

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

JULIANA APARECIDA CAMILO DA SILVA

**A FRONTEIRA NEGOCIADA: ÍNDIOS E ESPANHÓIS NOS CONFINS
MERIDIONAIS DO IMPÉRIO (SÉCULO XVIII)**

SÃO LEOPOLDO

2016

JULIANA APARECIDA CAMILO DA SILVA

A FRONTEIRA NEGOCIADA: ÍNDIOS E ESPANHÓIS NOS CONFINS MERIDIONAIS
DO IMPÉRIO (SÉCULO XVIII)

Dissertação de Mestrado apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre História ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Maria Cristina Bohn Martins

SÃO LEOPOLDO

2016

S586f Silva, Juliana Aparecida Camilo da
A fronteira negociada: índios e espanhóis nos confins meridionais do império (século XVIII) / Juliana Aparecida Camilo da Silva. -- 2016.
155 f. : il. ; color. ; 30cm.

Dissertação (Mestrado em História) -- Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em História, São Leopoldo, RS, 2016.
Orientadora: Profa. Dra. Maria Cristina Bohn Martins.

1. Índio - América do Sul - História. 2. Agência indígena. 3. Cangapol. 4. Fronteira. 5. Missões Austrais. I. Título. II. Martins, Maria Cristina Bohn.

CDU 98(=1-82)

JULIANA APARECIDA CAMILO DA SILVA

A FRONTEIRA NEGOCIADA: ÍNDIOS E ESPANHÓIS NOS CONFINS MERIDIONAIS
DO IMPÉRIO (SÉCULO XVIII)

Dissertação de Mestrado apresentada como
requisito parcial para obtenção do título de
Mestre História ao Programa de Pós-
graduação em História da Universidade do
Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Maria Cristina Bohn
Martins

Aprovado em (13/04/2016)

BANCA EXAMINADORA

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

Prof. Dr. Luis Fernando Laroque – Centro Universitário UNIVATES

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

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

Agradecimentos:

Primeiramente, quero agradecer à pessoa que me acompanha desde a graduação, a querida professora Maria Cristina Bohn Martins. Agradeço, pelo apoio, carinho e pela ajuda intelectual, não só durante os dois anos de Mestrado, mas em toda minha trajetória acadêmica. Sem o seu auxílio, amizade e paciência nada disso seria possível.

Aos professores da Unisinos que sempre se mostraram presentes em minha pesquisa. Em especial à Eliane Cristina Deckmann Fleck, Eloisa Capovilla da Luz Ramos, Paulo Moreira e Jairo Rogge, com quem tive a oportunidade de frequentar as ótimas aulas e ouvir excelentes discussões que contribuíram enormemente em minha pesquisa.

Quero agradecer às duas amigas que esta dissertação me propiciou, Alba e Helenize, por todo o incentivo, ajuda e paciência, na leitura e correção dos artigos das disciplinas, além da grande parceria na viagem de estudos a Buenos Aires. Este foi um momento único e marcante, o qual, sem vocês, não ocorreria.

Agradecer a minha mãe e minha irmã, por sempre estarem ao meu lado e fornecer ajuda e compreensão quando precisei, principalmente no cuidado com as crianças.

Agradecer a meu pai e irmãos pelo carinho e apoio de sempre.

Finalmente, agradecer as pessoas que mais me motivaram ao longo destes dois anos, meu esposo Marcel e meus dois filhos Artur e Alicia. Pois, foram eles que mais sentiram minhas ausências, fraquezas, mau humor e meus cansaços. A vocês, que são minha fonte de inspiração diária, dedico meu maior agradecimento.

Preciso de ser outro para ser eu mesmo. Sou grão de rocha. Sou o vento que a desgasta. Sou pólen sem insecto. Sou areia sustentando o sexo das árvores. Existo onde me desconheço. Aguardando pelo meu passado ansiando a esperança do futuro. No mundo que combato morro no mundo por que luto nasço.

Mia Couto

RESUMO

Este trabalho busca compreender as relações que se estabeleceram entre os índios da Pampa sul bonaerense e os “espanhóis” em meados do século XVIII. Os índios “pampas e serranos” se encontravam fora da jurisdição das autoridades de Buenos Aires, mas os séculos de contato anteriores com os ocidentais, bem como com os grupos “transcordilheiranos”, haviam transformado a pauta cultural, social e econômica destes nativos. O Rio Salado tinha se constituído, neste período, em uma fronteira natural entre estes indígenas e os ocidentais de Buenos Aires e suas *hinterlands*. Em 1740, as relações que eram relativamente pacíficas entre esses dois mundos, mudaram radicalmente. Os criollos passaram a buscar expandir suas propriedades nesta “*tierra adentro*”. Para viabilizar tal expansão, eles utilizaram diferentes políticas com as populações indígenas da área, como as missões, os tratados e a militarização da fronteira. Assim, ao analisar este microcosmo do império espanhol procuramos apreender como os índios se posicionaram diante da conjuntura assim aberta, principalmente com relação às três reduções implantadas pelos jesuítas na área. Essas missões são consideradas aqui como parte de uma realidade maior, que é a da fronteira. Para a construção da narrativa que comporá este trabalho, acompanharemos a trajetória de um cacique serrano, “Cangapol”, também conhecido pelos espanhóis como o “Bravo”, que foi protagonista de importantes eventos neste espaço nos Setecentos. O cacique “Bravo” aparece como um dos agentes motivadores para a constituição das reduções, assim como, após o estabelecimento das mesmas, ele surge novamente impondo condições para que elas se mantenham e, finalmente, seus ataques acabam destruindo os pueblos. Através deste personagem, que nos servirá de argumento narrativo, examinaremos este panorama fronteiriço de forma a pensar os índios como sujeitos históricos deste processo. A metodologia para este trabalho será de leitura da literatura de referência e da pesquisa em fontes primárias. Elas serão analisadas a partir de aportes teóricos atuais que sugerem a pertinência de darmos relevância à agência indígena.

.

Palavras-chave: Agência Indígena. Cangapol. Fronteira. Missões Austrais.

ABSTRACT

This work proposes to understand the relationships that native groups from the southern Pampa bonaerense and the "Spanish" established during the Eighteenth century. The natives groups called "pampas" and "serranos" were outside the jurisdiction of the Buenos Ayres' authorities, but centuries of previous contacts with westerners, as well as with groups "transcodilleranos", had already transformed the cultural, social and economical agenda of those natives. The Salado River was turned into a natural border, on that period, between the natives and the westerners from Buenos Ayres and its hinterlands. In 1740, the so far pacific relationships between those two worlds changed radically. The criollos started to expand their properties in the tierra adentro. In order to make such expansion feasible, they used different policies towards the native population of the area, such as Jesuit missions, treaties and the militarization of the border. Thus, by analyzing this microcosmos inside the Spanish empire, we intend to uncover how the natives positioned themselves in face of such an open conjuncture, especially regarding the three Missions settled by the Jesuits in the area. These missions are considered here as part of a wider reality, which is the border's reality. To build the narrative that will structure this work, we will follow the trajectory of a serrano chief, "Cangapol", also known by the Spanish as "Bravo", who was a leading figure in important events that took place on that space during the Eighteenth century. The chief "Bravo" appears as one of the agents that motivated the constitution of the reductions, and on the other hand, after they are already settled, he once again becomes a leading character, now having the role of making demands, until, eventually, his attacks ended up destroying the pueblos. It is through this character - that shall work as our narrative point - that we will examine this border panorama in order to think of the natives as historical subjects of this process. The methodology for this work is going to be the reading of the reference literature and the research of primary sources. They will be analyzed using theoretical contributions that suggest the relevance of giving importance to the native agency.

Keywords: Border.Native Agency.Cangapol.Southern Missions

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Cacique Cangapol e sua esposa Huenec: Extrato do mapa de Falkner	35
Figura 2 - Cangapol e sua esposa	39
Figura 3 - Índios Pampas vestidos à espanhola em Buenos Aires:	95

LISTA DE MAPAS

Mapa 1 - A descrição da Patagônia e as partes adjacentes da América do Sul.....	33
Mapa 2 - Território do cacique Cangapol, segundo Thomas Falkner	34
Mapa 3 - Os povos nômades da campanha bonaerense no século XVIII.....	44
Mapa 4 - Povoados na “Fronteira Bonaerense” 1740.....	75
Mapa 5 - Fortes, fortins e reduções primeira metade dos Setecentos:	76
Mapa 6 - Redução de Concepción de Los Pampas.....	106
Mapa 7 - Redução de <i>Los Desamparados</i>	107
Mapa 8 - Redução <i>Del Pilar</i>	108

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1. OS LÍDERES DA CAMPANHA.....	28
1.1 O nome como rastro: Cangapol, o “Bravo”.....	28
1.2 Os grupos da pampa e seus rótulos.....	40
1.3 Cacicados, cacicados duais e chefaturas: características das lideranças pampeanas.....	46
1.4 O <i>malón</i> de 1740.....	51
1.5 O tratado de 1741- 1742 com Cangapol o Bravo.....	58
2. A FRONTEIRA BONAERENSE NO SÉCULO XVIII.....	66
2.1 A “fronteira” pampeana o espaço <i>hispano criollo</i>	66
2.2 O conceito de “fronteira”.....	76
2.3 Pampas e Serranos e a adoção de bens exógenos.....	81
2.4 A fronteira manejada e a lógica mestiça.....	87
3. AS MISSÕES AUSTRAS.....	96
3.1 A instalação das três reduções <i>tierra adentro</i>	96
3.2 As missões austrais para os ocidentais.....	102
3.3 Os problemas das missões: “ <i>la Semilha del Santo Evangelio há caído entre pedras y entre espinhas</i> ”.....	108
3.4 Cangapol ataca as missões: o fim dos <i>pueblos</i>	117
3.5 A morte de Cangapol e a mudanças na fronteira pampeana.....	126
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	133
REFERÊNCIAS.....	138
Fontes de arquivo.....	138
Fontes impressas.....	141
Bibliografia.....	142
ANEXO A.....	154

INTRODUÇÃO

A história não é como um castelo, com sua torre central, de onde um sujeito soberano pode visualizá-la em seu devir e pode tomar decisões que vão mudá-la de rumo. A História é como um labirinto de corredores e portas contíguas, aparentemente todas semelhantes, mas que, dependendo da porta que o sujeito escolhe a' pode estar provocando um desvio, deslizamento para outro porvir.

