para governar os povos.

²¹⁶ ACMRJ. Portarias e Ordens Episcopais. 1761-1779. Livro E-239, folha 48v. Grifos nossos.

²¹⁷ ACMRJ. Portarias e Ordens Episcopais. 1750-1761. Livro E-238, folha 3. Grifos nossos.

Neste aspecto, a equidade e a justiça eram valores que permeavam o enquadramento dos pobres. Não bastava apenas ser desvalido. Para ser reconhecido enquanto miserável, era preciso que a Coroa vislumbrasse nos atores sociais algum possível préstimo à empresa colonial. Os chamados “povoadores”, na visão das autoridades coloniais, ocupavam esta posição, pois prestavam um serviço ao reino povoando as fronteiras, multiplicando-se através de casamentos e cultivando “terras incultas”.

Franco destaca também que os portugueses, no século XVIII, influenciados pela *razão* iluminista, viam na América uma condição selvagem e a ela associaram a condição de pobreza. Tratava-se, necessariamente, de uma questão de alteridade. O modo auto-referencial com que os europeus classificavam a América e suas populações, a partir de um espelho de Narciso, dava aos portugueses a certeza de que não encontrariam neste continente as mesmas características que observavam na Europa “civilizada”.

Muitas destas características eram identificadas como carestias de toda ordem, desde a falta de gente ideal para povoar até a questão mais básica das técnicas de produção e infraestrutura precárias nas áreas de fronteiras coloniais. Povoar uma região vista desta forma, significava para autoridades coloniais o mesmo que viver ao nível da pobreza, da rusticidade, carência e da miséria espiritual. Em suma, a miséria humana, na concepção moderna, poderia ser reconhecida em tudo aquilo que se distanciava das regras normativas e dos comportamentos desejados para concretização da empresa colonial.

Uma das formas para se retirar as almas da pobreza era através da disciplina religiosa. Por isso, a Igreja considerava que garantir a presença das populações nas missas era fundamental. Podemos dizer que a presença de indígenas nas missas de domingo foi constante em Rio Pardo. Tal fato se deu, certamente, pela disciplina religiosa aprendida dos jesuítas e rememorada pelas gerações subsequentes. Isso pode ajudar a compreender a procura pelo batismo. Uma procura estabelecida dentro da cristandade, mas também ordenada pela hierofania dos antepassados reduzidos. Já o matrimônio entre os indígenas foi um sacramento controverso, como já vimos.

Podemos observar, através destes indícios, que os indígenas manejavam sua religiosidade através da própria experiência religiosa em uma bricolagem da disciplina jesuítica e das hierofanias dos ancestrais batizados. Tal situação, guardada as devidas proporções, foi semelhante ao que Carlo Ginzburg (2010) encontrou em seu estudo com processos

inquisitoriais.²¹⁸ O autor percebeu a permanência de uma prática de homens e mulheres que, em algumas noites, a cada quatro anos, saíam de seus corpos e iam até o *sabbath* para combater as bruxas com ramos de alecrim e galhos de erva doce. Estes sujeitos se identificavam como *benandantes*. A Igreja tentou enquadrá-los como feiticeiros, que, entretanto, se diziam ser cristãos.

Conforme Ginzburg, outros sistemas de crenças e até uma espécie de cristianismo arcaico coexistiram com a religião católica. Assim sendo, notamos que num mundo aparentemente ordenado pelo catolicismo, existiram diversidades de sistemas de crença coexistentes. No vale do Jacuí da segunda metade do século XVIII, percebemos esta mesma situação. Os indígenas passaram a conviver em seus antigos espaços com populações africanas, açorianas e luso-brasileiras. Porém, os indígenas reproduziam um mundo a parte mesmo na relação com toda aquela gente.

4.4 O Compadrio e os Padrões da Ação Social

Em 1762, Rio Pardo já não era mais um mero acampamento militar. Naquele momento, o lugar se constituía como uma crescente freguesia construída dentro de terras indígenas. O lugar se constituiria um ano mais tarde como o bastião português naquelas terras em virtude da tomada da Vila de Rio Grande pelos castelhanos. Rio Pardo adquiriu importância geopolítica vital aos lusitanos naquela região para onde convergiam muitos indígenas das reduções, o que acabava favorecendo o reforço de povoamento da freguesia.

A territorialidade e a experiência religiosa dos indígenas alimentava a procura pelo batismo em Rio Pardo, o que causou a aproximação e o convívio ainda maior com os portugueses, levando os indígenas a explorarem um novo universo relacional, diferente do vivido em redução. Desalojados de suas reduções e sem seus padres jesuítas, os indígenas podem ter visto na freguesia portuguesa de Santo Ângelo do Rio Pardo, boas oportunidades de conforto espiritual, uma vez que aquela freguesia se encontrava dentro de seus territórios ancestrais.

Apesar do paradoxo evidente, de que os indígenas estavam naquele momento convivendo com seus inimigos históricos, recorrer aos seus territórios ancestrais foi uma forma também de preservação física e de sobrevivência. O termo de abertura do primeiro livro dos

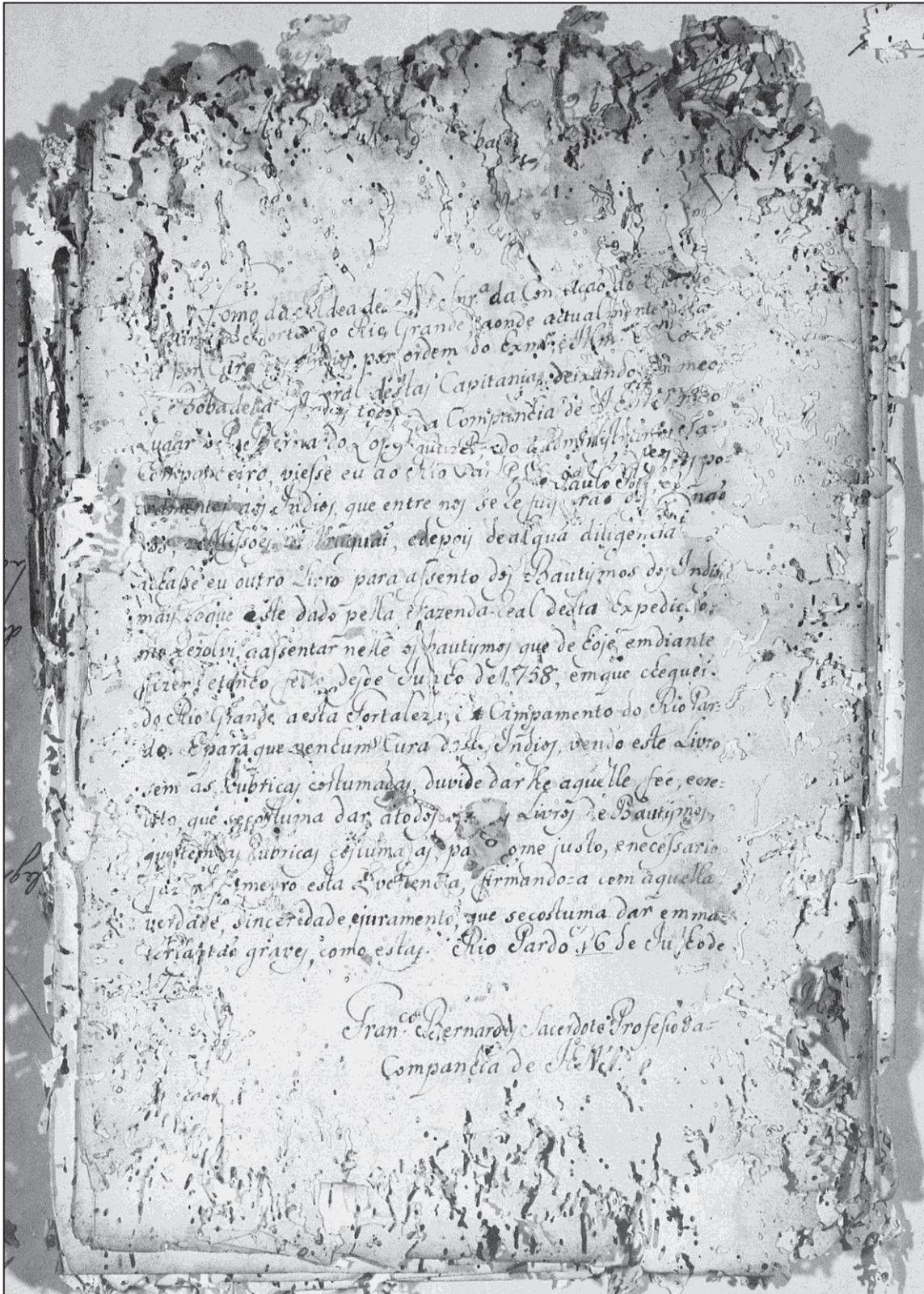
²¹⁸ Ver: GINZBURG, Carlo. *Os Andarilhos do Bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. Originalmente publicado em 1966.

batizados de indígenas mostra como Francisco Bernardes considerava os indígenas que se estabeleceram em Rio Pardo:

Como da Aldeia de Nossa Senhora da Conceição do Cristo (ilegível) Norte do Rio Grande aonde atualmente esta como Cura dos indígenas por ordem do EX. ILMO. Sr. Conde de Bobadela Governador Geral desta Capitania deixando em meu lugar o Padre Bernardo Lopes da Companhia de Jesus meu companheiro **viesse eu ao Rio Pardo** [ilegível] **sacramento aos indígenas que entre nós se refugiarão** [ilegível] **Missões do Uruguai depois daquela diligência achasse eu outro livro para assento dos batismos dos indígenas que hoje em diante fizer assento certo ao desde junho de 1758**, em que cheguei ao Rio Grande a esta Fortaleza, no Acampamento do Rio Pardo e para que nenhum Cura de Indígenas vendo este livro sem as rubricas costumadas duvide dar-lhe aquela fê escrito que se costuma dar a todos [...] livros de batismos que temos rubricas costumadas pa[...]me justo, necessário faz [...] esta advertência firmando-a com aquela verdade sinceridade e juramento que se costuma dar em materialidade graves como estas. Rio Pardo 16 de julho de 1758.²¹⁹

²¹⁹ Fonte: ACMPOA. Rio Pardo. Livros de Batismo. Livro I dos Indígenas 1758-1762. Grifos nossos.

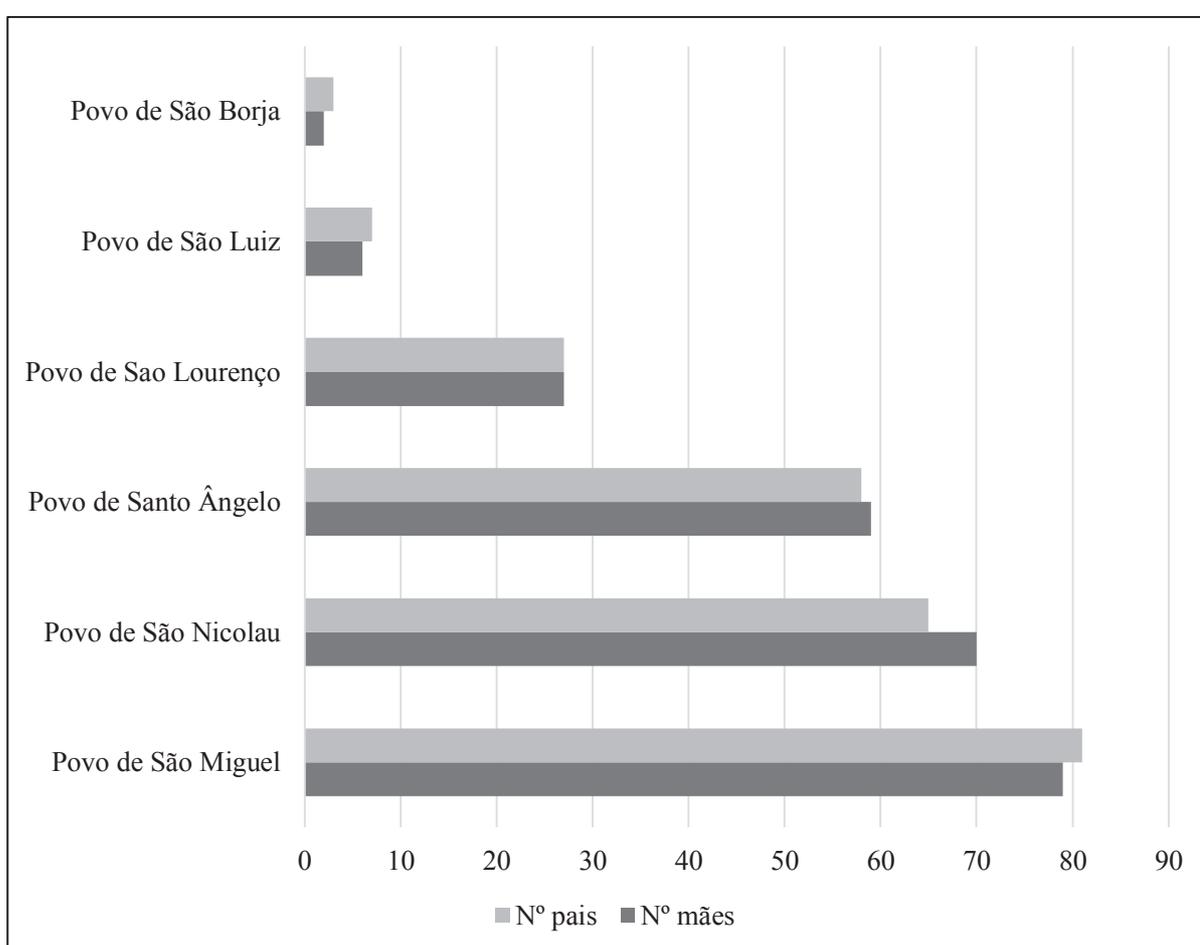
Figura 11: Termo de Abertura do Primeiro Livro de Batizados de Indígenas de Rio Pardo
(1758)



Fonte: ACMPOA. Rio Pardo. Livros de Batismo. Livro I dos Indígenas 1758-1762.

É evidente que o jesuíta português entendeu que os indígenas das reduções estavam se refugiando em Rio Pardo, por parecer-lhe natural que aquele lugar pertencia à Coroa lusitana. No entanto, para os indígenas, Rio Pardo era o Yobí e era parte de seus territórios ancestrais. Mais uma vez, recorrendo à análise serial, podemos notar como se deu o estabelecimento daqueles indígenas nos anos iniciais da freguesia, desta vez, usando como variável a naturalidade dos pais e mães registrados nos batismos. Para o período A (1755-1762), temos:

Gráfico 8: Naturalidade das Mães e dos Pais nos Registros de Batismo
(Período A - Rio Pardo, 1755-1762)



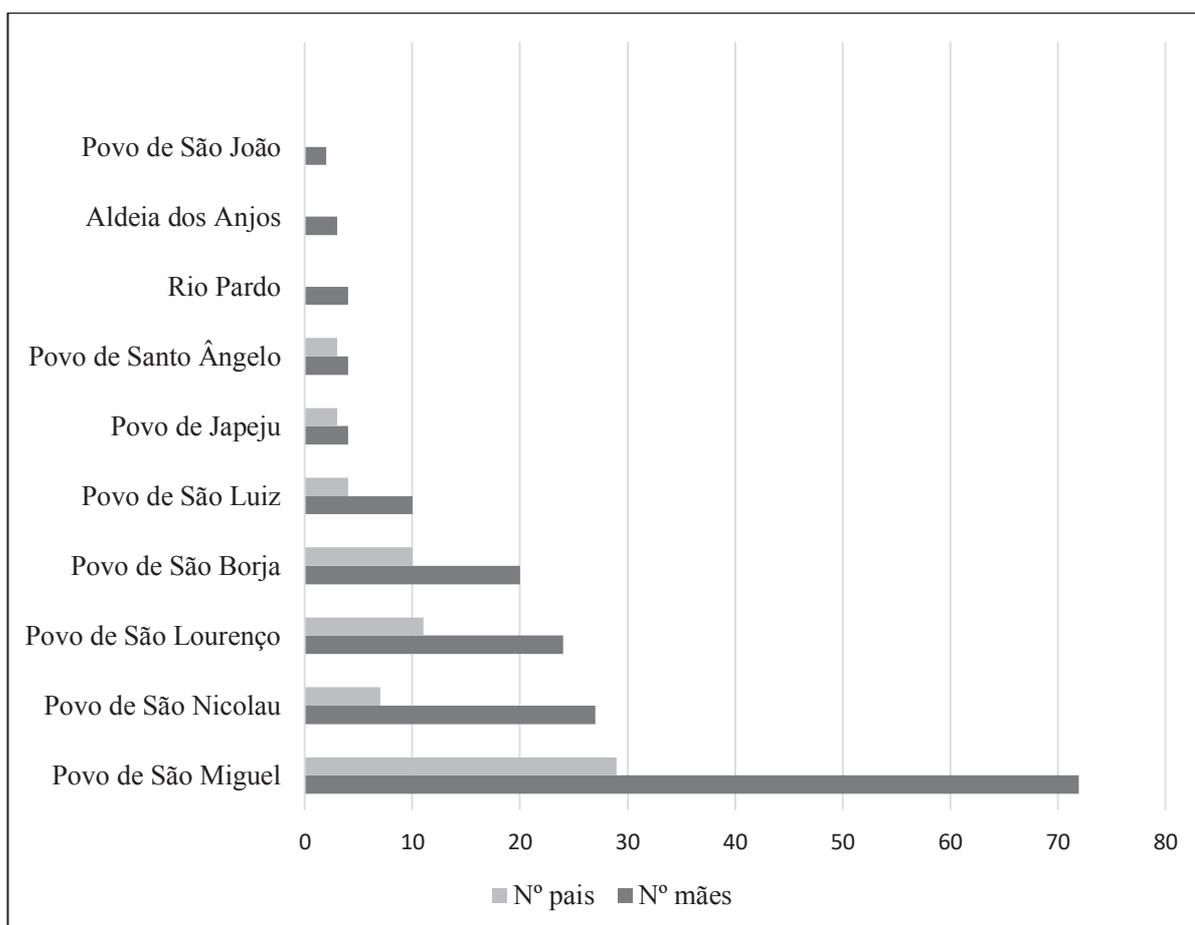
Fonte: ACMPOA. Rio Pardo. Livros de Batismo. 1755-1762. ACCESS.

A partir da distribuição geral dos batizados por naturalidade dos pais e das mães, nota-se que, no Período A, a maior parte dos indígenas que batizaram seus rebentos em Rio Pardo era de Santo Ângelo, São Lourenço, São Miguel e São Nicolau. As mesmas reduções que participaram da resistência ao Tratado de Madrid. Após se estabelecerem em Rio Pardo, foram criadas quatro aldeias, as quais tinham as mesmas invocações: Santo Ângelo, São Lourenço,

São Miguel e São Nicolau.²²⁰ Dos 283 batizados de indígenas realizados, entre 1757-1762, 83% dos pais e das mães eram dos Povos sublevados.²²¹

Esta mesma tendência seguiu no período B, como se pode ver no gráfico “9”.

Gráfico 9: Naturalidade das Mães e dos Pais nos Registros de Batismo
(Período A - Rio Pardo, 1772-1790)



Fonte: ACMPOA. Rio Pardo. Livros de Batismo. 1755-1762. ACCESS

Como se pode notar, o padrão geral no período B apresenta predominância dos Povos sublevados nos batismos da mesma forma como no período A. Apesar disso, o padrão geral está acompanhado de maior diversificação das naturalidades dos pais e das mães indígenas. Podemos inferir que houve grande mobilidade de indígenas pelo território reducional. Inicialmente, nos anos que sucederam há 1750, sobretudo no que se refere ao período A, houve

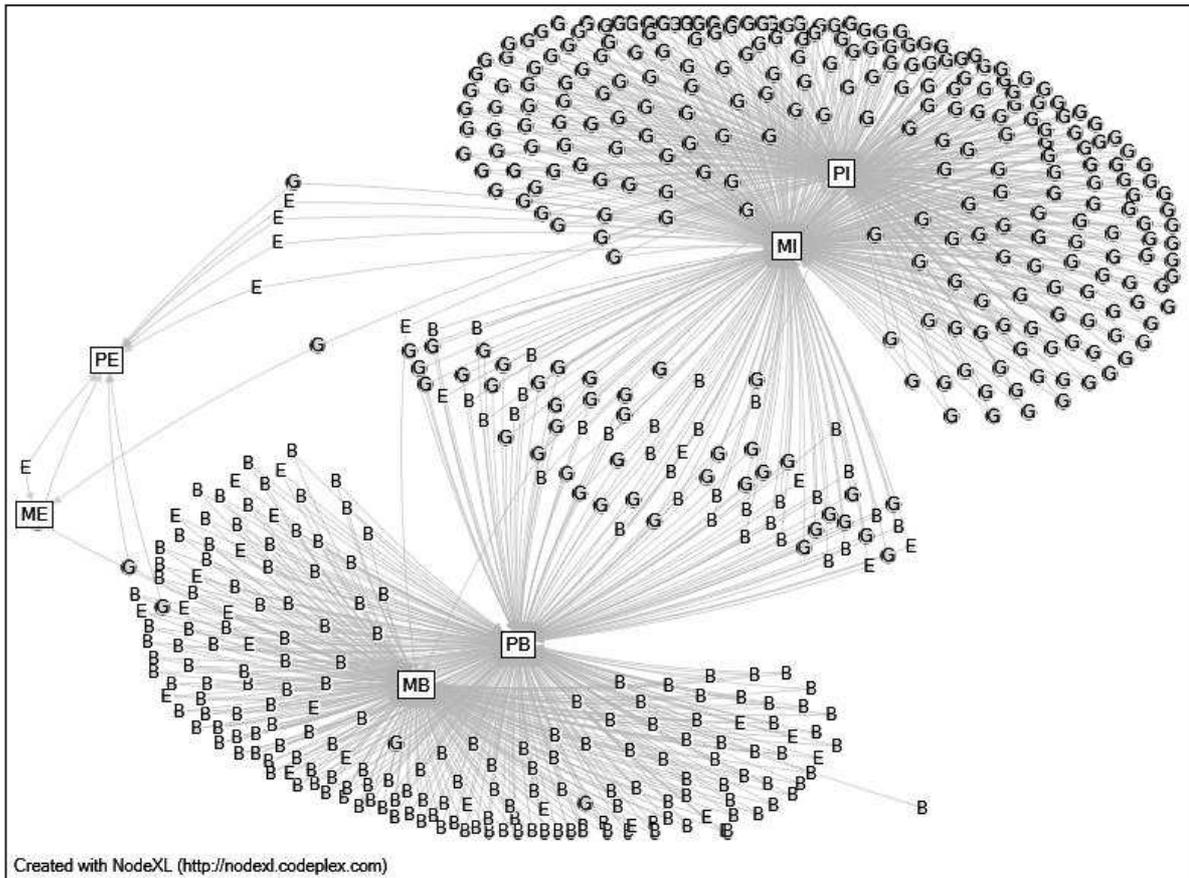
²²⁰ DIAS LOPES, Vicente Zeferino. Comentário Eclesiástico do Rio Grande de São Pedro do Sul desde 1737, 1891, cópia datilografada. AHRs.

²²¹ Sobre os povos que participaram da Guerra Guaranítica ver: NEUMANN, Eduardo. *Práticas letradas Guarani: produção e usos da escrita indígena (Séculos XVII e XVIII)*. 2005. 381 f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, UFRJ, Rio de Janeiro, RJ, 2005.

a procura pelo espaço habitado ancestral, do tempo das reduções do Tape. No período B, após 1762, as características gerais da mobilidade espacial permaneceram semelhantes ao período A, porém, apresentam como diferencial a presença de mais Povos além dos rebelados.

Este indicativo sugere a adesão de indígenas de outras reduções ao grupo inicial que se estabeleceu em Rio Pardo depois da *Guerra Guaranítica*. Se a mobilidade para Rio Pardo iniciou pela tentativa de manter o espaço habitado, é correto supor (ou deduzir) que o segundo movimento (1762-1790) ou sua continuidade teve como motivação mais geral a identidade reducional. Através dela, os indígenas estabeleceram relações de parentescos e matrimônio. Atendo-se às relações de compadrio, podemos visualizar padrões gerais da distribuição relacional dos atores em Rio Pardo. A imagem geral indica que a escolha para compadre se dava a partir de elementos auto-referenciais e identitários entre os indígenas, como se pode ver abaixo:

Figura 12: Padrão de Escolha para Padrinho e Madrinha em Rio Pardo
Período A (1755-1762)



Fonte: (ACMPOA. Livro I de Batismos de Rio Pardo, 1755-1762) Gráfico organizado com auxílio do software NODE XL. Siglas em destaque (egos): PE – padrinho escravo; ME – madrinha escrava; PB – padrinho branco; MB – madrinha branca; MI – madrinha indígena; PI – padrinho indígena. Nós: B, branco; E, escravo; G, guarani.

As letras (B, E e G), ou os “nós”, representam todas as crianças batizadas na Capela do Acampamento do Rio Pardo. Todos os pontos (nós) estão unidos por setas que convergem às figuras em forma de quadro que estão centralizadas (ego), onde se vê a concentração de todas as setas. De cada nó, partem as setas que representam a indicação de escolha de padrinho e madrinha. Elas partem dos nós e apontam para os egos representados pelas siglas PB, MB, PI, MI, PE, ME, PF e MF.

A figura, por sua vez, representa os padrões de escolha para padrinho e madrinha no Acampamento de Rio Pardo. Através dela, é possível observar que ocorreu auto-referência na escolha para padrinho e madrinha, no sentido de que pessoas de condição social branca escolhiam preferencialmente outras pessoas da mesma condição branca como padrinhos de seus filhos. Do mesmo modo, os guaranis, em maior grau, fizeram o mesmo: escolheram outros indígenas como padrinhos de seus filhos. A escolha para madrinha entre os guaranis também foi majoritariamente por mulheres indígenas, chegando a 98% do total. As mulheres brancas foram requisitadas em apenas 2%.²²²

Entre os homens que apadrinharam crianças indígenas, 87% eram guaranis e 13% homens brancos. As crianças de condição branca foram batizadas em 100% dos registros por homens de condição branca e em 89% dos batizados por mulheres também desta condição. Há um número de 23 batizados (11%) de crianças brancas em que a madrinha era guarani. Isso ocorreu, sobretudo, entre os açorianos. Os escravos, em menor densidade demográfica, não foram tão requisitados como padrinhos. Entretanto, houve alguns entrelaçamentos de compadrio entre indígenas e escravos, como se pode ver na figura acima.

Tanto os percentuais, quanto a figura acima sugerem que houve a formação de escolhas fechadas, tanto entre os indígenas, como entre brancos. Basta observar a formação de aglomerados em torno dos núcleos PB, MB, PI, MI, PE e ME. Outra parte dos indígenas e brancos mesclou sua escolha entre uma madrinha guarani e um padrinho branco, o que é perceptível no emaranhado formado entre os núcleos MI e PB, conforme aponta a ilustração. A figura “12”, no entanto, não é autoexplicativa. Ela esboça, de modo muito limitado, a topografia sociológica daqueles que levaram seus filhos ao batismo na Capela do Rio Pardo, o que fica perceptível pelas relações de compadrio.

No geral, nota-se a tendência de compadrios endógenos entre indígenas e brancos, seguida da escolha das mulheres indígenas como madrinhas e dos homens brancos como

²²² Não foi encontrada ocorrência de madrinhas escravas entre os indígenas. Contudo, não significa que não tenha ocorrido compadrio entre indígenas e escravos. Em muitos registros não foi possível identificar os padrinhos e as madrinhas devido ao estado de deterioração das fontes.

padrinhos. Isso tudo, porém, é ilustrativo de parte da realidade pretérita perceptível pelas regularidades obtidas através do método serial. Se entendido como um exercício inicial, remontar padrões e tendências só ganha sentido se, a partir deles, houver questionamentos sobre como e por que ocorreram tais regularidades.

A escolha endógena para compadre entre os guaranis, neste aspecto, não se explicaria pelas conclusões de Silvia Brügger (2007). Para esta autora, as relações de compadrio ocorriam no sentido vertical, quando um ator social X, socialmente inferior hierarquicamente, dava seu filho ao batismo para outro ator Y, superior na escala social. Por exemplo: um escravo ter uma pessoa livre como compadre ou comadre. Outro tipo de relação seria a horizontal, quando o compadrio se estabelecia entre pessoas de uma mesma condição: ou seja, quando alguém com patente militar, ou qualquer outro distintivo social convidava outra pessoa na mesma posição social para apadrinhar seu filho.

Desse modo, se levarmos em conta as conclusões de Brügger, um indígena preferia majoritariamente outro indígena para batizar seu filho por se trata de pessoas de mesma condição social. Mas é prudente considerar que, entre os indígenas também haviam hierarquias o que os colocava em planos sociais desiguais. Porém, só contamos com as categorias jurídicas o que faz parecer que havia isonomia social entre aqueles que eram classificados como “índios”. Consideramos que tais categorias reduzem a experiência de atores sociais distribuídos em sistemas de valoração tão diversificados e irredutíveis a normatizações estáticas previstas pelo Estado e pela Igreja. As categorias jurídicas eram ferramentas classificatórias que serviam aos europeus para hierarquizar e inferiorizar os povos indígenas.

Remetendo à noção de *ponto zero* de Santiago Castro-Gomes (2005b), tais classificações faziam parte do projeto de poder colonial, através do qual os europeus tentavam homogeneizar política e economicamente os povos não europeus para subjugar e administrá-los. Portanto, as relações de compadrio não podem ser analisadas unicamente através da condição social dos atores, devido à redução da situação cultural e política diversificada à condição unilateral da colonização.

Admitir apenas a condição social como parâmetro interpretativo das relações de compadrio incide em descaracterizar as singularidades e as variações das formas sociais e a organização sistêmica de cada uma delas. É isto que se pode depreender a partir da análise do compadrio dos indígenas de fala guarani. As hierarquias sociais impostas pelos colonizadores pouco explicam suas formas de organização, pois as sociedades dos colonos, seu repertório

genitores eram casados no matrimônio, de um total de 283 batizados. Dos 226 batizados de filhos legítimos, em 212 (94%) os genitores eram naturais do mesmo povo. Os egos, indicados pelas siglas (MDSTA, PDSTA...) representam a escolha para padrinho e madrinha de cada um daqueles casais.

Cada escolha mostra de forma nítida a formação de agregados (*clustering*), a partir de padrões regulares de ação. Por exemplo: naturais de um mesmo Povo, diga-se casais, escolhiam preferencialmente padrinhos e madrinhas também da mesma naturalidade dos pais, indicando assim a auto-referência, não só em relação ao compadrio, como também em relação ao matrimônio (ver agregados 2, 3 e 10). Podemos notar que, possivelmente, a identidade reducional tenha sido fator fundamental na orientação das escolhas individuais para padrinho e madrinha.

Outro ponto importante, como se pode ver na figura “13”, é a inter-relação entre os Povos rebelados através de laços de compadrio. Os agregados “4”, “5”, “7”, “8” e “9” ilustram a situação. No agregado “4”, parte dos casais do Povo de Santo Ângelo escolheu madrinhas do Povo de São Miguel e padrinhos do Povo de São Nicolau. No agregado “5”, naturais de Santo Ângelo preferiram madrinhas e padrinhos brancos, configurando relações mistas entre indígenas e não indígenas. Os naturais de São Nicolau dividiram suas escolhas entre madrinhas de São Miguel e padrinhos de Santo Ângelo, como se vê no agregado “7”. Parte dos naturais de São Miguel escolheu padrinhos e madrinhas de Santo Ângelo. O agregado “9” representa estes registros.

Outra situação semelhante se vê entre os naturais de São Lourenço, no entanto, em muitos casos, novamente não foi possível determinar a naturalidade das madrinhas. Porém, mesmo com estas limitações, os naturais de São Lourenço apresentam o mesmo padrão auto-referencial na escolha para padrinho e madrinha.

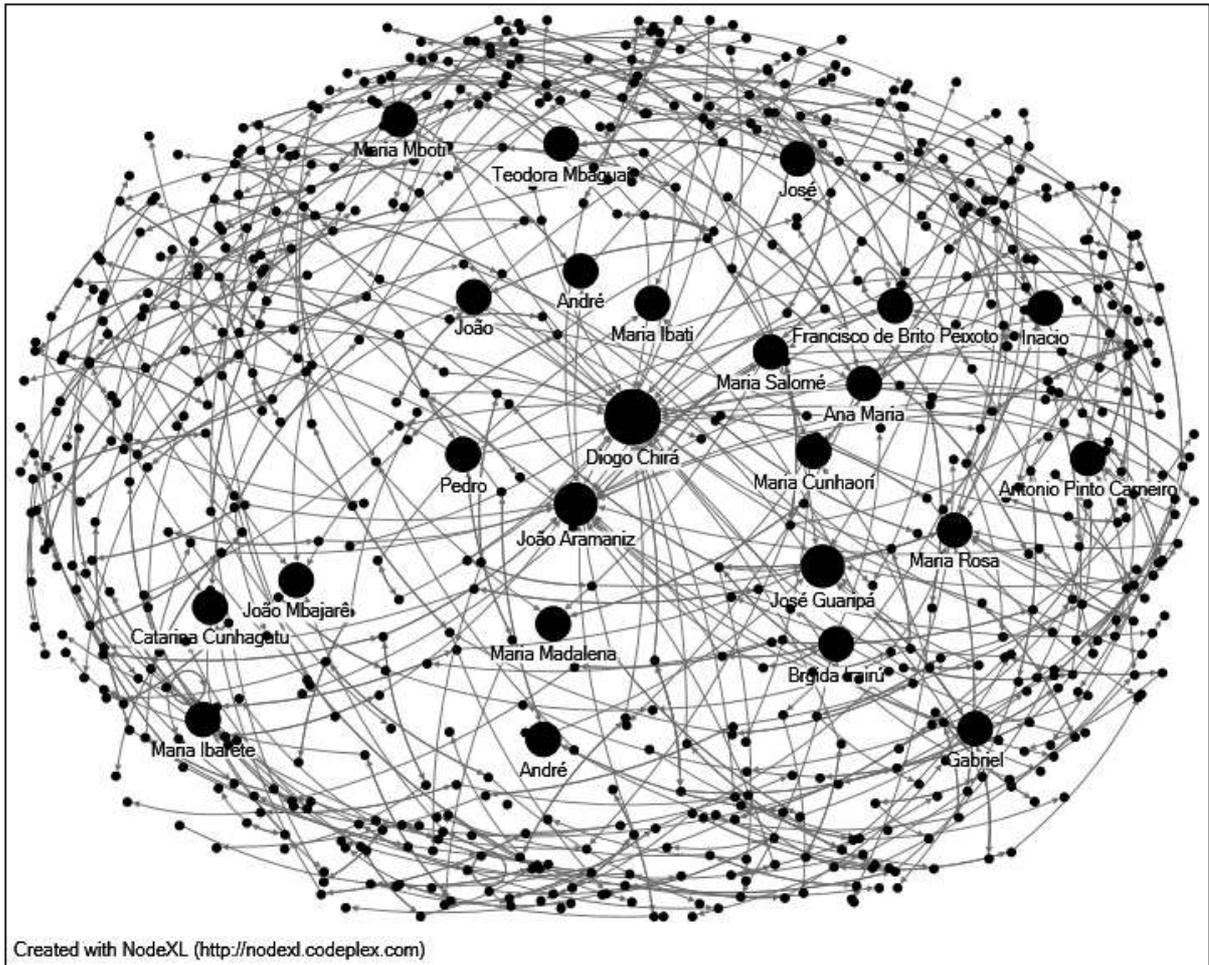
O que está sendo mostrado com estas ilustrações, entretanto, não é um estudo *stricto sensu* sobre compadrio. Trata-se de usar as fontes paroquiais para reconstituir as formas sociais observáveis através do compadrio. É basicamente um método de observação dos comportamentos sociais dotados de ação individual dos quais podemos notar algumas características gerais como a auto-referência no compadrio e o intercruzamento destes laços entre os Povos rebelados. Dentro do quadro mais geral desta tese, tais características remetem à identidade reducional como a orientação mais elementar das escolhas para compadres e cônjuges.

O repertório de escolhas pautado pela identidade reducional se dava através de micro-decisões como a escolha do padrinho e da madrinha, do futuro cônjuge ou ainda do refúgio em Rio Pardo. Tratava-se, possivelmente de um deslocamento dentro do território ancestral, visto que as terras onde os portugueses fixaram a fortaleza Jesus, Maria, José pertenciam às antigas reduções do Tape. Desse modo, a identidade forjada através da experiência religiosa e do espaço habitado reducional, pode ter contribuído para o reforço de antigas alianças entre os indígenas dos quatro povos rebelados.

Elas se tornam manifestas nos laços de compadrio e podem ter ajudado na articulação coletiva que escolheu o deslocamento para Rio Pardo. Não há, até o momento, evidências concretas em relação a isso. Entretanto, levando em conta que entre os Povos deslocados aparecem indígenas naturais de São Lourenço, é possível que em comum acordo com os outros Povos, Santo Ângelo, São Miguel e São Nicolau, os lourencistas tenham optado por se estabelecer nas proximidades da estância que pertencia a eles, e que fazia limites com a estância de São Luiz e São Miguel.

Em um momento de crise e de mudança drástica, é possível que os indígenas tenham recorrido àquele espaço, mesmo que de modo compartilhado com os portugueses. No entanto, a divisão do território com os “brancos” não desfez o modo elementar pelo qual os indígenas construía social e historicamente a sua territorialidade. Reduzindo a escala de observação, focando a forma social geral destas alianças, se nota a presença central de homens e mulheres guaranis como padrinhos e madrinhas, que, provavelmente, tiveram algum protagonismo naqueles arranjos sociais, como se pode depreender pela figura abaixo:

Figura 14: Distribuição Geral dos Batizados em Modo de Agregado (*Clustering*)



Fonte: ACMPOA. Livro I de Batismos de Rio Pardo, 1755-1762. Gráfico organizado com software EXCEL/NODE XL

O desenho mostra a malha de compadrios, onde se nota a formação de nós (*vertex*). Cada nó, ou vértice, resulta da convergência das setas que simbolizam a escolha para padrinho e madrinha. Visualizam-se, assim, muitos vértices, sobretudo aqueles destacados pelos pontos maiores, apontando os nomes preferenciais para padrinho e madrinha entre os indígenas, indicado pelo acúmulo de setas. Destacam-se nomes como os de Diogo Chirá, João Aramaniz e José Guaripá. Todos eles eram indígenas guaranis. Há, também, como se pode notar, o nome de mulheres que se destacam entre os vértices como: Maria Cunhaori, Maria Salomé Mbajaja e Maria Rosa Iajê; todas estas mulheres indígenas.