Durval Muniz de Albuquerque

O jesuíta Sánchez Labrador, em um texto redigido em 1772 sobre os índios pampas da campanha bonaerense, relata o principal motivo da destruição *de la mision del sud*, também conhecida como missão austral, bonaerense ou de pampas e serranos: o cacique Cangapol, ou Nicolás “O Bravo”. Foram a fúria e o temor de perder suas terras e seus “vassalos,” na visão de Sánchez Labrador, que levaram Bravo a armar um grande estratagema para destruir as reduções que os jesuítas tinham iniciado em 1740, nas margens do Rio Salado: “[...] a fama de este Cacique no era otra que su entonada barbarie [...] Los misioneros agasajaron al cacique Bravo, procurando amansar un poco a este Tigre, terror de los circunvecinos y aun de los apartados Españoles [...]” (SÁNCHEZ LABRADOR, [1772] 1936, p.129)

Apesar das tentativas de negociação empreendidas pelos missionários, Bravo não recuou e acabou por destruir dois dos três povoados austrais. “La comitiva del barbaro se componia de 500 hombres, aun que no todos eran sus vassalos, porque venian con otros Caciques sus aliados, entre los cuales habia uno de Nacion Auca, llamado Piñacal”. (SÁNCHEZ LABRADOR, [1772] 1936, pp.129- 130)

Estes pequenos trechos narrados por Sánchez Labrador, mas que também podem ser encontrados em escritos de outros jesuítas, como Matias Strobel (1752) e Pedro de Lozano (1735-1743), já nos dão alguns indícios da singularidade da história desta fronteira colonial. É importante ressaltar que um dos motivos, e mais imediatos, pelos quais as reduções foram implantadas na região¹ foram dois grandes *malones*² (1737-1740) dirigidos aos povoadores dos arredores de Buenos Aires, um deles liderado por Bravo. Sendo assim, diante das

1 Apesar da permissão da Companhia de Jesus para constituir povoados nesta área desde 1684, por meio da Real Cédula de 21 de maio, é apenas em 1740, nestas circunstâncias conflituosas, que elas são instituídas.

2 Eram ataques indígenas a estâncias e povoados espanhóis. Exploraremos esta categoria no primeiro capítulo deste trabalho.

circunstâncias violentas estabelecidas por estes acontecimentos³, as autoridades coloniais buscaram as missões como alternativas para pacificar os nativos pampeanos.

Outra característica a ser destacada a respeito da constituição dos três *pueblos* foi o “pedido” realizado por um grupo de caciques pampas (que não eram aliados de Bravo) para que os padres estabelecessem missões para seu povo. Diante do acirramento dos conflitos com os “brancos”, e temendo por suas vidas e pela segurança de sua gente, eles teriam procurado as autoridades espanholas, solicitando reduções⁴.

Aunque nunca se hubiesen declarado los Pampas manifiestamente enemigos de los españoles, y hasta afectasen muchos de sus caciques llevar nombres de santos y apellidos castellanos, se había perdido toda esperanza de sacar de ellos verdaderos cristianos, *cuando en 1739 dos de sus jefes y dos de los Serranos fueron a ver en Buenos Aires al Maestre de Campo, D. Juan de San Martín para pedirle que les procurase Padres de la Compañía, que quisieran tomarse el trabajo de instruirlos en nuestra santa Religión.* Dio al punto aviso D. Juan al Gobernador de la provincia, D. Miguel de Salcedo, quien inmediatamente escribió al P. Machoni, Provincial a la sazón de los Jesuitas, para empeñarlo en aprovechar tan bella ocasión de llevar la luz del Evangelio a aquellos pueblos. Propuso el Provincial la empresa a los Padres del Colegio de Buenos Aires, y se ofrecieron gustosos para ella el PP. Matías Strobel y Manuel Querini, que fueron aceptados (CHARLEVOIX, 1916, t. VI, p. 171) [grifo nosso]

O aspecto a evidenciar, é, sem dúvida, a intensa atividade dos nativos na campanha de Buenos Aires em meados do século XVIII. Justamente por isso, o tema desta dissertação é a dinâmica desta fronteira colonial, privilegiando a agência indígena.

Nosso intuito é de colocar os “índios na história”, tal como apontou Jonh Monteiro (2001), ou seja, preocupar-se em compreendê-los como atuantes nos processos históricos em que estão inseridos, para um entendimento mais vasto e complexo sobre esses mesmos processos. Não obstante, sabemos que existem diferenças entre a “história dos índios” e a dos “índios na história”. Maria Regina Celestino de Almeida destaca que a “história dos índios” refere-se à preocupação de antropólogos em apresentar uma narrativa contada pelos próprios índios. A segunda trata de uma apreensão de historiadores em colocar os índios como sujeitos atuantes em contextos específicos. Para a mesma autora, entretanto, uma abordagem não exclui a outra:

3 Sabemos que os conflitos já existiam antes deste período, porém eram menos frequentes.

4 É preciso relativizar esta narrativa, pois em outros documentos, as reduções aparecem como uma imposição do governo colonial para que os índios não fossem atacados. Segundo alguns jesuítas como José Cardiel e Lozano o chefe das milícias de Buenos Aires ameaçou de morte àqueles que não se colocassem sob a tutela dos padres da Companhia. Ver: MARTINS, M. Cristina Bohn. As missões de pampas e serranos: uma experiência de fronteira na pampa argentina (Século XVIII). *Clio - Revista de Pesquisa Histórica* (ISSN 0102-9487), n. 30.1 (2012). pp.1-15.

[...] ainda que antropólogos e historiadores priorizem um ou outro aspecto, a saber, as trajetórias dos próprios índios ou os contextos históricos nos quais eles se inserem, o importante é estabelecer as devidas articulações entre eles para uma compreensão mais ampla e complexa do tema estudado (DE ALMEIDA, 2013, p.31)

Diante disso, nosso principal objetivo neste trabalho é compreender as intensas relações que se entabularam neste espaço fronteiriço, buscando distinguir nele o protagonismo indígena. Para isso, analisaremos o processo em que se aceleram os contatos entre nativos e ocidentais desde as primeiras décadas do XVIII, culminando na constituição das “missões austrais”. Para isso, usaremos, sempre que possível, como fio condutor deste enredo a trajetória do cacique Bravo.

Antes de apresentarmos os pressupostos teórico-metodológicos que orientam esta pesquisa, consideramos necessário apresentar um breve histórico sobre a fronteira da Pampa⁵-Patagônia em finais do século XVII e meados do XVIII.

A região da campanha bonaerense, nessa época, costuma ser definida como uma área marginal do vastíssimo império espanhol (ROULET, 2006). As margens do rio Salado, a mais ou menos 150 km de Buenos Aires, constituíam-se neste período, efetivamente, em uma “fronteira” que “separava” o território espanhol da área indígena.

Contudo, até o início do século XVIII, as relações na fronteira bonaerense entre os nativos da Pampa-Patagônia e os colonos espanhóis⁶, estabelecidos no *hinterland* de Buenos Aires, haviam sido relativamente poucas e não muito conflituosas, a não ser em momentos isolados. Talvez, também por isto, não contamos com muitas informações sobre elas antes deste período. É a partir de meados do XVIII que as fontes se tornam mais abundantes, e é neste momento que a região conhece fortes transformações. De um lado, o mundo indígena passava por intensas mudanças. A adoção de bens espanhóis, principalmente o gado cavalariço, alterou profundamente suas vidas. Entre outros aspectos podemos apontar alterações na sua dieta, na vida material, nos padrões de deslocamento e na demografia. Além disto, ocorreu a intensificação das relações comerciais entre os grupos nativos e entre estes e os “cristãos”, bem como os intercâmbios culturais (MANDRINI, 2002).

Por outro lado, a dinastia dos Bourbons iniciou uma série de medidas que visavam tanto o avanço das fronteiras coloniais espanholas, quanto a defesa desses territórios,

⁵ Neste trabalho, o termo “pampa” possui conotações polissêmicas: referir-nos-emos à “pampa” como bioma do espaço da campanha de Buenos Aires; aos “pampas” como parcialidade indígena da região; e também à “Pampa” ou “campanha” como região para designar as extensas planícies localizadas ao sul da América do sul.

⁶ Reconhecendo a inconsistência destas categorias para definir as populações coloniais, usaremos os termos espanhóis, “brancos”, *hispano criollos* e ocidentais apenas para diferenciá-los das populações nativas.

ora contra possíveis rivais de países estrangeiros, ora contra os grupos nativos que permaneciam fora do controle espanhol. Ao mesmo tempo, essa reorganização impulsionava a economia, e Buenos Aires se tornava um grande gerador de produtos pecuários para Europa; como resultado, as estâncias coloniais cresceram rapidamente.

Desta maneira, a demanda por gado crescia entre ambas as sociedades, indígena e espanhola⁷. Pelo lado ocidental, essa necessidade desenvolvia o crescimento das estâncias, aliado a nova política borbônica. Por consequência, esse panorama impulsionou a cidade e seus habitantes a voltar os olhos para o território e os recursos que se encontravam ao sul. Os indígenas, por seu lado, passavam por intensas mutações, uma vez que os bens espanhóis cada vez mais ganhavam presença nas *tolderias*⁸ ativas. Em tal conjuntura, os *malones*, embora estes já ocorressem, tornaram-se mais frequentes. Assim, apesar das relações terem sido relativamente pacíficas até então, em meados do XVIII a conflitividade se instala em grandes proporções.

Efetivamente, é neste momento que Cangapol marca o cenário bonaerense, por ser um dos responsáveis por um dos maiores *malones* do século XVIII na área (BECHIS, 2008; CÁRLON, 2012), e por suas intensas contendas com os três *pueblos*. Nossa investigação utiliza Cangapol como ponto de partida, usando-o para prestar a atenção requerida ao lugar dos indivíduos na historiografia contemporânea, resultado do colapso de certos métodos que ordenaram o trabalho dos historiadores durante grande parte do século XX, bem como da crise dos grandes paradigmas explicativos que estruturaram a historiografia por várias décadas. Para o modelo estruturalista, a história deveria apontar as estruturas e as relações, que eram desligadas das percepções e das intenções dos indivíduos. A sociedade era delimitada como uma máquina acéfala e as grandes estruturas comandavam os mecanismos econômicos, organizavam as relações sociais e engendravam as formas de discurso. Por sua vez, a perspectiva marxista foi questionada por ter abnegado do aspecto cultural, ao assinalar as formações sociais e os meios de produção. De modo geral, as ciências sociais estiveram conectadas, por muito tempo, com as perspectivas estadistas que “[...] habrían dejado escapar el dinamismo de los pueblos dominados y habrían cometido varios pecados capitales tales como el etnocentrismo, el androcentrismo y el positivismo”. (BOCCARA, 1999, p.2)

⁷ Neste quesito, a maioria da historiografia argentina considera a extinção do gado *vacum* como cerne dos conflitos entre espanhóis e índios no século XVIII. (Mandrini, 2012; Barba, 2006; Bechis, 2008). Entretanto, trabalhos recentes relativizam esta escassez, como Alioto (2011). Com base em dados arqueológicos, ele afirma que esta extinção, aliada ao aumento dos malones, é um mito arraigado em uma literatura tradicional que compunha a imagem do índio ladrão e traçoeiro. No capítulo II desse trabalho trataremos deste tema.

⁸ Termo utilizado para se referir aos acampamentos dos índios da Pampa-Patagônia. Ele é derivado da palavra “toldos”, uma espécie de tenda feita, na maioria das vezes, com couro de animais.

Assim, muitos historiadores atuais buscam o protagonismo do sujeito, a agência humana, ou ainda, “restaurar o papel dos indivíduos na construção dos laços sociais” (CHARTIER, 1994, p. 102). Giovanni Levi (2000), Carlo Ginzburg (1998) e Natalie Davis (1987) são apenas alguns poucos exemplos dessa corrente. Esses autores utilizam a trajetória de vida de maneiras diferentes em suas obras, entretanto, eles partem da premissa que situa uma trajetória como uma fértil ferramenta para apresentar as diversas maneiras pelas quais os sujeitos atuam sobre as conjunturas e estruturas sociais, por isso, ela “[...] passou a ser valorizada como forma de enfrentar melhor, ou ao menos de outra forma diferente, temas e problemas caros a elas, [...] e a relação entre normas sociais e ações individuais” (SCHMIDT, 2012, p.194). Contemporaneamente, o indivíduo, não o herói⁹, mas o comum, ganha uma posição central nas preocupações dos historiadores.

O indivíduo não tem como missão revelar a essência da humanidade; ao contrário, ele deve permanecer particular e fragmentado. Só assim por meio de diferentes movimentos individuais, é que se pode romper as homogeneidades aparentes (por exemplo, a instituição, a comunidade, o grupo social) e revelar os conflitos que presidiram a formação e à edificação das práticas culturais: penso nas inércias e nas ineficácias normativas, mas também nas incoerências que existem entre diferentes normas, e na maneira pela qual os indivíduos, “façam” eles ou não a história, moldam e modificam as relações de poder. (LORIGA, 1998, p.249)

É preciso esclarecer que, de fato, não pretendemos fazer uma biografia de Cangapol no sentido etimológico do termo, ou seja, do grego *bios*, vida, e *graphien*, escrita. Não acreditamos que seja possível escrever a vida de um indivíduo de maneira totalizante, como uma estrada linear, com início, meio e fim. Esse tipo de narrativa teleológica se enquadra no que Bordieu chama de “ilusão biográfica,” e esta consistiria em “[...] tratar a vida como uma história, isto é, um relato coerente de uma seqüência de acontecimentos com significado e direção, talvez seja conformar-se com uma ilusão retórica [...]” (BORDIEU, 2006, p.63). Giovanni Levi também aponta para essa compreensão ressaltando que a maior adversidade na composição de uma trajetória não é a falta de fontes, pretexto simplista geralmente utilizado como resposta, mas sim:

9 No século XIX filosofias como o positivismo e a “visão de progresso” delimitavam a disciplina de história como “mestra da vida” e, por consequência, emprestavam ao gênero biográfico a intenção de demonstrar, a partir dos grandes heróis da nação, os exemplos a seguir. Benito Bisso Schmidt reflete sobre esta e outras questões no seu artigo: SCHMIDT, B. B. Biografia e regimes de historicidade. *Métis* (UCS), Caxias do Sul, v. 2, n. 3, p. 57-72, 2003.

[...] a imaginação que os atores históricos obedecem a um modelo de racionalidade anacrônico e limitado. Seguindo uma tradição biográfica estabelecida e a própria retórica de nossa disciplina contentando-nos com modelos que associam uma cronologia ordenada a uma personalidade coerente e estável, ações sem inércia e decisões sem incertezas (1989, p. 169).

O que buscamos, assim, é pensar, por meio da trajetória do Cacique Bravo, aspectos mais amplos da dinâmica indígena na campanha sul bonaerense em meados do XVIII, tais como: os contatos com a sociedade “branca”, as relações interétnicas, as características dos grupos, dos cacicados, a circulação de bens materiais e simbólicos, as estratégias sociais, bem como refletir sobre a atuação indígena nas missões austrais, considerando seus interesses e motivações.

Cabe evidenciar que entendemos a trajetória como um argumento narrativo para refletir aspectos complexos da historiografia. Um trabalho consagrado no uso de uma trajetória como pretexto é o de Giovanni Levi em seu livro “Herança Imaterial” (2000). Nesta obra, a trajetória de Giovanni Baptista Chiesa (um padre exorcista) é utilizada como objeto para a reconstrução do ambiente social e cultural da cidade de Santena, uma pequena localidade nos arredores da cidade de Turim, no século XVI. Segundo o autor, as estratégias cotidianas de um fragmento do mundo camponês do século XVII podem nos colocar “por analogia, temas e problemas gerais e por em discussão algumas hipóteses que uma visão de fora, menos microscópica, nos habituou a aceitar” (LEVI, 2000, p.47).

Entretanto, enfrentamos dificuldades na composição da narrativa. A maior delas encontra-se nas fontes, pois, afinal, pretendemos contar uma história que traga os índios dos “bastidores para o palco”, sendo que a documentação analisada é constituída pela sociedade espanhola, já que os índios não nos deixaram escritos. Dessa forma, como buscar a voz indígena nestes registros? Paula Montero (2006) adverte que o maior risco ao utilizar as fontes coloniais é empregar as informações como dados concretos, desprezando os “filtros” pelos quais os europeus compreendiam os índios.

Por conseguinte, seria impossível alcançar o “horizonte indígena” nestas documentações? Evidentemente que não esperamos encontrar a totalidade e a “verdadeira” perspectiva indígena, irrecuperável e impossível de se atingir. No entanto, ponderamos ser concebível apreender alguns aspectos da óptica nativa, seguindo a sugestão metodológica de Montero, se considerarmos o conjunto de fontes “[...] como uma narrativa na qual se depositam inúmeras vozes, em contraponto ou em unísono, e em diferentes tempos. Nesse sentido também a voz do indígena se apresenta como interlocutora” (2006, p.13).

Carlo Ginzburg também nos sugere a “tradução” dos códigos, no importante artigo “O Inquisidor como Antropólogo” (1991)¹⁰, no qual ele trabalha precisamente com fontes inquisitoriais e aponta que, para se chegar ao ponto de vista dos acusados, é preciso atravessar o “filtro” que é a visão do inquisidor, mergulhado na sua cultura específica. Dessa forma, mostra-se necessário empreender o esforço de compreensão de um mundo através do outro: “Temos, por assim dizer, de aprender a desembaraçar o emaranhado de fios que formam a malha textual destes diálogos” (GINZBURG, 1991, p. 209).

De tal modo, sabemos que nosso olhar deve estar atento para traduzir ou decifrar os códigos que estão nas entrelinhas das nossas fontes. Ademais, devemos lembrar que nossa principal documentação para este estudo é proveniente da escrita jesuítica, uma vez que foram os missionários desta Ordem que dirigiram as missões austrais de onde vem boa parte das fontes. Neste trabalho, utilizaremos textos de diversas naturezas, que nos relataram a experiência nas missões, havendo entre eles cartas, informes, mapas, diários, e crônicas. Também contamos com documentos do governo colonial, como “Bandos” do governador, tratados, capitulações e cópias de documentos do Arquivo das Índias, existentes no Museo Etnográfico Juan Ambrosseti de Buenos Aires. E, ainda, com cartas e delegações contidas no fundo “Comandância de Frontera”, resultado de pesquisas feitas junto ao Archivo General de La Nación de Buenos Aires, na Argentina¹¹.

Todos estes registros necessitam de uma apreensão crítica. No caso da escrita jesuítica, por exemplo, devemos ponderar, em primeiro lugar, que elas obedecem a um conjunto de normas e orientações rígidas, que dirige o que deve ser relatado e como. Padecem, além disto, de um caráter eurocêntrico e cada documento possui um propósito em particular.

Apesar de termos destacado que tais fontes têm uma marca institucional da Companhia de Jesus, não desconhecemos que elas também contêm a subjetividade de cada autor, pois esses registros trazem o elemento humano por trás da escrita, as práticas acumuladas, os interesses pessoais e até mesmo a maior ou menor “abertura ao outro”. Por sua vez, todos estes aspectos acabavam recaindo sobre as escolhas feitas pelos padres no ato

10 Neste trabalho, Carlo Ginzburg discorre sobre alguns problemas a serem enfrentados por historiadores que trabalham com mediações culturais.

11 Nossas principais fontes para este estudo são: a “Carta Ânua de 1735-1743” de Pedro Lozano, a “*Descripción de la Patagonia*” (1774) de Tomas Falkner, o “*Paraguay Cathólico. Los indios pampa-puelches-patagones*” (1772), de Sánchez Labrador, a compilação *Entre los pampas de Buenos Aires* feita por Guillermo Furlong em 1938, a *História Del Paraguay Tomo VI* do padre Charlevoix, *Hacia alla y para Aca* (1769) do padre Florían Paucke. Também podemos destacar vários documentos do Archivo General de la Nación, Argentina, do fundo *Comandancia de Fronteras (Sala IX, Leg. 1-5-3)*. Entre outros destaca-se aí um conjunto de “*Bandos do Governador*” (1740-1750), e o tratado “*Paces del Casuatí*” (1741-1742). Outros registros importantes são algumas cartas e delegações contidas no *Arquivo General de las Indias en el Museo Etnográfico, Carpetas I (1716-1745) e J (1746-1794)*.

da composição de sua narrativa. Apesar disto, esses registros são ricos e muito importantes, sendo, por vezes, testemunhos privilegiados e únicos.

Las crónicas que proliferan especialmente en el siglo XVIII, cuando el régimen misional ya se encuentra consolidado, o incluso después de la expulsión, en que numerosos miembros de la orden escriben diarios y relaciones en el exilio, brindan información valiosa aunque excesivamente estandarizada de la vida cotidiana de los pueblos. La reciente difusión de cartas de los padres generales, memoriales, libros de preceptos y otra documentación interna de la Compañía de Jesús, aporta detalles novedosos e interesantes sobre los problemas de la interacción entre los sacerdotes y los indígenas [...]. (WILDE, 2009, p.43)

Assim, todos esses documentos, jesuíticos ou governamentais, necessitam de uma análise criteriosa e ordenada, considerando que as fontes...