Todos estes nomes citados foram os padrinhos e madrinhas mais requisitados entre os guaranis. Diogo Chirá foi o indígena que esteve mais vezes na pia batismal como padrinho em Rio Pardo, entre 1755-1762. Ele esteve presente em 35 batizados, seguido por João Aramaniz, padrinho 22 vezes e José Guaripá outras 12 vezes. Em relação às mulheres, o problema dos

homônimos não permite que se faça uma análise tão detalhada como pudemos fazer no caso dos homens. As referências à naturalidade e a grafia relativamente invariável dos nomes dos homens permite que se identifique cada um deles de modo distinto, o que nem sempre ocorre em relação às mulheres.

Entretanto, os nomes de mulheres já citados, Maria Cunhaurí e Maria Rosa Iajê, parecem ter sido os mais regulares entre os batizados entre 1755-1762. Se pode acreditar que cada um destes nomes corresponda a uma mesma pessoa em batizados diferentes. Sendo assim, vejamos: a índia guarani Maria Cunhaurí era casada com Hilário Ibariguê, os dois eram naturais do Povo de São Miguel. Ela foi madrinha em seis ocasiões, contudo, seu marido não foi padrinho junto com ela. O nome Maria Rosa Iajê, por sua vez, aparece seis vezes. Trata-se, provavelmente, de duas mulheres diferentes: uma natural de Santo Ângelo, outra natural de São Nicolau. Aquela relacionada ao Povo de Santo Ângelo foi madrinha quatro vezes.

Outro nome que se destaca é o de Maria Salomé Mbajçaí, madrinha em cinco cerimônias de batizado. Alexandra Cujáí, nome que se repete seis vezes, contudo, em nenhum dos casos parece se tratar da mesma mulher, visto que as naturalidades variam em cada uma das vezes em que o nome aparece. O nome Marcela Paraembó, porém, aparece em cinco batizados e, em três deles, o padrinho foi Diogo Chirá. O nome de Marcela está relacionado como mulher natural do Povo de Santo Ângelo e não aparece como mãe nos batizados. De modo geral, podemos visualizar as maiores recorrências como padrinho e madrinha no quadro que segue abaixo:

Quadro 3: Padrinhos e Madrinhas que mais Batizaram em Rio Pardo (1755-1762)

Madrinha	Naturalidade	Nº	Padrinho	Naturalidade	Nº
Maria das Candeias	Açores	11	Diogo Chirá	Santo Ângelo	35
Maria Cunhaurí	São Miguel	6	João Aramaniz	São Nicolau	22
Marcela Paraembó	Santo Ângelo	5	Jose Guaripá	Santo Ângelo	12
Maria Madalena Tabairú	Santo Ângelo	5	Antonio Vieira	Açores	10
Maria Salomé Mbajaçai	São Nicolau	5	Antonio Pinto Carneiro	Portugal	8
Francisca Velosa	Portugal	5	João Mbarajê	São Miguel	6
Gabriela Cunhaurí	Santo Ângelo	4	Francisco de Brito Peixoto	Portugal	6
Catarina Maria	Não declarado	4	Cosme da Silveira	Açores	6
Inês do Espirito Santo	Não declarado	4	Mateus Simões Pires	Não declarado	4
Catarina de São Jose	Santo Ângelo	4	Manuel Francisco Bastos	Não declarado	4
Catarina Cunhagatú	São Miguel	4	João	São Miguel	4
Ana Velosa	Não declarado	4	Nicolau Guaramá	Santo Ângelo	4
Maria SN	São Nicolau	4	Manuel Lopes	Não declarado	4
Maria Rosa Iajê STA	Santo Ângelo	4			

Fonte: ACMPOA. Livro I de Batismos de Rio Pardo, 1755-1762.

O quadro nos dá um diagnóstico evidentemente inacabado sobre laços e alianças sociais construídos pelos indígenas. Inacabado porque, em se tratando de indígenas guaranis neste período, as fontes escritas que evidenciem seus nomes de forma mais clara são rarefeitas, o que faz das fontes eclesiásticas um material privilegiado para os estudos de populações indígenas “cristianizadas”. Isto compromete um cruzamento de nomes mais eficiente, como sugerem Carlo Ginzburg e Carlo Poni (1989). Ao cruzarmos as informações da figura “14” com as do quadro “2”, fica evidente a formação de agregados de indígenas, visto o acúmulo de batizados com os mesmos padrinhos e madrinhas. No caso dos homens isso fica ainda mais notável, principalmente, se levarmos em conta Diogo Chirá, João Aramaniz e José Guaripá.

Em comparação com os homens, as mulheres indígenas foram madrinhas em um número muito menor de batizados, o que não reduz sua importância social. Na observação geral das formas sociais, elas, provavelmente, ocuparam lugar de relevância nos laços entre muitos indígenas e na articulação geral das alianças entre os povos rebelados no momento da crise.

Neste sentido, identificar aqueles que mais vezes foram padrinhos e madrinhas não parece dar conta de questões gerais mais elementares em relação aos indígenas.

A historiografia aponta que o prestígio social era um requisito importante a um homem ou uma mulher para se tornar um padrinho ou madrinha preferencial. É o que mostra Silvia Brügger em seu estudo já clássico sobre compadrio em São João Del Rey. Atributos como ser livre, ter fortuna, patente militar ou ser clérigo, como demonstra a autora, eram elementos estimados por quem procurava um bom compadre. Entretanto, esta interpretação pode gerar algumas deformações analíticas. A mais aparente pode ser a ideia de *continuum* social, como se as regras de valoração, entre elas a noção de prestígio, fossem necessariamente as mesmas para todos os atores sociais.

Por exemplo: o guarani Diogo Chirá, que foi requisitado como padrinho em 35 ocasiões, poderia facilmente ser colocado como o homem mais importante de Rio Pardo, na segunda metade do século XVIII. Naquele mesmo período, o governador Gomes Freire de Andrade também se encontrava na nascente freguesia portuguesa. Durante aqueles anos em que tentava fazer cumprir o *Tratado de Madrid*, ele foi padrinho de filhos de portugueses. Diogo Chirá teve um número 15 vezes maior de afilhados do que o governador e parece pouco provável que as regras de valoração sobre prestígio fossem as mesmas, visto que o grupo de compadres e comadres de Chirá era formado apenas por indígenas.

É difícil, entretanto, saber qual o grau de pretígio possuído por Diogo Chirá entre os guaranis ou se havia algum peso dele sobre a escolha do indígena para padrinho, ou ainda se ele apenas foi indicado como padrinho por estar presente na igreja nos momentos em que ocorreram as serimônias.²²³ Seus 35 afilhados, todos indígenas, nos leva, porém, a explorar outra face do fenômeno dos “super padrinhos” ou das “super madrinhas”. Através deles é possível observar as formas sociais, bem como interpretar sua organização. Parte da explicação pode ser encontrada mais nas conjunturas e menos nos atores sociais, não se devendo, contudo, diminuir as capacidades individuais e a predisposição social de cada ator para desempenhar tal papel. Consideramos, assim, que há uma variação de eventos sincrônicos e diacrônicos que podem criar ambientes propícios ao surgimento do fenômeno dos “super padrinhos”.

²²³ John Monteiro, no capítulo V de *Negros da Terra* (1994), chama atenção a isto para explicar padrões de endogenia no compadrio indígena em Sorocaba do século XVII. Lembra o autor de que muitas vezes, os padrinhos poderiam não ser escolhidos pelos pais em virtude do cativo, cabendo esta tarefa aos senhores dos índios administrados. A escravidão, contudo, não se aplica ao contexto de Rio Pardo. Porém, se leva em conta a possibilidade de Diogo Chirá ter sido escolhido varias vezes como padrinho por apenas estar presente na igreja na hora do batizado. Ainda assim, seja como for, a escolha por ele ocorreu e ela deve ser interpretada num horizonte de valoração indígena.

Entre os indígenas guaranis de Rio Pardo, por exemplo, a perda de soberania gradual dos seus territórios tradicionais e a perda da representação política no cabildo, provavelmente, fez com que restassem poucas referências estruturais do mundo social forjado pelos indígenas e seus padres nas reduções. É neste sentido que capturar a figura dos padrinhos ganha relevância, não apenas como evidência da importância deste tipo de laço, mas pelo que se pode obter como resposta, a partir e para além dele, como podemos acompanhar pelo quadro que segue abaixo:

Quadro 4: Distribuição dos Batizados por Padrinhos em Relação à Naturalidade dos seus Compadres (casais genitores) (Rio Pardo, 1755-1758)

	Santo Ângelo	São Lourenço	São Miguel	São Nicolau	Total
Diogo Jirá	12	1	10	9	32
João Aramaniz	6	0	1	12	19
José Guaripá	5	0	2	5	12
Total	23	1	13	26	63

Fonte: ACMPOA. Livro I de Batismos de Rio Pardo, 1755-1762.

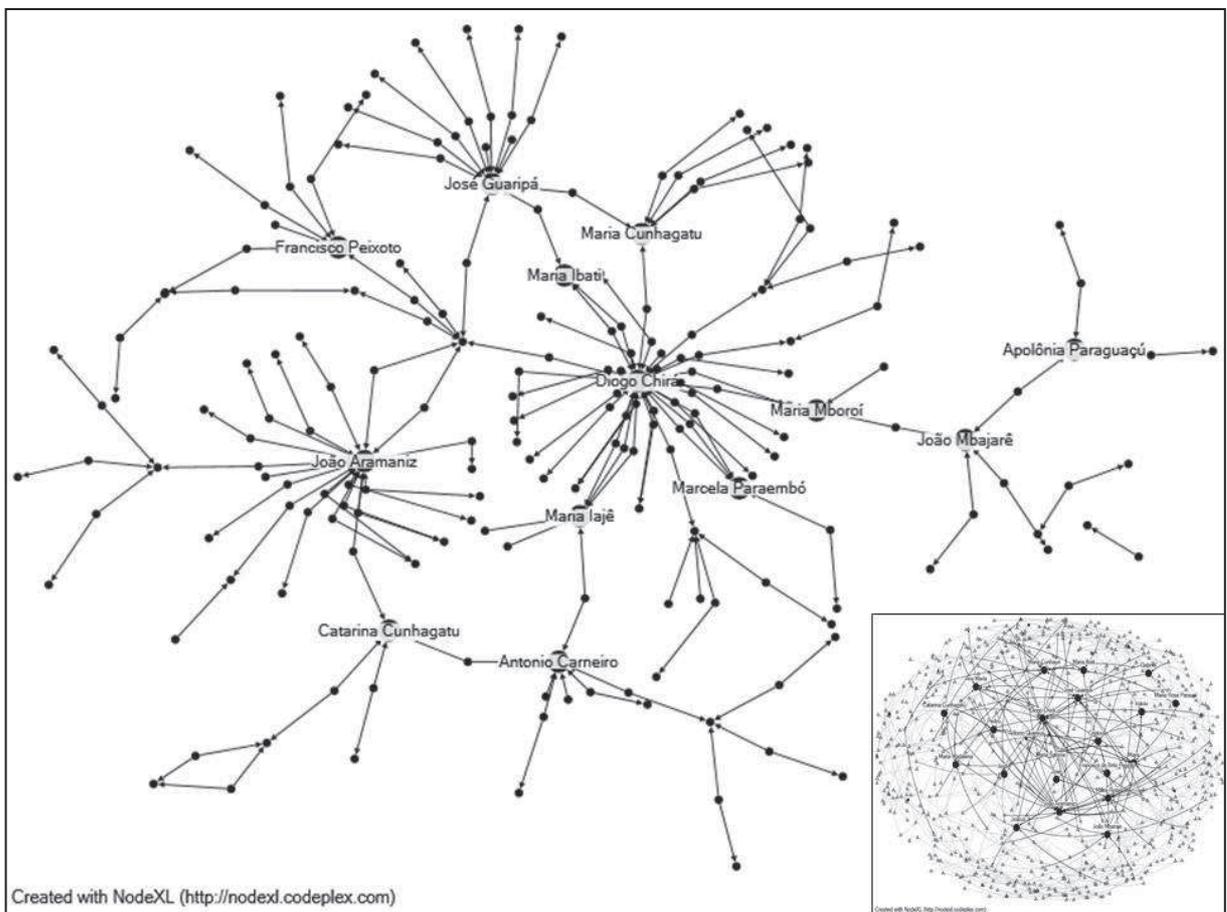
O quadro acima expõe a divisão dos batizados de crianças que possuíam pai e mãe com a mesma naturalidade, em relação aos padrinhos que mais vezes batizaram. Ao total, aqueles três indígenas estiveram presentes em 25% dos batizados de guaranis realizados em Rio Pardo, entre 1757-1762. Esta relativa concentração de afilhados em torno destes indígenas nos mostra outra faceta em relação aos padrões de endogenia no compadrio, vistos na figura “13”. Diogo Chirá, por exemplo, natural do Povo de Santo Ângelo, era compadre de 12 casais de indígenas também naturais daquele povo, mas se tornou compadre também de outros 20 casais naturais de Povos distintos do seu. O mesmo pode ser observado em relação aos outros dois padrinhos indígenas. Assim, além da auto-referência no compadrio, também havia laços de mesma natureza entre indígenas de Povos diferentes, como se pode ver no quadro acima.

Se percorrermos todos os laços do compadrio desses indígenas, podemos remontar uma grande malha relacional que envolvia não só indígenas como também não indígenas. No quadro “3” podemos notar a presença de homens como Antonio Pinto Carneiro, um açoriano, e Francisco de Brito Peixoto, português. O primeiro batizou cinco indígenas e o segundo batizou seis. Apesar de haver maior preferência por padrinhos indígenas entre os guaranis, a escolha

por padrinhos não indígenas, além de outros com naturalidade diferente dos pais, geram dados que podem ser interpretados como alianças construídas pelos indígenas de forma exógena a cada redução, o que alargava suas malhas de parentesco.

Robert Jackson (2004) verificou indícios semelhantes entre os indígenas das reduções do Paraguai, apontando para as formas de alianças que as famílias indígenas faziam fora de suas reduções via casamento e compadrio. No caso de Rio Pardo, podemos acompanhar a formação destes laços pela figura que segue:

Figura 15: Laços do Compadrio Guarani e seus Agregados (*Clustering*)



Fonte: ACMPOA. Livros de Batismos de Rio Pardo, 1755-1762. Gráfico organizado com auxílio do software EXCEL/NODE XL.

A figura acima mostra a malha relacional formada por laços de compadrio entre os indígenas. Nota-se que aqueles que mais batizaram estão interligados entre si e com outros. Apesar de ser uma imagem sincrônica, ela é bastante sugestiva possibilitando percorrer a ligação entre muitos nomes. Foi possível identificar 624 nomes diferentes, entre pais, mães, padrinhos e madrinhas. Este número, no entanto, é uma projeção possível, pois muitos nomes não puderam ser identificados devido ao estado deteriorado das fontes. As crianças, num

primeiro momento, devem ficar fora desse cálculo, pois não foram elas que formaram laços e sim seus pais e seus padrinhos.

Sendo assim, a figura “15” esboça, de modo muito elementar, um agregado de indígenas estruturado por três grandes nós que concentram em seu entorno muitos compadres. Vê-se Diogo Chirá, João Aramaniz e José Guaripá. Ligado a eles, notam-se outros nós que, por sua vez, concentram outros tantos compadres. Estima-se que este agregado concentrava aproximadamente 270 nomes dos 624 (100%) possíveis de serem identificados ou 43% dos indígenas que se refugiaram em Rio Pardo. Além disso, os indígenas padrinhos e madrinhas, ligados a esta formação, batizaram 189 crianças, representando 67% dos 284 (100%) batizados de indígenas realizados em Rio Pardo. Ou seja, uma menor parcela de indígenas concentrou a maior parte de afilhados.

As mulheres indígenas como Maria Cunhaurí, Maria Ibatí e Marcela Paraembó, por exemplo, madrinhas que batizaram mais de um afilhado, formam os nós (*vertex*) que congregam mais batizados para forma geral do agregado como se pode ver na figura “4”. Elas foram os elos estruturais entre os nós mais densos: aqueles onde se vê os nomes de Diogo Chirá, João Aramaniz e José Guaripá, e o restante dos nós. É necessário ressaltar que eles foram os homens que mais vezes foram padrinhos em Rio Pardo. Além das madrinhas, notam-se outros nós como os de Francisco de Brito Peixoto e Antonio Pinto Carneiro, dois portugueses que também adicionaram mais batizados ao agregado.

Apesar de sedutor, não podemos em hipótese alguma falar em *rede social*, como define a *network analysis* em relação aos laços sociais identificados a partir dos registros batismais. Em primeiro lugar, não há nenhuma sustentação empírica para tal afirmação e, em segundo, não podemos considerar laços sociais como o mesmo que redes sociais. Segundo Michel Bertrand (2000), rede social é um “complejo sistema relacional que permite la circulación de bienes y servicios, tanto materiales como inmateriales, dentro de un conjunto de relaciones establecidas entre sus miembros, que los afecta a todos, directa o indirectamente y mui desigualmente”.²²⁴

É justamente sobre a circulação, da qual fala o autor, que não há maiores informações. Seriam necessárias outras fontes, a exemplo dos testamentos deixados pelos mapuches de Huamanga, encontrados por Jacques Poloni-Simard (2000). O autor analisou esta

²²⁴ Ver: BERTRAND, Michel. Los modos relacionales de las élites hispanoamericanas coloniales: enfoques y posturas. *Anuario del IEHS*, Tandil, n. 15, p. 61-80, 2000. Também do mesmo autor: BERTRAND, Michel. Redes sociales, poder e identidad em las sociedades latinoamericanas (siglos XVI-XX). In: BERTRAND, Michel (coord.). *Configuraciones y redes de poder: un análisis de las relaciones sociales en América Latina*. Caracas: Fondo Editorial Tropykos, 2002. p. 5-13.

documentação verificando as redes sociais construídas pelos indígenas, devido ao comércio das peles e tecidos que comercializavam com os hispano-crioulos.²²⁵ Entretanto, como aponta Bertrand, identificar os laços (nosso exemplo é o compadrio) é o primeiro exercício para se observar o funcionamento de uma rede social. Reconstituir laços sociais, conforme aponta Bertrand, possibilita a observação da morfologia das redes sociais, embora não seja, aqui, propósito proceder de tal maneira.

Salienta-se, no entanto, o que Bertrand chama de morfologia ou a forma da rede. Este é um aspecto fundamental para observar não apenas as redes, mas, também, para recompor agrupamentos humanos: os agregados (*clustering*). Estas formações podem ser interpretadas como as mais próximas das experiências individuais e coletivas, pois a orientação dos laços, os quais definem a forma dos agregados, passa pelas escolhas pessoais, o que corresponde ao nível mais elementar das micro-decisões. Elas são respostas humanas criativas e autônomas, que se tornam possíveis em momentos determinados por forças, em parte, externas à própria vontade, expostas às contingências e, em parte internas, estando sujeitas às escolhas individuais e à própria identidade.

Estas escolhas, por sua vez, não podem ser interpretadas apenas como reflexos de normatizações sociais, impostas por convenções formais. Conforme Fredrick Barth:

Essa visão limita a realidade social a sua forma normativa e, com isso, ressuscita velhas dificuldades para reproduzir as relações informais ao lado das formais, os desvios ao lado da conformidade às normas, e outras distinções com as quais é muito difícil lidar de maneira consistente, entre aquilo que se supõe ser o verdadeiramente social e as instruções adicionais e empíricas do que seria o não-social ou anti-social.²²⁶

Portanto, não se trata da simples busca pelo que escapa às normas ou àquilo que seja paralelo ao mundo formalmente planejado. Por exemplo: poderíamos facilmente acreditar que pelo simples fato de terem ocorrido 538 cerimônias de batizado no Acampamento do Rio Pardo, estaríamos observando uma população católica homogênea, sendo a religião sua determinação normativa. Esta é a forma final que observamos do *continuum* social. Entretanto, se observarmos as formas sociais em seu nível mais elementar, ou seja, aquilo que as compõem em seu nível microscópico (as escolhas pessoais), teremos outra dimensão dos mundos socialmente elaborados por atores diversificados.

²²⁵ Ver: Poloni-Simard, Jacques. Historia de los Indios em los Andes, los indígenas em la Historiografia Andina: analisis e propuestas. *Anuário del IEHS*, Tandil, n. 15, p. 87-101, 2000.

²²⁶ BARTH, 2000b, p. 170.

A frequência das formas observáveis são os resultados caóticos (incertos) de múltiplas escolhas que obedecem a lógicas próprias, construídas de modo variável e historicamente distintas, estipuladas dentro de sistemas fechados de valoração. Assim sendo, mesmo que o sacramento do batismo tenha sido parte de um conjunto normativo organizado pela Igreja Católica num contexto de colonização, a procura pelo batismo, assim como a opção por este ou aquele padrinho, se dava pela livre escolha dos atores sociais (exceto no caso dos escravos africanos). Estas escolhas, e mesmo aquelas que não foram tomadas, são as responsáveis por dar às formas sociais seu desenho mais geral. Trata-se de um esquema de seleção orientado pela identidade social de cada ator.

A escolha endógena – tanto de padrinhos, quanto de cônjuges – entre indígenas naturais de uma mesma redução implica na observação da autopoiesis reducional. Na parte em que cabiam suas livres escolhas é possível que os indígenas dos Povos rebelados tenham acionado antigas alianças construídas durante a vida em redução. Estas alianças ultrapassavam os limites da própria redução, sendo que, provavelmente, se davam por meio de casamentos e compadrio com indígenas de outras reduções. O que se observa nos comportamentos dos guaranis em Rio Pardo pode ser um momento em que estas antigas alianças foram ativadas.

Assim, a forma geral do agregado, antes de ser um emaranhado sociológico, é o resultado da identidade reducional permeando as escolhas individuais dos indígenas no mundo social. Estas formas assumem seus próprios contornos, a exemplo dos guaranis escolhendo seus compadres também guaranis. O refúgio em Rio Pardo poderia fazer parte de uma decisão coletiva entre as lideranças indígenas e suas parentelas com intuito de evitar retaliação por parte da Coroa Espanhola. Possivelmente, os indígenas insurgentes seriam castigados como traidores e uma solução possível seria procurar outros espaços num mesmo território historicamente ordenado pela identidade reducional.

Como vem sendo mostrado, Rio Pardo fazia parte do antigo território das reduções do Tape e, posteriormente, pertenceu a uma estância do Povo de São Luiz, das reduções do Uruguai. Retoma-se aqui um diálogo que ocorreu entre o governador Gomes Freire e um guarani de São Miguel, em 1756, já referido no capítulo II. Ao questionar o governador sobre como ficaria a situação do acampamento do Rio Pardo, o indígena teria afirmado que “aquellas tierras eran de sus parientes y que en ellas avian estado antiguamente sus primitivos pueblos de S. Christoval, Jesus Maria y S.ta Teresa y S. Luis” [...].²²⁷

²²⁷ NUSDORFFER, 1756, p. 281 In: Manuscritos da Coleção de Angelis...

Nota-se que a memória do espaço habitado era o principal componente catalizador da identidade Tape, tendo sido acionada para mobilizar os indígenas de São Miguel na tentativa de reaver seus antigos domínios. Frente à negativa do governador português em deixar Rio Pardo, é provável que os indígenas, através de articulações coletivas, tenham se organizado para se manter em seus antigos espaços, nem que para isso fosse necessário dividi-los com os portugueses. Neste aspecto, se observam novas formas de territorialidade, que transcendem o sentido espacial geográfico, que se elaborava através da identidade Tape.

É evidente que a permanência de cerca de 4000 mil guaranis no vale do Rio Pardo se efetivou devido ao medo dos indígenas de serem tratados como traidores pela Coroa Espanhola, pois eles se colocaram contra as determinações do próprio rei. Sendo assim, o espaço social previsto pelos espanhóis para posicionar os guaranis na condição de vassalos – indígenas reduzidos e cristianizados – não estava mais disponível. Do mesmo modo, para os guaranis rebelados, o rei espanhol não figurava mais como um soberano justo que amava todos os seus súditos por vontade divina, uma vez que as ordens de transmigração feriam o sentido básico da justiça que o rei deveria respeitar.

Tirar as terras dos guaranis, terras onde viveram e morreram seus avós, lugar onde foram cristianizados pelos jesuítas, considerados padres santos, onde seus antepassados juraram servir ao rei em suas conquistas e, sobretudo, um espaço construído com “suor e sangue”, conforme alegavam os guaranis: perder tudo aquilo era o mesmo que perder seu lugar social nos limites da justiça e da misericórdia real. Segundo o conteúdo de um dos diários da expedição de Gomes Freire, teria sido dada uma recomendação ao governador português, enviada pelo Marquês de Valdelírios, comissário espanhol da demarcação, para que aniquilasse a todos os indígenas que resistiam à entrega das reduções aos portugueses. Recomendação que não foi seguida por Gomes Freire.

Na relação conflituosa com os impérios coloniais, restava aos indígenas do antigo Tape uma última cartada na tentativa de preservação de suas integridades física e histórica ao partirem às margens do rio Jacuí. Como salientou Guillermo Wilde (2009), o fim das reduções não representou o fim imediato da história missioneira. Seguindo tal postulado, observamos na ação social dos guaranis rebelados práticas que remontam, em muitos aspectos, à reprodução social da vida em redução, mesmo que em outros contextos no tempo/espaço. É assim que podemos considerar as terras do vale do rio Jacuí e a concomitante relação com os portugueses naquele espaço.

Mudar de um local para outro e se relacionar com os colonizadores lusitanos resultou, evidentemente, em transformações políticas e sociais que, entretanto, não podem ser interpretadas como alterações no modo identitário Tape. O modo de auto-representação histórica e social passava obrigatoriamente pela referência às reduções do século XVII. As práticas de manutenção territorial, do matrimônio e do compadrio endógeno, da ativação de possíveis antigas alianças entre os Povos na mudança para Rio Pardo, o modo organizacional em torno dos caciques (vide figuras 14 e 15), podem ser apontados como elementos que garantiram a reprodução social de estruturas básicas da vida em redução.

A identidade Tape poderia ser construída a partir de suas próprias categorias autopoieticas que ajudavam na organização empírica do mundo social, garantindo assim a coerência histórica da identidade social e do espaço habitado. Embora os contatos com novas situações fossem capazes de alterar suas formas sociais, eles não provocaram a interrupção de sua frequência no tempo enquanto unidade sistêmica. Isso implica na observação de novas características na disposição das formas sociais que, contudo, não resultaram na mudança geral do sistema. Ou seja, não era a mudança de um espaço para outro, nem tampouco os contatos com outros atores sociais que seriam capazes de refundar o modo como os indígenas do Tape interpretavam o mundo e elaboravam sua história.

A identidade social era construída na ação individual e coletiva e se reproduzia variando suas formas, suas estruturas e esquemas de projeção, mas sem perder sua unidade mais elementar que era a história do próprio sistema simbólico, que garantia sua frequência no tempo. Conforme Maurizio Gribaudi, “o *continuum*, o espaço coberto pela variação das formas, e não a *categoria*, com suas referências modais, se torna o instrumento metodológico que permite descrever e classificar as observações”.²²⁸ Portanto, não basta apenas identificar a variação das formas sociais, não levando em conta os processos mais básicos que dão origem a elas, além de sua reiteração no tempo, o que, em outros termos, significa buscar a historicidade da forma do sistema.

Assim, argumentamos que a identidade Tape era um sistema que apresentava variações em sua morfologia, que, em linhas gerais, davam os contornos à forma social geral, sem com isso deixar de ser um sistema; sem com isso deixar de existir ou se transformar imediatamente em outra coisa, o que implicaria na falência geral e na morte do sistema. Poderíamos recorrer

²²⁸ GRIBAUDI, 1998, p. 132.

aos estudos de Humberto Maturana e Francisco Varela sobre a evolução dos seres vivos, que evidenciam que a vida é uma unidade básica que apresenta inúmeras formas distintas.²²⁹

Mesmo que tenham ocorrido tais variações, em número de espécies e nos níveis de complexidade organizacional dos seres vivos, somente a vida, em seu sentido autopoietico, é capaz de gerar outras vidas. Ela é a unidade elementar, a operação básica que, em algum dia, deu origem a todas as outras formas de vida. Ou seja, para se entender a origem das espécies, é preciso se ater à reprodução e à variação das diferentes formas biológicas. Assim, chegaríamos a uma definição de história que contempla não só a variação das formas, suas transformações e alterações mais significativas, como também a própria repetição delas e sua reprodução no tempo.

Por essa razão, é necessário identificar a unidade mais elementar do sistema identitário e descrever as estruturas que o organizam. Assim, a identidade Tape em seu sentido autopoietico formava um sistema racionalmente organizado que buscava no passado as ferramentas necessárias para lidar com as incertezas do futuro. A replicação de coisas pretéritas, como os sacramentos, promovia a temporalidade relativa da identidade Tape, que deve ser medida pela capacidade autônoma dos indígenas de se qualificarem como naturais dos Povos do Uruguai. Sobretudo, aqueles que se diziam naturais de São Miguel, São Nicolau, São Lourenço e Santo Ângelo: todos Povos rebelados contra os espanhóis.

Não estamos afirmando que todos os indígenas pensavam e agiam da mesma forma e que elaboraram um mesmo tipo de identidade social. O que a reconstituição de grupos nos sugere (figura 15) é que entre os naturais dos quatro Povos rebelados havia remanescentes do antigo Tape. Evidentemente, não era a totalidade demográfica daqueles Povos, mas um grupo que provavelmente se distinguiu pela identidade formulada a partir da territorialidade e da experiência religiosa rememorada do Tape. No momento da crise dos anos 1750, é provável que aquele grupo tenha mobilizado suas extensas parentelas construídas por matrimônio e compadrio para guerrear contra os demarcadores ibéricos.

A incerteza em relação à situação futura das terras pode ter acionado a identidade Tape como um componente de luta política daquele grupo contra as Coroas católicas e serviu de legitimação reivindicatória das terras das reduções como terras dos indígenas Tape. Isso explicaria o movimento inicial dos naturais dos Povos rebelados para o vale do Jacuí no Rio Pardo, ou Yobí, como diziam os indígenas. O movimento inicial, ao que parece, foi aglutinando

²²⁹ ROMESÍN, Humberto Maturana; GARCÍA, Francisco J. Varela. *De Maquinas y Seres Vivos*. 5. ed. Santiago de Chile: Impresos Universitaria, 1998.

outros indígenas que podem ter se mobilizado pelas mesmas parentelas que se estendiam por várias reduções. Com o passar do tempo, a gradual desarticulação dos Povos pode ter reforçado ainda mais o sentido político destas alianças, uma vez que restariam apenas os caciques como os principais organizadores dos indígenas.

A memória sobre o passado reducional, importante componente formador de identidade, poderia ganhar ainda mais força numa conjuntura de dissolução do mundo reducional, no qual os caciques poderiam ser os detentores de poder sobre a narrativa do passado idealizado, bem como sobre o modo como os indígenas deveriam se organizar para enfrentar as adversidades futuras. Contudo, eles não eram os únicos protagonistas na dinâmica social indígena. As mulheres adquiriram destaque na conjuntura pós-jesuítica como veremos adiante.

5 OS RASTROS DA MEMÓRIA E A ARQUITETURA DO ESQUECIMENTO: IDENTIDADE INDÍGENA E REPRODUÇÃO SOCIAL

5.1 A identidade, a memória, o esquecimento e a autoconsciência

Entre os vários desdobramentos do litígio entre as Coroas Ibéricas e guaranis do Uruguai, foi a partir de 1801 que a realidade dos antigos sete povos de 1750 começou a mudar de modo muito mais acentuado do que havia ocorrido anteriormente. Devido às instabilidades políticas na Europa, a Espanha declarou guerra a Portugal, o que levou a muitos aventureiros do Rio Grande de São Pedro a invadirem as reduções do Uruguai. Mesmo após as Coroas ibéricas terem assinado um armistício em fevereiro de 1801, em junho daquele ano, desertores e outros milicianos atacaram as guardas missioneiras como o forte de Santa Tecla.

Entre aquele grupo de aventureiros estavam Borges do Canto, Manuel dos Santos Pedroso e Gabriel Ribeiro de Almeida, os quais serviram de líderes da invasão. Todos eles eram filhos de mulheres indígenas com homens não indígenas e falavam bem a língua guarani. Borges do Canto partiu para São Miguel onde se estabeleceu com seu destacamento de milicianos em agosto de 1801. Ele recebeu uma missiva remetida de São Borja, seu remetente um guarani chamado João Antonio Iaichá, dito “capitão-mor dos naturais”, o mesmo que líder miliciano.

O indígena relatou este episódio um ano depois da tomada das reduções do Uruguai a um militar português que servia de comandante luso em São Borja. Segundo o relato de Iaichá, ele e outros milicianos indígenas, seus subordinados, teriam se rebelado contra os espanhóis a favor dos portugueses. Por cerca de um mês, João Antonio e seus soldados hostilizaram os espanhóis que tentaram reassumir o controle de São Borja. Ele teria pedido a Borges do Canto reforço de milicianos para assegurar a posse do lugar. No entanto, ao que parece, não recebeu nenhuma ajuda do aventureiro.²³⁰

Após seus esforços em defender São Borja e banir os espanhóis daquela posição, Iaichá apresentou ao militar lusitano seu desejo de mercê condicional ao rei português. Para o indígena, as instabilidades decorrentes das disputas coloniais geravam muita incerteza sobre o futuro das reduções, que passaram a ser chamadas pelos portugueses de missões, bem como da situação dos indígenas que ainda as habitavam. Segundo o militar português de São Borja, Iaichá questionou-o sobre a situação das reduções argumentando que:

²³⁰ RIBEIRO, 2013.

[...] não há certeza de como ficaram estes Povos para o futuro, portanto, pede a Vossa Majestade, caso fique estes Povos para a Espanha, **como de antes**, lhe conceda ao suplicante (**João Antonio**) e seus soldados, e **famílias, respectivas** retirem-se para as fronteiras do Rio Pardo, determinando-lhes o Senhor Governador um pedaço de Campo, onde se conservem o suplicante e seus soldados em defesa da referida Coroa de Portugal, onde mais útil for à mesma Coroa, isentando-lhes de outros serviços que não pertençam às armas.²³¹

Nitidamente, João Antonio Iaichá recorreu a uma memória sobre os tratados entre Portugal e Espanha que no transcurso do tempo, modificaram radicalmente a vida dos indígenas do Uruguai. Nosso ponto de partida é 1750, tempo do Tratado de Madrid que obrigava os indígenas a evacuarem as reduções para deixá-las aos portugueses. Mais tarde, em 1761, o Tratado de El Pardo anulava as cláusulas de 1750. Novamente, em 1777, o Tratado de Santo Ildefonso reestabelecia as linhas coloniais do Tratado de Madrid, com a diferença de que as reduções do Uruguai ficaram novamente sobre controle colonial espanhol.

Era sobre este último tratado ao qual Iaichá se referia. Mais uma vez, se pode notar a concepção cíclica de tempo, já discutida no capítulo II. João Antonio previa que as reduções poderiam ser restituídas “como de antes” à Espanha. A implicação de algo desta natureza sobre a vida daqueles milicianos e suas famílias residia no fato deles serem interpretados pelos espanhóis como traidores. O medo desta condição certamente pesou no momento de pedir a mercê de se retirar à fronteira do Rio Pardo, como chamavam os portugueses. Mas Rio Pardo, como vimos, também fazia parte da territorialidade indígena.

Naquele momento, contudo, as terras outrora das reduções se encontravam ocupadas pelos portugueses e, pelo fato de João Antonio ter solicitado mercê ao rei para ir à fronteira do Rio Pardo, ele reconhecia que não havia mais soberania indígena naquele espaço. Não obstante, ainda permanecia a referência de que aquele lugar ainda era território indígena. Em 1803, várias famílias guaranis se estabeleceram na Capela de Santa Maria, lugar subordinado à Rio Pardo segundo a administração portuguesa.²³² Não há o nome Iaichá nos batizados desta localidade nem nos batizados de Rio Pardo e, por esta razão, não podemos determinar se ele foi ou não para lá; na verdade isto pouco importa.

A escolha pela região do Rio Pardo é que diz mais sobre o processo geral de identidade e usos da memória do que o efetivo deslocamento daquelas famílias. Pois nos parece certo que João Antonio, seus soldados e famílias guardavam em suas memórias a orientação valorativa

²³¹ AHRN. Fundo Autoridades Militares. Joaquim Felix da Fonseca. Agosto de 1802, maço 3. Grifos nossos.

²³² Sobre o estabelecimento de famílias indígenas na Capela de Santa Maria ver: RIBEIRO, 2013.

referencial sobre o período reducional. Como ocorreu em 1756, Rio Pardo, lugar do antigo Tape, foi utilizado como refúgio pelos guaranis que se rebelaram contra a Espanha. João Antonio e os seus, de algum modo, provavelmente sabiam disso. Isto era possível devido à conservação da memória sobre as reduções, sua origem e sua evolução.

Trata-se, de muitas maneiras, de memória manipulada, mas intrinsecamente de um nível profundo do trabalho de rememoração que evocava o solo último de toda a memória indígena. Este era o lugar remoto em que, provavelmente, repousava a autoconsciência daqueles homens e mulheres que buscavam formas de coexistência com os colonizadores. Pode parecer controverso proferir tal carga conceitual ao modo pelo qual os guaranis construíam sua própria identidade pois autoconsciência não parece ser um domínio epistemológico comum à historiografia, o que nos colocaria próximos da Psicologia, Neurociência e/ou Filosofia.

Contudo, ao especificar o tipo de memória indígena que estamos procurando entender, é preciso traçar alguns apontamentos sobre a relação existente entre identidade social e autoconsciência, mesmo sabendo de todos estes riscos. A razão para esta incursão se justifica porque a identidade era a base da reprodução social. É isto que vem se demonstrando no percurso dos capítulos. Vimos que a identidade pode ser a construção de si no tempo sendo a memória a principal ferramenta empregada nesta tarefa. A memória guarani remetia ao tempo do início e nele a impressão da experiência reducional, a marca, o efeito presente de causa ausente. A memória justamente tem esta capacidade de produzir a presença do que já não existe mais.

É assim que o passado, onde existiram as coisas primordiais, como a redução, pode sempre irromper no presente e, pela repetição da impressão rememorada, o passado sempre será também futuro. Desse modo as imagens, ou impressões, aquilo que ficava gravado no córtex cerebral poderia sobreviver ao tempo, sendo reproduzidas de geração a geração. A memória permitia a perseverança do mundo pré-existente frente às condições adversas que a distância temporal do mundo em seu início exercia sobre a autoconsciência. O passado, neste aspecto é indestrutível. A produção da presença de causa ausente era visível na arquitetura das reduções, no batismo, nas relações de parentesco, nas “linhagens”, no território reducional: em tudo isso se via as impressões da ação dos ancestrais desde o “princípio” do mundo imaginado.