[...] devem ser transcritas de uma forma suficientemente ampla para desenvolver, ao mesmo tempo, o contexto histórico em que se produziram determinados acontecimentos, o contexto narrativo em que se articulam as informações e o contexto cultural a partir do qual os relatos foram escritos e ao qual foram destinados. Nessas condições, a perspectiva indígena aparece de maneira muito sutil, nas entrelinhas e sempre filtrada pela óptica de quem os documenta. (MONTERO, 2006, p. 13)

Para análise de nossas fontes, contamos com os fundamentos da “*nova história indígena*,”¹² (MONTEIRO, 2001, p.5) visto que a entendemos como um movimento que propõe novos problemas e perguntas, procura por novas fontes, ou novos caminhos para abordar as já conhecidas. Essa tendência tem por principal objetivo apresentar o protagonismo indígena e recusar velhos estereótipos e paradigmas. Como lembrou John Manuel Monteiro, a “nova história indígena” é uma das conseqüências da integração das disciplinas de História e Antropologia, principalmente a partir das duas décadas finais do último século¹³. Esta união permitiu o surgimento de novas conjecturas e apreciações para a interpretação da história dos índios e dos contatos interétnicos.

Também significativa para a escrita e entedimento de uma história indígena renovada é a etno-história. O termo foi utilizado pela primeira vez em 1909, por Clark Wissler, para relatar o uso de documentos escritos e dados arqueológicos na reconstrução da

12 Termo empregado por John Monteiro em sua tese de livre docência. Ver: Monteiro, John. *Tupis, tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo*. Tese (Livre Docência em Antropologia) – Universidade Estadual de Campinas. Campinas (SP), 2001. Acreditamos que esta denominação pode ser utilizada por toda uma corrente de novos estudos da temática indígena, tanto na América Latina, como nos EUA, e Europa.

13 “Surgiu, de fato, uma nova vertente de estudos que buscava unir as preocupações teóricas referentes à relação história/antropologia [...]” (MONTEIRO, 2001, p. 5),

história de culturas indígenas. Seu objetivo, neste período, era escrever a história de povos ágrafos, com fontes produzidas por outros povos. “A etno-história estava próxima de ser uma espécie de história dos povos sem história” (CAVALCANTE, p. 351, 2011).

Apesar de tantas polêmicas¹⁴ sobre sua utilização, atualmente existe uma concordância entre muitos especialistas que definem a etno-história como um método interdisciplinar de pesquisa (EREMITES DE OLIVEIRA, 2003; LORANDI e NACUZZI, 2006; CAVALCANTE, 2011). Dessa forma, essa metodologia conjuga dados e mecanismos da antropologia, da história e da arqueologia. Para Lidia Nacuzzi (2006), esses estudos pretendem interpretar os processos históricos sob uma óptica antropológica mais ampla. “De acordo com essa aceção, a etno-história, como método interdisciplinar, é o melhor caminho para se compreender os povos de culturas não-ocidentais a partir de uma perspectiva histórica.” (CAVALCANTE, 2011, p. 359). Assim, entendemos a etno-história como uma ferramenta para a análise dos grupos étnicos, e esse procedimento utiliza da interdisciplinariedade como melhor maneira para a historicizar tais grupos.

Essas novas correntes de estudo propiciaram uma rejeição de perspectivas a-históricas, e passaram a destacar o dinamismo das formações sociais, assim como a agência indígena. O antropólogo Guillaume Boccara (2001) aponta que estas novas tendências, por um lado, reescrevem as realidades indígenas em seu contexto histórico, e, por outro, se interessam pelas estratégias e discursos elaborados pelos próprios nativos. Consequentemente, essa nova percepção rompe com um conjunto de dicotomias tradicionais (mito/história, natureza/cultura, pureza originária/contaminación cultural, sociedades frías/sociedades cálidas).

“En fin, la producción histórica y antropológica reciente da la sensación de que el historiador y el antropólogo ha sido llevados a edificar un espacio común, una suerte de middle ground. Sacando provecho de las ideas avanzadas en las dos disciplinas y forjando nuevos objetos de estudios y nuevos enfoques”. (BOCCARA, 2001, p. 2)

Devemos levar em conta que estas mudanças na escrita da história dos índios estão em sintonia com as reformulações de muitos conceitos norteadores da antropologia, como o de cultura¹⁵ e grupo étnico¹⁶, por exemplo, que se transformaram em torno da década

¹⁴ Ver: LORANDI, Ana Maria e NACUZZI, Lúcia R. TRAYECTORIAS DE LA ETNOHISTORIA EN LA ARGENTINA (1936-2006). Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología XXXII, 2007. Buenos Aires. E também: CAVALCANTE, 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.

¹⁵ Edward Burnett Tylor (1832) foi considerado o primeiro estudioso que definiu cultura do ponto de vista antropológico, a qual era caracterizada a partir da perspectiva evolucionista. Segundo Tylor, haveria uma "escala de civilização" de onde se definiria o progresso cultural. Tal perspectiva foi reproduzida na Antropologia com

de 70 do século passado. A cultura, por sua parte, era vista tradicionalmente como um conjunto de traços objetivos, um todo coerente e uniforme. Edward Burnett Tylor, antropólogo britânico, pioneiro na sua definição, a demarcou como um fenômeno natural, que, como tal, poderia ser analisado sistematicamente, apontando à formulação de leis que explicassem sua gênese e transmissão. A diversidade cultural, por exemplo, era explicada por Tylor como resultado da desigualdade dos estágios evolutivos de cada sociedade. Assim, caberia à antropologia a tarefa de estabelecer uma escala civilizatória com dois extremos: um representado pelas sociedades europeias, e o outro pelas comunidades periféricas, confirmando o princípio evolucionista unilinear. Todavia, a compreensão antropológica de cultura, atualmente, se alterou. Ela é considerada um elemento social, cuja gênese, manutenção e transmissão estão a cargo dos atores sociais. Para Sahlins (1997), a “[...] cultura é historicamente produzida na ação” (1997, p.7), uma proposição teórica que a análise que conduzimos sobre os pampas e serranos no século XVIII ajuda a confirmar. De acordo com Carneiro da Cunha (1986), por sua parte: “[...] A cultura não é algo dado, posto, algo dilapidável também, mas algo constantemente reinventado, recomposto, investido de novos significados [...]” (1986, p. 99).

[...] cada sistema cultural está sempre em mudança. Entender esta dinâmica é importante para atenuar o choque entre as gerações e evitar comportamentos preconceituosos. Da mesma forma que é fundamental para a humanidade a compreensão das diferenças entre povos de culturas diferentes, é necessário saber entender as diferenças que ocorrem dentro do mesmo sistema. Este é o único procedimento que prepara o homem para enfrentar serenamente este constante e admirável mundo novo do porvir. (LARAIA, 1986, p. 96)

grande ênfase, graças à influência dos estudos de Charles Darwin em “A origem das espécies”. Passando por várias transformações desde então, existem diferentes correntes interpretativas para o conceito, porém, não possuindo variações gritantes entre si. As principais são: 1) a de Claude Lévi-Strauss, que define *cultura como sistemas estruturais* “um sistema simbólico que é uma criação acumulativa da mente humana” (LARAIA, 1986, p. 61); 2) *cultura com um sistema cognitivo*, diz Goodenough que “cultura é um sistema de conhecimento; consiste em tudo aquilo que alguém tem de conhecer ou acreditar para operar de maneira aceitável dentro de sua sociedade”, (LARAIA, 1986, p. 61); e 3) *cultura como sistemas simbólicos*. Essa é a posição defendida por Geertz e Schneider, onde a “cultura deve ser considerada não um complexo de comportamentos concretos mas um conjunto de mecanismos de controle [...] para governar o comportamento. Geertz afirma ainda, que “todos os homens são geneticamente aptos para receber um programa, e este programa é o que chamamos de cultura.” (LARAIA, 1986, p. 62). Para ver mais: LARAIA, Roque de Barros. *Cultura, um conceito antropológico*, Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

¹⁶ O termo “grupo étnico” era tradicionalmente associado à noção de tribo. Tanto etnia como tribo se referiam a “sociedades primitivas”, sem história, nesse sentido a conceituação de grupo étnico por muitas décadas tornou-se uma das mais confusas das ciências sociais. A partir de 1960 houve um avanço decisivo na sua concepção que marca a passagem de “tribo” para “grupo étnico”. Assim a tribo, que era considerada isoladamente como uma unidade discreta, característica do mundo não ocidental, é substituída pela concepção de grupo étnico, uma unidade potencialmente universal. Para uma discussão mais apurada sobre o tema ver: POUTIGNAT, Philippe, STREIFF-FENART, Jocelyne, e BARTH, Fredrik. *Teorias da etnicidade. Seguindo de grupos étnicos e suas fronteiras*. São Paulo: Editora UNESP, 1998.

Dado que a cultura não pode ser mais considerada um conjunto de dados objetivos, o grupo étnico, igualmente, não deve ser sinônimo de uma raça, de uma cultura e de uma linguagem, como a antropologia clássica distinguia. Nessa perspectiva, somente o isolamento poderia garantir a existência das categorias étnicas, e essa compreensão omitia a capacidade de cada grupo de entender o contato a partir de suas próprias experiências. Entretanto, para Fredrik Barth (1998), o que se deve levar em conta na constituição da etnia é a autoatribuição, a auto-atribuição dos demais e a manutenção das fronteiras étnicas que canalizam a vida social.

Da mesma maneira, a etnicidade ou identidade étnica é empregada como forma de estabelecer os limites dos grupos. Nessa compreensão, a sequência dos grupos étnicos não é explanada em termos de conservação de sua cultura tradicional, mas depende da manutenção dos limites do grupo, da contínua dicotomização entre componentes e não componentes (LUVIZOTTO, 2003). A etnicidade é uma essência relacional, pois está sempre em constituição, de um modo predominantemente contrastivo, o que significa que é construída no contexto de relações e conflitos (LUVIZOTTO, 2003). Poutignat & Streiff-Fenart (1998) asseguram:

Estudar a etnicidade consiste, então, em inventariar o repertório das identidades disponíveis em uma situação pluriétnica dada e descrever o campo de saliência dessas identidades nas diversas situações de contato. A análise situacional da etnicidade liga-se ao estudo da produção e da utilização das marcas, por meio das quais os membros das sociedades pluriétnicas identificam-se e diferenciam-se, e ao estudo das escolhas táticas e dos estratagemas que acionam para se safarem do jogo das relações étnicas. Entre essas táticas figuram especialmente a alternância de identidades (identity switching), o domínio da impressão e os processos de alter-casting que permitem atribuir um papel étnico ao outro. (1998, p.117).

Com estas importantes mudanças teóricas, o tema das relações interétnicas teve de ser repensado. Pois, por muito tempo a tônica do contato entre “brancos” e “índios” sintetizava-se em “aculturação” ou “extinção da identidade”. Para as populações indígenas, em análises tradicionais, a relação com o *outro* era apontada como prejudicial. A cultura ou tradição estariam presas, como em uma “caixa vedada,” e, uma vez aberta, por meio do contato com o mundo externo, o índio se transformaria em outro sujeito, não mais índio, ou seria aculturado pelo grupo “dominante”.

Por lo tanto, el hecho de vivir un momento de multietnicidad o de multiculturalismo exacerbado no debe llevarnos a pensar de que algún día existió la monoetnicidad o el monoculturalismo. Por el contrario, tenemos todas las razones para pensar que la voluntad de crear entidades culturales

cerradas, homogéneas, uniformes y que el afán de trazar fronteras intangibles, y de hacer corresponder, por la razón o la fuerza, una cultura con un territorio y una lengua, es propio del proceso de formación de los Estados-Naciones modernos (BOCCARA, 2005, p. 22).

Essas hipóteses fazem parte de correntes explicativas com pressupostos essencialistas e assimilacionistas que imperaram até meados do século passado, “[...] sua hipótese é que as diferenças culturais entre os grupos perderão progressivamente importância no decorrer das gerações [...]” (POUTIGNAT, STREIFF- FENART, 1998, p. 68).

Não obstante, ante as reformulações que apontamos, contamos hoje em dia com definições que contribuem para um novo entendimento do contato que se diferenciam de “aculturação” e “assimiliação”, como, por exemplo, os de etnogênese e de mestiçagem. A etnogênese pretende compreender os múltiplos processos identitários que os grupos étnicos em contato acabam por desenvolver. Esta terminologia é compreendida como uma reformulação cultural e identitária dos indivíduos ou grupos perante elementos internos e externos a estes. De modo geral, a antropologia recorreu a esse conceito para descrever o processo histórico de configuração e/ou reconfiguração de coletividades étnicas, sejam culturais, econômicas ou sociais (BARTOLOMÉ, 2006). E estas, como resultado de migrações, conquistas, uniões ou fragmentações. Entretanto, mais recentemente, este conceito passou a ser usado também na análise dos recorrentes processos de emergência social e política de grupos tradicionalmente submetidos a relações de dominação.

A etnogênese, ou melhor, as etnogêneses referem-se ao dinamismo intrínseco aos agrupamentos étnicos, cujas lógicas sociais revelam uma plasticidade e uma capacidade adaptativa [...] Na verdade, a etnogênese foi e é um processo histórico constante que reflete a dinâmica cultural e política das sociedades anteriores ou exteriores ao desenvolvimento dos Estados nacionais da atualidade. A etnogênese é parte constitutiva do próprio processo histórico da humanidade e não só um dado do presente [...] (BARTOLOMÉ, 2006, p.1).

A mestiçagem, mais que uma mistura de fenótipos, ou ainda de “raças” ou etnias, como análises tradicionais costumavam apontar, é atualmente pensada como um fenômeno político, uma transformação biológica, cultural e social. Assim, a mestiçagem é acionada pelos próprios sujeitos históricos. Boccara (2006) assinala que as mestiçagens e transformações dos grupos indígenas ao longo do processo de conquista e colonização eram, antes de tudo, uma maneira de sobrevivência física e social.

Diante disso, utilizamos como bibliografia principal autores que integram estas novas correntes de estudos indígenas, bem como aqueles que analisam a mesma conjuntura

temporal e espacial da dissertação e os grupos indígenas da Pampa - Patagônia. Por esse motivo, a bibliografia consultada abrange desde artigos e livros de análise histórica sobre o contato entre brancos e índios na região pampeana e em outras partes da América, até trabalhos de antropólogos que analisam registros históricos e questões como fronteira, etnogêneses e mestiçagens.

Um dos temas examinados por autores que se ocupam da região da Pampa-Patagônia é relativo às lideranças indígenas. Entre os principais autores argentinos podemos destacar Lidia Nacuzzi, por exemplo, que analisa em suas pesquisas (1998, 2007, 2008, 2011, 2014) tanto as características dos cacicados e suas adequações ao contato e trato com os espanhóis, quanto novos enfoques sobre grupos étnicos e seus “nomes rótulos”, nomadismo, territorialidade e as diversas formas de contato na fronteira. Por sua vez, Florência Carlón (2008, 2010) estuda as chefias indígenas, as relações interétnicas na fronteira sul bonaerense, os conflitos, e as estruturas defensivas.

Já Silvia Ratto (2003, 2005) observa os contatos na fronteira bonaerense em finais do século XVIII e início do XIX. Focando, especialmente, a época do governo de Juan Manuel Rosas, a autora reflete sobre “o negócio pacífico” entre o governador e indígenas, bem como o papel dos índios amigos, dos caciques mediadores, entre outros aspectos. Embora a época estudada por Rato fuja ao recorte estabelecido para nosso trabalho, suas ponderações são valiosas no âmbito teórico-metodológico. Raul Mandrini (1993, 2000, 2012), por outro lado, investigou as populações nativas da campanha por mais de trinta anos, buscando desconstruir estereótipos que a historiografia tradicional argentina construiu, tais como a difusão da guerra e conflito como única modalidade de contato entre brancos e índios, ou que a fronteira era uma linha divisória entre os dois mundos.

Na historiografia brasileira, nos interessam autores que trabalham com a perspectiva indígena, principalmente os relacionados ao período colonial. Desse modo, podemos destacar o já mencionado John Manuel Monteiro (2001), cuja obra se destacou por trazer à luz o papel essencial das populações indígenas na dinâmica da conquista e da colonização. Também salientamos a contribuição de Maria Regina Celestino de Almeida (2003, 2008, 2009, 2013), que se distinguiu por analisar as identidades indígenas como dinâmicas, construídas e em constante mutação. A autora, ao trabalhar com os índios aldeados do Rio de Janeiro em meados do XVIII e XIX, verifica que, conforme os agentes sociais e as circunstâncias envolvidas, os nativos acionavam em seu favor (identificando-se com) a condição de índios ou mestiços.

Também nos valem das investigações de Elisa Frühauf Garcia (2008, 2009, 2011). A autora, em seu estudo sobre os índios do sul da América portuguesa em meados do século XVIII e XIX, demonstra que, apesar de situações conflitivas e violentas da colonização entre portugueses, guaranis, charruas e minuanos, os índios alcançaram as oportunidades existentes para obter as vantagens possíveis nos contextos específicos nos quais se encontravam. No decorrer dessas circunstâncias, os indígenas da região se reformulavam constantemente. Ademais, temos o trabalho de Cristina Pompa (2003) que evidencia a ação missionária e como ela se nutre e se reformula no Novo Mundo por meio da “tradução” que fazem os missionários na nova realidade. Da mesma maneira, os índios também traduziram para as suas próprias categorias aquilo que lhes chegava pelo contato com o Ocidente.

Dentre os trabalhos realizados por antropólogos, evidenciamos os de Guillermo Wilde (2007, 2009), que contribui para a reflexão das relações de poder entre as autoridades espanholas e das organizações dos grupos indígenas em contato. Temos ainda Guillaume Boccara (1996, 1999, 2001, 2005, 2007) que trabalha com populações nativas em espaços fronteiriços, especialmente com os Mapuches do atual território chileno. Para nossa reflexão as contribuições deste autor, que destacam que as sociedades indígenas são tanto o produto de uma história, como também capazes de desenvolver estratégias e adaptações que se apresentam tanto na continuidade de suas práticas anteriores a conquista, foram de grande relevância. Contamos, além disso, com as investigações de Martha Bechis (2008, 2010) que analisa as lideranças indígenas araucanas e pampeanas, suas características, transformações e historicidade ao longo dos séculos XVIII e XIX.

É imprescindível sublinhar que esta historiografia recente na Argentina revisou a interpretação clássica que, por muito tempo, apontou a guerra como única modalidade de contato entre “brancos” e “índios”. De tal maneira, “derrotar” o “selvagem” da fronteira era crucial para construção da Nação. Como modelo desta perspectiva, destacou-se Domingo Faustino Sarmiento¹⁷ (presidente da Argentina de 1868 a 1874). Para ele, seu país era atrasado

17 No livro “Conflicto y Armonia de las Razas”, Sarmiento aponta o indígena como “raça inferior”, marcado pela sua condição de “selvagem”, e, por isso, não tendo lugar na sociedade que se pretendia desenvolver. Combater o indígena em troca do florescimento da civilização europeia constituía um dos argumentos do autor para solucionar a questão da barbárie. Assim, era imprescindível o triunfo da cidade sobre o campo, do imigrante europeu sobre o *gaucho* da Pampa, da organização estatal sobre as alianças entre caudilhos, enfim, era vitória da civilização sobre a barbárie, colocando o país no rumo de um futuro de progresso. “Si de las condiciones de la vida pastoril, tal como la ha constituido la colonización y la incuria, nacen graves dificultades para una organizació política cualquiera y muchas más para el triunfo de la civilización europea, de sus instituciones, y de la riqueza y libertad, que son sus consecuencias, no puede, por otra parte, negarse que esta situación tiene su costado poético, y faces dignas de la pluma del romancista. Si un destello de literatura nacional puede brillar momentáneamente en las nuevas sociedades americanas, es el que resultará de la descripción de las grandiosas escenas naturales, y, sobre todo, de la lucha entre la civilización europea y la barbarie indígena, entre la inteligencia y la materia (...)” (SARMIENTO, [1883], 2007, p. 30).

se comparado a Europa ou aos Estados Unidos, pois a civilização ainda não tinha derrotado o atraso da fronteira com o mundo rural, ou seja, os índios e os *gauchos*. Nestes termos, a Argentina vista por sua historiografia menos contemporânea seria uma nação “branca”, na qual o papel do indígena foi anulado.

Ademais, os nativos da campanha bonaerense foram analisados por uma literatura tradicional de maneira preconceituosa, principalmente em relação ao seu estilo de vida “nômade”. Muitas vezes, o nomadismo foi caracterizado de maneira discriminatória, e a caça e coleta como atos de rudimentar subsistência. Neste sentido, os movimentos dos índios estariam totalmente condicionados ao meio ambiente. Por conseguinte, eles seriam “selvagens”, pois não praticavam a agricultura, ou ainda, por não planejarem seus movimentos nem suas vidas. Outro aspecto recorrente desta orientação (BÓRMIDA, 1958; CASAMIQUELA, 1958) é a associação do nomadismo com a falta de “um comando político”. Para tal compreensão, o papel dos caciques dentro dos grupos seria irrelevante.

Si en el mito de la “Argentina europea” esta era un país “sin indios”, la historia de esa Argentina debía también serlo o, en todo caso, los “nativos” eran sólo cosas del pasado, reliquias arqueológicas cuyo lugar estaba en los museos de Historia Natural creados en esos tiempos. Así, si el tema de las fronteras indias – fronteras interiores, como se las llamaba entonces – formaba parte de una heroica gesta nacional, la “lucha contra el indio”, las sociedades nativas mismas quedaban borradas de esa historia. Los historiadores se desentendieron del análisis de la sociedad indígena y dejaron su estudio en manos de arqueólogos y etnólogos (MANDRINI, 2007, p.21).