A memória manipulada, mesmo imperfeita, garantia a preservação destas imagens que se replicavam no movimento cíclico do tempo e da rememoração, mas que se soterravam na linearidade do afastamento do momento fundacional. Como sinal de alerta ao perigo do esquecimento do momento primordial, a identidade foi acionada, em 1750, para reestabelecer

a isonomia no jogo de forças entre memória e esquecimento. Estas duas coisas (memória e esquecimento), conforme aponta Paul Ricœur (2014), não são antagônicas apesar de gerar certo paradoxo. Porém, quem procura algo na memória é porque o esqueceu. Logo, o esquecimento produz o efeito patológico da falta de memória e a rememoração se torna o remédio contra ele.

Memória e esquecimento são simultâneos e, portanto, não são contraditórios. Uma coisa não existe sem a outra. Sem esquecimento não há como lembrar. Mas a rememoração é repleta de imperfeições, desvios da originalidade primordial que é causado pelo trabalho seletivo da rememoração. Os vestígios, os rastros do passado, eram os efeitos da existência dos ancestrais guaranis. Era neles e em suas experiências que se buscava a seleção das imagens para elaborar a identidade indígena. A busca, a rememoração, fazia sobreviver a história guarani, ainda que a consideremos distorcida e imperfeita. História esta que, neste caso, se torna sinônimo de devir.²³³

Entretanto, como temos visto aqui, o devir não era algo que os guaranis estavam fadados a passar inelutavelmente. Ele era a frequência, a duração existencial que a condição e o modo de vida indígena imprimia no tempo com todas as suas variações. Por esta razão, podemos acompanhar a historicidade deste grupo através dos restos de experiências deixadas sobre eles. A autoconsciência, neste sentido, era o reconhecimento feito por eles mesmos desta história e a apropriação que faziam das figuras do passado que produzia, assim, o efeito de sobrevivência no presente. Tratava-se de uma seleção individual de elementos dos quais se tomava posse, como o nome de alguma “linhagem”, que remetia à descendência enaltecedora, fosse real, fosse virtual, idealizada.

Mas a morte física poderia representar o fim da memória e a vitória derradeira do esquecimento sobre ela. Contudo, se assim fosse, como os indígenas conseguiram acessar memórias relativas há 130 anos em 1754? Como saberiam da existência das linhagens no recenseamento de 1783 (empadronamento de índios)? E João Antonio Iaichá? Como saberia sobre os tratados entre Portugal e Espanha, os quais afetaram diretamente a vida de seus antepassados e contemporâneos? Que mecanismos foram capazes de utilizar para tal feito?

Primeiramente, devemos ter em mente que cada redução e tudo o que a englobava era um efeito de causa ausente. Sua existência material era comprovada pelos sentidos mas, como se explicaria a realização de tal coisa? A causa que deu sua origem era inacessível. Mesmo assim, a história rememorada sobre as reduções dizia que elas foram construídas pelos “avós”. A cristianização dos guaranis encontrava seu lugar na narrativa de origem junto com a fundação

²³³ Ver: BERGSON, Henri. *Matéria e Memória*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

material das reduções, sua prova física, e o efeito do batismo sobre os “avós” convertidos. Estas eram as impressões gravadas no tempo e no espaço que permitia aos indígenas rememorem suas “origens cristãs”.

A rememoração trazia à tona as causas inacessíveis pertencentes ao passado, mas revividas e projetadas no presente. Rememorar permitia recriar o que produzia o efeito ulterior da sobrevivência das imagens do passado. Rememorar se tornava a principal forma de se relacionar com o tempo em seu movimento infinito de replicação. O tempo é sempre uma ameaça contingente à memória sobre o passado. Ele causa o apagamento dos rastros e a perda muitas vezes inevitável de partes fundamentais da identidade. A única coisa que separa um ator social do vácuo absoluto do nada existencial consiste na operação de rememoração, que leva à conservação da memória e da reprodução da identidade e, por sua vez, de todo o sistema social como consequência.

Desse modo, a operação combinada entre tempo primordial, memória reducional e esquecimento se tornava a matéria-prima da identidade e o elixir da autoconsciência guarani/tape. Parece muito evidente que os indígenas tinham autoconsciência sobre o passado do qual eram tributários, pois eles conheciam a origem do mundo, os feitos provocados pelos homens que viverem nele, os quais eram seus ancestrais, sabiam das “linhagens” de pertencimento, reconheciam o território histórico, praticavam muitas coisas do mesmo modo que seus antepassados, como o batismo. Estas podem ser algumas das características mais gerais sobre o modo de vida guarani, aprendidas pela autoconsciência, as quais definiam o modo de identidade que aqueles indígenas foram capazes de elaborar, sendo ela a maior ferramenta para a autoconstrução de si no tempo e no espaço.

Sob esta condição, os guaranis lutaram contra o esquecimento. Diante de um mundo hostil a sua condição de vida e modo de ser, enfrentaram uma espécie de duplo esquecimento. Ao mesmo tempo em que tentavam não esquecer quem eram, tiveram que lidar com a política indigenista portuguesa, altamente nociva ao seu modo existencial, que tinha por finalidade justamente jogá-los ao esquecimento sob o pretexto da civilização. Mas, paradoxalmente, o medo do esquecimento provocava a ascensão da memória. A rememoração sobre o que foi esquecido, por sua vez, é um domínio do conhecimento que se tem sobre o passado. Assim, uma questão de mérito emerge: como o conhecimento que os guaranis tinham sobre seu passado era aprendido?

Esta pergunta nos leva ao entendimento sobre a autoconsciência indígena e o modo de reprodução do sistema social em que se organizavam. Para respondê-la de forma mais próxima

do satisfatório, devemos recuperar a inserção sobre autopoiesis feita no decorrer deste tese. Como vimos, em suma, um sistema autopoietico é um sistema vivente, fechado em si e com estruturas abertas que permite ao sistema interagir com seu meio de modo interdependente. Diz-se sistema porque há sequências causais e mudanças permanentes de estado em uma arquitetura totalmente elaborada para manter sua unidade básica de funcionamento, subordinando toda sua mecânica à manutenção de sua existência.

Um sistema com estas características fabrica todos os elementos necessários a sua existência enquanto sistema, incluindo estruturas e elementos. O sistema nervoso é um exemplo de sistema autopoietico e é ele que, na interação com o meio, modifica seu funcionamento interno sendo o palco da aprendizagem e da memória. Não obstante, Humberto Maturana e Francisco Varela (1998) chamam atenção ao caráter pouco explicativo dos fatores bioquímicos do cérebro se analisados de forma isolada, sem que se leve em conta uma fenomenologia do organismo vivente. No mesmo sentido, vai a crítica de Paul Ricœur (2014) em relação à desconsideração da neurociência com a fenomenologia da memória.

Para tratar da autoconsciência e da reprodução social indígena é este o ponto de onde partimos: da inspiração na biologia cognoscitiva de Maturana e Varela. Dito de outro modo, isto é considerar que, um organismo vivente, neste caso um ser humano, seja uma unidade organizacional que interage com seu meio, seja o criando ele mesmo conforme sua necessidade ou atendendo às modificações inesperadas do meio, seja apenas interagindo com ele de modo trivial. O fato é que esta interação obedece certas determinações, como sugerem os autores acima, as quais são classificadas sendo de primeira, segunda e terceira ordem.

A primeira depende do estado interno em que o sistema se encontra, o que implicará em seleções diferenciadas dos elementos que o compõe em cada distinção provocada pelo seu estado de evolução. A segunda se dá a partir da relação interdependente entre sistema/meio, quando o mesmo sistema interage com seu meio o modificando e sendo modificado ao mesmo tempo pelo próprio meio modificado. A terceira se dá no momento em que o meio, já modificado pelo sistema, passa a determinar o funcionamento interno do próprio sistema que o modificou.

Assim, os homens, enquanto unidades viventes, ao construírem seus mundos sofrem, eles mesmos, a ação contingente do conjunto de regras e distinções que criaram para interagir com o seu meio e uns com os outros. Esta é a fenomenologia dos comportamentos que se dá pela interação dos homens, uns com os outros, e com seu meio ecológico. Em sociedades de características tribais como os guaranis/tape, as influências do meio modificado pela ação deles

mesmos criou um conjunto de regras que se tornou o domínio condicional de sua própria identidade.

Eclodiu, a partir disto, um número expressivo de experiências, muitas vezes contingentes, como muitas das relações de compadrio entre indígenas e não indígenas e formas de convívio bastante singularizadas e imprevisíveis no horizonte dos eventos. Trata-se de formas de vida e convívio diversificadas. Mas, ao considerar isto devemos explicar como, num universo de tantas possibilidades em escala exponencial, os indígenas ainda eram capazes de reproduzir a sua identidade de modo autorreferencial, diga-se autopoietico?

É evidente que a conservação da memória era parte importante do processo. Através dela podiam selecionar os elementos necessários em cada estado distinto no operar da identidade. Mas havia também partes agregadas que serviam como ambiente propício à conservação da memória: um deles foi a língua guarani. Em 1802, Joaquim Felix da Fonseca, encarregado da administração do território das sete reduções do Uruguai, dirigiu queixas ao governador português do Rio Grande de São Pedro, Francisco João Rocio. Ela se referia a uma ordem despachada pelo comandante do Rio Pardo, Patricio José Correia da Câmara, exigindo a retirada de todos os espanhóis daqueles povoados, inclusive os padres.²³⁴

Contudo, como observou Felix da Fonseca, a medida do comandante gerou problemas ao ministério da religião nas reduções, visto que apenas os padres espanhóis falavam a língua guarani. O administrador pediu ao governador que fossem enviados sacerdotes às missões para dar os sacramentos aos indígenas. Um outro administrador, Francisco das Chagas Santos, em 1809, fez a mesma queixa ao governador da época, Dom Diogo de Souza, alertando sobre a falta de padres que soubessem a língua guarani. Até mesmo o viajante e botânico francês August de Saint-Hilaire, em 1820, lamentava seu desconhecimento da língua guarani, o que lhe privou de conversar com os indígenas em sua estada nas missões do Uruguai.²³⁵

A evidente conservação da língua permitia, provavelmente, a verbalização das narrativas sobre o passado, permitia acessá-las e selecioná-las conforme fosse a necessidade. A língua também poderia ajudar na manutenção autopoietica do sistema organizacional indígena, permitindo a replicação e socialização de memórias como aquelas sobre os tratados, revisitadas pelo miliciano João Antonio Iaichá. A língua também ajudava a estabelecer os limites do próprio sistema pela distinção falante/não falante do guarani, como Saint-Hilaire, que se sentiu excluído da compreensão sobre a vida dos indígenas por não saber a língua deles.

²³⁴ RIBEIRO, 2013.

²³⁵ SAINT-HILAIRE, 2002.

Portanto, sem saber o guarani era impossível aos padres praticarem os sacramentos nas missões. Não à toa que, em 1758, Gomes Freire solicitou a presença do jesuíta Francisco Bernardes na fortaleza Jesus, Maria, José, como já referimos. A religião era estrutural no modo organizacional indígena. Por esta razão, a falta da língua impedia que se fizesse a evangelização entre os guaranis. Felix da Fonseca ainda apontou que alguns padres portugueses que foram às missões desistiram de ficar nelas. Sem dúvida, a dificuldade de comunicação pode os ter desencorajado da permanência.

Seja como for, a expansão lusitana nas terras do sul ameaçava a integridade física e identitária dos guaranis. Ela se fez visível não só na política indigenista, mas também na operação dos espaços jurídicos os quais atendiam a parâmetros hierárquicos nas sociedades dos colonos, como veremos. Contudo, a elaboração de todo aquele aparato destrutivo da condição indígena não encontrou seu pleno êxito. Junto àquelas políticas também havia a reprodução do sistema social guarani com certo vigor, capaz de livrá-los ainda que de modo efêmero, do esquecimento completo.

Frente àquele quadro dramático de amnésia, fica uma pergunta elementar: como os indígenas guaranis conseguiram conservar a memória sobre quem eram? Dito em outras palavras, como eles conseguiram assegurar sua reprodução social num período em que a dominação lusitana parecia irreversível? Há uma combinação de fatores que ajudam a compreender esta questão, mas longe de esgotá-la. Primeiramente, deve-se entender o teor da dominação colonial para depois analisar quais mecanismos indígenas sobreviveram a ela e que permitiram a reprodução social.

5.2 “estes indígenas indolentes que na verdade são homens como nós”: a “civilização” e a arquitetura do esquecimento

Estabelecer e aumentar o comércio era umas das principais preocupações da Coroa Portuguesa na segunda metade do século XVIII, sobretudo durante a influência do ministro Sebastião José de Carvalho e Melo. A reforma econômica praticada no período em que atuou junto ao governo português, deu ênfase à produção de manufaturas com forte incentivo ao estabelecimento de um mercado interno nas colônias da América. A prosperidade desejada dependia do aumento de arrecadação e seu incremento estava relacionado necessariamente ao acréscimo de braços para o trabalho. A política indigenista lusitana atendia, obrigatoriamente, àquele conceito.

O *Diretório dos Índios*, instituído no Grão-Pará e Maranhão, em 1755, possibilitava aos portugueses se utilizarem das populações indígenas naquele intento. Posteriormente, em 1758, a Coroa Portuguesa estendeu o *Diretório* a todas as áreas coloniais da América. Aquela política foi instituída pelo ministro Sebastião José de Carvalho e Melo. Segundo Kenneth Maxwell (1996), Carvalho e Melo foi um adepto da ilustração em Portugal e sua atividade política, enquanto secretário de estado, foi influenciada por aqueles preceitos. Foi dentro daquele projeto que se deu a política indigenista português daquele período.²³⁶

O *Diretório* tem ocupado um bom espaço na historiografia e há um consenso de que tal política visava civilizar as populações indígenas a partir de uma série de medidas, como aldeamentos, integrá-los à administração das tais aldeias, impor-lhes a língua portuguesa através de escolas e do incentivo para que colonos portugueses casassem com mulheres indígenas.²³⁷ Tais estratégias eram organizadas a partir de um projeto de governo que visava apagar as diferenças entre indígenas e colonos, concedendo aos primeiros liberdade jurídica e a elevação à condição de vassalos do rei português.

A política indigenista, no entanto, apresentou variações em sua execução, como também de aceitação pelos indígenas. É o que marcadamente muitas pesquisas mais recentes vêm expondo sob a forma de teses e dissertações, como também em muitos artigos em periódicos.²³⁸ Alguns deles, por exemplo, ressaltam que a Coroa Portuguesa não foi eficaz em seu propósito de aplicação do *Diretório*, não sendo capaz de integrar os indígenas à sociedade dos colonos. Isto ocorreu devido a uma série de variáveis. Daremos alguns exemplos.

No Rio Grande do Sul, por exemplo, se tem notícias de vários aldeamentos indígenas. Alguns deles foram criados visando a aplicação efetiva das diretrizes do *Diretório*, como os aldeamentos de Nossa Senhora dos Anjos (1762) e o aldeamento de São Nicolau do Rio Pardo (1769). Mas é preciso considerar também outras aldeias na parte leste, próximas à Rio Grande, como as aldeias de São José da Parte Norte. Nossa Senhora dos Anjos foi um aldeamento misto,

²³⁶ MAXWELL, Kenneth. *Marquês de Pombal: paradoxo do Iluminismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

²³⁷ Sobre o *Diretório* ver o trabalho clássico: ALMEIDA, Rita Heloísa de. *O Diretório dos Índios: Um projeto de civilização no Brasil do século XVIII*. Brasília: Editora UnB, 1997. Sobre os aldeamentos coloniais ver: ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

²³⁸ Entre muitos outros, ver: SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. *Espelhos Partidos: etnia, legislação e desigualdade na Colônia*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2011. Sobre políticas indigenistas no Pará, ver: COELHO, Mauro Cezar. *Do Sertão para o Mar: um estudo sobre a experiência portuguesa na América, a partir da colônia: o caso do Diretório dos Índios (1751-1798)*. 2005. 432 f. Tese. (Doutorado em História) – PPGH, USP, São Paulo, SP, 2005; SOUZA JUNIOR, José Alves de. *Tramas do Cotidiano: Religião, Política, Guerra e Negócios no Grão-Pará dos Setecentos: um estudo sobre a Companhia de Jesus e a Política Pombalina*. (2009). Tese (Doutorado em História) – PPGH, PUCSP, São Paulo, SP, 2009.

composto por indígenas e não indígenas. Embora tenha sido criada em 1762, foi apenas em 1769, com as reformas do governador José Marcelino de Figueiredo, que o aldeamento recebeu mais diretamente a influência do Diretório.²³⁹

Este mesmo governador foi idealizador da aldeia de São Nicolau do Rio Pardo, quando ordenou a reunião das quatro aldeias (Santo Ângelo, São Lourenço, São Miguel e São Nicolau) numa só povoação indígena. Este aldeamento era composto exclusivamente por população indígena das reduções do Uruguai. A aldeia de Nossa Senhora dos Anjos foi criada com população estabelecida no Rio Pardo que foi dividida e transmigrada à Viamão, em 1762, por ordem do governador Gomes Freire. Contudo, o vice-rei Conde da Cunha, em 1764, se queixava ao ministro do ultramar Francisco Xavier sobre a grande despesa que o sustento dos indígenas provocava à Fazenda Real.²⁴⁰

Ao referir-se aos indígenas, o vice-rei ainda acrescentou que “O préstimo desta gente ainda lhe não descobri pois que até agora não se ocuparam mais que comer e furtar e não será fácil tira-los deste costume.”²⁴¹ No mesmo ofício, o vice-rei informou que o governador de Buenos Aires exigia dele que fizesse a extradição dos indígenas guaranis que estavam em Viamão, coisa pela qual era extremamente favorável. Conforme ele argumentou, “não sei se toda a renda desta Alfândega será o bastante para esta inútil manutenção de indígenas dos quais há super abundância em todo o Brasil”.²⁴²

Conforme Elisa Garcia (2007), havia forte interesse da Coroa Portuguesa em manter os indígenas submetidos à administração colonial, o que fazia parte da política indigenista de Sebastião José Carvalho e Melo, à época Conde de Oeiras. Aquelas orientações foram seguidas pelo governador Gomes Freire que, em sua incursão pelas terras do sul, entre 1753-1760, tentou praticar o que orientava o *Diretório*. Mas com a morte de Gomes Freire, em 1763, a política indigenista sofreu significativa alteração no estado do Brasil.

²³⁹ Ver mais em: KÜHN, Fabio. *O “Governo dos Índios”*: a Aldeia dos Anjos durante a administração de José Marcelino de Figueiredo (1769-1780). In: ENCONTRO DE ESCRAVIDÃO E LIBERDADE, 3., 2007, Florianópolis. *Anais...* Florianópolis: [s.n.], 2007.

²⁴⁰ Projeto Resgate. Ofício do [vice-rei do Estado do Brasil] conde da Cunha, [D. Antônio Álvares da a], ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Francisco Xavier de Mendonça Furtado, remetendo ofício do governador e capitão-general do Rio Grande de São Pedro, coronel José Custódio de Sá e Faria, comunicando as grandes despesas feitas com a manutenção dos indígenas das missões, alojados na região de Viamão, que faziam grande consumo de reses de gado e de farinha de mandioca. Totalizavam cerca de 2.397 e provocavam desordens e roubos nas estâncias vizinhas. Informa que o governador de Buenos Aires, D. Pedro de Cevallos, postulava a restituição destes indígenas aos castelhanos. Anexo: ofício, ofício (doc.em espanhol), relação. AHU, Rio de Janeiro, cx. 79, doe. 17 AHU_ACL_CU_17, Cx. 72, D. 6612. Disponível em: <http://acervo.redememoria.bn.br/redeMemoria/handle/123456789/207815>

²⁴¹ Ibidem. Disponível em: <http://acervo.redememoria.bn.br/redeMemoria/handle/123456789/207815>

²⁴² Ibidem. Disponível em: <http://acervo.redememoria.bn.br/redeMemoria/handle/123456789/207815>

Seu substituto, o vice-rei Conde da Cunha, aparentemente, não era nenhum entusiasta da política indigenista empregada no sul. Ele tinha suas razões. Em 1763, os espanhóis haviam tomado a Vila do Rio Grande, fato que preocupava a Coroa. Em meio às desordens causadas pelo conflito com os castelhanos, o vice-rei ainda tinha que dar conta do assentamento dos indígenas das reduções, que circulavam por praticamente todo o território do Rio Grande de São Pedro, que outrora pertencia, em sua maior parte, às reduções indígenas.

Em 1765, Conde da Cunha escreveu um ofício ao secretário do ultramar, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, avisando-o de que daria início ao assentamento dos açorianos e que faria os aldeamentos com os indígenas que estavam em Viamão, após a solução dos conflitos com os castelhanos.²⁴³ Meses depois, o vice-rei escreveu um ofício a Sebastião José de Carvalho e Melo, reclamando que, para estabelecer os indígenas “que vieram dos domínios de El Rei de Espanha, estabelecidos presentemente em Viamão é necessário tirar algumas terras daqueles moradores, pois que todas estão possuídas por várias pessoas a quem meu antecessor Conde de Bobadela [Gomes Freire] as deu [...]”.²⁴⁴

É curioso constatar que Conde da Cunha se mostrasse insatisfeito com a presença dos guaranis. Em outro ofício, o vice-rei reclamava que se os indígenas permanecessem em Viamão arruinariam toda província do Rio de Janeiro. A arbitrariedade abertamente manifestada pelo vice-rei gerou preocupação no governo português. Por esta razão, ele foi advertido por Sebastião José de Carvalho e Melo pela demora na implantação do *Diretório*, no estado do Brasil.²⁴⁵

Alguns anos depois, em 1767, o secretário da Marinha e Ultramar Francisco Xavier Furtado de Mendonça escreveu ao Conde da Cunha, apelando a sua atenção em respeito à

²⁴³ Projeto Resgate: OFÍCIO do [vice-rei do Estado do Brasil], conde da Cunha, [D. Antônio Álvares da Cunha], ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Francisco Xavier de Mendonça Furtado, informando que, em obediência à ordem regia relativa aos desertores e traidores que colaboravam com os castelhanos, remetera preso para Lisboa, pelo navio do contrato das baleias, de que é mestre José Batista, o vigário de Viamão, padre José Carlos da Silva, tendo dificuldades em prender outros, porque se espalharam pelas serras do sul; mencionando ainda que o assentamento das famílias açorianas e a criação dos aldeamentos indígenas no Rio Grande de São Pedro seriam efetuados após a solução dos conflitos militares. Rio de Janeiro, cx. 83, doe. 8. 7-□AHU_ACL_CU_, Cx. 76, D. 6879. Disponível em:

<<http://acervo.redememoria.bn.br/redeMemoria/handle/123456789/207815>>.

²⁴⁴ OFÍCIO do [vice-rei do Estado do Brasil], conde da Cunha, [D. Antônio Álvares da Cunha] ao [secretário de estado do Reino e Mercês], conde de Oeiras, [Sebastião José de Carvalho e Melo], informando que, para o assentamento dos indígenas provenientes das missões espanholas, conduzidos para o Viamão, no Rio Grande de São Pedro, e das famílias de colonos açorianos, seria necessário desapropriar algumas terras, pois todas haviam sido concebidas em sesmarias; lembrando que, para a construção de capelas nas novas vilas, iria recorrer a Fazenda Real, para o que necessitaria permissão regia. AHU Rio de Janeiro, cx. 83, doe. 19. AHU_ACL_CU_, Cx. 76, D. 6894. Disponível em:

<http://memoria.bn.br/pdf/402630/per402630_1951_00071.pdf>.

²⁴⁵ GARCIA, 2007.

aplicação do *Diretório* no estado do Brasil. O ministro Francisco Xavier lembrou a série de medidas tomadas pela Coroa para “civilizar” os indígenas, destacando os sucessos alcançados no estado do Grão-Pará e Maranhão.

Constando ao mesmo Senhor que no largo estado do Grão-Pará e Maranhão se achavam estas infelizes gentes, sem diferença alguma das outras que estão da parte do sul, e querendo a sua ilimitada piedade, e justiça socorrer a estes desgraçados vassallos foi servido não só mandar expedir a seu favor a Lei da Abolição das injustíssimas escravidões (sic) em que se conservavam todos, mas também do Governo Temporal dos eclesiásticos [...].²⁴⁶

A questão que se colocava era que o ministro do ultramar era um adepto da política indigenista portuguesa que tinha o propósito de elevar os indígenas à condição humana “civilizada”, idealizada à época. Não obstante, o senhor Conde da Cunha nunca deixou de expressar o desprezo que tinha pelos indígenas. Por esta e outras razões, o *Diretório* não foi aplicado no estado do Brasil, da mesma forma que no Grão-Pará, onde, acreditava o ministro da marinha, seria criada uma “grande e nova República com estes mesmos chamados indígenas indolentes que na verdade são homens como nós, faltos, porém do lume da fé e do que é sociedade civil [...]”²⁴⁷

Na sequência, a advertência do ministro ao vice-rei mostrou que, muito provavelmente, Conde da Cunha sequer possuía uma edição do *Diretório* para orientar sua administração. A este respeito, o ministro Francisco Xavier destacou: “Creio que V. Ex. levou alguns exemplares do *Diretório* que se fez para o estabelecimento do Estado do Pará. E Sua Mag.^{de} julga que reduzido apresse no que for aplicável dessas partes o dito *Diretório* [...]”²⁴⁸ A posição do vice-rei, notadamente contrária à da Coroa, revela os sobressaltos da política indigenista dentro dos quadros da administração lusitana.

Os problemas da guerra com os castelhanos amplificavam as dificuldades, as ambiguidades e as diferenças de posição em relação à política indigenista entre aqueles que se ocupavam da administração do ultramar português, especialmente daqueles empregados de governar o Rio Grande de São Pedro. Inácio Elói Madureira pouco fez pela política indigenista (1760-1763), até pelo pouco tempo em que esteve no cargo. No governo de José Custódio de

²⁴⁶ FBN. Manuscritos. *Despachos ao vice-rei do Brasil, conde da Cunha, relativos aos indígenas e os ilhéus do continente do Rio Grande do Sul, ao possível ataque dos espanhóis na capitania de São Paulo, e aos privilégios concedidos aos missionários*. Localização: 07,4, 089.

²⁴⁷ FBN. Manuscritos. *Despachos ao vice-rei do Brasil, conde da Cunha, relativos aos indígenas e os ilhéus do continente do Rio Grande do Sul, ao possível ataque dos espanhóis na capitania de São Paulo, e aos privilégios concedidos aos missionários*. Localização: 07,4, 089

²⁴⁸ Ibidem.

Sá e Faria (1763-1769) permaneceu a contrariedade em relação à política indigenista que previa a “atração” dos indígenas descrita por Elisa Garcia (2007). José Custódio, em 1764, escreveu ao vice-rei Conde da Cunha apontando sua discordância em relação às ações do governador Gomes Freire, durante a campanha de demarcação em virtude do Tratado de Madrid.

José Custódio era, claramente, um opositor da política indigenista, assim como era o vice-rei. Naquele ofício de 1764, pretendeu fazer um resumo histórico sobre a campanha de que ele mesmo participou sob o comando de Gomes Freire, servindo, naquela ocasião, como engenheiro do exército português. Segundo José Custódio, as muitas famílias guaranis que “acompanharam” Gomes Freire ao quartel do Rio Pardo, foram estabelecidas sem método e provisoriamente. Após os espanhóis tomarem a vila do Rio Grande, Gomes Freire decidiu deslocá-las à Viamão, temendo que os indígenas regressassem e se aliassem aos espanhóis.

Muitas famílias guaranis, como temos visto, se dirigiram ao Iobi (Rio Pardo) durante todo o período aqui analisado (1750-1801). José Custódio referiu que o governo de Buenos Aires não aceitava que os guaranis fizessem aquele deslocamento. Os governadores castelhanos exigiam constantemente a restituição dos indígenas, coisa que nunca ocorreu. Gomes Freire, ao dar ordem para o traslado dos indígenas a Viamão teria gerado grandes problemas à administração, visto que a Fazenda Real foi obrigada a dispendar recursos para aquisição de roupas e comida para os guaranis.

Mas o maior desafio, segundo José Custódio, era o de estabelecer terras às famílias indígenas. A rápida entrada dos portugueses nos chamados campos de Viamão, provocou a escassez de terras que foram loteadas em sesmarias. José Custódio argumentava que não havia mais terrenos em que se pudessem estabelecer os guaranis. Além disso, José Custódio reclamou que o deslocamento das famílias indígenas para Viamão provocou inúmeras desordens aos moradores lusitanos da região. Segundo ele, os guaranis praticavam inúmeros roubos de gado nas estâncias, o que gerava prejuízos. A manifestação contestatória de José Custódio pode ser vista de modo mais claro no seguinte trecho:

unir os indígenas em uma aldeia de nenhuma sorte convém principalmente não sendo esta separada e em larga distância dos moradores e ainda assim nunca seria a ser útil a Sua Majestade. Continuar os indígenas a viver com a formalidade em que se acham presentemente dentro em três anos veremos este País na última consternação e sem ter uma vaca que é o fundamento destas estâncias.²⁴⁹

²⁴⁹ Projeto Resgate. Ofício do [vice-rei do Estado do Brasil], conde da Cunha, [D. Antônio Alvares da Cunha], ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Francisco Xavier de Mendonça Furtado, remetendo ofício do governador do Rio Grande de São Pedro, coronel José Custódio de Sá e Faria, no qual comentava a situação difícil da colonização daquela região, causada pelos indígenas trazidos dos domínios castelhanos e introduzidos na região de Viamão pelo falecido conde de Bobadela, [Gomes Freire de Andrade], cuja manutenção resultava em grande prejuízo para a Fazenda Real, pois estavam causando desordens e furtos

Fica evidente que José Custódio não acreditava na política de aldeamentos. Ele culpava os indígenas pela ruína econômica do “país” (Rio Grande do Sul) sem qualquer referência à guerra que exigia grande volume de recursos da Fazenda Real. Mas a posição do governador José Custódio, não exposta abertamente por ele, era contrária ao estabelecimento dos indígenas entre os portugueses. Ele não considerava correto que a Fazenda Real sustentasse pessoas que, segundo ele, não tinham préstimo algum aos interesses da Coroa.

José Custódio considerava que os indígenas eram muito diferentes dos portugueses. Ele temia que a criação de aldeias fosse gerar ainda mais problemas à administração colonial, o que o fez declarar que:

[...] aqui temos os índios vivendo da mesma sorte com que os P.P.^{es} os criaram e **jamais deixaram de ser índios**, pois é preciso que os façam trabalhar para o comum e do monte maior se acuda às suas precisões o que de nenhuma sorte me parece útil, pois para o ser e para se civilizarem é **preciso venham daqui para diante a viver com a mesma regularidade que os mais vassallos** porque do contrário viríamos a ter dentro de nosso País, **uma república estrangeira** vivendo com **diferentes usos e costumes** o que se deve procurar evitar.²⁵⁰

O governador não aceitava as diferenças, o modo de vida indígena, e via naquilo um grande problema para a administração lusitana. Como poderiam existir homens tão diferentes a ponto de parecer que juntos formavam uma “república estrangeira”? Mas eram os portugueses os estrangeiros em meio às terras indígenas. Fica evidente que a língua guarani, os costumes e a organização social reducional continuaram vigorando o que reconhecidamente atrapalhava as pretensões portuguesas de governo dos índios. Isto ocorria não apenas pelo que representavam os indígenas aos lusitanos – homens rústicos, “faltos do lume da civilização” –, mas também pelo caráter antijesuítico que emanava da Coroa.

Não apenas o governador José Custódio, mas também outros homens encarregados do governo colonial, não reconheciam qualquer protagonismo indígena em relação ao modo organizacional, pois acreditavam que “a lastimosa rusticidade” em que se encontravam era de inteira responsabilidade dos jesuítas.²⁵¹ Vale dizer também que lidar com tais diferenças era tarefa que José Custódio considerava indigna a alguém de sua estirpe, o que explica, em parte,

nas estâncias da região e também causado pelos obstáculos para o assentamento de famílias açorianas, em virtude dos conflitos com os castelhanos. Anexo: ofícios. AHU, Rio de Janeiro, cx. 81, doc. 10. AHU_ACL_CU_17, Cx. 74, D. 6743.

²⁵⁰ Ibidem, Projeto Resgate. AHU_ACL_CU_17, Cx. 74, D. 6743.

²⁵¹ DIRECTÓRIO, que se deve observar nas Povoações dos Indígenas do Pará, e Maranhão em quanto Sua Majestade não mandar o contrário. In: ALMEIDA, Rita Heloísa de. *O Diretório dos Índios: Um Projeto de “Civilização” no Brasil do Século XVIII*. Brasília: UnB, 1997.

sua posição contrária à política indigenista defendida pelo monarca português. O julgamento que o governador fazia dos indígenas ganhava forma na oposição entre a “rusticidade” e o “civilizado”.

A tônica desta oposição não era outra coisa senão a interpretação de que os homens “rústicos” eram, por natureza, insubordinados. Assim, as diferenças que os portugueses reconheciam em relação aos indígenas eram percebidas como insubordinação e, para os insubordinados, não poderia haver nenhuma espécie de “privilégio”. É claro, no entanto, que não se tratava de insubordinação. As observações feitas por José Custódio eram feitas a partir de seu próprio mundo e, naturalmente, tudo aquilo que não pertencia ao seu funcionamento autorreferencial era imediatamente descaracterizado e desconsiderado.

Para o governador, era natural que todos os homens fossem governados e sujeitados ao rei. Deveriam falar a língua do reino, ter os mesmos costumes e seguir todos as mesmas regras sociais. José Custódio se sentiu incomodado com as diferenças entre seus costumes e os dos indígenas, considerados homens “rústicos”. Tais distinções ficavam evidentes porque havia a interação entre dois sistemas de organização diferentes e legítimos. Cada um determinado pela sua própria lógica autorreferencial de funcionamento.

Esta pode ter sido a natureza do desdém que José Custódio alimentava pelos indígenas, o que o levou a uma interpretação equivocada a respeito do *Diretório*. Considerava que, com sua aplicação, os indígenas contariam com “privilégios” pelo tratamento “diferenciado”. Segundo ele, os indígenas não haviam passado do “estado de índio” para o “estado de vassalo”²⁵² devido aos jesuítas, que, segundo ele, os conservaram mal. Por esta razão, por não serem “civilizados”, não eram dignos de qualquer bom tratamento. O que José Custódio não havia percebido é que o *Diretório* visava a extinção étnica dos indígenas, desejo que também era o seu.

O governador não percebeu este propósito do *Diretório*. Sua interpretação da política indigenista, no entanto, contava com a convicção de que a Coroa não voltaria atrás e não abriria mão da presença dos guaranis no sul. Em virtude disto, amenizou o tom de contrariedade de sua posição em relação ao estabelecimento dos indígenas, recomendando que seria melhor juntar guaranis e açorianos em povoações em locais distantes de Viamão. Sugeriu que fossem levados para fundar povoações entre Laguna (no atual estado de Santa Catarina), até a Barra de Santos (São Paulo). Ele esperava que houvesse miscigenação entre ilhéus e indígenas e que esta mistura resultasse no desaparecimento dos últimos.

²⁵² Ibidem.

Mas em dezembro de 1769, José Custódio foi substituído por José Marcelino de Figueiredo. Os dois foram oficiais do exército português, mas guardavam muitas diferenças na matéria da administração do Rio Grande de São Pedro. Enquanto José Custódio foi governador, Marcelino de Figueiredo atuava em seu posto de coronel num acampamento próximo à vila do Rio Grande, ocupada pelos espanhóis. Ele era subordinado ao comando do governador José Custódio. Este, no entanto, escreveu ao vice-rei, conde da Cunha, relatando sobre a insubordinação de José Marcelino.

Marcelino também escreveu ao vice-rei reclamando do governador, questionando suas medidas de governo. Diante da querela, o conde da Cunha relatou tudo ao Conselho Ultramarino, aos cuidados de Francisco Xavier Furtado de Mendonça. O ministro foi informado das medidas tomadas pelo remetente conde da Cunha para apaziguar os ânimos entre os dois oficiais.²⁵³ José Marcelino foi advertido pelo vice-rei, lembrando-o de que: “V. S. [vossa senhoria] tem obrigação de fazer o que o coronel comandante lhe ordenar e de se persuadir de que só obedecendo ao seu superior, sem violência é que cumpre com sua obrigação e serve a S. M. [sua majestade] como deve lembrar-se [...]”.²⁵⁴ Não obstante, o vice-rei manifestou-se, também, sobre a atuação de José Custódio:

A prática que este Coronel José Custódio tem daqueles confinantes e do terreno que governa são duas circunstancias que unidas a do bom discurso que possui e que se lhe não pode negar a aptidão para se haver de conservar naquele emprego enquanto algum dos dois coronéis que no mesmo continente se acham, se instrui para o poder substituir; o que eu muito desejo executar; porque não obstante o claro juízo deste oficial e as suas vastas ideias, conheço, que não tem resolução para executar, nem para as pôr em obra senão no papel pelo que tem sido tantos os seus projetos a respeito de fortificações e povoações não tem executado nenhum [...].²⁵⁵

A proposição de fundar povoações, removendo os indígenas do Rio Grande, não passava, portanto, de devaneio de José Custódio e não encontrava qualquer respaldo por parte da Coroa. Todavia, as divergências em relação à presença indígena não podem ser

²⁵³ Projeto Resgate. Ofício do [vice-rei do Estado do Brasil], conde da Cunha, [D. Antônio Álvares da Cunha], ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Francisco Xavier de Mendonça Furtado, comunicando os constantes desentendimentos entre o governador do Rio Grande de São Pedro, coronel José Custódio de Sá e Faria com o coronel José Marcelino de Figueiredo e com o tenente-coronel Gregório de Moraes e Castro, mencionando que o referido governador, apesar de suas qualidades, não era bom executor, apresentava muitas propostas para fortificações e povoados, não tendo contudo, fôlego e nem recursos concretizá-las; para entretanto, frente à ameaça das tropas castelhanas e dado o seu valor militar, recomendava a manutenção de Sá e Faria no referido cargo, enquanto não pudesse ser substituído à altura daquela responsabilidade. Anexo: ofícios (cópias). AHU, Rio de Janeiro, cx. 86, doe. 31 AHU_ACL_CU_, Cx. 79, D. 7103.

²⁵⁴ Idem.

²⁵⁵ Idem.

desconsideradas, visto que elas foram responsáveis, em boa medida, pela variação da política indigenista. A outra parte determinante desta variação eram os próprios indígenas que, ao operarem suas próprias determinações, em termos de organização social, imputavam sobre ela outras tantas modificações.

A discordância quanto à manutenção dos guaranis no sul, por exemplo, era decorrente destas variações provocadas pelas diferentes interpretações sobre como lidar com os indígenas. Tudo isto, determinado também pela capacidade dos guaranis continuarem vivendo ao seu próprio modo. Mas juntamente com a política indigenista, outras forças operavam sobre os indígenas. Muitos colonos se mostraram contrários à presença dos indígenas em Viamão, alegando a quantidade de roubos que faziam os indígenas nas estâncias dos colonizadores.