Contemporaneamente estas conotações entram em descrédito. Juntamente com as mudanças que apontamos anteriormente, o próprio conceito de fronteira também é reformulado: se antes ela era o espaço da barbárie, hoje a fronteira pode ser definida como um local de intersecções, uma zona onde não existe somente confronto. Isto é, seria um espaço de interação no qual acontecem variados contatos. Ali se desenvolve um grande repertório de intercâmbios culturais. Para Silvia Ratto:

Lejos de la noción turneriana de la frontera como límite de separación existe actualmente un consenso historiográfico en definir a las regiones fronterizas como lugares de encuentro de culturas. Se desprende, de esa idea central, que estos espacios se caracterizan por su multiculturalidad pudiendo detectarse prácticas mestizas que recogen elementos culturales de muy diverso origen (2005, p. 201).

Dessa maneira, a fronteira é um limite tão próximo e, ao mesmo tempo, tão desigual, que isola e agrega domínios permeáveis, um espaço híbrido onde ambientes sociais de culturas heterogêneas se descobrem, colidem e se enlaçam. Ela é um ponto de comunicação pacífica ou conflitiva, no qual ocorrem processos de diversas mestiçagens: cultural, social, política e econômica. A fronteira, e, conseqüentemente as missões que nela se inserem, tornam-se um *locus* para o estudo das relações interétnicas.

Todavia, no que tange à produção historiográfica a propósito da dinâmica da fronteira e sobre as missões austrais, contamos com escassas obras¹⁸, principalmente, quando abordadas por este viés renovado, também conhecido como “nova história indígena”. Assim, um dos motivos da relevância deste trabalho está, justamente, em pretendermos analisar a trama da dinâmica fronteiriça, juntamente com a história das reduções, como já dissemos, inserindo os nativos como sujeitos históricos.

Este propósito envolveu muitos desafios. Entre outros percalços que serão apresentados junto à pesquisa, a própria organização da narrativa nos trouxe alguns dilemas. De tal modo, depois de ponderarmos sobre as sugestões da banca de qualificação, optamos por iniciar o texto apresentando Cangapol. Em que pese o fato de que seria produtivo introduzir o leitor no “contexto”, quisemos evitar o risco de incorrerem em certas características da literatura tradicional da fronteira, bem como das reduções, que privilegiam a conjuntura como uma “moldura anterior” em que os nativos são inseridos. Esperamos, assim, apesar dos prejuízos que podem advir desta escolha, principiar pelo sujeito que queremos destacar no trabalho.

Desta forma, no primeiro capítulo elucidaremos quem foi este cacique serrano denominado Cangapol ou Nicolás, o “Bravo”. Para isso, usaremos a sugestão de Carlo Ginzburg em seu artigo “O nome e o como”¹⁹, no qual ele aponta que o nome é “o fio de

18 Para um balanço historiográfico sobre as missões austrais ver: MARTINS, M^a. Cristina Bohn. Índios e jesuítas em tempo de reduções: a historiografia e as missões austrais. In: FERNANDES, Luiz Estevam Oliveira. *História da América: historiografia e interpretações*. Ouro Preto: Ed. da UFOP, 2012, pp. 102-124. Sobre a história da fronteira sul bonaerense, ver: MAYO, Carlos A. e LATRUBESSE, Amalia. *Terratenientes, soldados y cautivos: la frontera, 1737-1815*. Buenos Aires: Biblos, 1998; _____ (ed.). *Vivir en la frontera La casa, la dieta, la pulpería, la escuela (1770-1870)*. Buenos Aires: Biblos, 2000.; QUIJADA, Mónica; Repensando la frontera sur argentina: concepto, contenido, continuidades y discontinuidades de una realidad espacial y étnica (siglos XVIII-XIX). *Revista de Indias*, vol. LXII, n° 224, 2002.

19 Neste trabalho, Ginzburg demonstra como é fecunda a utilização do nome na pesquisa histórica, além de apresentar técnicas e caminhos para a pesquisa. Ver: GINZBURG, Carlo. O nome e o como. Troca desigual e mercado historiográfico. In: _____. *A micro-história e Outros Ensaio*s. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1991.

Ariana que guia o investigador no labirinto documental” (1991, p.174). Dessa maneira, perseguimos o nome de Cangapol e percebemos que a entrada deste personagem na história dos três povoados austrais remonta ao famoso *malón* de 1740, que marcou o nome de “Bravo” na fronteira bonaerense no século XVIII. Assim, mais que um ataque “violento,” buscaremos exibir o *malón* por meio da conjuntura fronteiriça, dando ênfase para a ação indígena.

Também abordaremos neste mesmo capítulo, além dos serranos ou tehuelches, etnia de Cangapol, os outros grupos étnicos da região sul da campanha bonaerense e seus “nomes rótulos”: pampas, aucas ou araucanos e patagões. Devemos lembrar que estes “rótulos” são construções da empresa colonial. Neste caso, as generalizações “pampas” e “serranos”, além de serem rotulações geográficas, são também uma metáfora, já que são utilizadas para outros grupos da América, nos quais os pampas são os pacificados e os serranos os indômitos (BOCCARA, 2001). Demonstraremos algumas características destes grupos, como: padrões de economia, organização, habitações, e suas localizações. Conheceremos algumas propriedades das lideranças pampeanas no período, bem como mostraremos como Cangapol e Cacapol compartilhavam sua liderança. Além disso, discutiremos o tratado realizado com Cangapol em 1742, denominado as “*Paces de Casuatti*”.

No segundo capítulo, acercaremos a fronteira bonaerense no século XVIII, o cenário da nossa trama, usando a contextualização para situarmos a trajetória de Bravo. Primeiramente, exploraremos o cenário ocidental, bem como seus habitantes, as modificações na política colonial, principalmente, por meio das reformas borbônicas, e como tais fatos inferiram nas realidades indígenas. Estas mudanças na sociedade bonaerense acarretaram em conflitos entre “brancos” e “índios”, pois as relações que haviam sido relativamente pacíficas até meados dos Setecentos começam a se transformar. Em segundo lugar, exploraremos o conceito de fronteira, suas variantes na historiografia argentina e a importância dos estudos das populações indígenas nestes âmbitos fronteiriços.

Observaremos, além disso, como esse limite se constitui em uma *fronteira manejada* (THOMPSON FLORES, 2014), e o quanto os atores sociais manobravam este espaço. Veremos como os pampas e serranos introduziram os bens ocidentais, estando entre os mais destacados o gado cavalariço, e como isto resultou em grandes transformações entre as parciaisidades²⁰ da Pampa-Patagônia. Observaremos, também, como as ações e escolhas destes índios eram permeadas por uma *lógica mestiza* (BOCCARA, 1999), que foi a responsável pela manutenção da identidade dos grupos pampeanos ao longo do século XVIII.

²⁰ Utilizamos esta terminologia para se referir aos distintos grupos indígenas da região.

No terceiro e último capítulo, narraremos os acontecimentos das missões austrais: Nuestra Señora de La Concepcion de los (1740), Nuestra Señora Del Pilar (1746) e Madre de los Desamparados (1750). Nosso objetivo aqui é apresentar os intentos destas fundações, suas características e quais foram as reações dos índios perante elas, explorando a história das reduções por meio de uma abordagem atenta aos índios como sujeitos históricos. Para isso, utilizaremos as principais queixas dos padres nos três povoados austrais para pensar a perspectiva indígena no espaço das missões.

Veremos, também, as investidas de Cangapol nos três povoados, as negociações entre os padres e os caciques, aspecto crucial na extinção das reduções pampeanas. Finalmente, observaremos como a morte de Cangapol modifica a estratégia da sua etnia no trato com os espanhóis. A partir disto, entendemos ser possível avaliarmos aquilo que apresentamos como objeto deste trabalho: a ação indígena na fronteira na Pampa-Patagônia do século XVIII.

1 OS LÍDERES DA CAMPANHA

1.1 O nome como rastro: Cangapol, o “Bravo”.

O cacique “Cangapol” ou “Nicolás” era filho de Cacapol, também conhecido Juan o “Bravo”. Segundo sugerem as fontes (FALKNER, [1774] 1836, p. 48; LOZANO, [1735-1743] 1994, p. 581), eles habitavam a região conhecida como Huíchin, às margens do Rio Negro [Ver Mapa – 2, página 35]. Estes registros aludem, também, que a liderança destes caciques, também conhecidos como “Os Bravos”, foi de grande magnitude na região da campanha bonaerense em meados do século XVIII.

Desse modo, no decorrer da dissertação perseguimos a trajetória da Cangapol com o objetivo de refletir sobre aspectos mais amplos da dinâmica das sociedades indígenas sul-bonaerenses, tais como: as conexões com a sociedade “branca”, as relações interétnicas, o trânsito de bens materiais e simbólicos, as características que assumem os cacicados nesta época. Buscamos também acompanhar, ainda que não exaustivamente, as reconfigurações e transformações destes grupos a partir do contato. Finalmente, pretendemos discutir a possibilidade de pensar a história das missões austrais a partir destes elementos.

Para isso, neste capítulo, trazemos à luz os principais documentos nos quais encontramos os rastros de Cangapol, bem como os eventos em relação aos quais ele foi protagonista, ou seja, o grande *malón* de 1740 e a negociação que resultou no tratado conhecido como as “*Paces de Casuatti*” de 1742. Procuramos assim, compreender quem foi Nicolás “O Bravo” e porque ele se destacava entre os líderes da Pampa. Ademais, apresentamos algumas características das chefias indígenas pampeanas do período. Nosso propósito é, a partir disto, utilizar Cangapol como um ponto de articulação na história dos contatos entre “brancos” e índios e das missões bonaerenses.

Devemos lembrar que, como já afirmamos anteriormente, não faremos uma biografia de Cangapol, no sentido com o qual, historiograficamente, este conceito tem sido tomado. No entanto, utilizaremos a trajetória de Bravo como pretexto para analisarmos o processo histórico que envolveu índios e espanhóis nesta fronteira em meados do XVIII.

Acreditamos que este é um terreno fértil para a compreensão das diversas formas da ação indígena na Pampa, e, principalmente, para uma visão alternativa da história deste limite colonial. Seguimos, assim, a sugestão de Giovanni Levi, segundo quem “nenhum sistema normativo é suficientemente estruturado para eliminar qualquer possibilidade de escolha consciente, de manipulação ou de interpretação das regras, de negociação”. De acordo com

este autor, esse tipo de procedimento permite “verificar o caráter insterticial – e, todavia importante – da liberdade de que dispõem os agentes e para observar como funcionam concretamente os sistemas normativos, que jamais estão isentos de contradições” (2006, p. 180).