José Marcelino de Figueiredo enfrentou esta questão instituindo de modo mais vertical o *Diretório* de 1755, durante seu governo.²⁵⁶ A criação da Aldeia de Nossa Senhora dos Anjos foi uma tentativa de “civilizar” os indígenas, assim como de “apaziguar” os atritos entre guaranis e colonos. No entanto, conforme Bruna Sirtori (2008), a promessa de fácil acesso à mão-de-obra indígena foi propagandeada aos colonos para povoarem a Aldeia dos Anjos, mas devido aos regulamentos de José Marcelino, o efeito foi o oposto. O governador tentou regularizar os contratos de trabalho, determinando valores fixos por ocupação.²⁵⁷ Devido a isto, colonos portugueses alegaram ter dificuldades em conseguir mão-de-obra indígena.

Por todas estas razões expostas acima e anteriormente, podemos concluir que, mesmo com a criação da Aldeia de Nossa Senhora dos Anjos e outras aldeias menores, no Rio Grande de São Pedro, a legislação indigenista foi muito menos incisiva do que foi no Grão-Pará e Maranhão. Enquanto que nestes últimos, houve a inserção de indígenas em várias instâncias da administração colonial, no Rio Grande, no máximo, alguns ocuparam o cargo de capitão-mor nas aldeias dos Anjos e São Nicolau. A execução da política indigenista nas terras do sul, neste sentido, contou com alguns complicadores. Depois da *Guerra Guaranítica*, como já vimos no capítulo II, famílias extensas se deslocaram para o Iobí, onde estava a fortaleza Jesus, Maria, José.

Conforme Elisa Garcia (2007), Sebastião José de Carvalho e Melo se empenhou na tentativa de submeter os indígenas à administração do governo português, recomendando a Gomes Freire de Andrade, governador do Brasil, que executasse uma política de “bom

²⁵⁶ Ver, KÜHN, Fabio. *O “Governo dos Índios”*: a Aldeia dos Anjos durante a administração de José Marcelino de Figueiredo (1769-1780). In: ENCONTRO DE ESCRAVIDÃO E LIBERDADE, 3., 2007, Florianópolis. *Anais...* Florianópolis: [s.n.], 2007.

²⁵⁷ Idem.

tratamento” aos indígenas das reduções. Porém, como sabemos, tal política não poderia deixar de ser ambígua, visto que 1500 guaranis foram mortos em 1754, com auxílio das tropas do mesmo Gomes Freire.

É necessário levar em conta que a política de “bom tratamento” passava também pelos canhões e mosquetes lusitanos usados para subjugar os guaranis que se opuseram ao *Tratado de Madrid*. Mas a guerra contra os indígenas insurgentes é uma parte obscura da política indigenista portuguesa que é diluída historiograficamente quando se ressalta somente a relação dos indígenas com a política do *Diretório* nas terras do sul. Elisa Garcia (2007) a este respeito afirma que:

Assim, a questão não é ver se o Diretório funcionou ou não, mas sim pensá-lo enquanto aplicado a uma realidade específica, buscando compreender como a população indígena dialogou com estas diretrizes e, em muitos casos, delas se utilizou em busca de melhores oportunidades de vida na sociedade na qual estava inserida.²⁵⁸

Garcia (2007) demonstra que houve, por parte da Coroa, inúmeras estratégias, como a do *Diretório*, para integrar os indígenas aos preceitos da “civilização”. Contudo, esta é apenas uma das estratégias da Coroa portuguesa que visaram à interação de indígenas com não indígenas. Saber se o *Diretório* funcionou ou não é, necessariamente, a questão mais relevante. A variação da política indigenista só pode ser desvelada se perseguirmos esta pergunta que reside, grosso modo, em saber a que distância estava a teoria do *Diretório* da prática de sua aplicação. Se a pergunta for colocada deste modo, podemos evitar a naturalização da política indigenista como projeto civilizador consolidado, identificando os mecanismos acionados pelos indígenas que contribuíram para sua não execução integral nas terras do sul. Desse modo, pode-se afirmar que os agentes responsáveis pelo não cumprimento total da política indigenista foram os próprios indígenas. Esta constatação nos faz lembrar que a história indígena não se confunde com a história das políticas indigenistas governamentais. Dito de outro modo, há mais história indígena para além da política indigenista.

Outro problema neste tipo de abordagem é naturalizar a existência de uma só sociedade: a dos colonos. Garcia interpreta a presença indígena como evidência de integração à sociedade colonial. Porém, como vimos, a formulação identitária Guarani/Tape determinava que os indígenas operassem suas ações dentro do seu próprio modelo organizacional, que era tão legítimo quanto um Estado moderno europeu. Estamos falando de interação entre diferentes

²⁵⁸ GARCIA, 2007, p. 74.

sistemas de organização que não podem ser reduzidos a uma totalidade universalmente lusitana ou europeia.

A política indigenista foi uma maneira encontrada pelo governo português para interagir com os indígenas, compreendidos como diferentes dos portugueses (diga-se inferiores), evidentemente, e sua natureza basicamente era a de destruir o modo de organização social nativo. Portanto, a política de “bom tratamento”, foi algo muito específico dentro do processo geral da política indigenista, visto que ela esteve em vigor num momento em que os portugueses acreditavam ser possível subtrair indígenas do governo espanhol. Por isto, não é a política de bom tratamento que caracteriza a política indigenista portuguesa nas terras do Sul, mas a tentativa de desfazê-los índios.

É evidente que o ideário de conquista e incorporação de novas áreas fazia os portugueses imaginarem que não só as terras americanas, mas também tudo o que havia sobre elas, pertenciam ao rei de Portugal. Isto incluía, naturalmente, os indígenas. A propriedade dos corpos e das almas era emergente à necessidade de desenvolvimento da colônia. Por isto, a escravidão interferia diretamente nos planos de civilização pretendida, visto que o cativo dava a propriedade da mão-de-obra nativa aos senhores e não à Coroa. Do mesmo modo, as autoridades lusitanas compreendiam que as missões também tiravam do reino a submissão que exigiam dos indígenas.

Era preciso assim destruir o modo de vida “rústico” dos indígenas. Esta era a tônica da política indigenista: um projeto civilizatório que visava diluir as diferenças em nome da universalização da condição “civilizada” e “cortês”. Em outras palavras, a interação dos portugueses com os indígenas, através da política indigenista, pretendia fazer os guaranis esquecerem que eram “indígenas”. Embora não houvesse consenso sobre qual seria o modo mais apropriado de intervir sobre os indígenas, havia concordância em relação à percepção de que, na comparação com os europeus, eles eram atrasados e inferiores.

Não se tratava de outra coisa a não ser de uma invenção sobre o que seriam os homens chamados de “índios”: eram, dentre muitas coisas, rústicos, em suma. Classificá-los como “rústicos” e “indígenas” imputava ao governo a necessidade de governá-los pela falta reconhecida de autogoverno nos indígenas. Não se via neles uma forma governamental legítima, nem um modo de vida que fosse verdadeiramente “humano”. O “rústico” como categoria conceitual portuguesa atribuída aos guaranis expressava o modo de tradução luso em relação aos homens que eles pretendiam “civilizar”.

Estas considerações a respeito dos indígenas faziam parte do modelo de governo que os portugueses pretendiam executar a partir da universalização do modo de vida “civilizado”. Civilizar, todavia, significava, para os povos não europeus, deixar de ser o que eram para se tornarem súditos do rei. Um súdito, naturalmente, era alguém sujeitado ao controle e ao governo do monarca. Dito de outro modo, “civilizar” também era controlar, comandar e sujeitar quem quer que fosse ao poder da monarquia.

Conforme aponta Santiago Castro-Gomez (2005b), isto tudo fazia parte do grande projeto de governabilidade construído pelos Estados modernos durante os séculos XVI-XVIII. Para construir tal governabilidade, era preciso construir socialmente quem seriam os governados. Tratava-se de um processo de alteridade em que os europeus buscavam elementos para inferiorizar os povos americanos. Em decorrência disso, todos os que não se enquadravam na agenda civilizatória, eram considerados sem governo, selvagens, sem fé (rústicos).

Mas o projeto homogeneizador da modernidade também era ambíguo. Para inferiorizar o *outro* era preciso recolher diferenças entre europeus e não europeus. Isto passava por um processo autorreferencial de alteridade: ou seja, procurava-se no “outro” as partes constituintes do *eu* observador (os europeus). Em caso negativo desta procura, justificava-se o governo dos “outros”, pois a civilização, a razão e a fé católica eram valores considerados universais e que deveriam se espalhar pelo mundo. Assim, o governo português exigia a eliminação de qualquer diferença entre os lusos e indígenas. Esta era, aliás, uma das premissas do *Directório dos Índios*.

Assim, as multiplicidades históricas, as diferenças políticas e culturais, os idiomas distintos e todas as outras formas variáveis de organização social e de vida humana na América foram submetidos a um violento processo de hierarquização. Entendemos que os registros batismais podem nos ajudar a identificar como, possivelmente, a Coroa procurou inserir os guaranis numa complexa trama classificatória hierarquizante, sobre a qual, evidentemente, a política indigenista se manifestou. Trata-se, dentre outras coisas, de uma severa inclinação ao esquecimento da condição indígena.

5.3 Rastros de Vida Indígena e os Léxicos das Cores

A presença portuguesa no vale do Jacuí intensificou as mudanças que ocorriam na vida dos Guaranis. Não seria nenhuma novidade referir isto, visto que dentro do processo geral da colonização da América, isto ocorreu de norte a sul no que viria a ser, posteriormente, o Brasil. Ao tratar deste processo, a historiografia, em geral, refere os indígenas como mutáveis, sem

considerar a ocorrência destas mesmas mudanças nos lusos. Sobre isto Antonio Manuel Hespanha considera que:

[...] a maior parte das categorias dominantes da arquitetura social eram dos colonos de origem europeia, permanecendo as outras culturas políticas como elementos subalternos quase sem expressão, exceto nas franjas do mundo colonial ou em momentos de crises graves do governo dominante. Além disso, a cultura política dominante, em razão de sua posição hegemônica, mas também devido a seu caráter esponjoso, poderia facilmente absorver os elementos estranhos, convertendo-os aos modelos e figuras familiares da tradição europeia.²⁵⁹

As reflexões de Hespanha sobre a colonização portuguesa em seu contexto ultramarino e sobre a relação dos lusos com outros povos influenciaram uma significativa produção historiográfica que entende que, no contexto colonial brasileiro, houve a reprodução da sociedade de *Antigo Regime* português. Apesar de ser um conjunto de experiências concretas que envolveu muitos reinóis e outros tantos atores sociais, da Ásia até os sertões da América, também houve grupos humanos, como os guaranis, que mantiveram suas próprias regras de organização social que não passavam pela arquitetura social do *Antigo Regime*.

Como se vem mostrando, os guaranis atuavam dentro do seu próprio sistema de organização, assim como os portugueses que agiam de acordo com o universo de valoração autorreferencial da Monarquia. Nas terras do Sul, portanto, a colonização portuguesa, ao mesmo tempo em que tentou submeter os indígenas ao seu poder, modificando o modo deles agirem, também sofreu significativas alterações funcionais. Isto ocorreu não porque havia uma “crise do governo dominante”, senão pelo resultado inevitável da interação com os indígenas.

As dispensas matrimoniais, por exemplo, foram resultado direto da deformação causada pela política matrimonial indígena que se mostrou irreduzível à disciplina eclesiástica. Mas, além destas modificações, houve outras no espaço jurídico português. Estas alterações resultaram da interação entre dois diferentes sistemas organizacionais com lógicas autorreferenciais próprias: um deles sendo o modelo social indígena guarani; o outro, o português monárquico.

Isto equivale dizer que não se pode reduzir o período colonial apenas à história de um único sistema político, neste caso, o *Antigo Regime* português, pois isto pode gerar a naturalização do Estado moderno como sendo a única e “verdadeira” forma organizacional humana. Além disso, promove a noção imprecisa de que as sociedades indígenas formaram sistemas políticos menores, inferiores e “sem expressão”, como sugere Hespanha. Ao

²⁵⁹ HESPANHA, 2010b, p. 74.

adotarmos a posição deste autor, perdemos a dimensão da diversidade das formas de vida, bem como a legitimidade organizacional dos indígenas, que são distintas do Estado moderno.

As mudanças no jogo político e institucional do governo colonial, neste sentido, são como reação à interação com os indígenas. Não obstante, devemos ter em mente que tais alterações atendiam a orientações gerais de dominação colonial que, de muitas formas, afetaram inúmeros povos não europeus como os guaranis do Tape. Todavia também não podemos reduzir estas populações ao mero papel de vítimas da violência colonial, como também não se deve desconsiderar que a colonização prezava pela completa destruição do modo de vida indígena.

O aparato destrutivo não se mostrava somente através das armas da Coroa, senão também pelas sutilezas de controle da política indigenista e das alterações dos espaços jurídicos por onde se tentava controlar o modo de vida dos indígenas. Este era um jogo de forças que, muito provavelmente, era de conhecimento dos guaranis. Podemos acreditar que eles tinham autoconsciência de que aquela nova situação lhes oferecia risco existencial, pois o empenho jurisdicional português envolvia a potencialização do esquecimento do “estado de índio” e a transcendência ao estado “civilizado”.

Como vimos, Conde da Cunha, vice-rei do estado do Brasil, acreditava que os guaranis pertenciam a um estado jurídico: o estado de “índio”, associado ao termo “rústicos”, que era o mesmo que incivilizados, insubordinados, etc. Nos livros de batismos católicos, especialmente nos termos de abertura, podemos notar como os indígenas foram compreendidos a partir da política indigenista e do direito colonial.

A Igreja Católica teve grande participação nesse processo, ao empregar, no batismo, uma gramática classificatória que permite aos pesquisadores de hoje interpretar os significados de tais atribuições categóricas. Em linhas gerais, as classificações são interpretadas como sinônimo de fenótipo e a escravidão era, em suma, o principal elemento na elaboração destes léxicos cromáticos.²⁶⁰

A historiografia tem dado centralidade à cor nos processos classificatórios das populações, tanto no século XVII, quanto no XIX. Porém, isto provocou a invisibilidade de

²⁶⁰ Hebe Mattos (1996) e Sheila Faria (1998) se ocuparam dessa questão com reconhecido pioneirismo, ao afirmarem que a cor da pele possuía um sentido de identificação hierárquica, que indicava a posição social em relação à distância da escravidão. Nesse sentido, se um preto fosse alforriado, poderia passar a ser identificado como pardo. Se um pardo, por sua vez, chegasse à liberdade, poderia se tornar socialmente branco. Assim, nota-se que a cor denotava condição social e que uma dependia da outra. Para Guedes (2009), por exemplo, a cor da pele não estabelecia hierarquia e, por sua vez, não impedia que sujeitos pardos, egressos do cativeiro, ascendessem socialmente. Silvia Lara (2012), por sua vez, pondera que a cor da pele era uma marca que indicava status social. A partir da análise de processos criminais, notou que a nomenclatura classificatória estabelecida pelo judiciário dizia que os pretos, por exemplo, sempre eram escravos, os pardos, em sua maioria, forros e os brancos sempre ligados à condição de livres.

outros parâmetros combinatórios como, por exemplo, a hereditariedade, a língua, a naturalidade, o vestuário, os costumes, etc. A descrição em um processo classificatório era feita a partir destas inúmeras percepções do mundo físico, de acordo com critérios que os portugueses interpretavam como “naturais”. Este conjunto de critérios e de distinções promovia uma espécie de espaço jurídico em que cada um poderia atuar dentro do mundo criado pelos portugueses.²⁶¹

Estes espaços de direito recebiam uma roupagem de representações, o que produziu, como consequência, a estruturação de uma ordem cromática e hierárquica do mundo colonial desenhado pelos portugueses. O uso das cores implicava em formas estéticas e narrativas que possibilitavam localizar a posição de certos atributos sociais, tais como: a nobreza, o civilizado, o bárbaro e, acrescentamos, o “rústico”. Para tanto, eram reunidas, primeiramente, as categorias autorreferências portuguesas.

A cor *branca*, por exemplo, “exprime, naturalmente, a inocência; o vermelho, o sangue e as paixões (dolorosas ou gozosas) do corpo; o terroso e baço, o primitivo e rústico; o pálido ou cerúleo, tal como o negro, a morbidez e a morte”.²⁶² As cores para os portugueses não se reduziam a um ponto de vista físico do mundo social, na medida em que eram utilizadas para representar espaços jurídicos de diferentes estados sociais que acabavam definindo o reconhecimento dos signos que pertenciam a cada um deles.

Assim sendo, podemos sugerir que o emprego das cores pelos portugueses tinha dois sentidos práticos. Um deles era o de identificar o uso substantivo das cores no mundo físico: o amarelo, o branco, o vermelho, o preto, etc. O outro era o de identificar a ordem cromática social, como por exemplo, classificar socialmente o gênero humano enquanto *branco*, *pardo*, *negro*, *mulato* ou *índio*.

²⁶¹ Para Antonio Manuel Hespanha (2007), tais características configuravam uma sociedade com características de Antigo Regime, que se organizava juridicamente de modo equitativo e economicamente desigual. Ver: HESPANHA, António Manuel. *A mobilidade social na sociedade Antigo Regime*. Tempo. Revista do Departamento de História da UFF, v. 11, nº 21, p. 121-143, julho 2007. Conforme o autor, embora a mobilidade social não fosse prevista ela acontecia. Muitos estudos mostram também que a mobilidade social podia alterar até mesmo a classificação dos atores sociais. Sobre isto ver este e outros: BEZERRA, Janaína Santos. *Pardos na cor e impuros no sangue: etnia, sociabilidades e lutas por inclusão social no espaço*. 2010. 214p. Dissertação (Mestrado em História). PPG-História Social da Cultura Regional/UFRPE, Recife, PN, 2010; DUTRA, Francis A. *Ser mulato em Portugal nos primórdios da época moderna*. Tempo. Revista do Departamento de História da UFF, v. 15, nº 30, p. 101-114, julho 2011; FIGUERÔA-RÊGO, João de; OLIVAL, Fernanda. *Cor da pele, distinções e cargos: Portugal e espaços atlânticos portugueses (séculos XVI a XVIII)*. Tempo. Revista do Departamento de História da UFF, v. 15, nº 30, p. 115-145, julho 2011; RAMINELLI, Ronald. *Impedimentos da cor: mulatos no Brasil e em Portugal c. 1640-1750*. Varia História, Belo Horizonte, vol. 28, nº 48, p. 699-723: jul/dez 2012.

²⁶² HESPANHA, António Manuel. *As cores e a instituição da ordem no mundo do antigo regime*. *Phronesis: Revista do Curso de Direito da FEAD*, nº 6, p. 9-24, Jan./Dez. 2010a, p. 13.

Estas representações eram elaborações que dependiam da relação interdependente entre identificação cromática física e ordem cromática social. Não se trata, portanto, de um mero jogo de representação objetiva do mundo físico. As cores expressavam simbolismos ligados às emoções e às formas de percepção carregadas de sentido social, pois tais atribuições possibilitavam a localização e a identificação de determinadas coisas e o reconhecimento delas no mundo social lusitano.

Usualmente, a historiografia entende por condição jurídica apenas o estado de “livre” ou “escravo”. Isso ocorre porque muitos dos estudos historiográficos mais conhecidos focaram o sudeste e o Recôncavo, regiões de grande afluência de escravos. Mas, ao entrar em contato com as populações indígenas, o universo jurídico colonial se tornou mais complexo. A Igreja utilizou estas classificações para expressar a condição dos nascimentos segundo os critérios hierárquicos do governo colonial. Em suma, sua orientação mais elementar era a inferiorização das populações indígenas.

Neste sentido, a Igreja atuou como poder paralelo ao Estado Português, ajudando-o a expandir a fé católica, tentando, a partir disso, impor certo tipo de regramento social, baseado na condição jurídica do nascimento. As classificações eclesiásticas não eram definidas por questões cromáticas. A Igreja se utilizava da pele para localizar e indicar estados jurídicos distintos equitativamente organizados. Isto significa dizer que cada estado jurídico possuía uma cor de reconhecimento, o que contribuía com a localização e a identificação de cada um deles.

As cores não pertenciam propriamente aos atores sociais de modo individual e não eram apenas indicativos de lugar social pautado por regras jurídicas rígidas. Organizavam-se no direito costumeiro, que era um conjunto de práticas sociais nem sempre normatizadas pelas leis do Estado. Nas vilas e freguesias fundadas pelos portugueses, como o Rio de Janeiro, João Fragoso demonstrou, em uma série de artigos publicados entre 2003-2010, como a política, a economia e a justiça colonial eram orientadas pelo direito consuetudinário.²⁶³

Conforme Fragoso, a partir da autorregulação social houve processos de hierarquização que, conseqüentemente, contribuíram com a manutenção da desigualdade entre os atores sociais. O direito assumia sua dinâmica própria, sendo constantemente manipulado pelas elites locais que iam se formando na conjuntura colonial. Disso decorria todo um aparato de costumes

²⁶³ FRAGOSO, João Efigênia Angola, Francisca Muniz forra parda, seus parceiros e senhores: freguesias rurais do Rio de Janeiro, século XVIII: Uma contribuição metodológica para a história colonial. *Topoi*. Rio de Janeiro, v. 11, p. 74-106, 2010; FRAGOSO, J. L. R. Principais da Terra, escravos e a República: o desenho da paisagem agrária do Rio Seiscentista. *Ciência & Ambiente*, Santa Maria, v. 33, p. 90-120, 2006; FRAGOSO, João. A nobreza vive em bandos: a economia política das melhores famílias da terra do Rio de Janeiro, século XVII. *Tempo*. Revista do Departamento de História da UFF, Niterói, v. 8, n.15, p. 11-35, 2003.

reproduzidos ao longo do tempo, que ajudavam a organizar as relações de poder entre a elite colonial e aqueles que eram considerados hierarquicamente inferiores. É exatamente a partir desta constatação que podemos caracterizar a relação colonial entre portugueses e indígenas do antigo Tape.

Dessa maneira, a dinâmica local deve ser observada, guardada, evidentemente, a especificidade dos indígenas e o modo operativo com que os portugueses tentaram submetê-los ao seu poder. As classificações de estado são resultantes desta tentativa de controle que servem para compreender como os portugueses organizavam o seu mundo jurídico e social, bem como a forma pela qual esperavam absorver as populações indígenas. Da mesma forma, também mostram como os indígenas lidaram com o projeto de extinção do modo de vida indígena.

Contudo, os indígenas possuíam seu próprio modo de ver o mundo, de organizar sua história e de elaborar narrativas sobre si mesmos. Possuíam, além de tudo, seu modo de organização social que esteve constantemente ameaçado pela colonização. Os portugueses tentaram diluir a unidade organizacional dos indígenas para impor seu sistema de valores baseados nos preceitos da civilização e das noções jurídicas do *Antigo Regime* adaptadas ao contexto colonial. É o que sugere a análise empírica dos termos de abertura dos livros de batismos, como se pode ver abaixo:

Quadro 5: Distinção por estado jurídico dos Livros de Batismos Segundo seus Termos de Abertura (Rio Grande de São Pedro, 1738-1822)

Freguesia	Ano	Livro	Assinado pelo Pároco	Distinção
Rio Grande	1738	1738-1755	Manuel Francisco da Silva	sem distinção
Viamão	1747	1747-?	Ilegível	livres e escravos
Rio Grande	1755	1755-1757	Manuel Francisco da Silva	sem distinção
Rio Pardo	1755	1755-1762	Faustino Antonio de Santo Alberto	Falta página
Rio Grande	1757	1757-1759	Manuel Francisco da Silva	sem distinção
Triunfo	1757	1757-1882	Tomaz Marques	Brancos
Triunfo	1757	1757-1772	Tomaz Marques	indígenas, pardos e pretos
Rio Pardo	1758	1758-1761	Francisco Bernardes	Indígenas
Rio Grande	1759	1759-1763	Manuel Francisco da Silva	sem distinção
Viamão	1765	1765-1782	Tomaz Marques	sem distinção
Porto Alegre	1772	1772-1797	Ilegível	livres e escravos
Rio Pardo	1772	1772-1790	Manuel do Carmo	Indígenas
Mostardas	1773	1773-1804	Manuel Francisco da Silva	brancos, livres e escravos

Rio Pardo	1774	1774-1780	Manuel do Carmo	sem distinção
Rio Grande	1776	1776-1879	Manuel Francisco da Silva	sem distinção
Rio Grande	1776	1776-1806	Luiz de Medeiros Correia	Escravos
Cachoeira	1779	1779-1790	Bento Cortes de Toledo	brancos e libertos
Triunfo	1782	1782-1819	Vicente Jose da Gama Leal	indígenas, pardos e pretos
Viamão	1782	1782-?	Luiz de Medeiros Correia	sem distinção
Rio Pardo	1783	1783-1789	Vicente Jose da Gama Leal	Branco
Triunfo	1786	1786-1798	Agostinho Jose Mendes dos Reis	Branco
Rio Pardo	1790	1790-1800	Agostinho Jose Mendes dos Reis	brancos e libertos
Porto Alegre	1792	1792-1799	Jose Inácio dos Santos	Livres
Rio Grande	1795	1795-1800	Agostinho Jose Mendes dos Reis	brancos, livres e escravos
Porto Alegre	1797	1797-1820	Jose Inácio dos Santos	Escravos
Triunfo	1798	1798-1801	João de Almeida Pereira	sem distinção
Rio Pardo	1799	1800-1808	Bento Cortes de Toledo	brancos e libertos
Viamão	1799	1799-?	Bento Cortes de Toledo	Branco
Rio Pardo	1808	1808-1814	Fernando Mascarenhas Castelo Branco	todas as pessoas
Porto Alegre	1809	1809-1815	Jose Inácio dos Santos	Livres
Rio Grande	1810	1810-1811	Francisco Inácio da Silveira	brancos e libertos
Santa Maria	1814	1814-1822	Inácio Francisco dos Santos	brancos , livres e cativos
Mostardas	1814	?	João de Sousa	Escravos
Porto Alegre	1815	1815-1820	Antonio Francisco da Silveira	Livres
Rio Grande	1817	1817-1830	Francisco Inácio da Silveira	brancos, livres e cativos
Mostardas	1818	1818-1840	Francisco Inácio da Silveira	sem distinção
Mostardas	1818	1818-1872	Francisco Inácio da Silveira	Escravos
Porto Alegre	1819	1820-1828	Antonio Francisco da Silveira	Livres
Porto Alegre	1820	1820-1828	Antonio Francisco da Silveira	Livres
Triunfo	1820	1820-1849	Antonio Pereira da Soledade	escravos pretos ou pardos
Viamão	1820	1820-?	Ilegível	Livres
Rio Grande	1821	1821-1824	Francisco Inácio da Silveira	Escravos
Santa Maria	1822	1822-1833	Inácio Francisco dos Santos	brancos, livres e escravos

Fonte: Termos de Abertura. Livros de Batismos. Cachoeira, Mostardas, Porto Alegre, Rio Grande, Rio Pardo, Santa Maria, Trunfo, Viamão.²⁶⁴

²⁶⁴ Com exceção de Santa Maria e Cachoeira, todos os termos de abertura foram consultados no website <https://familysearch.org/search/image/index#uri=https://familysearch.org/records/collection/2177295/waypoints> acessado em 30/07/2014. Os termos de abertura dos livros de batismos das duas primeiras localidades foram fotografados em seus respectivos arquivos diocesanos.

O quadro acima foi organizado em ordem cronológica para favorecer a compreensão sobre o emprego das classificações e, ao mesmo tempo, a percepção do avanço português ao longo do tempo. Ele nos fornece, pela repetição de informações, uma imagem mais ou menos precisa sobre o exercício classificatório utilizado pela Igreja Católica nos territórios que iam sendo gradativamente tomados dos indígenas. Nestes espaços, diversas freguesias portuguesas foram criadas.

Assim, o que ocorreu ao longo da segunda metade do século XVIII foi a vertiginosa ocupação do território indígena por portugueses e seus africanos escravizados. Esta geografia humana foi topografada pela Igreja, como é possível perceber no quadro, através dos termos *branco*, *índio*, *liberto* e *escravo*. É interessante notar que esta forma de classificar foi a mais genérica, sendo utilizada por vigários distintos e presentes em lugares diferentes.

A atividade classificatória, portanto, não foi um mero desvio retórico de algum padre perdido em alguma remota freguesia. Diferenciar, tendo por princípio o estado jurídico, foi a regra geral costumeira praticada e estipulada para classificar e diferenciar as populações. As reiteradas vezes em que se encontram estas classificações, empregadas por homens distintos, separados por várias léguas de distância, demonstram que o reconhecimento destes estados, embora não fossem previstos pela Igreja, faziam parte do exercício de classificação.

Como podemos ver, há certa variação quanto à natureza de cada livro. No primeiro livro de batizados, escrito em 1738, da Freguesia de Rio Grande, não há distinção quanto à natureza dos batizados. Conforme escreveu o vigário Manuel Francisco da Silva, o livro servia para “nele se lançarem os batizados desta freguesia”.²⁶⁵ Isto significa que livres e escravos eram batizados no mesmo livro. Em Rio Grande, a propósito, somente a partir de 1776, houve a separação de livros distintos para livres e escravos (vide quadro 5). Mas, em outras freguesias, a utilização de livros distintos para cada condição jurídica se deu desde o princípio das atividades sacramentais.

Em Triunfo, desde 1757, havia livros separados, um para *brancos* e outro para *indígenas*, *pardos* e *pretos*. Em Rio Pardo, apesar do primeiro livro, o de 1755, não conter mais a primeira página, na qual havia o termo de abertura, percebe-se que não houve, de início, separação dos batismos. A partir de 1758, entretanto, havia um livro para os batizados dos *indígenas* e outro para os batizados dos *brancos*. Conforme especificado pelo padre Francisco Bernardes no termo de abertura do livro de batismo dos Indígenas de 1758, foi o Conde de

²⁶⁵ FAMILYSEARSH. Livros de Batismo. Rio Grande. Termo de abertura do Livro I. disponível em: <https://familysearch.org/ark:/61903/3:1:939NF69NLN?i=1&wc=M78NYWP%3A371568201%2C371568202%2C371904401&cc=2177295>

Bobadela, governador do Rio de Janeiro, quem ordenou a realização do registro dos batizados de indígenas em livros separados dos demais fregueses.²⁶⁶ Algo semelhante ocorreu em Triunfo.

Nos primeiros livros de batizados de Triunfo, o vigário acrescentou ao termo de abertura os motivos pelos quais ocorreu esta separação. Segundo o que foi escrito por ele, houve uma ordem expedida pelo bispo do Rio de Janeiro, que autorizava a fundação da comarca eclesiástica de Triunfo, onde ele, Tomaz Clarke, foi nomeado vigário. Em posse do cargo, Clarke detinha autoridade para abrir o livro de batismos daquela freguesia, fazendo observar, no termo de abertura, a natureza do manuscrito, sendo um livro para os batizados dos brancos e outro para os batizados dos indígenas, pardos e pretos. Como já destacamos, nas Constituições baianas não havia qualquer referência ou orientação quanto à separação de livros batismais por condição jurídica.

Nos livros das *Pastorais* de Rio Pardo e Porto Alegre, únicos existentes na Cúria Metropolitana, também não há qualquer evidência sobre a separação. Nem mesmo no Arquivo da Cúria do Rio de Janeiro (sede do bispado do sul no século XVIII) foi encontrado qualquer resquício de determinação eclesiástica para separação dos livros. Assim, a ausência normativa escrita de tal atitude da Igreja permite pensar que os livros foram organizados a partir do direito costumeiro alterado pela relação com indígenas.

Desse modo, com base nos dados do quadro 5, podemos sugerir que os livros de batismo eram organizados de acordo com classificações jurídicas baseadas no direito costumeiro dos portugueses (brancos, livres e cativos), constatando-se a influência das leis da Coroa e das leis eclesiásticas, sendo que a primeira sobrepujava a segunda. No livro das *Constituições Primeiras*, há uma série de licenças sem as quais o texto canônico não teria validade. Entre as licenças há o protesto do procurador da Coroa qual pronunciava:

Estas constituições estão doutissimamente feitas, e contem proveitosas regras, e preceitos para a disciplina eclesiástica, e se observarem, como é razão que seja, pode aquele Arcebispado (da Bahia) escusar outros Cânones, ou Direito Canônico quanto à disciplina. **Mas sem embargo disto protesto, que não consinto, nem aprovo nenhuma determinação que nessas Constituições se ache ofensiva da Jurisdição do Reino, assim por direito comum, ordenações e concordatas do Reino, e ainda por costume legítimo, para que sempre fique salvo e ileso o direito da Coroa, assim como era, e estava antes destas Constituições;** e assim requeiro, que este meu Protesto se mande juntamente imprimir com as Constituições, e se faça dele menção na licença que se der.²⁶⁷

²⁶⁶ ACMPOA. Livros de Batismo. Rio Pardo. Termo de abertura do Livro dos Indígenas, 1758-1762.

²⁶⁷ DA VIDE, 1719, Dispensa do Procurador da Coroa, p. sem número.

Fica evidente que as *Constituições do Arcebispado da Bahia* e seu conjunto de normas, estabelecidas a partir do direito canônico e eclesiástico, estavam submetidas, obrigatoriamente, às leis da Coroa. A separação dos livros, como se observa no quadro, seguindo uma orientação jurídica, possivelmente seja o próprio reflexo das hierarquias sociais do Antigo Regime adaptadas ao contexto colonial, que se reproduziu também nos registros da Igreja Católica, seguindo uma linha hierárquica de equidade jurídica.

Exemplos desta equidade já foram apresentados em páginas anteriores, ao mencionar as dispensas matrimoniais dadas aos indígenas de Rio Pardo e de várias outras freguesias para que pudessem contrair matrimônio a partir do segundo grau de parentesco consanguíneo e afinidade. A norma eclesiástica, como vimos, previa impedimento ao sacramento nestas situações. No entanto, aos indígenas foi destinada outra política matrimonial pautada na equidade, modificando consideravelmente as hierarquias previstas no modelo organizacional português.

O uso dos termos empregados para diferenciar cada ator social era, antes de tudo, um modo de representação gráfica no qual se expressava a experimentação do mundo social e a forma como ele era percebido pelos agentes classificadores, tais como os padres da Igreja Católica. A forma mais elementar de representar a realidade observada a partir da alteridade seria se referir ao estado jurídico (livre ou escravo) inscrito a cada ator. Não havia qualquer orientação do Arcebispado da Bahia com relação à escrita de classificação aos batizados, seus pais e padrinhos. Contudo, elas aconteciam como fenômeno geral que correspondia a uma dinâmica local.

As expressões como *branco*, *índio*, *pardo*, e *preto* foram de uso difuso por diversos agentes tanto do governo espiritual, quanto do temporal. Mesmo no caso em que não havia livros separados, as distinções ocorriam no momento da realização do registro. Geralmente, se encontram estas expressões de distinção anotadas no lado esquerdo ou direito de cada registro batismal. É este o caso do primeiro livro de batismo do Acampamento de Rio Pardo. Nele, as distinções de batizados se encontram escritas no próprio registro. Nos anos iniciais do acampamento, os distintivos sociais verificados foram apenas os de *índigena* e *escravo*. No decorrer dos anos, houve diversificação, conforme o quadro 5. O modo de identificar passou a ser: *brancos*, *livres* e *cativos*.

Grande parte dos registros, entretanto, não apresenta qualquer distintivo jurídico. Isto, todavia, não significa ausência de classificação. É muito provável que estes registros eram de

crianças compreendidas como sendo pertencentes ao estado de *branco* sem que fossem necessariamente brancas na tez. Tentaremos justificar tal afirmativa.

No primeiro dicionário da língua portuguesa, organizado por Rafael Bluteau, em 1727, existem verbetes específicos que nos oferecem significados para as classificações humanas. Na definição da cor branca, por exemplo, há um verbete específico referindo-se a *homem branco*. Na definição está: “homem branco, bem nascido e que **até na cor** se diferencia dos escravos que de ordinário **são pretos ou mulatos**”.²⁶⁸ Assim, por definição, teríamos que os brancos não eram escravos ou que a liberdade branqueava ou tendia a invisibilizar a cor, informação que já configura o emprego do termo nos registros batismais como referência a um estado jurídico; ou seja, o estado jurídico de branco. Além disso, o verbete estabelece outras diferenças.

Os brancos que “até na cor” se diferenciavam dos escravos, “que de ordinário” eram “pretos ou mulatos”. Ou seja, a cor da pele parece ter sido um entre outros tantos elementos que formavam o complexo conjunto de diferenciação entre o estado jurídico de branco e o estado jurídico de escravo, dando-lhes a complementação do léxico cromático. Estas diferenças podem ser buscadas no mesmo dicionário de Rafael Bluteau. Acompanhando os verbetes *preto* e *mulato*, por exemplo, podemos estabelecer outros parâmetros de diferenciação. O preto possui um longo verbete, no qual se encontra que “O preto também se chama o escravo preto, *servus niger*”.²⁶⁹ Como se pode notar, o preto aludia ao estado jurídico de escravo.

O preto também se apresenta no dicionário como sinônimo de negro no que se refere à característica cromática. No entanto, como distintivo social, o verbete específico *homem negro* diz “homem da terra dos negros ou filho de pais negros”.²⁷⁰ Aqui se nota que a distinção dos negros/pretos era feita a partir de suas características “naturais” observáveis no mundo físico como o lugar geográfico do nascimento (naturalidade) e a descendência (hereditariedade).

Os mulatos, por seu turno, também foram diferenciados com base nas mesmas características. No verbete específico, encontramos que mulato era “filho de branco e negra ou de negro e de mulher branca. Ela, a palavra mulato, vem do mu, ou mulo, animal gerado de dois outros de diferentes espécies”.²⁷¹ Mulato também se apresenta como sinônimo de *homem pardo*, pois o verbete indica “vide mulato”. Enquanto cor, pardo queria dizer “cor entre o branco e o preto própria do pardal de onde parece vir o nome”.²⁷² Em suma, estes dois designativos

²⁶⁸ BLUTEAU, 1727, p. 183. Volume II. Grifos nossos.

²⁶⁹ BLUTEAU, p. 727. Volume II

²⁷⁰ Ibidem, p. 703. Volume II

²⁷¹ Ibidem, p. 623. Volume IV

²⁷² Ibidem, p. 265. Volume V

sociais mantinham em comum a noção de mistura entre duas coisas diferentes. Isso nos sugere que, basicamente, mulato e pardo eram a mistura entre o branco e o preto.

Neste sentido, a mestiçagem biológica parece ter sido catalogada de alguma forma no dicionário de Bluteau. Embora os registros da Igreja (termos de abertura dos livros de batismo) não façam qualquer menção aos mestiços enquanto categoria social e jurídica, a variação cromática de classificação revela que a mestiçagem, derivada dos intercursos sexuais entre brancos, indígenas e negros, imputou uma variação e modificação também aos estados jurídicos que eram utilizados mediante a uma série de elementos identificáveis de modo empírico.