Para realizar esta investigação, utilizaremos algumas ferramentas da microhistória²¹ em nosso estudo, como a busca pelo nome. Carlo Ginzburg (1991) afirma que, ao utilizarmos o nome como o fio condutor de uma pesquisa, podemos abrir novos caminhos para a investigação histórica. Sabemos que este tipo de análise encontra dificuldades, sobretudo, porque nosso personagem é um indígena que, além de não deixar registros escritos, não fazia parte da sociedade espanhola.

O historiador italiano advertiu que, muitas vezes, os setores populares da sociedade ocidental são fugidios diante dos esforços dos investigadores. No entanto, isto não diminui a importância do nome como “bússola preciosa”. Para ele, “[...] essa investigação é possível, mesmo no caso de indivíduos que pertençam a estratos sociais de elevada mobilidade geográfica. Aqui, naturalmente, é necessário um pouco mais de apalpadelas, confiando na sorte [...]” (GINZBURG, 1991, p. 175). Ademais, ao longo da pesquisa, aliaremos o percurso de Bravo ao contexto, pois uma trajetória de vida não pode ser estudada sem a ligação permanente com a conjuntura em que ela se apresenta. Segundo Giovanni Levi, o estudo de sujeitos particulares permite:

[...] uma descrição das normas e de seu funcionamento efetivo, sendo este considerado não mais o resultado exclusivo de um desacordo entre regras e práticas, mas também de incoerências que autorizam a multiplicação e a diversificação das práticas (LEVI, 2006, p.180).

Encontramos rastros de Cangapol em diversos documentos, principalmente nos relatos jesuítas referentes às missões austrais (FALKNER, 1774, LOZANO, 1743, SÁNCHEZ LABRADOR, 1772, STROBEL, 1746, PAUCKE, 1769). Também encontramos pistas no relato do marinheiro inglês Isaac Morris (1750) e em documentos depositados no fundo Comandância de Fronteiras no Arquivo Nacional de Buenos Aires (Sala IX, Leg. 1-5-3), por

21 Nosso trabalho efetivamente não se enquadra na perspectiva micro-histórica. Serna e Pons delimitam alguns pontos peculiares do trabalho micro-histórico como: “[...] a redução de escala de análise, o debate sobre racionalidade, o pequeno indício como paradigma científico, o papel do particular (sem se opor, contudo, ao social), a atenção à recepção e ao relato, uma definição específica de contexto e o rechaço do relativismo. [...] a preferência pelo singular, ou pelo extraordinário, o estudo da história social centrado nas classes populares, a análise baseada no paradigma indiciário, uma aproximação transparente ao conhecimento histórico [...] e finalmente, sua predileção pela forma narrativa.” (2012, p. 62). No entanto, acreditamos que, ao utilizar algumas de suas ferramentas, aclararemos nosso objeto de pesquisa.

meio de algumas cartas remetidas do forte El Zanjón²². Além disso, há, também, menção ao famoso cacique no tratado "*Paces de Casuatí*" (1741-1742), e em algumas cartas do governador Andonaegui ao rei da Espanha. Estas cartas foram encontradas no Arquivo das Índias, e também estão disponíveis por meio de cópias no Museu Juan Ambrosseti de Buenos Aires (Carpetas I e J).

No entanto, o registro mais rico de detalhes sobre nosso personagem é o já referido padre Tomas Falkner²³, que conheceu Cangapol e foi por ele acompanhado em algumas de suas viagens. Segundo o jesuíta, o indígena era muito bem apessoado e mediria em torno de dois metros de altura: o “[...] cacique Cangapol que vivía en Huichín, sobre las márgenes del Río Negro [...] era alto y bien proporcionado. Debió de medir unos siete pies y pulgadas. Lo traté mucho e íntimamente e hice algunos viajes con él” (FALKNER, [1774] 1836, p.3). A compleição física avantajada de Cangapol estaria em sintonia com a liderança que ele e seu pai teriam exercido, a qual abrangeria várias etnias da Pampa sul; “*Cacapol e su hijo Cangapol hacen as vezes se hacen reys de los demás*. Cuando se declaran en guerra al punto acuden los Chechehets, Tehuelts e Huiliches y también aquellos pehuenches que viven el extremo sur” (FALKNER, [1774] 1836, p.39). [grifo nosso]

Durante a investigação encontramos algumas dificuldades, principalmente, com a confusão nos registros entre Cangapol e Cacapol, uma vez que, na maioria dos escritos, não existe separação entre pai e filho. Isto nos leva a considerar a possibilidade de que a liderança desses caciques fosse compartilhada, o que dificulta uma pesquisa que afaste um do outro. Presumimos que esta seja uma característica dessa liderança, tema a ser discutido mais adiante. Por ora, seguiremos nos rastros dos “Bravos”.

22 Em 1752, o governo colonial criou os fortes de Salto Luján e El Zanjón, somando a outros já existentes como o de Arrecifes (1736). Os fortes alojaram companhias militares criadas para reforçar a defesa da fronteira junto a corpos milicianos já existentes.

23 Segundo Martins, "Filho de um casal de calvinistas ingleses, ele nasceu em Manchester em 1702. Depois de iniciar seus estudos na cidade natal, transferiu-se para Londres a fim de cursar medicina. Ao término desta formação, empregou-se como médico e cirurgião da *Compañía del Mar del Sur* que recebera, pelo Tratado de Utrecht, o direito de comercializar escravos nas colônias espanholas do Novo Mundo. Destinado a participar de uma viagem para o Rio da Prata, foi comissionado em 1729 pela *Royal Society* de Londres como físico e botânico, incumbido de estudar as propriedades médicas das águas e ervas daquela região. (...) . Assim (...), aos 27 anos, Thomas Falkner embarcou na viagem que mudaria radicalmente os rumos de sua vida. Seu navio, provavelmente o *Siria* segundo informa Guillermo Furlong, dirigiu-se inicialmente para a Guiné, onde recolheu a carga de escravos destinada para o porto de Buenos Aires, ao qual chegou em maio de 1730. Depois, acompanhando os africanos desembarcados, o médico partiu em direção ao interior, o que lhe oportunizou percorrer os territórios de uma ampla região. Falkner esteve então, em espaços não costumeiramente abertos à presença de estrangeiros, dirigindo-se para Santa Fé, Córdoba e Mendoza, e chegando finalmente, até Santiago do Chile, onde se encontrava em março de 1731. Desta cidade ele regressou para Buenos Aires onde, depois de recuperar-se de uma enfermidade, converteu-se ao catolicismo e ingressou na Companhia de Jesus" (MARTINS, 2015, p.49-50).

Assim, Cacapol (pai), ou Juan o “Bravo”, habitava, segundo Falkner ([1774] 1836, p.43), o mesmo espaço que o filho, em Huichin, às margens do Rio Negro. Esse personagem foi descrito por Sánchez Labrador: “Entre (los Puelches o Serranos) el de más fama es el cacique Bravo Cacapol, reconocido y respetado entre todos estos Infieles por su ferocidad y su valentía” ([1772]1936, p.30.). Em outra passagem, é Thomas Falkner quem nos informa o seguinte: “pocos son los que escapan a la furia de esta brava nación como que el cacique Cacapol muestra a sus huéspedes montones grandes de huesos, calaveras” ([1774] 1836, p. 40).

Outro registro é o do padre Florían Paucke²⁴, que nos traz alguns detalhes de Cacapol. O jesuíta o conheceu em Buenos Aires, em 1749, em uma viagem do cacique a fim de encontrar o governador Andonaegui²⁵ para pedir-lhe pela liberdade de 12 índios de seu grupo. Nesta época, Cacapol já era idoso e totalmente cego. Ele ficou hospedado no Colégio de San Ignacio e visitou os padres de lá algumas vezes.

En el tiempo en que nosotros permanecemos en Buenos Aires llegamos a ver frecuentes veces a indios salvajes que habían venido con un misionero de la reducción de la Inmaculada Concepción establecida hacía sólo nueve años. Ellos acompañaron a un cacique de su nación completamente ciego quien por su lenguaraz solicitaba del Gubernator que le entregara los doce indios de su nación que éste había cautivado en una escaramuza entre ellos y los españoles y los mantenía en prisión en la fortaleza. El gubernator no se hizo rogar por mucho tiempo y dio la libertad a todos los doce. El cacique, junto con sus compañeros y los doce indios libertados, se alojaron con mujeres e hijos en el patio del Collegio bajo unos altos olivos; ellos fueron provistos también de comida por el Collegio. [...] El cacique tenía el nombre *Juan Bravo*, si bien era ciego sabía asimismo conducir bien sus salvajes indios contra los españoles (PAUCKE, [1769] 2010, p. 93).

Em todos estes registros, o que podemos perceber é que Cangapol e seu pai são definidos por termos como “*rey*”, “*majestad*” (SÁNCHEZ LABRADOR, [1772] 1936 p. 130) ou “*potentado*” (STROBEL apud MONCAUT, 1981 p. 87), e também era comum indicar que teriam “vassalos”. Compreendemos que estas denominações são formas eurocêntricas de