O pertencimento de um determinado ator social a uma destas categorias de direito dependia de sua condição natural no mundo físico, que passava pela condição natural de seu nascimento. No registro batismal, as informações dispostas quanto à naturalidade das mães e dos pais, presente na grande maioria dos assentos, podem ser entendidas como indícios desta constatação. A naturalidade (procedência geográfica) dos pais possibilitaria ao padre indicar a *condição natural* dos batizados, sendo mais um indicativo, além da tez, que ajudaria a definir o estado jurídico.

A cor da pele era notada através da simples observação, mas também era acompanhada da informação sobre a naturalidade dos genitores. Isso ocorria através do recurso dialógico, que era incorporado na escrita do registro batismal. Nas *Constituições* da Bahia, as recomendações aos padres sobre como proceder com a escrita do registro previa a participação dialógica dos genitores. Por intermédio do diálogo, era exigido que “se informará se é de sua paróquia, se foi batizado em casa, por quem, e em que forma, quem há de ser o padrinho, e madrinha e do nome que há de ter a criança”.²⁷³

Como se pode notar, a composição escriturária do registro batismal passava necessariamente pela oralidade. Inquirir sobre a paróquia de origem dava aos párocos a informação sobre a realização ou não do batismo. Este, em tese, seria a motivação do questionário. Contudo, a resposta gerava certo efeito imprevisto, que era a formação discursiva de uma ordem social classificatória. É em razão disso que elementos como a cor da pele, a naturalidade, a língua, o vestuário e a descendência ganhavam importância, pois todos estes elementos poderiam ser empiricamente observados.

Podemos sugerir que o termo “branco” servia para diferenciar os brancos de nascimento, ou seja, aqueles que eram brancos de nascimento, o que poderia ser o mesmo que não ser escravo ou não ter qualquer descendência de cativo, não ter naturalidade de lugares que eram

²⁷³ DA VIDE, 1719, Título XII, §41.

identificáveis como terras de não brancos (como a África ou qualquer parte da América indígena) ou, ainda, não ser mouro ou judeu.

Os livres, por seu turno, encontram correspondentes de significados entre os estados de *indigenae liberto*. No dicionário de Bluteau há vários verbetes sobre o significado do termo *livre*: “não constrangido, não violentado; não escravo; senhor de si e de suas funções, que pode fazer o que quiser”.²⁷⁴ Mas é o dicionarista Antonio de Moraes e Silva que definiu de forma mais clara o significado de termo livre:

não sujeito a necessidade, nem a constrangimento. V.g. à vontade e livre. § **posto em liberdade**. § salvo do perigo § isento, desobrigado v.g. livre de pensões, cuidados. § feito despejado em faltar com respeito, diz-se à boa ou má parte. § isento de impostos, foros. § absolvidos do delito.²⁷⁵

Por razões óbvias, Bluteau entendia que livre não era escravo. Contudo, para Moraes e Silva, livre também poderia ser alguém “posto em liberdade”. É interessante notar que perante a Igreja um *branco* não era o mesmo que um *livre*, como evidenciam os termos de abertura que apresentam brancos e livres como duas categorias distintas. Neste aspecto, o peso da escravidão, sem dúvida, teve papel fundamental no exercício de classificação praticado pelos clérigos. Podemos incluir a escravidão indígena que foi legalmente aceita pelos portugueses até 1755, quando passou a vigorar o *Diretório dos Índios*, instituído por Sebastião José de Carvalho e Melo.

Assim, teríamos que a liberdade jurídica prevista aos indígenas poderia ter causado a clivagem de estados até aqui apresentada: *branco, livre e cativo*. As classificações estabeleciam que os *brancos* fossem os naturalmente livres, por uma questão de nascimento; os *indígenas* aqueles colocados em liberdade, através do *Diretório*; e os *cativos*, ocupando a escala jurídica mais baixa na condição de escravos, completariam um desenho esquemático e geral de hierarquização.

Ela era produzida por fatores combinados que envolviam desde a procura pelo batismo até a forma como os padres classificavam os neófitos. O nascimento biológico seria acompanhado do nascimento espiritual e social, no momento do batizado. Durante esse sacramento, os padres realizavam o exercício classificatório, a partir da divisão jurídica equitativa, produzindo, como efeito, a hierarquização social das populações batizadas. Ao classificar seus batizados, os padres acabavam dando aos diferentes sistemas sociais a

²⁷⁴ BLUTEAU, 1727, p. 163. Volume VI

²⁷⁵ SILVA, 1789, Volume 2, p. 30. (grifos nossos)

possibilidade de se reproduzir. Tanto aos indígenas, que buscavam o batismo, inscrito como ação pregressa de seus ancestrais, quanto aos colonos portugueses, que professavam a religião do reino.

As causas que provocaram os batismos, em suma, seriam a procura pelo sacramento e a obrigatoriedade dos padres em administrá-los. Portanto, no quadro de intenções racionais e objetivas que ajudaram a produzir o batismo, podemos admitir que um tipo de “oferta, procura e obrigatoriedade” do sacramento tenham sido os seus fenômenos causais mais gerais. Parte significativa da reprodução social, neste sentido, seria consequência de todas as vezes que pais e mães ou senhores de escravos levaram seus filhos e cativos ao batismo, às missas de domingo, seguindo suas motivações e motivações pessoais, que acabavam reproduzindo sistemas simbólicos diferenciados.

Em suma, o batismo era a imagem final de uma gravura formada por traços completamente diferentes, desenhados por artistas distintos. Os indígenas das reduções e seus remanescentes foram alguns dos que ajudaram a borrar a imagem final dessa gravura. Fizeram isso por motivações distintas do resto das populações com as quais mantiveram contato. Para lembrar o que defendemos, estes indígenas reconheciam o batismo como uma hierofania: uma prática ancestral dos seus “pais fundadores”, que foram os primeiros indígenas a serem batizados pelos jesuítas no Tape.

Assim sendo, as freguesias portuguesas, que foram surgindo no antigo território Tape, proporcionavam aos indígenas, a cada batizado, a possibilidade de reprodução do seu sistema social, consequência da experiência religiosa, da oferta do batismo e da obrigatoriedade de seu registro. Apesar de todo o avanço português sobre seus territórios, o sistema de valoração dos indígenas não desapareceu de modo instantâneo. A replicação de alguns elementos através do tempo, como a memória do espaço habitado e a experiência religiosa reatualizada, possibilitou aos indígenas garantir a manutenção da identidade reducional como identidade diferenciadora.

5.4 Entre Números e Homônimos: crianças, mães, madrinhas

Dos números até as expectativas, existem vastos universos de experimentação que nos colocam diante do limite entre a prova e a possibilidade. Mas é evidente que mesmo os números, as estatísticas, produtos de metadados e inúmeros cruzamentos entre informações de fontes diversas sempre exigem tratamento inquisitorial, por assim dizer. Mesmo dados que parecem dotados de incontestável concretude escondem informações, do mesmo modo como a matéria

escura oculta realidades bastante complexas do universo. Na penumbra dos números, percentuais ou absolutos, existem possibilidades interpretativas que nos desafiam a explorar nossa capacidade científica imaginativa, mergulhando na escuridão das respostas que nos parecem impossíveis.

No entanto, a busca pelo aparente invisível ou inexistente é sempre constante. Sabemos de algum modo que há mais do que observamos e que o objeto de nossa procura está lá, em alguma parte, entre a luz e a penumbra, fazendo com que sensorialmente, onde não existe nada, sempre existe alguma coisa. A observação de padrões e sua continuidade no tempo, assim como sua deformação e mudança, são, paradoxalmente, as únicas coisas que temos para ver o invisível. A reprodução social indígena ao longo do tempo ocupa este exato espaço entre o visível e o imperceptível que, muitas vezes, preenchemos com mais perguntas ou com hipóteses. Quando os recursos empíricos não são tão abundantes, é quase inevitável adentrarmos mais no terreno das suposições. Passamos a deduzir e não propriamente a praticar a demonstração do que julgamos ser mais verossímil.

Os indígenas que estamos retratando aparecem pouco nas fontes que consultamos e que não nos fornecem informações substanciais. Mas é preciso irromper os limites estabelecidos pelos dados numéricos, o que exige uma medida moderada de transgressão intelectual, capaz de fornecer a liberdade necessária para o exercício da dedução responsável. Em outras palavras, estamos pedindo licença para praticar mais a hipótese do que a demonstração de um resultado concreto.

Muitas destas hipóteses partem da análise dos registros batismais dos indígenas de língua guarani, que deixaram algum vestígio de suas vidas nesta documentação. Algumas delas, já expostas no decorrer dos capítulos que precedem a este, todas elas, evidentemente, importantes à continuidade da história daquelas gentes. Mas talvez, esta que será exposta a partir daqui seja a mais fundamental. Trata-se da manutenção da “indianidade” guarani através de um complexo entrelaçamento existente entre reprodução biológica e reprodução social. No transcurso do tempo, isto produziu a continuidade existencial dos guaranis, a despeito de todas as limitações impostas a sua realização.

Mas de fato, a razão existente entre reprodução biológica e reprodução social se deve, de todas as maneiras, à continuidade demográfica. Há de se levar em conta que a demografia não é algo isolado da memória e da identidade social, nem mesmo podemos desvinculá-la de fatores ecológicos, políticos e econômicos. Os indivíduos – atores sociais – não existem como *icebergs* à deriva no mar das culturas e das sociedades. Eles, evidentemente, vivem ligados a

seus grupos identitários e as suas próprias histórias. Porém, esta acoplagem entre ator e grupo requer certas condições um tanto especiais. A primeira é demográfica. O material humano é sempre imprescindível à perpetuação étnica. Mas, junto a isto, deve ocorrer também a perpetuação da memória do grupo sobre si (filogenia), a matéria prima da identidade.

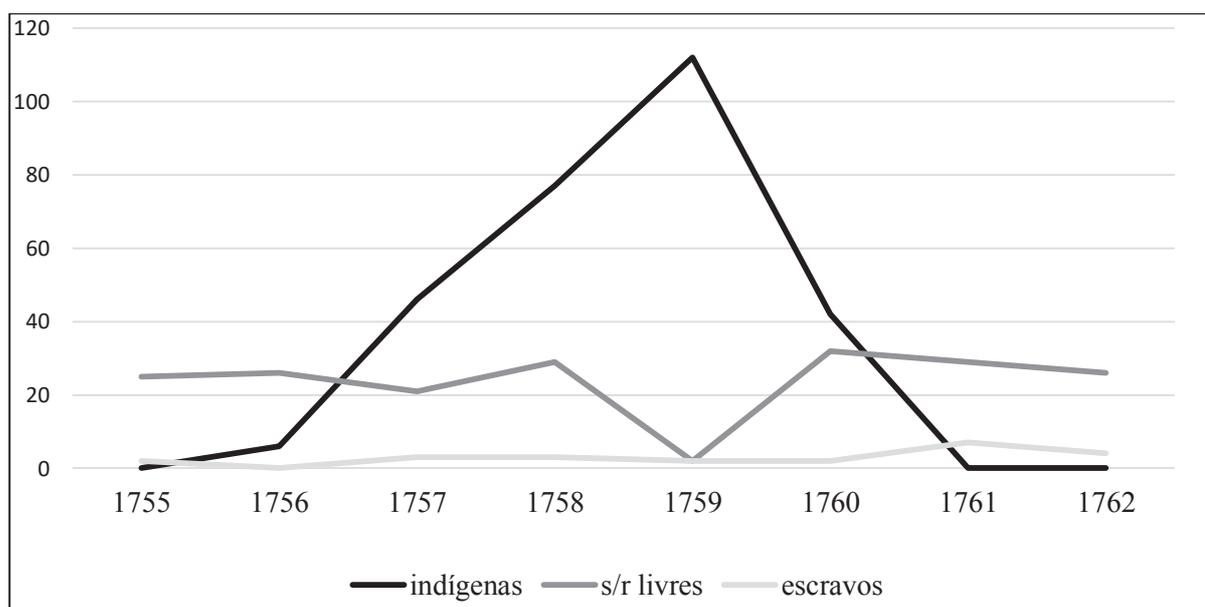
Embora a reprodução social não seja rígida em termos de fidelidade às regras de conduta social primordiais, devido às releituras conjunturais que os guaranis fizeram nos contextos de desagregação, após 1750, elas partiam do mesmo ponto de memória: a memória reducional. Mas a atividade mnemônica, naturalmente, não poderia ocorrer sobre o nada a não ser em indivíduos capazes de lembrar e de elaborar as memórias sobreviventes e modificadas pelo entrecruzamento de narrativas sobre o passado, real ou idealizado. Estas narrativas, entretanto, não são apenas representações abstratas do que se queria ser. Elas eram estéticas e, ao mesmo tempo, repletas de materialidade, visíveis ao grupo e aos outros.

A estes últimos, os “outros”, a materialidade era mais emblemática a ponto de perpetuar parte do vocabulário classificatório, operado através da categoria “índio”. Mas uma expressão nunca é apenas uma expressão, embora pareça singela. A primeira função de uma classificação é estabelecer diferença entre quem classifica e quem é classificado. Naturalmente, estas distinções emergem da língua diferente, do vestuário peculiar, da gastronomia, da naturalidade geográfica, do modo de professar religião, da cor da pele, do modo de agir e pensar, de produção social, da organização política e econômica, etc.

Do mesmo modo que o grupo classificado guardava memória sobre si, os classificadores guardavam memória sobre quem eles classificavam e o faziam operando a categoria *índio*. Usavam, muito provavelmente, um inventário de distinções como estes descritos no parágrafo anterior. Foi a coexistência pacífica, ou não, entre indígenas e não indígenas no vale do Jacuí que resultou nestas impressões como produto inexorável da alteridade. Os números gerais de batizados ao longo do tempo são, de alguma forma, ligados a estas formas de identificação e classificação.

São estas mesmas classificações que permitem acompanhar a evolução no tempo da identidade e da reprodução étnica guarani:

Gráfico 10: Distribuição de Batizados por Ano (Rio Pardo, 1755-1762)

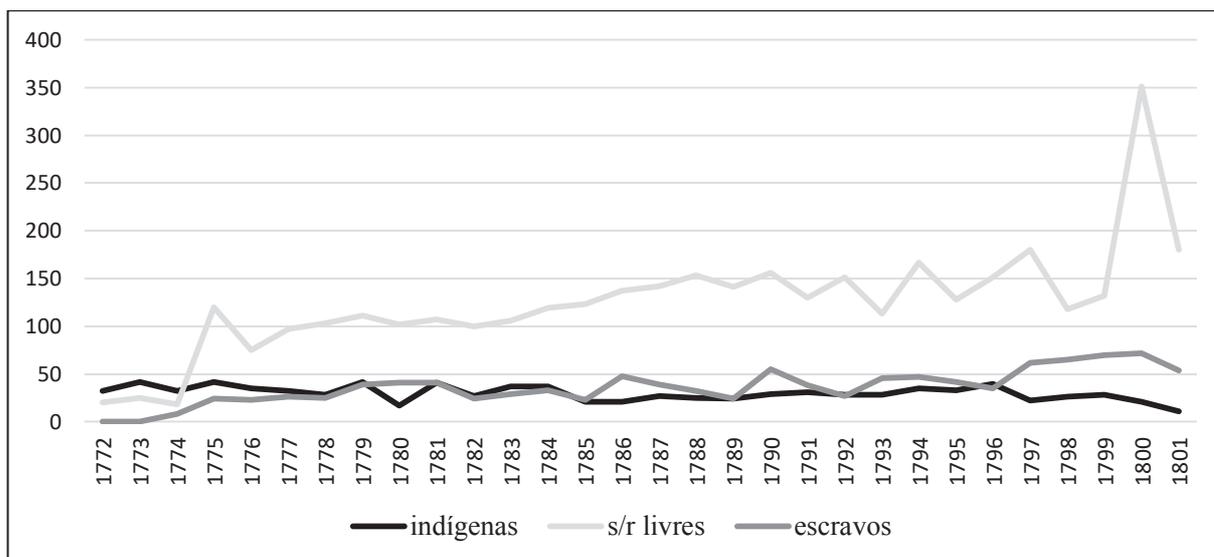


Fonte: ACMPOA. Livros de Batismos. Rio Pardo. 1755-1762.

A classificação “índio”²⁷⁶ esteve presente de modo constante nos registros batismais e sua evolução no tempo nos mostra que a presença indígena guarani não foi intermitente em Rio Pardo ao longo de todo o período aqui tratado. O gráfico acima mostra que a categoria “índio” vigorou entre 1756-1760, sendo a mais recorrente nos batizados naquele período. Naturalmente, estes números expressam a superioridade demográfica indígena naquele período. Mas este panorama mudaria no segundo período com batizados regulares (1772-1801), como é possível ver abaixo:

²⁷⁶ No gráfico, a classificação “índio” aparece sob a denominação “indígena” atendendo à opção, já especificada, para se referir aos guaranis.

Gráfico 11: Distribuição de Batizados por Ano (Rio Pardo, 1772-1801)



Fonte: ACMPOA. Livros de Batismos. Rio Pardo. 1772-1801.

Como podemos ver no gráfico 11, os batizados classificados como “indígenas” foram ultrapassados em números absolutos pelos livres sem referência de estado – *s/r livres* – na metade da década de 1770. Mas o que, de fato, pode significar isto? Seria o resultado do aumento da população não indígena, o que parece mais evidente, ou simplesmente os guaranis deixaram de ser classificados como indígenas?

Não parece ter ocorrido uma mudança de categoria, ao menos não de forma acentuada, capaz de mover a curva das classificações indígenas para baixo. Como se vê, mesmo em número menor que os sem referência, a categoria *indígena* é constante nos dois gráficos. Entretanto, de forma alguma é possível negar que alguns indígenas possam ter tido o distintivo “*indio*” removido de seus batizados. Mas, ao que parece, o incremento populacional de não indígenas livres elevou a curva dos batizados de crianças sem classificação. Há de se levar em conta, ao mesmo tempo, que os batizados de crianças escravizadas, se somado aos sem referência livres, aumentam ainda mais o número absoluto da população não indígena.

Os números parecem mostrar um cenário dramático de desagregação demográfica e territorial imposto aos indígenas guaranis, o que nos leva a concluir, com certa segurança, que eles foram inseridos em uma nova sociedade que os envolvia cada vez mais. Que este processo estava em curso, não há dúvidas. Mas, há espaço para outra leitura: a de que não houve propriamente uma inserção dos indígenas em uma sociedade nova, mas a coexistência entre indígenas e não indígenas. Há muitos fatores causais que geraram tais formas de convívio e,

certamente, a produção da diferença, ou a manutenção das fronteiras étnicas, numa linguagem barthiana, seria algo que conquistaria proeminência da observação.

Conforme Barth (2000a), os grupos étnicos são resultantes da interação que mantêm uns com os outros e destas interações surgem diferenças que estipulam até onde vai o *nós* e os *outros*. O modelo do antropólogo explica como os grupos se compõem de maneira exógena na interação uns com os outros. No entanto, há fatores endógenos, fabricações autopoieticas, que capacitam o grupo a perseverar, ainda que tenuemente, frente às adversidades políticas e econômicas causadas por outros grupos que competem num mesmo contexto ecológico.

Entre as razões autopoieticas e existenciais encontramos a demografia, um fator endógeno de reprodução social dos grupos étnicos. É evidente, entretanto, que a continuidade demográfica isoladamente não seria capaz de garantir a sobrevivência étnica guarani. Havia adereços e causas subjacentes, porém não menos importantes, que devem ser levados em conta. Um exemplo é a classificação “*índio*”, utilizada para diferenciar indígenas de não indígenas. A reprodução da diferença se dava externamente ao grupo, quando alguém utilizava a distintivo “*índio*”, marcando a distinção, e, ao mesmo tempo, internamente, quando mais crianças guaranis nasciam. É o que os batizados sugerem.

Além do mais, se a distinção “*índio*” permaneceu sendo usada, ao longo de todo o período analisado, podemos deduzir que aqueles que eram classificados daquela forma reproduziam um modo de vida peculiar, capaz de chamar a atenção dos classificadores. Tudo, isto ocorria, provavelmente, porque os indígenas conseguiram reproduzir seu próprio modo de vida e organização social, fazendo com que a classificação empregada pelos não indígenas continuasse a existir. A continuidade demográfica poderia ser o primeiro ato numa escala de eventos que culminaria na continuidade étnica.

Mas havia bem mais do que reprodução biológica dentro do grupo. Num sistema organizacional autopoietico, há a autoconstrução não só das estruturas como, de igual forma, dos próprios elementos que as compõem. As crianças poderiam ser inseridas em estruturas como a religião, mas, sobretudo, num sistema de aprendizado singular que fazia com que os indígenas fossem reconhecidos daquela forma como tais: fosse no modo de falar, de se vestir, como no de se comportar e agir. Para ser considerado indígena, além de todos estes atributos, também havia o reconhecimento da naturalidade.

A classificação “*índio*” era acompanhada da expressão “*índio natural de...*”, tanto para as mães, quanto para os pais. Por algum tempo, quando Francisco Bernardes foi pároco dos guaranis, havia também referência à naturalidade dos padrinhos, o que entrou em desuso após

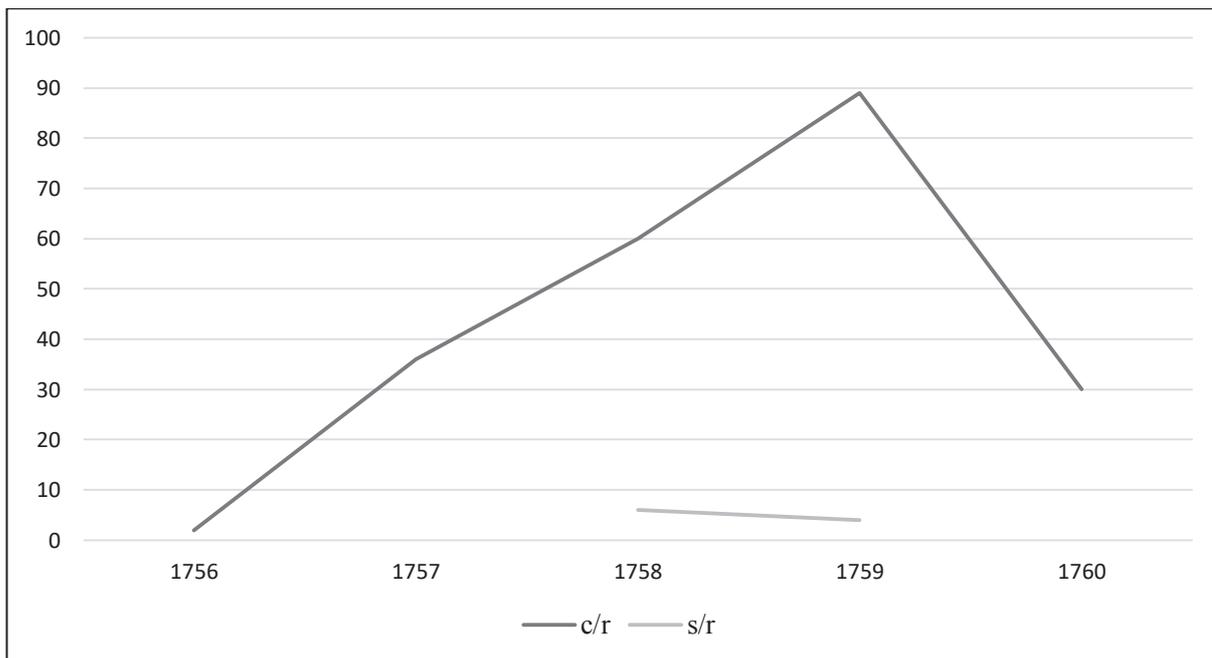
o término de sua atuação entre os indígenas. Mas a referência à naturalidade foi tão comum quanto a classificação “índio”, praticada por todos os padres de Rio Pardo durante todos os anos analisados. Mas, ao longo do tempo, se deu o abandono da identificação da naturalidade dos pais e das mães por redução e se passou a utilizar a expressão “natural de Missões” de modo genérico.

Gráfico 12: Referência à Naturalidade das Mães (1755-1760)



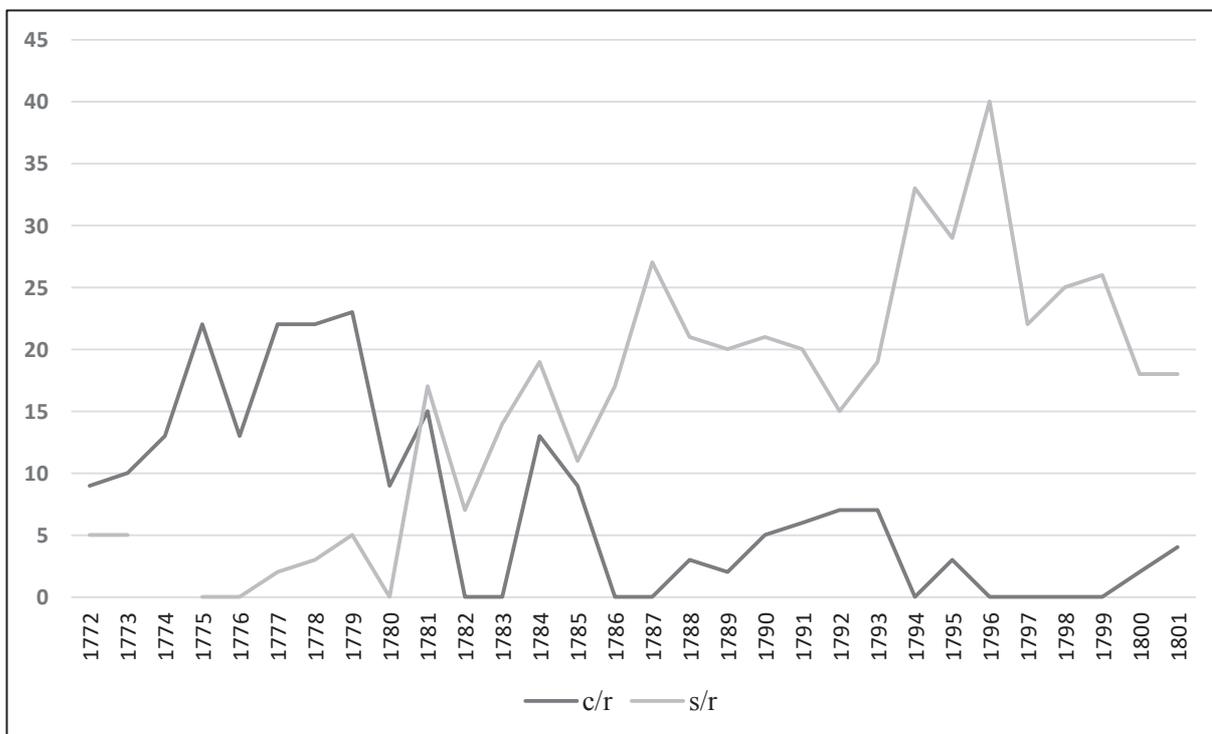
ACMPOA. Livros de Batismo. Rio Pardo. 1758-1762.

Gráfico 13: Referência à Naturalidade dos Pais (1755-1760)



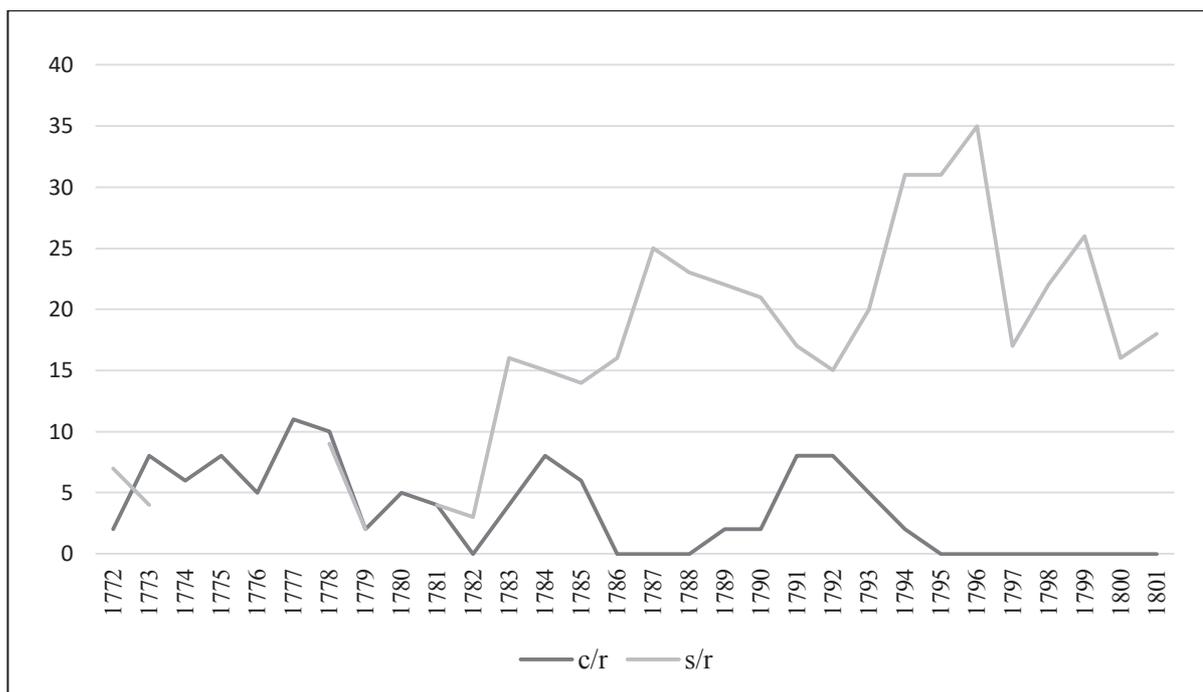
ACMPOA. Livros de Batismo. Rio Pardo. 1758-1762.

Gráfico 14: Referência à Naturalidade das Mães (1772-1801)



ACMPOA. Livros de Batismo. Rio Pardo. 1772-1801.

Gráfico 15: Referência à Naturalidade dos Pais (1772-1801)



ACMPOA. Livros de Batismo. Rio Pardo. 1772-1801.

Embora a referência à naturalidade tenha desaparecido a partir da década de 1780, a distinção “índio” se manteve acompanhada da menção “natural de Missões”. O desaparecimento da referência à redução de naturalidade coincide com uma alteração orientada pela visita episcopal de 1782, quando se encerrou o livro de batizados dos indígenas e se passou a registrar todos os outros juntos. Trata-se, portanto, de uma opção feita pela Igreja e não é possível saber bem ao certo o porquê deste procedimento. O mais curioso é que pelas visitas, se mandava justamente registrar a naturalidade dos pais e das mães para monitorar os casamentos e evitar que uma pessoa praticasse outros matrimônios.

Seja como for, o que interessa aqui é acompanhar a evolução da forma como se faziam os registros, o que nos leva a observar a reiteração no tempo das classificações “índio/índia” e “natural de Missões”. Por conseguinte, através destas adscrições categóricas podemos também notar a continuidade étnica dos indígenas guaranis ao longo do tempo, o que nos dá a imagem mais ou menos acabada de um sistema de formas variáveis, mas existencialmente constante. Para além da demografia e da permanência no tempo do modo classificatório, existem outras causas que ajudam a explicar a notável perseverança étnica guarani na freguesia do Rio Pardo.

Uma possível manutenção das relações entre indígenas e seu meio ecológico não pode ser descartada, visto que os batizados em série nos sugerem que os guaranis descendentes dos indígenas que se rebelaram em 1750, continuaram a acessar as mesmas áreas do período

reducional. Rio Pardo, mesmo sendo incorporado à territorialidade luso-brasileira, ainda constava como espaço indígena no sistema ecológico guarani. Durante os dois períodos para os quais se dispõem dados completos (1755-1760/1772-1801), se observa, pelas naturalidades dos pais e mães guaranis, que em 81% dos batizados (de um total de 1054) as mães são de naturalidade missioneira e, em 64%, os pais são análogos.

Outro dado que chama atenção na análise serial é a baixa representatividade de indígenas naturais de Rio Pardo como pais ou mães nos batizados. Ao todo, 20 mães e 11 pais apresentam aquela freguesia como local de procedência. Cronologicamente, estes batizados ocorreram entre 1783 e 1801, o que demonstra uma baixíssima densidade em comparação com os naturais das missões. Ou seja, havia uma forte circularidade pelos antigos espaços das reduções e uma possível sazonalidade de atividades ligadas ao extrativismo da erva-mate ou a qualquer outra atividade agrícola necessária à obtenção de calorias.²⁷⁷

Seja como for, o fato é que Rio Pardo se mantinha como um espaço de valoração étnica para os guaranis, quer como um local de memória do antigo Tape, quer como um lugar que ainda era compreendido por eles como parte do espaço reducional que havia sido perdido após 1750, e que contava com recursos naturais necessários a sua manutenção. De um jeito ou de outro, a utilização das memórias remanescentes pareciam ser uma importante ferramenta na elaboração daquele tipo de territorialidade. Já vimos como, possivelmente, a memória servia de matéria prima à identidade guarani. O que ainda não vimos é como ela era reproduzida.

Os números não oferecem segurança alguma para elaborar qualquer modelo explicativo sobre isto, embora seja a partir deles que tomamos a posição que expusemos desde as primeiras páginas desta tese. Por exemplo, o número de batizados pode ser considerado como próximo do número de nascimentos, mesmo que nem todas as crianças indígenas tenham sido batizadas. Desse ponto, podemos entender que houve reprodução biológica. Além disso, os gráficos acima ajudam a perceber a continuidade da classificação “índio”, mas podemos aceitar também que boa parte daqueles que não tiveram classificação eram também indígenas, pardos ou qualquer outro não branco.

Isto seria perfeitamente possível, visto que os guaranis poderiam portar mais de um nome no decorrer de suas vidas como já vimos. Tal fato pode mascarar os números referentes às classificações, mas ainda assim, é tudo o que temos. Os números gerais nos oferecem tendências que podem, em boa medida, ser falsas, como esta sobre o aumento dos registros sem

²⁷⁷ Lembremos do requerimento de Miguel Guarací, em 1824, no qual exigia o direito de acessar os ervais que eram de uso indígena desde pelo menos a década de 1770, conforme acordo com o governador José Marcelino. Entretanto, é bem provável que aqueles ervais fossem de uso comum desde o período reducional.

referência. Tal aumento não foi provocado apenas pelo aumento da população não indígena. Como hipótese, podemos propor que, possivelmente, os guaranis tenham elaborado mecanismos para coexistir com as populações colonizadoras, o que fez com que alguns padres parassem de diferenciá-los como “indígenas”.

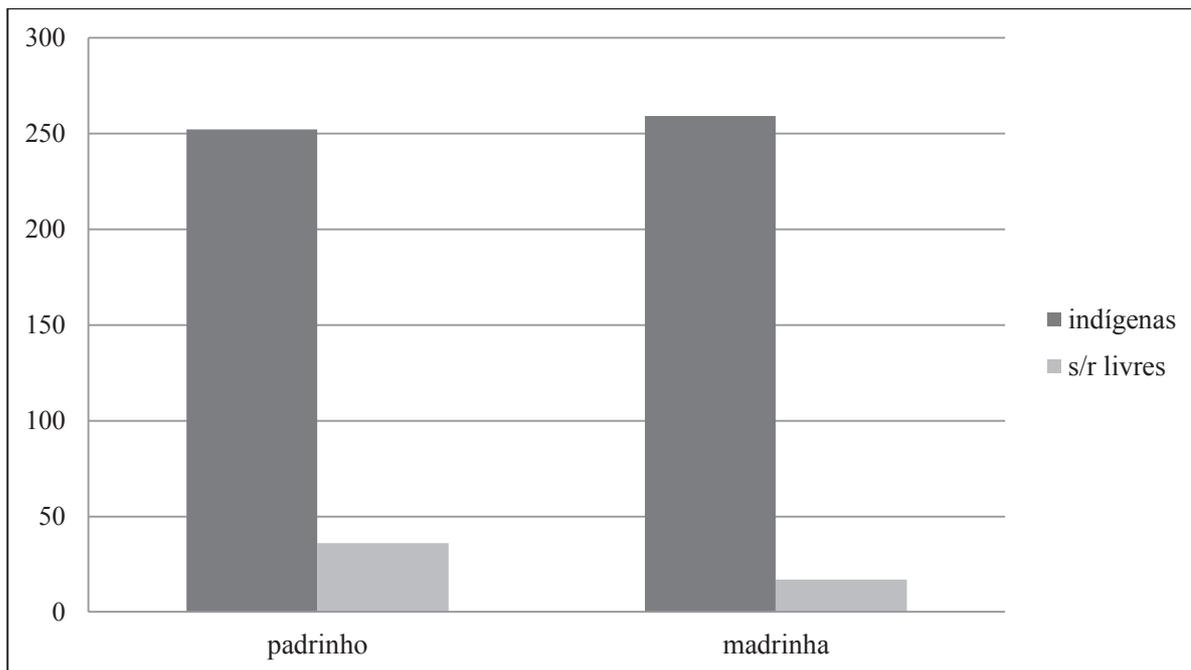
Tais mecanismos tornariam muitos guaranis invisíveis enquanto indígenas, fazendo-os parecerem “brancos”, não sendo preciso aos padres diferenciá-los, embora continuassem a ser etnicamente guaranis. Um forte indício em relação a isto é a mudança radical dos nomes a partir da década de 1780. Os sobrenomes guaranis registrados nos livros de “indígenas” desaparecem naquela década. Há de se levar em conta, além da manipulação dos nomes de modo individual, que é possível que os religiosos tenham recebido alguma ordem superior para não registrarem mais os nomes guaranis, optando exclusivamente pelos nomes latinos para escrever no assento. Porém, não é possível saber ao certo.

O fato é que a mudança de nomenclatura ocorreu. No entanto, apesar da alteração no modo de registrar os nomes, muitos deles, mesmo não tendo mais sobrenome indígena, ainda eram acompanhados pela distinção “índio”. De tudo isso, podemos deduzir que havia três processos concomitantes. Um deles era a adaptação às novas relações de força com os colonizadores e a busca pela coexistência com a sociedade envolvente, o que permitiria a tênue continuidade étnica dos grupos guaranis. Outro seria a operação de apagamento da indianidade que, de alguma forma impactou no modo de registrar os indígenas, transformando-os em “sem referência” de estado. Do ponto de vista dos classificadores, os indígenas poderiam parecer “brancos”, embora fossem ainda indígenas.

Mas em um terceiro processo, poderíamos notar ainda a persistência da denominação “índio” como resultante do estado de “indianidade” permanente dos guaranis. Ligado a isto, é possível notar que a maior parte de madrinhas das crianças indígenas tinha acrescentado ao seu nome a distinção “índia”. Se somarmos o total de batizados dos dois períodos (1755 até 1801), chegaríamos a um total de 81% de batizados que tiveram como madrinha mulheres guaranis, ou seja, maioria absoluta. É, evidentemente, um percentual expressivo que nos oferece uma base sólida para afirmar que a preferência majoritária na hora de escolher uma madrinha era por mulheres guaranis.

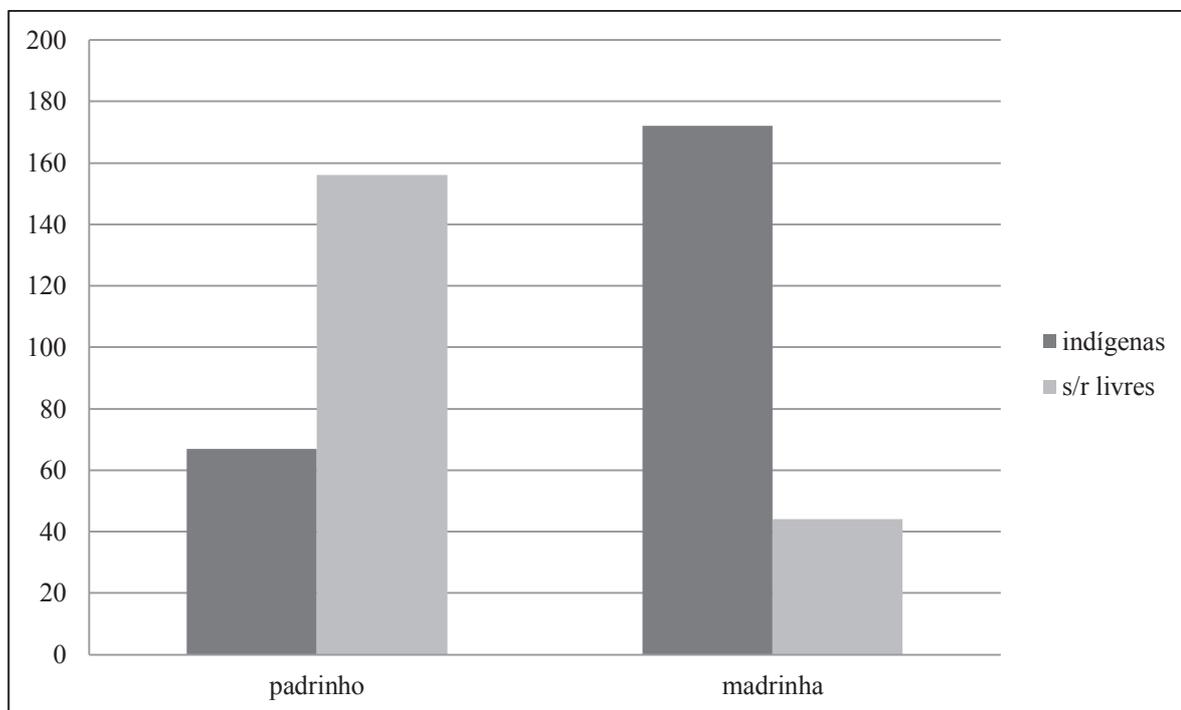
Se, ao longo do tempo, a imagem preferencial por mulheres guaranis muda muito pouco, não se pode dizer o mesmo em relação aos homens guaranis:

Gráfico 16 : Distribuição de Batizados por Padrinhos e Classificação (Rio Pardo, 1756-1760)



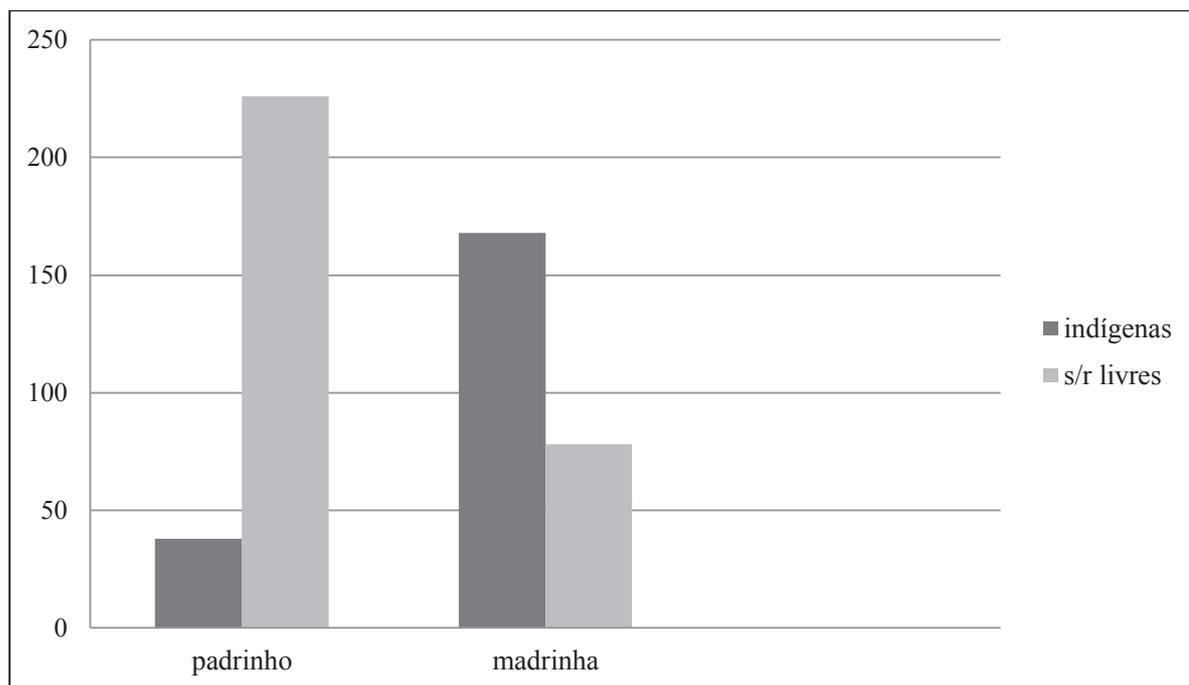
Fonte: ACMPOA. Livros de Batismos. Rio Pardo, 1755-1762.

Gráfico 17: Distribuição de Batizados por Padrinhos e Classificação (Rio Pardo, 1772-1782)



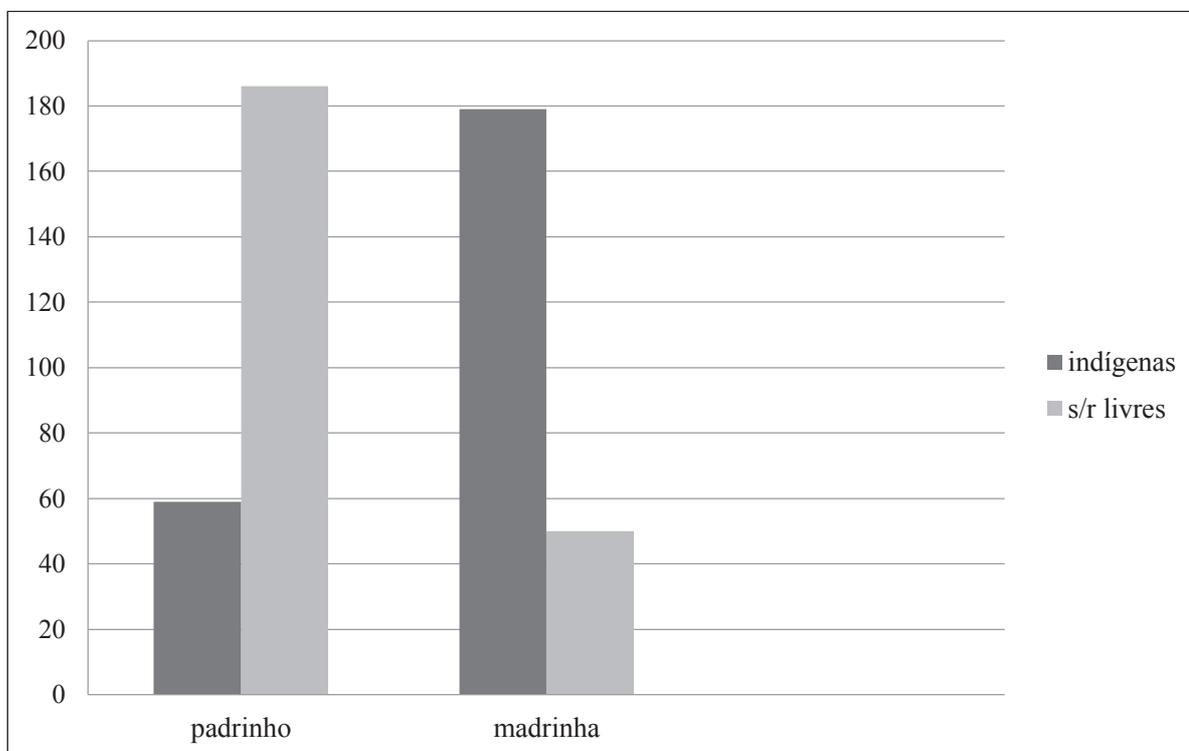
Fonte: ACMPOA. Livros de Batismos. Rio Pardo, 1772-1801.

Gráfico 18: Distribuição de Batizados por Padrinhos e Classificação (Rio Pardo, 1783-1792)



Fonte: ACMPOA. Livros de Batismos. Rio Pardo, 1772-1801.

Gráfico 19: Distribuição de Batizados por Padrinhos e Classificação (Rio Pardo, 1793-1801)



Fonte: ACMPOA. Livros de Batismos. Rio Pardo, 1772-1801.

Os gráficos acima mostram dois estados diferentes: um de mudança, e outro de permanência. Sistemas autopoieticos apresentam estas duas características e elas jamais devem ser interpretadas como antagônicas. A sobrevivência dele enquanto unidade depende desta capacidade de mudar para permanecer. As classificações dos homens que foram padrinhos de crianças indígenas mudaram radicalmente ao longo do tempo, mas as classificações dadas às madrinhas tiveram continuidade. Entre os homens, em função da possibilidade de mudança de classificação, é possível que muitos deles fossem ainda indígenas.

No conjunto dos padrinhos, encontramos nomes como os de José Mariano, Miguel Antonio, João Inácio, entre muitos outros, aparecendo sem referência de estado e sem nenhum sobrenome. Há outros, porém, como Antonio Pinto Carneiro, português, tenente dos dragões do Rio Pardo e Bernardo Rodrigues Souto, açoriano, todos sem referência de estado, sendo possível saber que eram homens brancos por aparecerem também como pais, onde se vê suas naturalidades. O conjunto dos padrinhos, portanto, era formado por homens brancos e, provavelmente indígenas e outros homens de cor que não foram classificados como “branco”.

É provável que a arquitetura classificatória autorreferencial introjetada na mente dos padres, dispensava a necessidade de diferenciar seus fregueses quando encontrava “qualidades” que pertenciam ao estado de “branco”, ao qual eles mesmos pertenciam. Os gráficos ajudam a ver que, ao longo do tempo, aquele modo de proceder com os registros se tornou dominante, fosse pelo aumento de padrinhos brancos entre os indígenas, fosse pela mudança de estado (de indígena para branco) operada pelos religiosos. Contudo, se houve alteração no modo classificatório dos homens, o mesmo não se pode dizer em relação às mulheres.

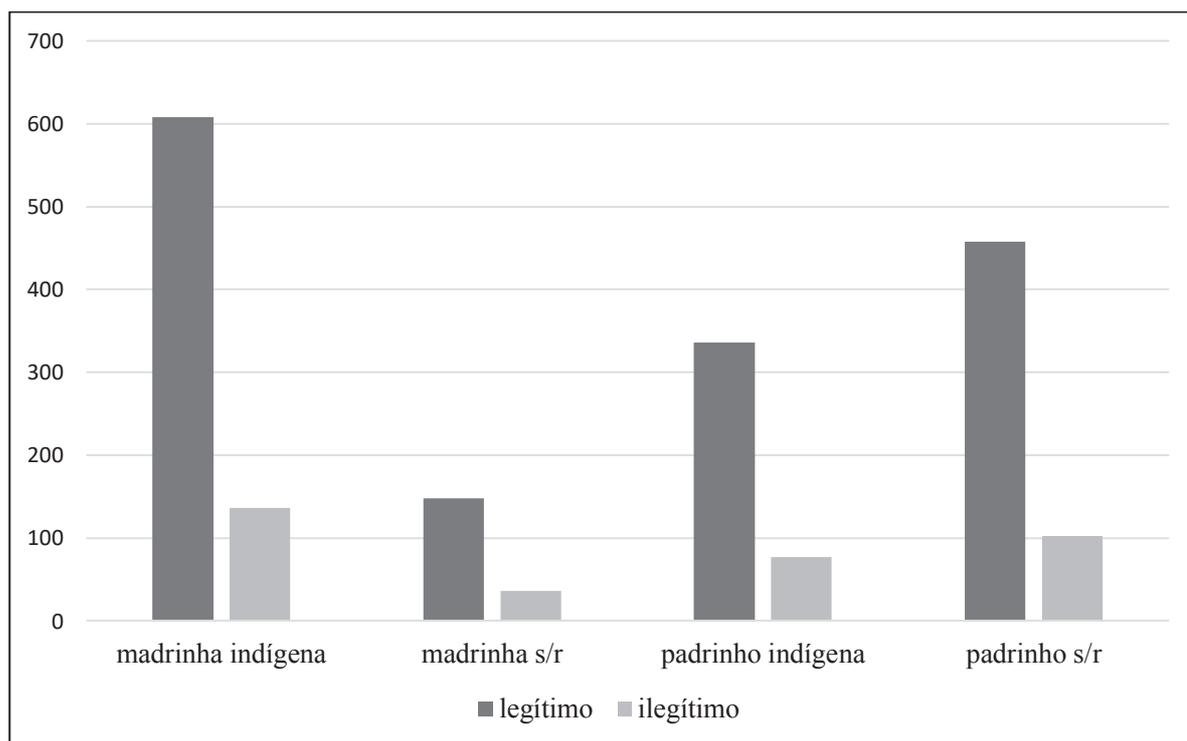
Se houve mudança de classificação entre as madrinhas, ela ocorreu numa escala bem menor na comparação com os homens. Com um pouco mais de segurança poderíamos localizar uma mulher branca e uma indígena, mesmo não existindo diferenciação de estado. A maior parte das madrinhas sem referência possui nome e sobrenome, o que seria mais característico de uma pessoa branca. Contudo, não se pode descartar que algumas mulheres indígenas tenham adotado sobrenomes latinos. Seja como for, foram as mulheres relacionadas pelos padres como indígenas as que figuraram em um maior número de vezes como madrinhas de inocentes “indígenas”, característica recorrente nas relações de compadrio guaranis.

Apenas com uma pequena oscilação entre 1783-1792, as mulheres indígenas foram preferencialmente escolhidas em todos os períodos. Mesmo que o padrinho, por ventura, fosse um homem branco, a madrinha, na maior parte das vezes, era indígena. Se considerarmos todos os registros em que o padrinho não possui referência de estado dos quais dispomos (601),

veremos que 64% deles (385) possuem madrinha indígena. Em todas as situações, as mulheres indígenas sempre se fizeram maioria numérica como madrinhas das crianças indígenas.

Independente da condição do nascimento, se legítimo ou ilegítimo, as mulheres guaranis continuaram a ser sempre maioria:

Gráfico 20: Distribuição de Batizados por Condição de Nascimento
(Rio Pardo, 1755-1762/1772-1801)



ACMPOA. Livros de Batismo. Rio Pardo. 1755-1762/1772-1801.

Como se vê, o acumulado para os dois períodos mostra que as mulheres guaranis eram maioria nos batizados de crianças oriundas de casamentos indígenas com e sem matrimônio. Cabe lembrar que, conforme visto no capítulo III, o número de casamentos no matrimônio aumentou devido às dispensas aos impedimentos nupciais, fato que elevou, conseqüentemente, o número de batizados de crianças legítimas. De qualquer modo, a tendência da escolha sempre recaía nas mulheres indígenas. Desse modo, o que se pode concluir é que as mulheres guaranis tinham maior protagonismo no batizado do que os homens.

Outra diferença fundamental que se observa no tempo é o desaparecimento dos “superpadrinhos”, fato que reforça o papel feminino indígena no batizado. Homens como Diogo Chirá, com 36 afilhados, ou João Aramaniz, com 19, só são observados naqueles anos iniciais (1756-1760), havendo desaparecimento de homens que concentrem este papel nos anos ou

mesmo nas décadas subsequentes. Entre as madrinhas, se torna difícil observar este fenômeno em virtude dos homônimos. Por esta razão, não é possível notar de modo mais preciso se alguma delas concentrou afilhados de maneira análoga aos padrinhos Diogo Chirá ou João Aramaniz.

Para termos uma ideia da ocorrência de homônimos no *stock* nominal guarani, o nome Maria Rosa aparece 46 vezes, Ana Maria, 26 vezes, Maria Antonia, outras 18 vezes, e, assim por diante, para ficarmos com alguns exemplos. Não trataremos dos nomes em si ou de alguma prática de nomeação, como fizeram Hameister (2006) e Weimer (2012), pois não se trata de transmissão de nome como “herança”, e, sim, de pessoas diferentes com o mesmo nome, sem relação de parentesco aparente entre si. Também não é possível relacionar o fenômeno dos homônimos com as “linhagens” indígenas, uma vez que há o desaparecimento dos nomes guaranis.

Por outro lado, não se pode desconsiderar que a utilização repetida de nomes latinos pelos indígenas possa ter tido algum sentido valorativo para eles. No entanto, se havia algum, fica difícil extraí-lo das fontes que acessamos. Seria importante determinar quem eram as 46 Maria Rosa ou as 26 Ana Maria, mas realizar tal tarefa reside numa dificuldade similar aos dos 12 trabalhos de Hércules. Analisando estes nomes de maneira rigorosa, observamos que se trata de mulheres diferentes, mas não há mais informações além desta que possamos dar.

É possível saber que não são a mesma pessoa pela naturalidade, quando esta aparece, pelo nome do cônjuge, quando são casadas, pela data do batismo, pois algumas aparecem na década de 1750, retornando a aparecer na década de 1790. Estas são algumas informações que se pode extrair dos batizados para tentar solucionar o problema, ainda que pouco conclusivos. Outro modo de buscar maiores informações sobre estas mulheres é através de um cruzamento de duas planilhas idênticas (planilha batismos Rio Pardo), nas quais constam o nome das mães e o nome das madrinhas, com o objetivo de encontrar estas mesmas mulheres como mães e madrinhas.

No entanto, os homônimos tornam a busca árida e sem resultados satisfatórios. É claro que, na maior parte dos casos, é impossível saber quem eram aquelas mulheres de nome igual. Mas os homônimos também podem ser encarados como padrões observáveis, recorrentes e temporalmente constantes. Desse modo, recolher os nomes que se repetem mais vezes acaba sendo o único meio para apreender a composição e a unidade do sistema social. O método para isso é aparentemente simples.

Os nomes que aparecem mais de uma vez são considerados, mas aqueles que se repetem muito como Maria Rosa e Ana Maria são excluídos, pois é impossível determinar quem e

quantas eram aquelas mulheres com as poucas informações que temos. Outro ponto importante é priorizar aquelas com sobrenome guarani, o que nos dá um maior grau de certeza para saber que se trata de uma mulher específica e não de outra, livre de homônimos.

Figura 16: Madrinhas Homônimas no Access

MADRINHA Campo	NúmeroDeE
Ilegível	63
sem madrinha	54
Maria Rosa	46
ana maria	26
Maria	18
rasurado	16
maria antonia	12
maria inacia	11
deteriorado	8
Maria Josefa	8
maria madalena	7
Marcela da Conceição	7
Maria Madalena Tabairu	6
maria leocadia	6
Anastácia Gomes	6
Maria Rosa iage	6
antonia maria	6
Micaela da Silva	6
Maria Rita	6
maria angelica	6
Joana Maria	6
Manuela de Jesus	5
Maria Salome	5
maria agostinha	5
escolastica rodrigues	5
Maria Eugenia	5
maria da conceição 1	5
Maria Margarida	5
rosaria escolastica	5
catarina	4
Maria Micaela	4

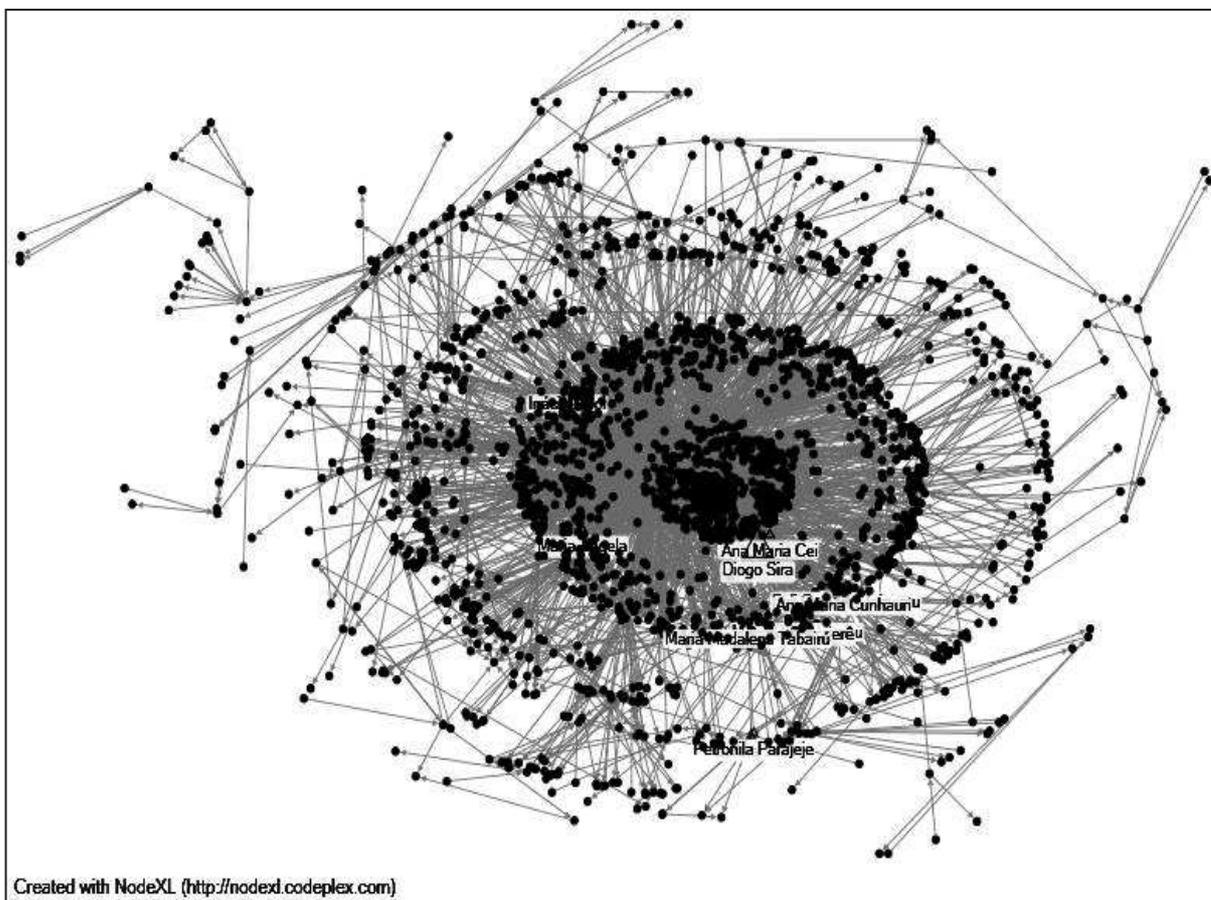
Fonte: Access. Banco de Dados Batismos de Rio Pardo. Livros de Batismos. Rio Pardo. 1755-1801.

Começamos por nomes que se repetem menos de 10 vezes. Obviamente, este procedimento não oferece exatidão quanto à presença feminina no papel de madrinha. Tampouco se pode tê-lo como uma operação destinada a eliminar qualquer dúvida quanto a sua utilização. Contudo, este procedimento é o que temos para levantar as possíveis razões para uma presença tão marcante das mulheres guaranis nos batizados. Partir de padrões, às vezes, é tudo o que se tem para acessar as formas de vida indígena. Mas desta vez, veremos que um padrão pode perfeitamente ocultar a realidade observada.

Este é um belo exemplo. Notemos as madrinhas que mais se repetem. Se partíssemos dos postulados usuais dos estudos do compadrio, iríamos logo nos ocupar dos chamados “campeões” de batismos, ou seja, aqueles que mais vezes estiveram no papel de padrinho ou madrinha. Desse tipo de estudo, é comum abordar as hierarquias sociais, as relações de

reciprocidade, o prestígio social dos que mais apadrinham, as redes interpessoais e assim por diante. Mas o problema dos homônimos nos obriga a seguir um rumo distinto e, ao mesmo tempo, experimental.

Figura 17: Cluster dos Batizados de Rio Pardo (1755-1760/1772-1801)

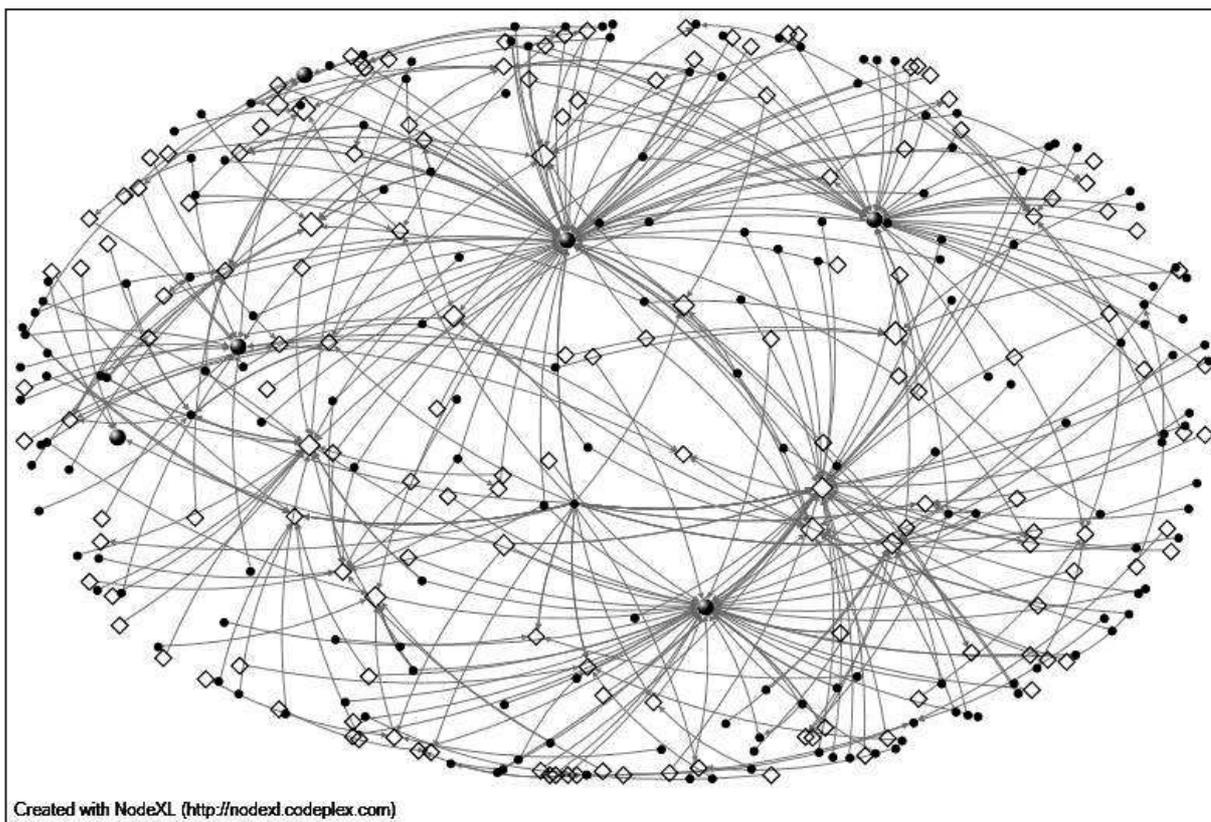


Fonte: ACMPOA. Livros de Batismos. Rio Pardo. (1755-1760/1772-1801)

Jogando todos os batizados dos guaranis no *software* NodeXL se tem um *Cluster* um tanto impressionante, não fosse sua incrível ilusão temporal, pois se trata de uma “foto” sincrônica das relações de compadrio. Um desenho como este se obtém juntando todos os nomes de pais, mães, padrinhos e madrinhas o que nos dá um universo de mais de 5 mil relações, distribuídas em 1054 registros. Sua importância na exposição dos dados, no entanto, não é menos importante. Uma forma geral como esta deve ser observada mais de perto. Para isso, contudo, é preciso se levar em conta o tempo e a morfologia das ligações.

Se reduzirmos a escala, notaremos dentro do agregado um nível menor de ligações e a foto ficaria menos poluída como é possível ver abaixo:

Figura 18: Padrinhos e Madrinhas que mais batizaram entre 1756-1760

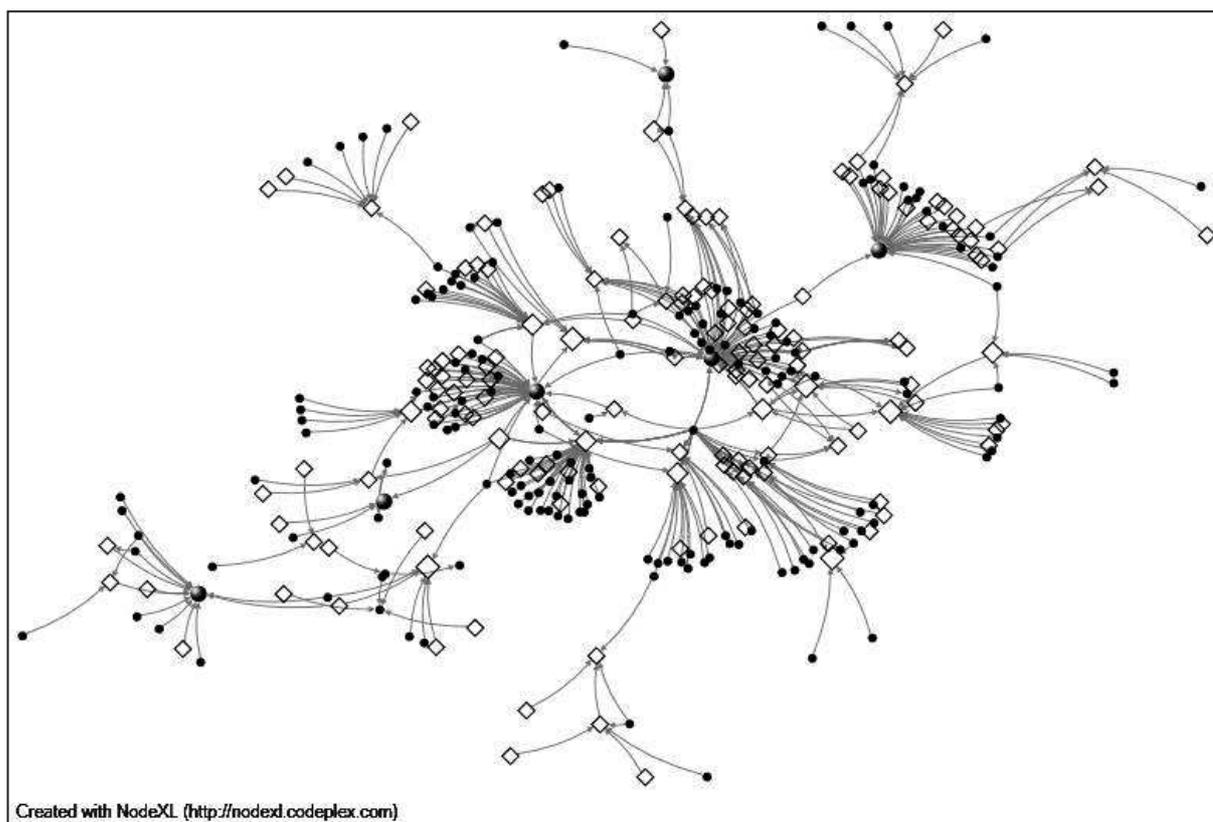


Fonte: ACMPOA. Livros de Batismos. Rio Pardo. (1755-1760/1772-1801)

Vemos acima a formação de *egos*, em torno de padrinhos e madrinhas preferenciais. Os homens estão representados por esferas e as mulheres por diamantes. Este tipo de morfologia só é possível de observar entre os anos 1756-1760, período inicial de batizados no ainda Acampamento do Rio Pardo, mas que, outrora, era território reducional. Identificar a identidade dos homens e mulheres que mais vezes foram padrinhos e madrinhas se torna praticamente impossível, pois pelos registros dos batismos não se consegue extrair dados sobre o prestígio ou poder daquelas pessoas, embora não se possa também negar que tais motivações pudessem estar presentes no compadrio indígena. Poderíamos, por isso, dar por encerrada a explicação deste *grafo*.

Mas há mais coisas ocultas nos resíduos da matéria escura que envolve a erupção de padrinhos e madrinhas preferenciais. Com o auxílio da informática, com recursos como este do NodeXL, podemos ultrapassar a barreira dos números e daquilo que é mais aparente. Se posicionarmos esta figura de um outro modo, podemos notar outras coisas como uma longa cadeia de compadrios, como é possível atestar no que segue:

Figura 19: Grafo dos Compadrios dos Guaranis entre 1756-1760



Fonte: ACMPOA. Livros de Batismos. Rio Pardo. (1755-1760/1772-1801)

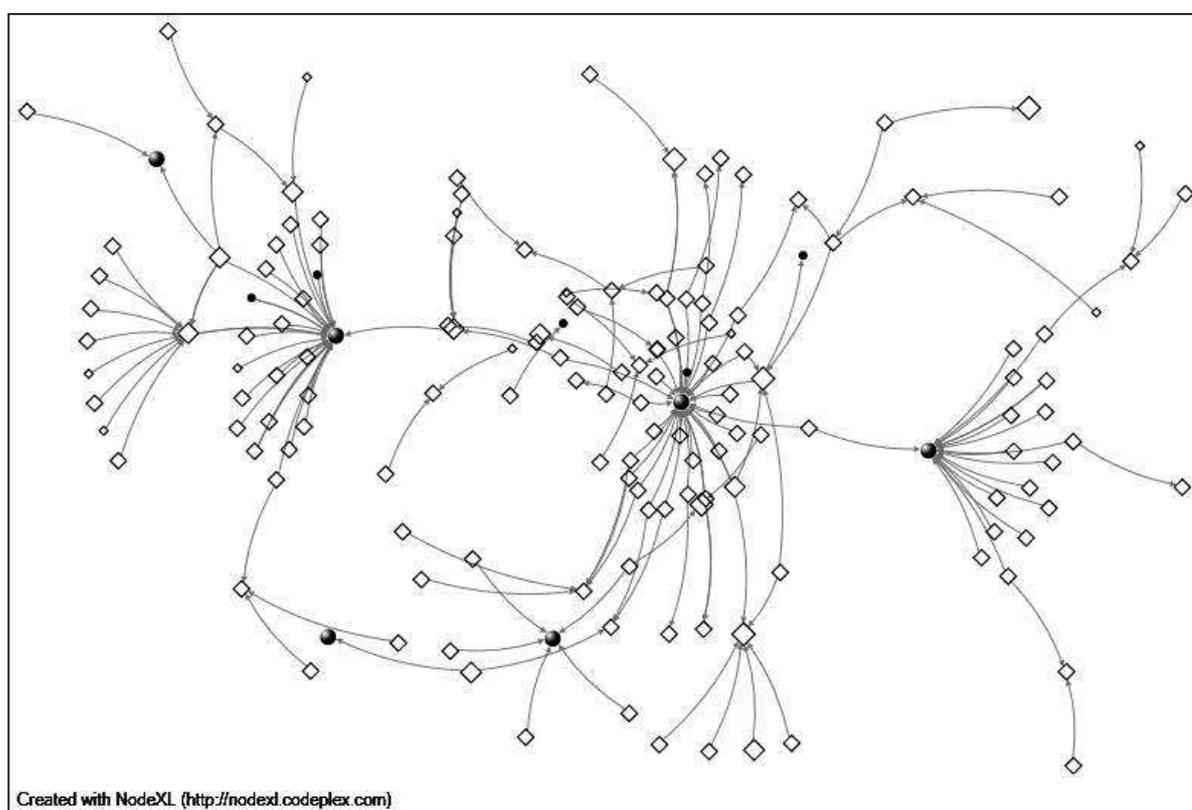
Este ângulo diferenciado do *grafo* agora nos mostra o *cluster* como uma malha. Ainda vemos os padrinhos e madrinhas preferenciais, porém com uma pequena diferença. Em vários nós da malha, vemos mulheres como elos entre vários agrupamentos. Empregando-se, de modo experimental, a proposição microanalítica de “percorrer os nomes”, temos esta figura. Mas os resultados do método empregado nos reservam um ainda maior questionamento. Percorrer tantos nomes, buscando suas ligações nos coloca diante de outro problema interpretativo que é basicamente como explicar estas relações, estas inúmeras ligações entre agentes múltiplos. É aqui que se torna necessário recuperar algo já referido no capítulo IV: o compadrio indígena é resultante de uma ação generativa do período reducional, através do qual era possível, de alguma forma, reviver a conversão dos antepassados ao cristianismo e a vida em redução.

Ainda que esta noção tenha se perdido nos confins do subconsciente e da memória, a busca do batismo pelos pais acabava reproduzindo inevitavelmente o cristianismo entre os guaranis, mesmo que fosse ao seu modo, ainda seria uma variante desta religião. Mas havia relações adjacentes, ou efeitos causais desta procura que resultou, entre outras coisas, no compadrio. Nestas relações, embora se note a formação de agrupamentos em torno de

padrinhos, de modo mais acentuado, se vê também que algumas mulheres também foram procuradas em várias ocasiões, como é perceptível pela figura acima. É através da recomposição destes laços que se torna evidente que a longa cadeia tem sua continuidade, em maior grau, com nomes femininos.

Isto equivale dizer que, ao percorrer os “fios” que ligam os nomes, encontramos a alcunha de alguma madrinha, dando-nos possibilidade de continuar a percorrer a malha. Isto fica mais evidente quando removemos os nomes dos homens, exceto daqueles que tiveram muitos afilhados, e deixamos apenas as mulheres. Fazendo isto, temos a figura a seguir:

Figura 20: Grafo do Compadrio com Destaque às Mulheres (1756-1760)



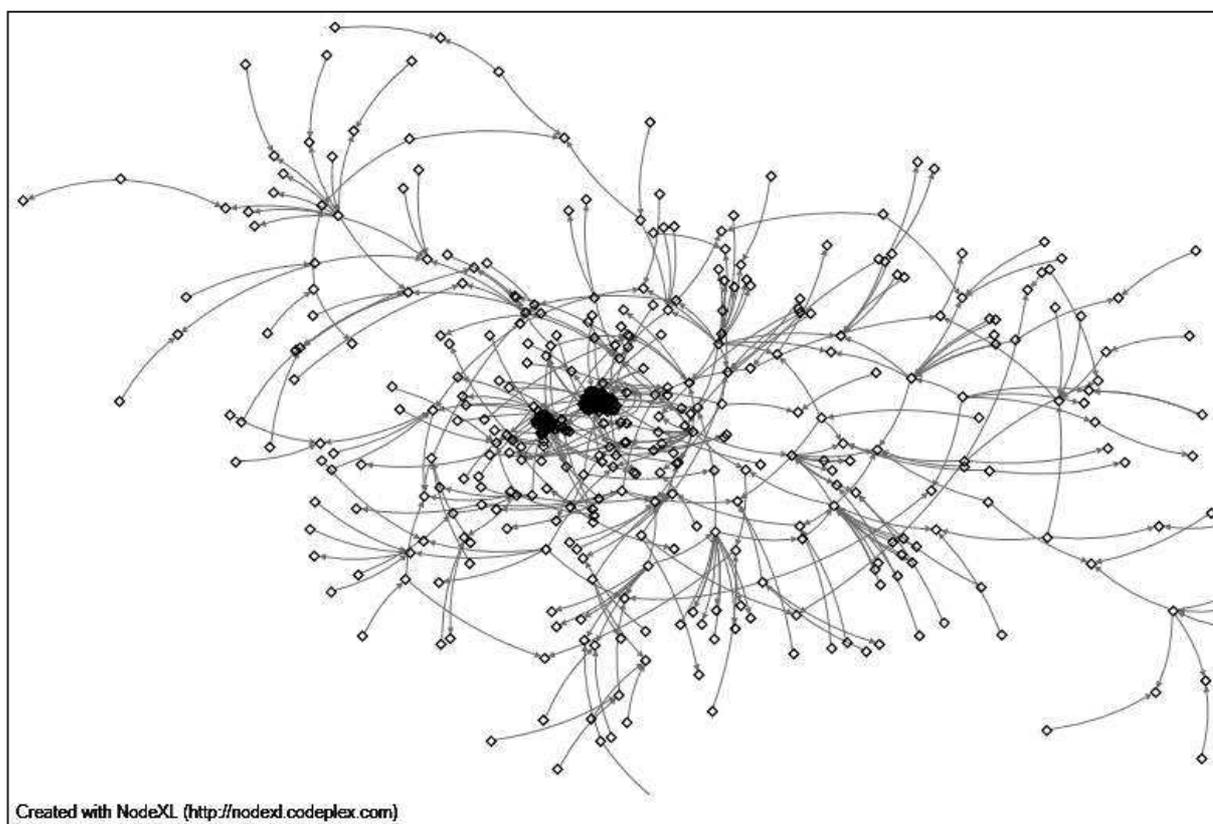
Fonte: ACMPOA. Livros de Batismos. Rio Pardo. (1755-1760/1772-1801)

Em relação aos homens que foram padrinhos várias vezes (esferas), como Diogo Chirá, com seus 36 afilhados, são as mulheres que formam a maior parte das ramificações da malha, ligadas a núcleos egocentrados em homens indígenas. Embora se possa inferir que os homens tinham um papel destacado no compadrio, não há como negar, evidentemente, que estes *egos* não estavam à deriva socialmente, senão inseridos em teias relacionais com predominância feminina. Poderíamos propor, a partir disto, que eram as mulheres guaranis que, através de uma cadeia de relações interpessoais, davam à estrutura social sua morfologia mais geral.

É claro que dos homens emanava o poder político, como o dos caciques, que não era dado a nenhuma mulher, embora o papel social que desempenhavam fosse talvez mais importante que o dos chefes. Ao longo do tempo, é provável que o protagonismo feminino tenha se elevado, uma vez que o colapso político institucional das reduções também diminuiu o poder dos caciques. Mais ainda em contextos em que estiveram privados dos cabildos, muito embora, muitos deles tenham continuado a existir até 1828.²⁷⁸ Não seria, portanto, algo inusitado e inesperado ver o poder de muitos chefes se diluir por suas grandes parentelas e, porque não, entre muitas das mulheres que as compuseram.

Podemos notar que, ao longo do tempo, houve uma desconcentração dos batizados e o aumento da ramificação através das mulheres, como se pode ver abaixo:

Figura 21: Grafo do Compadrio Feminino (1772-1801)



Fonte: ACMPOA. Livros de Batismos. Rio Pardo. (1755-1760/1772-1801)

No segundo período, ainda que seja novamente uma imagem sincrônica que captura um período de 29 anos, ela nos ajuda a observar como as ramificações aumentaram em relação ao

²⁷⁸ Ver: PADRÓN-FAVRE, Oscar. *O caso de un Pueblo de Índio: historia del éxodo guarani-misionero al Uruguayi (Bella Union – San Borja del Yy)*. 2. ed. Durazno: Tierradentro, 2009.

primeiro período.²⁷⁹ Outro fato importante é que naquele período não houve a formação de núcleos egocentrados em padrinhos indígenas. Ao perseguir os nomes, no entanto, ligando as comadres através de suas próprias relações de compadrio chegamos ao domínio de 26 mulheres que tiveram mais de dois afilhados.

Algumas destas mulheres não eram indígenas como Escolástica Rodrigues e Margarida Maria da Silva, cada uma com dois afilhados. Houve também outros homens não indígenas que tiveram mais de um afilhado, mas que, no entanto, não chegaram a acumular afilhados a ponto de formar *egos*. Estas parecem ser mudanças conjunturais provocadas pelo colapso político e institucional do mundo missioneiro/reducional, em decorrência da colonização europeia. São alterações significativas que se fizeram sentir nos arranjos sociais dos indígenas de língua guarani.

Mas há ainda um hiato sobre estes arranjos que reside na experimentação de sua validade enquanto laço social efetivo. Sabemos que nem todos os laços permanecem como algo permanente. Porém, o compadrio é também resultante de outras relações interpessoais que o precedem, tais como a amizade, a reciprocidade, o amor, a identidade social e, também, algum interesse material imediato. O fato é que os batizados ocorreram e, neles, naturalmente, compareceram crianças, mães, pais (embora nem sempre estes últimos), padrinhos e madrinhas. Ou seja, por algum momento da vida daquelas pessoas, houve algum tipo de laço que, permanente ou não, resultou em compadrio.

Também há de ser levado em conta que, em uma malha relacional como estas, é possível que nem todas as pessoas se conhecessem, o que de alguma forma, complica a análise e a conclusão de sua avaliação. Não obstante, o risco da imprecisão e da validade da prova também fazem parte da operação historiográfica. O caráter experimental desta amostra nos coloca na fronteira árida entre a prova e a possibilidade, entre a imaginação histórica e a criação científica intuitiva. Não há, necessariamente, oposição entre estas duas formas de construção narrativa sobre o passado.

Mas se admitimos que todas aquelas pessoas, em algum momento de suas vidas se cruzaram, mesmo que em um momento não ideal, pois a derrocada de seus mundos estava em pleno curso, isto pode ter se dado devido à necessidade de autopreservação. O mais lógico é, sem dúvida, pensar nesta possibilidade, pois através do intercâmbio pessoal e a reiteração identitária, seria possível a elaboração de laços interpessoais reconfigurados numa conjuntura

²⁷⁹ Cabe ressaltar que a concentração de pontos não representa um agregado. Trata-se apenas da distribuição aleatória das ligações geradas pelo programa. No geral, são relações entre duas comadres sem laços com outras ramificações outras mulheres.

hostil ao modo de vida indígena, que permitia a eles mobilizar recursos que tornassem possível a coexistência com os colonos e demais não indígenas. Entre estes recursos poderia estar o mais importante de todos: as crianças.

As malhas relacionais poderiam ser formadas, em boa medida, por mulheres com algum grau de parentesco e através delas pode ter ocorrido a formação de pequenos, médios e grandes agregados de mulheres e crianças, nos quais a educação ocorria de modo compartilhado. O viajante naturalista francês Saint-Hilaire, em 1820, não pode deixar de observar que nas missões, a maior parte da população era formada por velhos, mulheres e crianças.²⁸⁰ Apesar da distância temporal em relação ao período que estamos analisando, o registro do viajante é bastante preciso, excluindo seu teor apocalíptico em relação aos indígenas.

Após 1801, houve a inserção dos homens guaranis nas milícias organizadas pelos luso-brasileiros, o que contribuiu para a desarticulação das famílias guaranis. Além disso, em 1800, o governo de Buenos Aires determinou o fim do regime de comunidades, sendo este outro fato que ajudou na desarticulação familiar. Mas de tudo isto, debaixo de todos aqueles escombros, o que parecia ser o fim dos guaranis e da história missioneira para Saint-Hilaire, era a possibilidade viva de sua persistência: as crianças, suas mães e madrinhas.

Muito se tem estudado sobre as relações de compadrio, porém, pouco se observa nas crianças. Eram elas as protagonistas de todos os batismos. Seus pais, mães, padrinhos e madrinhas se tornavam coadjuvantes. Um neófito dava a possibilidade para que cada coisa ao seu modo pudesse se renovar e se reinventar. Graças às muitas famílias guaranis que continuaram batizando seus filhos no ritual católico, apesar de acionado por uma tradição já imemorial, podemos acompanhar um pouco da evolução demográfica dos guaranis e da manutenção da religião aprendida com os jesuítas. Isto possibilitou que os estudássemos sob este ponto de vista e que escrevêssemos esta tese e também alguns trabalhos que a precederam.

É fato que os guaranis não tinham a consciência de que seriam estudados séculos mais tarde. Mas este é um fluxo causal que encontra sua ação generativa naqueles momentos em que uma mãe ou agrupamentos familiares decidiram batizar suas crianças. Isto faz com que um trabalho como este surja como um eco do passado. O ato de batizar seus filhos causou outros tantos eventos como o próprio compadrio e, através dele, a configuração de novas alianças sociais, rearranjo das velhas e a sobrevivência num momento em que o mais provável seria o desaparecimento por esquecimento.

²⁸⁰ Há várias passagens nos relatos de Saint-Hilaire (2002) sobre as mulheres, crianças e velhos guaranis. A população masculina jovem se encontrava empregada nas guerras contra Artigas, entre 1810-1820, no Uruguai, e muitos deles morreram.

No entanto, a cada nascimento, havia a possibilidade de perseverar, de fugir da regra geral da amnésia que a colonização reservava para eles. O que parece ter ocorrido é que houve uma combinação entre a reprodução biológica daquelas gentes com um tipo de reprodução “pedagógica”, que, na falta de um termo melhor, podemos também chamar de reprodução social. Se lembramos que as mulheres guaranis sempre foram maioria dentre as madrinhas em todos os períodos e que aquelas mulheres compuseram malhas relacionais, pode ser que a descrição de Saint-Hilaire faça algum sentido. É possível que muitas crianças tenham crescido dentro destes agrupamentos e ligados àquelas malhas de relacionamentos.

Pode ser que, graças àqueles aglomerados de mulheres, houvesse um sistema de aprendizado, no qual aquelas crianças aprendiam e acessavam as memórias remanescentes do período reducional, relativas à religião, ao antigo território, às guerras, aos tratados, às façanhas dos ancestrais, aos jesuítas e, é claro, aos seus heróis como Nicolau Nhenguirú e ao padre Roque Gonzalez. Ainda que pareça uma mera suposição, uma hipótese difícil de ser devidamente comprovada, entendemos que mais vale o risco da crítica do que insistirmos na falta de fontes como fator limitador para uma explicação que pode ser dada.

Se aceita tal explicação, que é uma hipótese, nos restaria esclarecer a dúvida sobre a mestiçagem, pois numa interpretação como esta, ela não encontra terreno fértil como categoria analítica plenamente válida. Houve poucas crianças (não passam de cinco casos) batizadas em que o pai era um não indígena e a mãe era uma guarani. São indícios de mestiçagem biológica, sem dúvida. Porém, se tomarmos apenas um intercuro sexual como ponto de partida, acabamos naturalizando a mestiçagem como uma marca da sociedade brasileira e voltaríamos à tese da harmonia racial de Gilberto Freire (1933), sem nenhuma inovação explicativa.

Entretanto, a mestiçagem como categoria analítica e conceitual representa um problema a ser enfrentado, que é, basicamente, o anacronismo. Por exemplo: será que um português, ao comer mandioca, milho e feijão e a prática da coivara, se percebia como um mestiço? Pensemos agora num guarani que falava espanhol, guarani, português, que andava a cavalo, que bebia aguardente em algum rincão, que se chamasse Miguel e fosse devoto de Nossa Senhora – como ele se via? Como categoria analítica criada para observar as chamadas trocas culturais, a mestiçagem se limita às paredes do laboratório e do cabedal conceitual do cientista que a utiliza, não dando conta, muitas vezes, do modo como os atores sociais se viam eles mesmos no passado.²⁸¹

²⁸¹ Mesmo que a categoria fosse, por ventura utilizada pelos agentes coloniais, ela ainda não seria definidora de uma condição mestiça. Do mesmo modo que a categorização analítica não leva em conta a auto-identificação, os classificadores do passado faziam algo muito parecido dentro dos quadros da alteridade.

Mesmo que tenham ocorrido trocas culturais – e elas ocorreram – devemos buscar pelo modo como os agentes sociais se entendiam e como, a partir deles mesmos, elaboravam seus próprios universos de valoração. Muitas vezes, eles utilizavam elementos demasiadamente heterogêneos para compor seus “arquetipos”, para usar uma linguagem junguiana.²⁸² No entanto, devemos perceber como tais elementos foram utilizados, valorizando a composição criativa e singular dos agentes sociais. Sendo assim, entendemos que não é possível afirmar categoricamente que o filho de uma mulher guarani, cuja gravidez resultou de um intercuro sexual com um homem não indígena, seja considerado um mestiço.

Devemos ter em mente que os agregados de acolhimento dos novos membros do grupo, como as malhas relacionais que foram explicitadas, mantinham ainda unidade organizacional. Como tal, ela era resultante de operações autorreferenciais de distinção entre os membros do agregado e os que não eram. Isto tornava possível o reconhecimento de alguém como um membro, devido ao que ele reproduzia socialmente e se o que era reproduzido correspondia à busca seletiva do que preenchia a necessidade identitária autopoietica.

Desse modo, trata-se, evidentemente, de sistemas organizacionais diferentes que, reservados cada um a sua própria autopoiesis, produziam unidades de organização também distintas. Não seria possível interpretar as misturas entre culturas como *dinâmicas de mestiçagem*, como propõe Eduardo França Paiva (2013), pois não haveria um universo comum a todos, capaz de colocá-los num plano homogêneo em seu nível organizacional. Ou seja, indígenas guaranis e não indígenas conviveram juntos, mas sem necessariamente compartilharem uma mesma sociedade.

Havia reprodução social diferenciada e cada qual com seu próprio sistema de valoração pedagógica. Logo, um ator social receberia sua categoria classificatória a partir da adscrição e também da auto-adscrição categórica, não sendo possível a ele ser duas coisas: um andarilho entre dois mundos como permite dizer a metáfora da mestiçagem. É evidente que o mundo é um só, o que parece lógico. No entanto, o que varia são as formas de relacionamento com ele e estas são determinadas pela situação organizacional do sistema ao qual pertence um ator social. Por isso, não vemos a categoria mestiço sendo utilizada na gramática classificatória, pois parece evidente que esta ideia não estava presente nas mentes daqueles que tentavam esquecer que os homens eram diferentes.

²⁸² JUNG, Carl Gustav. *Os arquetipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes, 2000.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quando Saint-Hilaire atravessou as missões em 1820, sua percepção buscava o passado daquele lugar e sua curiosidade como naturalista se dirigia estranhamente aos jesuítas. Registrou, em suas anotações, que “não resta em toda a Província das Missões uma inscrição ou epitáfio que lembre os jesuítas”.²⁸³ Mas não se dando por convencido, sempre que era possível uma conversa com os guaranis, ele os indagava sobre os padres da Companhia de Jesus:

Perguntei a alguns dos guaranis que aqui estão se tinham ouvido falar dos jesuítas por seus pais; responderam-me negativamente. No entanto ainda não perderam todos os hábitos que lhes transmitiram os padres da Companhia de Jesus. Os pais continuam a ensinar os filhos a rezar, na língua vulgar, e diariamente têm o cuidado de fazê-los recitar as preces.²⁸⁴

Saint-Hilaire ainda não havia dado por encerrada sua busca por informações sobre os jesuítas. Ao longo de todo o seu diário, deixou transparecer admiração e, ao mesmo tempo, desprezo pelos guaranis e pelos padres. A visita às missões mudou algumas de suas certezas pré-concebidas e manifestas em seu escrito como a ideia de que os indígenas haviam sido escravizados pelos jesuítas. Ele não compreendia como teria sido possível os padres terem ensinado homens e mulheres tão brutos como assim descreveu os guaranis em vários momentos.

Mas foi próximo a uma antiga estância missioneira (estância de Santiago) que o viajante francês obteve uma das informações que tanto procurava sobre os padres:

Entre os índios, vi apenas uma mulher que viveu sob o governo dos jesuítas, e ela pronuncia o nome de jesuítas com profundo respeito; porém muitos guaranis se lembram de haver ouvido seus pais ou avós falar deles, dizendo que, quando esses religiosos administravam a região, foi **o tempo da felicidade**.²⁸⁵

Provavelmente, estes restos de memória sobreviveram na mente de uma mulher indígena idosa, na faixa dos 70 ou 80 anos, talvez mais. Seja como for, o alcance mnemônico da velha índia aludia ao “tempo da felicidade”, o tempo da redução e dos padres. Este tempo feliz só poderia ter sido antes de 1768, quando da expulsão dos jesuítas determinada pelo governo espanhol. Mas a índia anônima da narrativa de Saint-Hilaire poderia também ter apenas

²⁸³ SAINT-HILAIRE, August de. *Viagem ao Rio Grande do Sul*. Brasília: Senado Federal, 2002, p.388.

²⁸⁴ Idem, p. 306.

²⁸⁵ Idem, p. 388. Grifos nossos.

ouvido falar daquele tempo, sem necessariamente ter o vivenciado. De qualquer modo, pouco importa.

Se Miguel Guaraci ou Antônio Iaichá obtiveram êxito em seus requerimentos, no que se propôs a análise desta tese, também não faz a menor diferença. O recurso metodológico empregado na tese priorizou a orientação valorativa indígena, ou seja, suas escolhas, a motivação das ações e não propriamente se eles alcançaram êxito em seus objetivos. O que se tenta mostrar através desta pesquisa é o modo como a memória foi empregada nestes atos e como ela ajudou a formular um tipo específico de identidade social que não se desintegrou junto com o colapso político das reduções.

Mas, o que é, afinal, a memória indígena? E o que é a identidade? Podemos considerar que a ação mnemônica atende a certos propósitos, conscientes e inconscientes, objetivos e subjetivos, que se fazem presentes na ação social. Ela foi um recurso bastante utilizado pelos guaranis remanescentes do Tape em suas lutas contra os ibéricos na disputa por territórios em litígio, na manutenção da experiência religiosa, na composição de laços familiares, na reprodução das “linhagens”, na elaboração de uma narrativa histórica indígena que, provavelmente, foi transmitida de geração em geração.

De tudo isto resultou um tipo particular de identidade social que, ao mesmo tempo, impedia que os guaranis fossem soterrados pelo tempo e engolidos pelo esquecimento. A memória era o exercício através do qual aqueles indígenas conseguiam ordenar dois domínios da organização humana que são o tempo e o espaço, mesmo que consideremos tudo isto efêmero. Seja como for, tratava-se de uma elaboração complexa a qual se desenvolvia na ação social concreta que, por sua vez, era orientada pela identidade.

Através dos usos da memória os indígenas selecionavam elementos do passado, fossem reais ou idealizados, capazes de fornecer modelos de comportamento para enfrentar situações como a perda de territórios para os portugueses, a política indigenista e a ação reformadora da Igreja Católica. Tudo aquilo sobre o crivo não só da memória como também do esquecimento, que consistia na ação de seleção das imagens do passado que fossem mais convenientes aos diferentes momentos.

Estas escolhas, por memória e esquecimento, estavam necessariamente subordinadas à identidade indígena. Na construção identitária guarani/tape foi possível perceber ao menos quatro características:

1. Preservação da unidade organizacional;
2. Condição existencial do grupo;

3. Replicação e variação no tempo;
4. Construção da filogenia e da ontogenia.

A identidade para os indígenas guaranis era uma forma de se relacionar com tempo através dos usos da memória. O tempo assumia um formato cíclico dado a repetição do passado no futuro o que permitia a elaboração de projeções e expectativas como as previsões de Felicitas. Não se tratava, porém, de um tempo sincrônico somente, mas sincrônico e diacrônico no qual a projeção do passado no futuro estava submetido à variação da seleção dos elementos identitários de cada tempo específico.

Isto é, as transformações conjunturais do meio social e natural, como as epidemias e as guerras, alteravam o modo de construção identitária. Como vimos, o Tratado de Madrid e a Guerra Guaranítica levaram os guaranis a projetarem o tempo das reduções do Tape como uma época de ouro, o início de tudo como uma cosmogonia. Mas a perda territorial e a coexistência com os portugueses, frente ao avanço de suas freguesias e capelas, reordenou a disposição e a “oferta” dos elementos identitários, fazendo com que o tempo dos jesuítas e não mais o tempo dos antepassados do Tape fosse rememorado. Isto fica evidente pelos relatos de Sant-Hilaire.

Em cada tempo vivido pelos indígenas, se produzia um passado diferente e específico. É isto que se pode denotar nas variações identitárias que, apesar de mudarem no tempo, não deixavam de ser a identidade indígena, embora remodelada. Destaca-se, neste processo, as operações autopoiéticas que a constituíam. Ou seja, trata-se da elaboração identitária indígena que construía seus próprios elementos na rememoração do passado deles mesmos. Era a partir de um conjunto de experiências que resultavam de contingências e de expectativas vividas por seus ancestrais, batizados no cristianismo, ou mesmo idealizadas sobre eles, que se elaborava toda a dimensão identitária durante o período analisado nesta tese.

A identidade também se reportava ao lugar habitado: o antigo Tape e as reduções. É possível notar a forma como os indígenas entendiam o espaço e modo como se relacionavam com ele. As reduções, para aqueles indígenas, não eram apenas os núcleos urbanos, mas um espaço mais amplo que envolvia as estâncias e os ervais, lugares que correspondiam à experiência ancestral do batismo cristão e, posteriormente, ao “tempo feliz dos jesuítas”. Através da identidade, portanto, podemos perceber estas duas dimensões de organização que são o tempo e espaço: o tempo dos ancestrais, depois dos jesuítas; e o lugar em que eles viveram, as reduções, mais tarde nomeadas de missões pelos portugueses.

Desse modo, a pergunta inicial desta pesquisa a qual pretendia responder o porquê da presença de guaranis em Rio Pardo encontra sua resposta. Como vimos, aquela localidade fazia

parte da territorialidade guarani e por esta razão, eles permaneceram transitando por aquele espaço, mesmo que sem o reconhecimento formal. A coexistência com os lusitanos não fez os guaranis esquecerem quem e de onde eram, embora privações, desconcertos e conflitos tenham decorrido das interações com os colonos.

Destas inúmeras relações entre indígenas e a colonização portuguesa, derivaram processos duplos, visíveis sobretudo em relação ao batismo e ao matrimônio. Fala-se duplo porque a procura dos sacramentos da parte dos guaranis não implicava apenas na reprodução do cristianismo entre eles. Concomitantemente, havia a manutenção das estruturas sociais indígenas como as famílias extensas: as “linhagens”. Ao mesmo tempo em que um casamento em matrimônio ocorria, o que era de interesse da Igreja, havia também o reforço da concepção indígena do parentesco em múltiplas direções de consanguinidade e de afinidade, sacramentado pelas dispensas matrimoniais.

Com a liberação dos impedimentos por parentesco, houve o aumento dos casamentos sacramentados e, conseqüentemente, o incremento do número de filhos legítimos oriundos daquelas uniões. Contudo, houve a inevitável reprodução das formas de união e parentesco próprias dos indígenas, que seguia modelo diferente do estabelecido pela Igreja Católica. Apesar de, ao final, parecer que a ação eclesiástica reformadora obteve sucesso, como vimos na redução de escala de observação daqueles acontecimentos, aquele processo pode ser entendido como uma vitória dos indígenas que obrigaram a Igreja a se adaptar.

O desacerto das autoridades coloniais sobre os procedimentos da política indigenista nas terras ao sul do bispado do Rio de Janeiro foi outro componente combinatório importante nos processos de reprodução social indígena. A não aplicação integral do Diretório do Índios contribuiu com a sobrevida do tipo de ordem social no qual se mantinham os guaranis. Mesmo a tentativa de integração proposta no Diretório, praticada indelevelmente pelos agentes coloniais, não foi capaz de dissolver o modo pelo qual os guaranis elaboravam sua própria identidade.

Suas referências étnicas, contudo, variaram. Mas quando isto ocorria, os elementos identitários pertenciam as suas próprias categorias de adscrição e auto-adscrição indígena, isto porque quando da incorporação de elementos externos à identidade, a ressignificação fazia parecer-lhes próprios, no sentido de ser deles mesmos. Tais atribuições permitiam àqueles indígenas, muito provavelmente, obterem unidade organizacional que se estruturava na forma de um sistema social auto-organizado.

Por último e de modo algum menos importante, destacamos o papel vital das mulheres na reprodução daquele sistema de organização. A hipótese geral de que ele dependia de duas operações básicas para existir – reprodução biológica e reprodução social – pode ser considerada válida embora não perfeitamente demonstrada. Sabe-se que eram os caciques que detinham o poder político entre os indígenas. Contudo, parece plausível que as ações das mulheres indígenas contribuíram diretamente com a reprodução social guarani.

Fosse como mães, casadas ou solteiras, fosse como madrinhas, parece que havia a formação de agregados de mulheres que se ordenavam, provavelmente, em grupos de acolhimento e criação de novos membros do grupo étnico, diga-se crianças. Possivelmente, tratava-se de aglomerações femininas que se interligavam por meio de relações de parentesco consanguíneo e também por afinidade, como o compadrio.

Ainda sobre as crianças indígenas, independentemente delas serem resultado do intercuro sexual entre homens não indígenas com mulheres guaranis, o peso fundamental do modo de criação, o qual denominamos de sistema “pedagógico” indígena, poderia determinar a condição da criança para o futuro: se indígena ou não indígena. O que se ressalta com esta conclusão é que há a necessidade de se relativizar a mestiçagem como modelo explicativo destes eventos de intercuro biológico.

Como referimos, contudo, não negamos a ocorrência da mestiçagem. Mas ponderamos que as formas identitárias nem sempre reconhecem a mistura, mesmo que a percebam. Usar conceitos como este – mestiçagem – para descrever processos identitários como os dos guaranis na segunda metade do século XVIII, seria desperdiçar a particularidade do caso. Tentamos preservar ao máximo esta singularidade, assegurando-a como um caso específico de uma parcela de população guarani. Preservá-la, desta forma, assegura a identidade do próprio caso e, como consequência, temos uma imagem do passado menos uniforme e mais diversificada em formas de vida.

Com base nisto, ressaltamos que os guaranis não se inseriram em uma nova sociedade de colonos. Ao contrário, foram os portugueses que se inseriram entre os indígenas. Estes últimos tiveram que lidar com o avanço sistemático dos lusitanos, encontrando formas de coexistência com eles, principalmente após a derrota na Guerra Guaranítica. Mesmo diante daquele quadro irreversível, os usos da memória e a seletividade identitária permitiu aos indígenas certa maleabilidade para contornar as dificuldades que se apresentavam a eles.

Os guaranis não desapareceram e sua história não foi encerrada após o fim das reduções, nem mesmo no curso da colonização. Esta é uma ideia equivocada reproduzida na historiografia

que toma por base a incorporação de territórios pelos colonos portugueses sem levar em conta que as populações indígenas também produziram modos de territorialidade e de relação com o espaço que não cessaram com a colonização. Mesmo sem territórios reconhecidos formalmente, os guaranis compreendiam que estavam onde sempre estiveram. A história destes indígenas, portanto, não pode ser compreendida como se fosse a história da colonização.

A História Colonial tem tratado de nosso passado de um modo um tanto homogêneo, como se toda a história possível daquele período estivesse restrita à noção de *Antigo Regime*. É evidente que a colonização foi um fenômeno histórico total que produziu mudanças irreversíveis a milhares de pessoas entre as quais se inclui os guaranis. Contudo, isso não é o mesmo que dizer que todas as mulheres e homens que viveram no período aqui analisado tenham seguido as mesmas regras e que tenham atendido aos anseios de governabilidade portuguesa.

Esta é uma naturalização que pode se tornar perigosa devido à possibilidade de esvaziamento político das lutas reivindicatórias dos grupos indígenas pela manutenção ou pelo reconhecimento de seus espaços tradicionais da parte do Estado brasileiro. Uma vez dito que a América foi portuguesa, se naturaliza que a terra reivindicada não foi, não é e nem será indígena. Mas, o período colonial foi demasiado heterogêneo em grupos e formas sociais. A América não era só portuguesa, ela tinha línguas e sotaques diferentes: ela foi indígena e também africana.

Por fim, resta apenas ressaltar o que um tipo de estudo como este aqui apresentado pode ajudar a entender. Um estudo sobre identidades sociais ajuda a compreender como os homens constroem suas formas de se relacionar com o tempo e com o espaço. De modo geral, indígenas e não indígenas elaboraram formas de segregação dadas pelas suas diferenças na concepção de tempo e espaço. Assim, os conflitos entre fazendeiros e indígenas hoje, fazem parte desta conjuntura histórica mais ampla que transcende a simples disputa pela terra.

Os conflitos são decorrentes das diferentes elaborações identitárias modificadas ao longo do tempo que orientaram e orientam a ação social na relação com o mundo natural. Ganha relevo aos analistas e pesquisadores destas disputas a alteridade em função de modelos de produção e economia bastante diferentes. A economia de mercado, das *commodities* e dos *agrobusiness*, por exemplo, não reconhece o extrativismo indígena como uma fórmula satisfatória de economia, muito menos o extrativismo como uma forma de trabalho.

A partir disto, podemos fazer muitas perguntas gerais que viabilizam a compreensão da situação atual. Primeiramente, poderíamos nos interrogar sobre as diferentes formas de trabalho e produção que não se sujeitam à homogeneização capitalista. Poderíamos nos questionar por

que as sociedades ditas complexas criam mecanismos severos de segregação social àqueles que não são reconhecidos como aptos economicamente, tornando estas sociedades incapazes do convívio com o outro.

A criação de tais mecanismos parte de uma visão homogeneizadora de mundo e, através dela, tenta impor um padrão como dominante a todas as formas de vida social. Assim, seria pertinente se interrogar como as diferentes sociedades compreendem ou compreenderam o trabalho. Este é um dos maiores problemas da atualidade, pois envolve outras questões como, desemprego, direitos sociais, produção e sustentabilidade, política econômica e assim por diante. Mas os Estados, ao firmarem seus compromissos com o capital financeiro, buscam honrar suas contas e saldar a todos os seus credores.

Nos momentos de crise, como a atual, o encolhimento das receitas faz com que os governos ataquem os trabalhadores tirando-lhes direitos sociais na tentativa de diminuir encargos para que seja possível a todos pagar rentistas. Isso tem levado à concentração da riqueza e à precarização da vida dos trabalhadores que se tornam cada vez mais expostos e vulneráveis às políticas de austeridade econômica. É interessante notar que os indígenas, há muito tempo, estão expostos às intempéries do capitalismo, mas isso não tem chamado muito atenção dos economistas.

No Brasil, além da grilagem das terras indígenas para o aumento da produção de grãos e formação de pastagens, a construção de hidrelétricas é outro grande problema que se apresenta. O que se vê é uma diferença brutal de noções de felicidade e progresso entre dois modelos distintos de economia: o extrativismo indígena que não necessita de excedentes comercializáveis e a economia de mercado capitalista. Isso suscita a questão de como as diferentes sociedades constroem suas próprias noções de felicidade e prosperidade. Esta é uma questão fundamental no entendimento das alteridades, pois as respostas poderiam ajudar a melhorar a relação das sociedades “complexas” com as populações indígenas.

Ao compreendê-los em suas particularidades, o Estado melhoraria a sua relação com as comunidades originárias, ao saber como não agredir aquilo que lhes constitui historicamente. Na atualidade, os indígenas são os mais vulneráveis à famigerada economia de mercado, mesmo tendo direitos constitucionais garantidos. Assim como os indígenas, os trabalhadores também possuem direitos garantidos em lei, mas estes mesmo direitos estão sendo corroídos quando os governos decidem proteger o mercado. Os efeitos disso são catastróficos e visíveis em várias partes do mundo, provocando a perda de direitos sociais.

Por fim, restaria uma última pergunta geral: ao ter consciência dessas coisas, até onde o governo brasileiro (o atual e os futuros) está disposto a ir para salvar o mercado? Qual preço está disposto a pagar para cumprir sua agenda com os rentista? E o que vale a vida humana em meio a toda esta precarização em curso? Não há respostas prontas para tais questões. Contudo, parece certo que o estudo da história indígena pode ajudar a compreender o efeito do capitalismo se pensarmos que, há mais de 500 anos, eles sofrem com as pressões econômicas e com a precarização de suas vidas.

Há muito mais a se saber...

BIBLIOGRAFIA

AHLERT, Jaqueline. *Estátuas Andarilhas: as Miniaturas na Imaginária Missioneira: sentidos e reminiscências*. 2012. 368 f. Tese (Doutorado em História) – FFCH-PUCRS, 2012.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino. *Metamorfoses Indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

ALMEIDA, Rita Heloísa de. *O Diretório dos Índios: Um Projeto de “Civilização” no Brasil do Século XVIII*. Brasília: UnB, 1997.

ALVES, Liette. A ciência das perguntas gerais e das respostas particulares. Entrevista com Giovani Levi. *Revista Territórios & Fronteiras*, Cuiabá, v. 6, n. 2, p. 249-255, jul./dez. 2013.

BAPTISTA, Jean. *Fomes, Pestes e Guerras: dinâmicas dos povoados missionais em tempos de crise (1610-1750)*. 2007. 381 f. Tese. (Doutorado em História) – PPGH, PUCRS, Porto Alegre, RS, 2007.

BARCELOS, Arthur Henrique Franco. *O Mergulho no Seculum: exploração, conquista e organização espacial jesuítica na América espanhola colonial*. Porto Alegre: Editora Animal, 2013.

BARTH, Fredrik. Models of Social Organizations II: process of integration in culture. In: BARTH, Fredrik. *Process in the Form in Social Life: Elected Essays of Fredrik Barth*. Londres; Boston; Henley: Routledge & Kegan Paul, 1981. v.1.

_____. Os Grupos Étnicos e suas Fronteiras. In: BARTH, Fredrik. *O Guru, o Iniciador e outras Variações Antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra-Capa, 2000a. p. 25-67.

_____. Por um maior naturalismo na conceptualização das Sociedades. In: BARTH, Fredrik. *O Guru, o Iniciador e outras Variações Antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra-Capa, 2000b. p.161-186.

BERGSON, Henri. *Matéria e Memória*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BERTRAND, Michel. Los modos relacionales de las élites hispanoamericanas coloniales: enfoques y posturas. *Anuário del IEHS*, Tandil, n. 15, p. 61-80, 2000.

_____. Redes sociales, poder e identidad em las sociedades latinoamericanas (siglos XVI-XX). In: BERTRAND, Michel (coord.). *Configuraciones y redes de poder: un análisis de las relaciones sociales en América Latina*. Caracas: Fondo Editorial Tropykos, 2002. P. 5-13.

BEZERRA, Janaína Santos. *Pardos na cor e impuros no sangue: etnia, sociabilidades e lutas por inclusão social no espaço*. 2010. 214p. Dissertação (Mestrado em História). PPG-História Social da Cultura Regional/UFRPE, Recife, PN, 2010.

BLOCH, Marc. *Apologia da História ou Ofício de Historiador*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

BLUTEAU, R. *Vocabulário português & latino: aulico, anatomico, architectonico*. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712 – 1728.

BOCCARA, Guillaume. “Gênesis y estructura de los complejos fronterizos euro-indígenas: repensando los márgenes americanos a partir (y más allá) de la obra de Nathan Wachtel”. *Memoria Americana*, Buenos Aires, n. 13, p. 21-52, 2005.

BOLSI, A.; MAEDER, Ernesto. La población guaraní de la provincia de Misiones en la época postjesuítica. *Folia Histórica del Nordeste*, Resistencia, 5, p. 60-106, 1982.

BRÜGGER, Sílvia Maria Jardim. Escolha de padrinhos e relações de poder: uma análise do compadrio em São João del Rei (1736-1850). In: CARVALHO, José Murilo de (org.). *Nação e cidadania no Império*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 313-347.

BURD, Rafael. *De Alferes a Corregedor: a trajetória de Sepé Tiarajú durante a demarcação de limites na América Meridional (1752-1761)*. 2012. 152 f. Dissertação (Mestrado em História) –IFCH- Programa de Pós-Graduação em História, UFRGS, Porto Alegre, RS, 2012.

CAMARGO, Fernando. *O Malón de 1801: a Guerra das Laranjas e suas implicações na América Meridional*. Passo Fundo: Clio, 2001.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da 'invenção do outro'. In: LANDER, Edgardo (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005a. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624102434/9_CastroGomez>.

_____. *La Hibrys del Punto Cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Pontificia Universidad Javeriana, 2005b.

CAVALCANTI, Thiago Leandro Vieira. Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa. *História*, São Paulo, v. 30, n.1, p. 349-371, jan/jun 2011. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/his/v30n1/v30n1a17.pdf>

CLASTRE, Hélène. *Terra Sem Mal: o profetismo tupi-guarani*. São Paulo: Brasiliense, 1978.

COELHO, Mauro Cezar. *Do Sertão para o Mar: um estudo sobre a experiência portuguesa na América, a partir da colônia: o caso do Diretório dos Índios (1751-1798)*. 2005. 432 f. Tese. (Doutorado em História) – PPGH, USP, São Paulo, SP, 2005.

CORTESÃO, Jaime. *Do Tratado de Madrid à Conquista dos Sete Povos (1750-1802)*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969.

CUNHA, Jacinto Rodrigues da. Diário da Expedição de Gomes Freire de Andrada às missões. *Revista do IHGB*, Rio de Janeiro, t. 16, n. 10, p. 137-258, 1853. Disponível em: <<http://ihgb.org.br/publicacoes/revista-ihgb/item/107710-revista-ihgb-tomo-xvi.html>>.

DA VIDE, Sebastião Monteiro. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Coimbra: Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1719.

DAVIS, Natalie Zemon. *O Retorno de Martin Guerre*. Rio de Janeiro: Paz e Guerra, 1987.

DEL TECHO, Nicolás. *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañia de Jesús*. Madrid; Asunción del Paraguay: Lebraria y Casa Ed. A. de Uribe y Compañia, 1897. Versão digital disponível em: <bibliotecadigital.aacid.es/bibliodig/es/consulta/registro.cmd?id=415>.

DERRIDA, Jacques. *Torres de Babel*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002. 74 p.

DIAS LOPES, Vicente Zeferino. Comentário Eclesiástico do Rio Grande de São Pedro do Sul desde 1737, 1891, cópia datilografada. AHRS. (Cópia cedida por Karina Melo).

DICIONÁRIO Aurélio Online, 2008-2017. Disponível em: <<https://dicionariodoaurelio.com/indigena>>.

DUTRA, Francis A. *Ser mulato em Portugal nos primórdios da época moderna*. Tempo. Revista do Departamento de História da UFF, v. 15, nº 30, p. 101-114, julho 2011.

ECKERT, José Paulo. *O povo dos heruaes: entre o extrativismo e a colonização* (Santa Cruz, 1850-1900). 2011. 188 f. Dissertação (Mestrado em História) – PPGH, UNISINOS, São Leopoldo, RS, 2011.

MIRCEA, Eliade. *O Mito do Eterno Retorno*. São Paulo: Mercuryo, 1992a.

_____. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992b. Originalmente publicado em 1986.

_____. *Mito e Realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

FALCON, Francisco; RODRIGUES, Claudia (org.). *A “Época Pombalina” no mundo luso-brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015.

FARAGE, Nádia. *As Muralhas dos Sertões: os povos indígenas do rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

FABERMAN, Judith; RATTO, Silvia (Coord.). *Historias mestizas em el Tucumán colonial y las pampas, siglos XVII-XIX*. Buenos Aires: Biblios, 2009.

FARIA, Sheila de Castro. *A Colônia em Movimento: fortuna e família no cotidiano colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

FARINATTI, Luís Augusto Ebling. *Confins Meridionais: Famílias de elite e sociedade agrária na fronteira sul do Brasil (1825-1865)*. Santa Maria: Editora UFSM, 2010.

FARINATTI, Luís Augusto Ebling; RIBEIRO, Max Roberto Pereira. *Guaranis nas Capelas da Fronteira: migrações e presença missioneira no Rio Grande de São Pedro (Alegrete e Santa Maria, 1812-1827)*. In: SANTOS, Júlio Ricardo Quevedo dos. *Missões: reflexões e questionamentos*. Santa Maria: Editora e Gráfica Caxias, 2016.

FAUSTO, Carlos. Fragmentos de História Tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etnohistórico. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 381-397.

FELDMAM, Sergio Alberto. *Amantes e Bastardos: as relações conjugais e extraconjugais na alta nobreza portuguesa no final do século XIV e início do século XV*. Vitória: EDUFES, 2008.

FELIPPE Guilherme Galhegos. *A Cosmologia Construída de Fora: a relação com o outro como forma de produção social entre os grupos chaquenhos*. 2013. 268 f. Tese (Doutorado em História) – PPGH, UNISINOS, São Leopoldo, RS, 2013.

FERREIRA, Roberto Guedes. Ocupação e mobilidade social (Porto Feliz, século XIX). In: BOTELHO, Tarcísio R.; VAN LEEUWEN, Marco H. D. (Org.). *Mobilidade social em sociedades coloniais e pós-coloniais: Brasil e Paraguai, séculos XVIII-XI*. Belo Horizonte: Veredas e Cenários, 2009. p. 137-182.

FIGUERÔA-RÊGO, João de; OLIVAL, Fernanda. Cor da pele, distinções e cargos: Portugal e espaços atlânticos portugueses (séculos XVI a XVIII). Tempo. Revista do Departamento de História da UFF, v. 15, nº 30, p. 115-145, julho 2011.

FLECK, Eliane Cristina Deckmann. *Sentir, Adoecer e Morrer: sensibilidade e devoção no discurso missionário jesuítico do século XVII*. 1999. 334 f. Tese (Doutorado em História) – IFCH, PUCRS, Porto Alegre, RS, 1999.

FLORES, Moacyr. “A transmigração dos guaranis para a Aldeia de Nossa Senhora dos Anjos”. In: GRAVATAÍ: do êxodo à composição étnica. Gravataí: Secretaria Municipal de Educação e Cultura, 1990. p. 35-43.

FRANCO, Renato. *Pobreza e Caridade Leiga: as Santas Casas de Misericórdia na América Portuguesa*. 2011. 385 f. Tese (Doutorado em História) – FFLCH, USP, São Paulo, SP, 2011.

FONTELLA, Leandro Goya. *Sobre as Ruínas dos Sete Povos: estrutura produtiva, escravidão e distintos modos de trabalho no espaço oriental missionário (Vila de São Borja, Rio Grande de São Pedro, c. 1828 – c. 1860)*. 2013. 282 f. Dissertação (Mestrado em História) – IFCH-Programa de Pós-Graduação em História, UFRGS, Porto Alegre, RS, 2013.

FONTELLA, Leandro Goya; RIBEIRO, Max Roberto Pereira. Grupos e Aglomerações Indígenas no Brasil Meridional: matrimônio e compadrio de guaranis missionários em dois contextos distintos (Região das Missões e Fronteira do Rio Pardo, 1814-1824). In: ENCONTRO ESCRAVIDÃO E LIBERDADE NO BRASIL MERIDIONAL, 7., 2015, Curitiba. *Anais...* Curitiba, 2015. p. 1-15.

FONTELLA, Leandro Goya; RIBEIRO, Max Roberto Pereira. O Êxodo Missionário: um estudo sobre os fluxos migratórios de Guaranis das Missões (fronteira do Rio Pardo, 1801-1845). In: MOSTRA DE PESQUISA DO ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL, 10., 2013, Porto Alegre. *Anais Produzindo história a partir de fontes primárias*. Porto Alegre: CORAG, 2013. v. 10. p. 27-46.

FRAGOSO, João. A Nobreza Vive em Bandos: a economia política das melhores famílias da terra do Rio de Janeiro, século XVII. *Tempo: Revista do Departamento de História da UFF*, Niterói, v. 8, n.15, p. 11-35, 2003.

_____. *Homens de grossa aventura: acumulação e hierarquia na praça mercantil do Rio de Janeiro (1790-1830)*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

_____. Principais da Terra, escravos e a República: o desenho da paisagem agrária do Rio Seiscentista. *Ciência & Ambiente*, Santa Maria, v. 33, p. 97-120, 2006.

_____. Efigênia Angola, Francisca Muniz forra parda, seus parceiros e senhores: freguesias rurais do Rio de Janeiro, século XVIII: Uma contribuição metodológica para a história colonial. *Topoi*. Rio de Janeiro, v. 11, p. 74-106, 2010.

_____; BICALHO, Maria Fernanda; GOUVÊA, Maria de Fátima (org.). *Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

_____; GOUVÊA, Maria de Fátima (org.) *Na trama das redes: política e negócio no império português, séculos XVI-XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

_____; _____. *O Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014. v. 3.

_____; SAMPAIO, Carlos Jucá de (org.). *Monarquia Pluricontinental e a Governança da Terra no Ultramar Atlântico Luso: séculos XVI-XVIII*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.

FREIRE, Gilberto. *Casa-grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 30. ed. Rio de Janeiro: Record, 1995.

FREITAS, Denize Teresinha Leal. *O Casamento na Freguesia Madre de Deus de Porto Alegre: a população livre e suas relações matrimoniais (1772-1835)*. 2011. 213 f. Dissertação. (Mestrado em História) – PPGH, UNISINOS, São Leopoldo, RS, 2011.

FURLONG, Guilherme. *Cartografia Jesuítica del Rio de la Plata*. Buenos Aires: Jacobo Peuser, 1936. Digitalizado por Archive Internet (2014). Disponível em: <<https://archive.org/stream/cartografiajesui00furl#page/n41/mode/2up>>. Acesso em: 01 maio 2016.

GADDIS, John Lewis. *Paisagens da História: como os historiadores mapeiam o passado*. Rio de Janeiro: Campus, 2003.

GANSON, Barbara. *The Guarani under Spanish Rule in the Rio de la Plata*. Stanford: Stanford University Press, 2003.

GARAVAGLIA, Juan Carlo. *Mercado Interno y Economía Colonial: Tres siglos de historia de la yerba mate*. México: Grijalbo, 1983.

GARCIA, Elisa Frühauf. *As Diversas Formas de Ser Índio: políticas indígenas e políticas indigenistas no Extremo Sul da América Portuguesa*. 2007. 320f. Tese (Doutorado em História) – PPGH, UFRJ, Rio de Janeiro, RJ, 2007.

GÊNESIS. In: *Bíblia Online*. Disponível em: <<http://www.bibliaonline.com.br/acf/gn/11>>.

GIL, Tiago Luís. *Infiéis Transgressores: elites e contrabandistas nas fronteiras do Rio Grande e do Rio Pardo (1760-1810)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2007.

GINZBURG, Carlo. *Os Andarilhos do Bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. Originalmente publicado em 1966.

_____. Sinais, raízes de um paradigma indiciário. In: GINZBURG, Carlo. *Mitos, Emblemas e Sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. O Inquisidor como Antropólogo. In: GINZBURG, Carlo. *O fio e os Rastros: Verdadeiro, falso, fictício*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007a.

_____. Provas e Possibilidades. In: GINZBURG, Carlo. *O fio e os Rastros. Verdadeiro, falso, fictício*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007b.

_____; PONI, Carlo. O nome e o como: troca desigual e mercado historiográfico. In: GINZBURG, Carlo; CASTELNUOVO, Enrico; PONI, Carlo. *A micro história e outros ensaios*. Lisboa/Rio de Janeiro: Difel/ Bertrand Brasil, 1989. p. 169-178.

GOLDSHIMIT, Eliana Rea. *Casamentos Mistos: liberdade e escravidão em São Paulo Colonial*. São Paulo: Annablume; FAPESP, 2004.

GOLIN, Tau. *A Guerra Guaranítica: como os exércitos de Portugal e Espanha destruíram os Sete Povos dos Jesuítas e índios guaranis no Rio Grande do Sul*. Passo Fundo: EDIUPF; Porto Alegre: UFRGS, 1999.

GOW, Peter. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press, 1991.

GHIRARDI, Mónica; SIGRIEST, Nora, Mónica Ghirardi (comp.). *Mestizaje, sangre y matrimonio en territorios de la actual Argentina y Uruguay*. Siglos XVII-XX. Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba, 2008.

GRIBAUDI, Maurisio. Escala, Pertinência, Configuração. IN: REVEL, Jacques (Org.) *Jogos de escalas: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998. p. 121-149.

GRUZINSKI, Serge. *El Pensamiento Mestizo: cultura ameríndia y civilización de Renacimiento*. Barcelona: Paidós, 2007.

HAMEISTER, Martha Daisson. *Para dar Calor à Nova Povoação: estudo sobre estratégias sociais e familiares a partir dos registros Batismais da vila do Rio Grande (1738-1763)*. 2006. 474 f. Tese (Doutorado em História) – PPGH, UFRJ, Rio de Janeiro, RJ, 2006.

HARTOG, François. *O Espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

HENIS, Tadeo Xavier. *Diario histórico de la rebelión y guerra de los pueblos guaraníes, situados en la costa oriental del río Uruguay, del año 1754 / versión castellana de la obra escrita en latín por el P. Tadeo Xavier Henis de la Compañía de Jesús, 1754*.

HESPANHA, António Manuel. A Mobilidade Social no Antigo Regime. *Tempo*, v.11, n.21, Niterói, p. 121-143, jun. 2007.

_____. As cores e a instituição da ordem no mundo do antigo regime. *Phronesis: Revista do Curso de Direito da FEAD*, nº 6, p. 9-24, Jan./Dez. 2010a.

_____. Antigo Regime nos Trópicos? Um debate sobre o modelo político do Império Colonial Português. In: FRAGOSO, João e GOUVÊA, M. F. (orgs.). *Na trama das redes: política e negócio no império português, séculos XVI-XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010b. p. 43-93.

HILL, Jonathan. Introduction: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992. In: HILL, Jonathan (org.). *History, Power and Identity: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. Iowa City: University of Iowa Press, 1996.

HUBERT, Arlindo. *História da Igreja no Rio Grande do Sul: época colonial (1626-1822)*. Porto Alegre: EDIPUC, 1994.

JACKSON, Robert H. Demographic Patterns in the Jesuit Missions of the Río de la Plata Region: The Case of Corpus Christi Mission, 1622-1802. *Colonial Latin American Review*, v. 13, n. 4, p. 337-366, 2004a.

_____. Una mirada a los patrones demográficos de las misiones jesuitas de Paraguay. *Fronteras de la Historia*, v. 9, p. 129-178, 2004b.

_____. The Post-Jesuit Expulsion Population of the Paraguay Missions, 1768-1803. *Revista de História Regional*, v. 13, n. 2, p. 134-169, 2008a.

_____. The Population and Vital Rates of the Jesuit Missions of Paraguay, 1700-1767. *Journal of Interdisciplinary History*, v. 38, n. 3, p. 401-431, 2008b.

_____. Comprendiendo los efectos de las enfermedades del Viejo Mundo en los nativos americanos: la viruela en las Misiones Jesuíticas de Paraguay. IHS. *Antiguos jesuitas en Iberoamérica*. vol. 2, nº 2, p. 88-133, 2014.

JUNG, Carl Gustav. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes, 2000.

KERN, Arno (Org.) *Arqueologia Pré-histórica do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1997.

_____. *Missões: uma utopia política*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.

KREUTZ, Marcos Rogério. *O Contexto Ambiental e as Primeiras Ocupações Humanas no Vale do Taquari – Rio Grande do Sul*. 2008. 150 f. Dissertação (Mestrado em Ambiente e Desenvolvimento) – Programa de Pós-Graduação em Ambiente e Desenvolvimento, Centro Universitário UNIVATES, Taquara, RS, 2008.

KÜHN, Fabio. *O Projeto Reformador da Diocese do Rio de Janeiro: as visitas pastorais no Rio Grande de São Pedro (1780-1815)*. 1996. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, 1996.

_____. *O “Governo dos Índios”*: a Aldeia dos Anjos durante a administração de José Marcelino de Figueiredo (1769-1780). In: ENCONTRO DE ESCRAVIDÃO E LIBERDADE, 3., 2007, Florianópolis. *Anais...* Florianópolis: [s.n.], 2007.

_____. *Gente da Fronteira: Família e poder no Continente do Rio Grande (Campos de Viamão, 1720-1800)*. São Leopoldo: OIKOS, 2014.

LANDER, Edgardo (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Colección Sur Sur, CLACSO: Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2005.

LANGER, Protásio. *A Aldeia Nossa Senhora dos Anjos: a resistência do guarani missioneiro ao processo de dominação do sistema luso*. Porto Alegre: EST Edições, 1997.

LARA, Silvia. H. No jogo das cores: liberdade e racialização das relações sociais na América portuguesa setecentista. In: XAVIER, Regina C. L. (Org.). *Escravidão e liberdade: temas, problemas e perspectivas de análise*. São Paulo: Alameda, 2012. p. 69-93.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas: Unicamp, 1990.

LEVI, Giovanni. *Sobre Micro-História*. In: BURKE, Peter. *A Escrita da História: novas perspectivas*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992. P. 133-162.

_____. *A herança imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

LÉVI-STRAUSS. Jean. Claude. *O Pensamento Selvagem*. Campinas: Papirus, 1989. Originalmente publicado em 1962.

_____. *Mito e Significado*. Lisboa: Edições 70, 2007. Originalmente publicado em 1978.

_____. Volta ao Passado. *Maná: Estudos de Antropologia Social*, 4 (2), p.107-117, 1998.

LIVI-BACCI, Massimo; MAEDER, Ernesto. The Missions of Paraguay: The Demography of an Experiment. *Journal of Interdisciplinary History*, Autumn, xxxv:2, 185–224, 2004.

LOUSADA, Vânia Moreira. Territorialidade, Casamentos Mistos e Política entre Índios e Portugueses. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v.35, n.70, p. 17-39, jul./dez. 2015.

LUHMANN, Niklas. *Introdução a Teoria dos Sistemas*. 2. ed, Petrópolis: Vozes, 2010. Originalmente publicado em 1992.

MAEDER, Ernesto J. A. La población del Paraguay en 1799: el censo del gobernador Lazaro de Ribera. *Estudios Paraguayos*, v. 3, n. 1, p. 63-86, 1975.

_____. Evolución y características de la población guaraní de las Misiones Jesuíticas. *Historiografía*, v. 2, p. 113-150, 1976.

_____. La población de las misiones de guaraníes (1641-1682): reubicación de los pueblos y consecuencias demográficas. *Estudos Ibero-Americanos*, v. 15, n. 1, p. 49-68, 1989.

_____. *Misiones del Paraguay: conflicto y disolución de la sociedad guaraní*. Madrid: Editorial MAPFRE, 1992.

MAEDER, Ernesto; BOLSI, Alfredo S. C. La población de las misiones guaraníes entre 1702-1767. *Estudios Paraguayos*, v. 2, n. 1, p. 111-137, 1974.

_____; _____. La población de las misiones de guaraníes después de la expulsión de los jesuitas. Faculdade de Filosofia, Ciência e Letras Dom Bosco. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE ESTUDOS MISSIONEIRO, 4., Santa Rosa., 1983. *Anais...* Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1983. p. 127-155.

MAEDER, Ernesto J. A, GUITÉRREZ, Ramón. *Atlas territorial y urbano de las misiones jesuíticas de guaraníes: Argentina, Paraguay e Brasil*. Junta de Andalucía. Sevilla: Consejería de Cultura, 2010.

MARCANTE, Maicon Fernando. *Aldeados e Africanos Livres: relações de compadrio e formas de inserção no aldeamento indígena São Pedro de Alcântara (Paraná, 1855-1895)* 2012. Dissertação (Mestrado em História) – Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, UFPR, Curitiba, PR, 2012.

MATTOS, Hebe. *Das Cores do Silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista. (Brasil, século XIX)* 3. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.

MAXWELL, Kenneth. *Marquês de Pombal: paradoxo do Iluminismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

MELIÀ, Bartomeu. *El Guaraní Conquistado y Reduzido: ensayos de etnohistoria*. Asunción: CEADUC, 1988. v. 5.

MELIÀ, Bartomeu; NAGEL, Liane Maria. *Guaraníes y Jesuitas em Tempo de las Misiones: una bibliografía didáctica*. Santo Ângelo: URI; Centro de Cultura Misioneira; Asunción: Cepag, 1995. 286p.

MELO, Karina Moreira Ribeiro da Silva e. *A Aldeia de São Nicolau do Rio Pardo: histórias vividas por índios guaranis (séculos XVIII-XIX)*. 2011. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, UFRGS, Porto Alegre, RS, 2011.

MENZ, Maximiliano. *A Integração do Guarani Missioneiro na Sociedade Rio-grandense*. 2001. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, UNISINOS, São Leopoldo, RS, 2001.

MONTEIRO, John Manuel. *Negros da Terra: índios e bandeirantes na origem de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MONTEIRO, John Manuel. Os Guarani e a história do Brasil meridional: séculos XVI-XVII. In: Cunha, Manuela Carneiro da. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Negros da Terra: índios e bandeirantes na origem de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

_____. *Tupis, tapuias e historiadores*. Estudos de história indígena e do indigenismo. Tese (Livre Docência em Antropologia), UNICAMP, Campinas, SP, 2001.

MONTEIRO, Lucas Maximiliano. *A Inquisição não está aqui? A presença do tribunal do Santo Ofício no extremo sul do Brasil*. 260 f. Dissertação (Mestrado em História) – IFCH-PPGH, UFRGS, Porto Alegre, 2011.

MONTOYA, Antonio Ruiz de. *A Conquista Espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná e Tape*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985.

NAGEL, Liane Maria. *Guaraníes y Jesuítas em Tiempo de las Misiones: uma bibliografia didática*. Santo Ângelo/RS: URI, Centro de Cultura Missioneira; Asunción, Cepag, 1995. 286p.

NERENDA, Crisanto. *Relacion delo que succedee a 53 Indios del Uruguai, quando acometieron por 2º com otros el flerte delos Portuguezes de rio Pardo, escribio la un Indio Luizista que fue uno de estos 53, llamado Chirsanto, de edad como de 40 años, Indio Capax y mayordomo del pueblo, traduxo la um Misionero de la Lengua Guarani em castelhano, año 1755*. (Localização: Arquivo Histórico Nacional de Madri. Clero-Jesuítas, legajo 120, caja 2, doc 56). Cópia cedida por Marina Gris da Silva.

NEUMANN, Eduardo Santos. *O trabalho guarani-missioneiro no rio da Prata colonial – 1640/1750*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1996.

_____. “Mientras volaban correos por los Pueblos”: Autogoverno e Práticas Letradas Nas Missões Guarani – Século XVIII. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 10, n. 22, p. 93-119, jul./dez. 2004a.

_____. Uma Fronteira Tripartida: a formação do continente do Rio Grande – Século XVIII. In: GUAZELLI, Cezar Augusto Barcellos; NEUMANN, Eduardo dos Santos (org). *Capítulos de História do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2004b.

_____. *Práticas letradas Guarani: produção e usos da escrita indígena (Séculos XVII e XVIII)*. 2005. 381 f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, UFRJ, Rio de Janeiro, RJ, 2005.

_____. Os Guaranis e a Razão Gráfica: cultura escrita, memória e identidade indígena nas reduções – séculos XVII-XIII. In: BOEIRA, Nelson; GOLIN, Tau. (coord.) *Povos Indígenas*. Passo Fundo: Méritos, 2009. v. 5. (Coleção História Geral do Rio Grande do Sul).

_____. Fronteira e Identidade: confrontos luso-guarani na Banda Oriental 1680-1757. *Revista Complutense de Historia de América*, Madrid, 26, p. 73-92, 2000.

NEUMANN, Eduardo Santos; RIBEIRO, Max R. P. A Evangelização Falada e Escrita: notas sobre escrita e oralidade eclesiástica no Brasil do século XVIII. *Revista Memória em Rede*, Pelotas, v.7, n.13, Jul./Dez.2015.

<https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/Memoria/article/view/6309>

NOVAIS, Fernando A. O Brasil nos quadros do Antigo Sistema Colonial. In: MOTA, Carlos Guilherme (org.). *Brasil em Perspectiva*. 13. ed. São Paulo: DIFEL, 1982. p. 47-63. Originalmente publicado em 1969.

_____. *Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial, 1777-1808*. 4. ed. São Paulo: HUCITEC, 1986.

OLIVEIRA, João Pacheco. *Ensaio em Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, n. 1, p. 47-77, 1998.

OLIVEIRA, Paulo Rogério de. *O encontro entre os guarani e os jesuítas na Província Jesuítica do Paraguai e o glorioso martírio do venerável padre Roque González nas tierras de Ñezú*. 2009. Tese (Doutorado em História) – IFCH, UFRGS, Porto Alegre, 2009.

OSÓRIO, Helen. *O Império Português no Sul da América: estancieiros, lavradores e comerciantes*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2007.

PADRÓN-FAVRE, Oscar. *O caso de un Pueblo de Índio: historia del éxdo guarani-misionero al Uruguai* (Bella Union – San Borja del Yy). 2. ed. Durazno: Tierradentro, 2009.

PAIVA, Eduardo França & ANASTASIA, Carla Maria Junho. (Orgs.) *O trabalho mestiço: maneiras de pensar e formas de viver* (séculos XVI a XIX). São Paulo/Belo Horizonte: Annablume/PPGH-UFGM, 2002.

PAIVA, Eduardo França. *Dar nome ao novo: uma história lexical das Américas portuguesa e espanhola, entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagem e o mundo do trabalho)*. 2013. 286 f. Tese (Tese de Professor Titular em História) – Departamento de História, UFGM, Belo Horizonte, MG, 2013.

POLONI-SIMARD, Jacques. Historia de los Indios em los Andes, los indígenas em la Historiografía Andina: analisis e propuestas. *Anuário del IEHS*, Tandil, n. 15, p. 87-101, 2000.

POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru: CNPq - Anpocs/Edusc, 2003. 444 p.

PRADO, Fabricio Pereira. *A Colônia do Sacramento: o extremo sul da América Portuguesa no século XVIII*. Porto Alegre: Prefeitura de Porto Alegre, 2002.

RAMINELLI, Ronald. *Impedimentos da cor: mulatos no Brasil e em Portugal c. 1640-1750*. *Varia História*, Belo Horizonte, vol. 28, nº 48, p. 699-723: jul/dez 2012.

RANZAN, Alfredo Campos. *O Papel, a Pena e a Fronteira: manifestações escritas e ações indígenas nas reduções guaranis do Paraguai (1767-1801)*. Dissertação (Mestrado em História) – IFCH-PPGH, UFRGS, Porto Alegre, 2015.

RIBEIRO, Max R. P. *Estratégias Indígenas na Fronteira Meridional: a situação dos guaranis após a conquista lusitana (Rio Grande de São Pedro, 1801-1834)*. 2013. 150f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, UFRGS, Porto Alegre, RS, 2013.

RIBEIRO, Pedro Augusto Mentz. *O Tupi-guarani no Vale do Rio Pardo e a Redução Jesuítica de Jesus Maria*. *Revista do CEPA*, Santa Cruz do Sul, 1981.

REVEL, Jacques (Org.). *Jogos de escalas: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.

RICŒUR, Paul. *A Memória, a História, o Esquecimento*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007. Originalmente publicado em 2000.

ROGGE, Jairo Henrique. *Fenômenos de Fronteira: um estudo das situações de contato entre os portadores das tradições cerâmicas pré-históricas no Rio Grande do Sul*. 2004. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, UNISINOS, São Leopoldo, RS, 2004.

ROMESÍN, Humberto Maturana; GARCÍA, Francisco J. Varela. *De Maquinas y Seres Vivos*. Santiago de Chile: Quinta Edición, Impresos Universitaria, 1998.

RUSSO, Renato (Legião Urbana). *Índios*. In: Dois. Rio de Janeiro, EMI Records, 1986. LP, CD, faixa 12.

SACK, Robert D. Human Territoriality: a theory. *Annals of the Association of American Geographers*, v. 73, n. 1. (Mar., 1983), p. 55-74. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2569346?seq=1#page_scan_tab_contents>. Acesso em: 25 março 2016.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. Originalmente publicado em 1985.

SAHLINS, Marshal. *Cultura e Razão Prática*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

SAINT-HILAIRE, August de. *Viagem ao Rio Grande do Sul*. Brasília: Senado Federal, 2002.

SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. *Espelhos Partidos: etnia, legislação e desigualdade na Colônia*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2011.

SANTOS, Julio Ricardo Quevedo. *Rio Grande do Sul: aspecto das Missões Jesuíticas em tempo de Despotismo Esclarecido*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1991.

SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. *Questões de Fronteira: Sobre uma antropologia da história*. *Novos Estudos*, n. 119, 72, p. 119-135, jul. 2005.

SEPP, Antonio. *Viagem as Missões Jesuíticas e Missões Apostólicas*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1980.

SILVA, Antonio de Moraes e. *Diccionario da Lingua Portugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e accrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro*. Lisboa: Oficina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789.

SILVA, Marina Gris da. “*Dice el mismo indio historiador*”: escrita, memória e identidade no relato de um mayordomo da redução de São Luís (1754-1758). Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) - IFCH-PPGH, UFRGS, Porto Alegre, RS, 2014.

SIRTORI, Bruna. *Entre a Cruz, a Espada, a Senzala e a Aldeia*. Hierarquias sociais em uma área periférica do Antigo Regime. 2008. Dissertação (Mestrado em História Social) – Programa de Pós-Graduação em História Social, UFRJ, Rio de Janeiro, RJ, 2008.

SOARES, André Luís Ribeiro. *Guarani: organização social e arqueologia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

SOUZA JUNIOR, José Alves de. *Tramas do Cotidiano: Religião, Política, Guerra e Negócios no Grão-Pará dos Setecentos: um estudo sobre a Companhia de Jesus e a Política Pombalina*. (2009). Tese (Doutorado em História) – PPGH, PUCSP, São Paulo, SP, 2009.

SOUZA, Laura de Mello. *História da Vida Privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América Portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

_____. *O Sol e a Sombra: Política e administração na América portuguesa do século XVIII*. São Paulo: Cia das Letras, 2006.

SUSNIK, Branislava. *Los Aborígenes del Paraguay*. Asunción: Museo Etnográfico "andrés Barbero", 1983.

TAKEDA, Kazuhisa. Los padrones de indios guaraníes de las misiones jesuíticas (1656-1801): análisis dinámico y comparativo desde la óptica de los cacicazgos. *Surandino Monográfico*, n. 1, p. 66-105, 2016.

THOMAS, Keith. *O Homem e o Mundo Natural: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais (1500-1800)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

THOMPSON FLORES, Mariana Flores da Cunha. *Contrabando e contrabandistas na fronteira oeste do Rio Grande do Sul - 1851-1864*. 2007. 208 f. Dissertação (Mestrado em História) – IFCH-PPGH, UFRGS, Porto Alegre, RS, 2007.

URQUIJO, José Luis Mariluz. Los guaraníes después de la expulsión de los jesuitas. *Estudios Americanos*, Sevilla, v. 6, n. 25, p. 323-330, out. 1953.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O Antinarciso: lugar e função da Antropologia no mundo contemporâneo. *Revista Brasileira de Psicanálise*, v. 44, n. 4, p. 15-26, 2010.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Os Involuntários da Pátria*. Aula pública durante o ato Abril Indígena, Cinelândia, Rio de Janeiro, 20 abril 2016. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/554056-povos-indigenas-os-involuntarios-da-patria>>.

WEIMER, Rodrigo de Azevedo. *A gente da Felisberta: consciência histórica, história e memória de uma família negra no litoral rio-grandense no pós-emancipação (c.1847-tempo presente)*. 2013. 475 f. Tese (Doutorado em História) – ICHF, UFF, Niterói, RJ, 2013.

WILDE, Guillermo. Los guaraníes después de la expulsión de los jesuitas: dinámicas políticas y transacciones simbólicas. *Revista Complutense de Historia de América*, Madrid, n. 27, p. 69-106, 2001.

_____. *Religión y Poder en las Misiones de Guaraníes*. Buenos Aires: SB, 2009.

ARQUIVOS E FONTES REFERIDOS

ACMPOA – Arquivo da Cúria Metropolitana de Porto Alegre

Livros de Batismo. Rio Pardo. Livro I. 1755-1761 e 1761-1762. Livro II. 1772-1782. Livro III. 1783-1790. Livro IV. 1790-1802.

Livros de Batismos. Rio Pardo e Gravataí. Livro I dos Índios. 1758-1765 e 1772-1783.

Livro de Casamento dos índios. Livro I. 1758-1762.

Livro das Pastorais da Freguesia de Rio Pardo. Livro I. 1764-1790.

Capítulos de Visitações. Rio Pardo. Livro I. 1782.

ACMRJ – Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro

Portarias e Ordens Episcopais. Livro E-238. 1750-1761

Portarias e Ordens Episcopais. Livro E-239. 1761-1779

AHRS – Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul

DIAS LOPES, Vicente Zeferino. Comentário Eclesiástico do Rio Grande de São Pedro do Sul desde 1737, 1891, cópia datilografada. AHRS.

Fundo Autoridades Militares. Joaquim Felix da Fonseca. Maço 3. 1802.

ANRJ – Arquivo Nacional do Rio de Janeiro

Arquivo Nacional. Dos privilégios que gozam os portugueses para casarem com as índias e das portuguesas para casarem com os índios. Provisão do Conselho Ultramarino ao governador do Rio de Janeiro, Gomes Freire de Andrade. Fundo Secretaria do Estado do Brasil. Códice 80, Fundo 86, v. 10.

Biblioteca Virtual Universal

HENIS, Thadeo Xavier. Diario histórico de la rebelión y guerra de los pueblos guaraníes, situados en la costa oriental del río Uruguay, del año de 1754. Buenos Aires: Biblioteca Virtual Universal, 2003. Versão em PDF. Disponível em: <http://www.biblioteca.org.ar/libros/130496.pdf>

FBN – Fundação Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro

Fundação Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Setor de Manuscritos. Despachos ao vice-rei do Brasil, conde da Cunha, relativos aos indígenas e os ilhéus do continente do Rio Grande do Sul, ao possível ataque dos espanhóis na capitania de São Paulo, e aos privilégios concedidos aos missionários. Localização: 07,4, 089.

Fundação Biblioteca Nacional. Setor de Manuscritos. Guaracy, Miguel e outros. Pedem, o capitão-mor e outros lavradores, da aldeia de São Nicolau, na vila do Rio Pardo (RS), seja respeitada a concessão recebida há cinqüenta anos, do privilégio da plantação e preparo da erva-mate. Aldeia de São Nicolau, 1823.

Fundação Biblioteca Nacional. Setor de Manuscritos. Despachos ao vice-rei do Brasil, conde da Cunha, relativos aos indígenas e os ilhéus do continente do Rio Grande do Sul, ao possível ataque dos espanhóis na capitania de São Paulo, e aos privilégios concedidos aos missionários. Localização: 07,4, 089

Fundação Biblioteca Nacional. Biblioteca Nacional Digital. Rede Memória. Projeto Resgate. Ofício do [vice-rei do Estado do Brasil] conde da Cunha, [D. Antônio Álvares da a], ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Francisco Xavier de Mendonça Furtado, remetendo ofício do governador e capitão-general do Rio Grande de São Pedro, coronel José Custódio de Sá e Faria, comunicando as grandes despesas feitas com a manutenção dos indígenas das missões, alojados na região de Viamão, que faziam grande consumo de reses de gado e de farinha de mandioca. Totalizavam cerca de 2.397 e provocavam desordens e roubos nas estâncias vizinhas. Informa que o governador de Buenos Aires, D. Pedro de Cevallos, postulava a restituição destes indígenas aos castelhanos. Anexo: ofício, ofício (doc.em espanhol), relação. AHU, Rio de Janeiro, cx. 79, doe. 17 AHU_ACL_CU_17,Cx. 72, D. 6612. Disponível em: <http://acervo.redememoria.bn.br/redeMemoria/handle/123456789/207815>

Fundação Biblioteca Nacional. Biblioteca Nacional Digital. Rede Memória. Projeto Resgate. Ofício do [vice-rei do Estado do Brasil], conde da Cunha, [D. Antônio Alvares da Cunha], ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Francisco Xavier de Mendonça Furtado, remetendo ofício do governador do Rio Grande de São Pedro, coronel José Custódio de Sá e Faria, no qual comentava a situação difícil da colonização daquela região, causada pelos indígenas trazidos dos domínios castelhanos e introduzidos na região de Viamão pelo falecido conde de Bobadela, [Gomes Freire de Andrade], cuja manutenção resultava em grande prejuízo para a Fazenda Real, pois estavam causando desordens e furtos nas estâncias da região e também causado pelos obstáculos para o assentamento de famílias açorianas, em virtude dos conflitos com os castelhanos. Anexo: ofícios. AHU, Rio de Janeiro, cx. 81, doc. 10. AHU_ACL_CU_17,Cx.74,D.6743.

Disponível em: <https://bdlb.bn.gov.br/redeMemoria/handle/123456789/207815>

Fundação Biblioteca Nacional. Biblioteca Nacional Digital. Rede Memória. Projeto Resgate. Ofício do [vice-rei do Estado do Brasil], conde da Cunha, [D. Antônio Álvares da Cunha], ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Francisco Xavier de Mendonça Furtado, comunicando os constantes desentendimentos entre o governador do Rio Grande de São Pedro, coronel José Custódio de Sá e Faria com o coronel José Marcelino de Figueiredo e com o tenente-coronel Gregório de Moraes e Castro, mencionando que o referido governador, apesar de suas qualidades, não era bom executor, apresentava muitas propostas para fortificações e

povoados, não tendo contudo, fôlego e nem recursos concretizá-las; para entretanto, frente à ameaça das tropas castelhanas e dado o seu valor militar, recomendava a manutenção de. Sá e Faria no referido cargo, enquanto não pudesse ser substituído à altura daquela responsabilidade. Anexo: ofícios (cópias). AHU, Rio de Janeiro, cx. 86, doe. 31 AHU_ACL_CU_, Cx. 79, D. 7103.

Fundação Biblioteca Nacional Digital. Biblioteca Nacional Digital. Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, (1928), 1936, v.50. Disponível em: http://objdigital.bn.br/acervo_digital/anais/anais_050_1928.pdf

Fundação Biblioteca Nacional. Biblioteca Nacional Digital. Manuscritos da Coleção de Angelis Tomo VII: do Tratado de Madri à conquista dos Sete Povos (1750-1802). Introdução, notas e sumário: Jaime Cortesão. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969. Disponível em: http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_manuscritos/mss1019248/mss1019248.pdf

Fundação Biblioteca Nacional. Biblioteca Nacional Digital. Rede Memória. Projeto Resgate. Ofício do [vice-rei do Estado do Brasil], conde da Cunha, [D. Antônio Alvares da Cunha] ao [secretário de estado do Reino e Mercês], conde de Oeiras, [Sebastião José de Carvalho e Melo], informando que, para o assentamento dos indígenas provenientes das missões espanholas, conduzidos para o Viamão, -no Rio Grande de São Pedro, e das famílias de colonos açorianos, seria necessário desapropriar algumas terras, pois todas haviam sido concebidas em sesmarias; lembrando que, para a construção de capelas nas novas vilas, iria recorrer a Fazenda Real, para o que necessitaria permissão regia. AHU Rio de Janeiro, cx. 83, doe. 19. AHU_ACL_CU_, Cx. 76, D. 6894. Disponível em: http://memoria.bn.br/pdf/402630/per402630_1951_00071.pdf

Biblioteca Nacional de Portugal

Biblioteca Nacional de Portugal. Biblioteca Digital. Relação abreviada da república que os religiosos das províncias de Portugal e Hespanha, estabelecerão nos Dominios Ultramarinos das duas monarchias. E da guerra, que neles tem movido, e sustentado contra os Exercitos Hespanholes, e portuguezes; e por outros documentos authenticos. [Lisboa? : s.n., 1757]. - 34 p. ; 2º (29 cm) Disponível em: <http://purl.pt/28812>

Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro

CUNHA, Jacinto Rodrigues da. Diário da Expedição de Gomes Freire de Andrada às missões... Revista do IHGB, Rio de Janeiro, t. 16, n. 10, p. 137-258, 1853. Disponível em: <http://ihgb.org.br/publicacoes/revista-ihgb/item/107710-revista-ihgb-tomo-xvi.html>

ARQUIVOS CONSULTADOS

ARQUIVO MUNICIPAL DE RIO PARDO – CENTRO REGIONAL DE CULTURA

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL

SOFTWARES UTILIZADOS

Family Search

Google Earth

Quantum Gis 2.18

NodeXL Template

Microsoft Access

Microsoft Excel