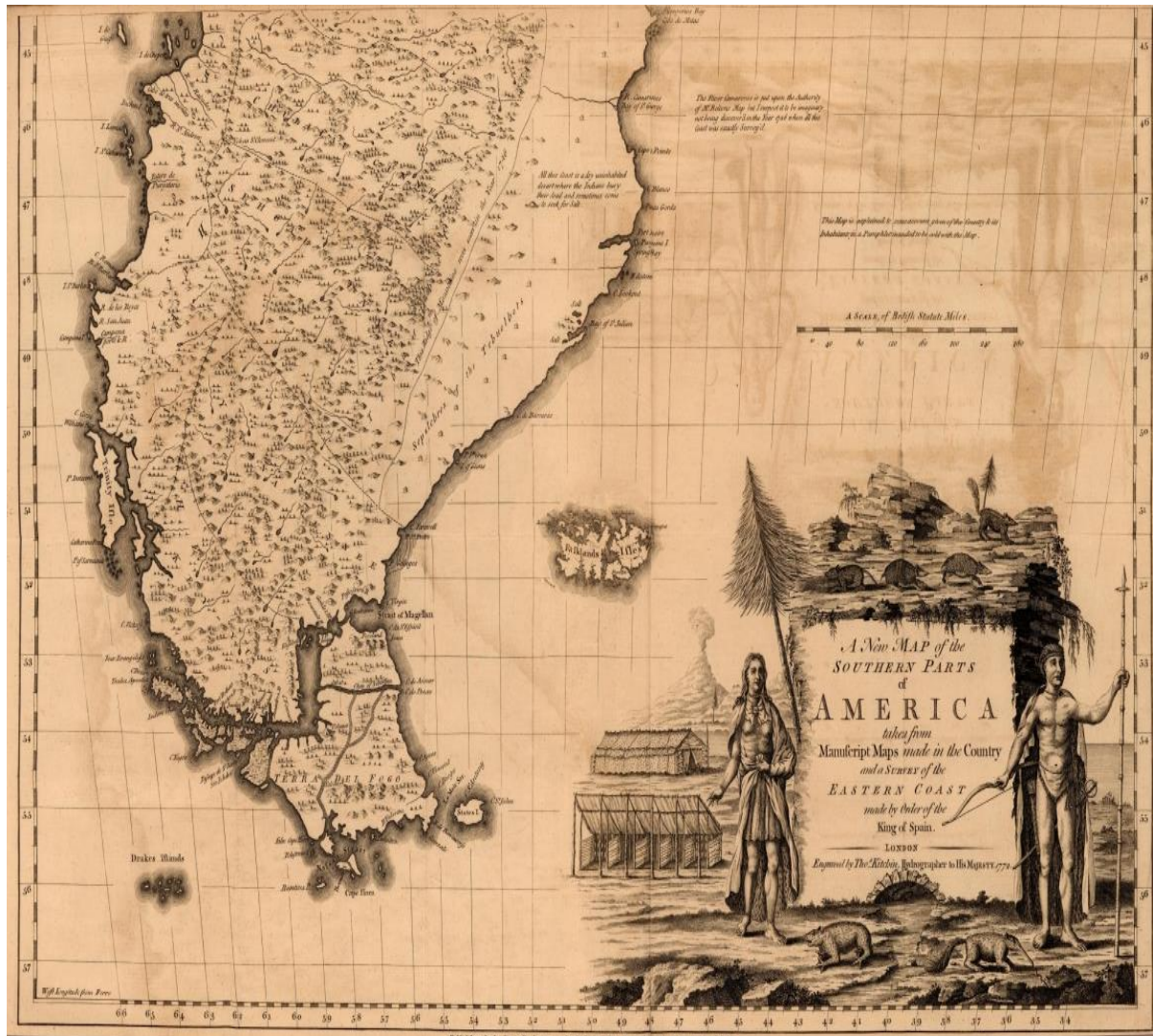
24 Paucke nasceu em 24 de setembro de 1719 na Silésia (hoje Polônia), então parte da Áustria. Aos dezessete anos, em 1736, entrou para a Companhia de Jesus, recebendo autorização expressa para cumprir a sua missão na América. Paucke foi ordenado sacerdote em 1748 e passou dezoito anos de sua vida na América, quinze deles, entre 1752 e 1767, cumprindo sua missão de evangelização na redução San Javier, fundada às margens do rio do mesmo nome, ao norte da presente Santa Fé, zona sul do Chaco na atual Argentina. À época, a região pertencia à Província Jesuíta do Paraguai. Sobre sua biografia, ver: ZANETTI, Susana. Las Memorias de Florian Paucke: Una crónica singular de las misiones jesuitas del Gran Chaco argentino. *América sin nombre*, Alicante, Espanha, nº 18, p. 178-189, 2013.

25 José de Andonaegui foi político e militar espanhol, governador do Rio da Prata no período de 1745-1756.

“traduzir” a figura dos caciques para o leitor. Pois, como veremos posteriormente, “o poder” dos caciques pampeanos não pode ser comparado à soberania de um rei europeu. A lógica das sociedades indígenas, com efeito, é diferente daquela do ocidente, e mesmo atualmente há fortes controvérsias entre diferentes autores que buscam caracterizar o tipo de liderança das chefias nativas. Ainda assim, o que podemos refletir até o momento é o quanto esta liderança possuía prestígio e influência, a ponto de poder ser caracterizada como “soberana” em tantos documentos.

Antes de prosseguirmos com a caracterização das chefias indígenas da campanha bonaerense, consideramos necessário refletir sobre alguns aspectos singulares em duas ilustrações de Cangapol (filho) realizadas por cronistas europeus no século XVIII. As três primeiras figuras que trazemos são de Thomas Falkner, o qual, na obra “*A description of Patagonia, and the adjoining parts of South America*” (1774), descreve sua experiência na região da Pampa-Patagônia. Nela, o padre anexou um mapa que traz com destaque a figura de Bravo e sua esposa Huenec. A última ilustração refere-se, também, ao cacique e sua companheira. Porém, infelizmente não contamos com muitas informações sobre esta imagem; sabemos apenas que foi produzida por um cronista inglês chamado Samuel Hull Wilcocke (1806).

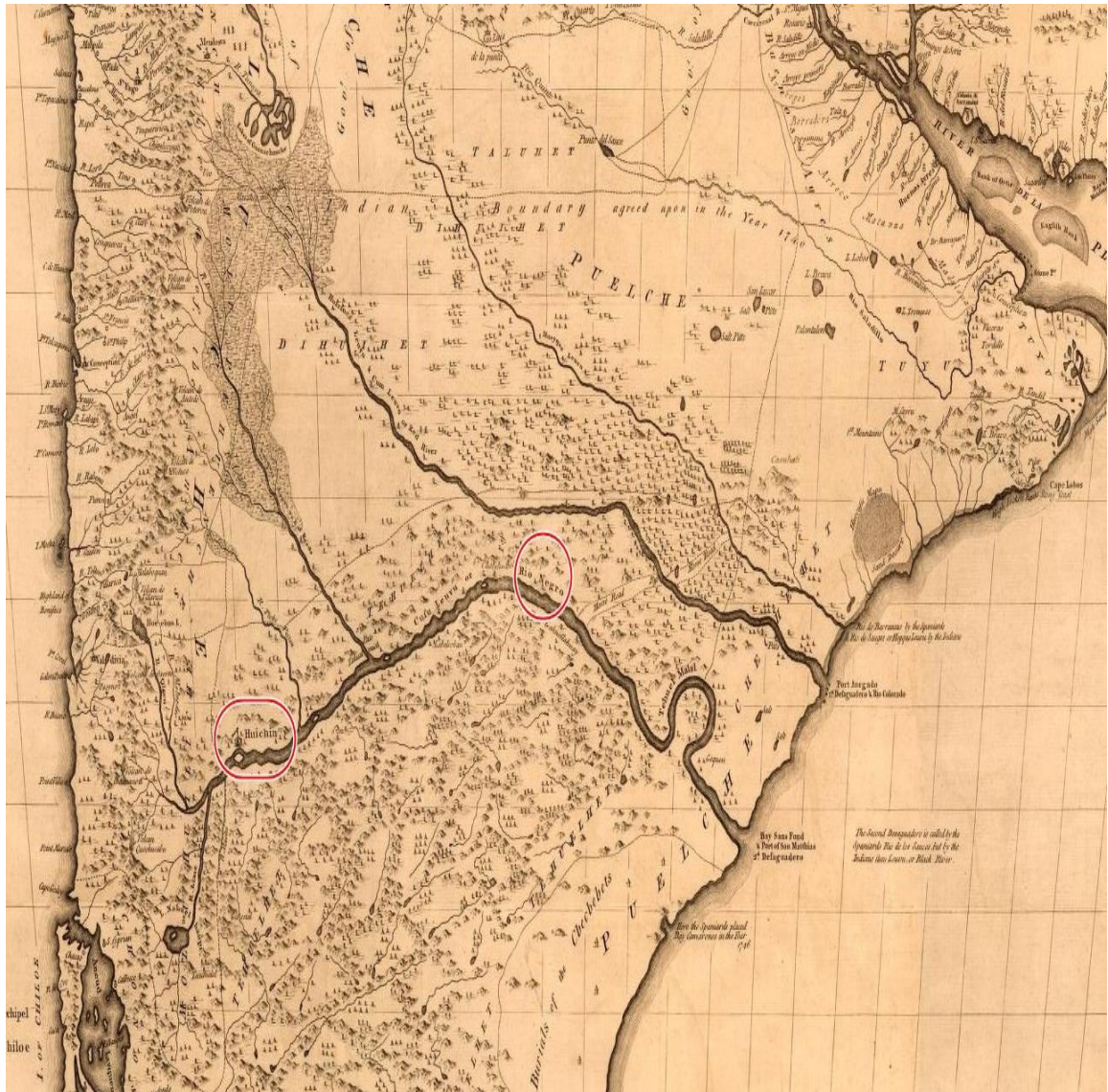
Mapa 1 - A descrição da Patagônia e as partes adjacentes da América do Sul



Fonte: FALKNER, Thomas. *A description of Patagonia, and the adjoining parts of South America.* Hereford, Inglaterra: C. Pugh, 1774.²⁶

²⁶ Disponível em: <http://darwin-online.org.uk/content/frameset?pageseq=1&itemID=A772&viewtype=text>

Mapa 2 - Território do cacique Cangapol, segundo Thomas Falkner



Fonte: FALKNER, Thomas. *A description of Patagonia, and the adjoining parts of South America*. Hereford, Inglaterra: C. Pugh, 1774.²⁷

²⁷ Disponível em: <http://darwin-online.org.uk/content/frameset?pageseq=1&itemID=A772&viewtype=text>

Figura 1 - Cacique Cangapol e sua esposa Huenec: Extrato do mapa de Falkner



Fonte: FALKNER, Thomas. *A description of Patagonia, and the adjoining parts of South America*. Hereford, Inglaterra: C. Pugh, 1774.²⁸

Notamos, primeiramente, na imagem de Thomas Falkner (1774) que apresenta Cangapol e sua esposa, algumas representações de poder aliadas à figura do cacique. A coroa, por exemplo, é a alegoria máxima da autoridade de um monarca. Por sua vez, o cetro que, em seu sentido figurado, denota o bastão de mando, também é um dos distintivos da realeza. Da mesma forma, a espada é uma representação de prestígio, e todos estes elementos “ocidentais” estão aí aliados ao arco, objeto típico das sociedades indígenas, tanto para guerra, quanto para caça. Fica evidente, também, que o jesuíta representa Cangapol ao lado de sua

²⁸ Disponível em: <http://darwin-online.org.uk/content/frameset?pageseq=1&itemID=A772&viewtype=text>

esposa, como dois soberanos em uma relação monogâmica. Entretanto, o próprio Falkner informa que caciques possuíam duas ou três mulheres²⁹. Logo, percebemos que todos estes elementos, juntamente com a pose triunfal do líder indígena, expressam símbolos eurocêntricos de autoridade e soberania.

Artur Barcelos (2006), em sua análise sobre a cartografia jesuítica no século XVIII, aponta algumas reflexões a respeito da interpretação de mapas e símbolos tais como os produzidos por Falkner. Segundo o investigador, embora o fazer cartográfico seja um ofício técnico, temos que analisar estas representações gráficas do passado tendo-se em conta a carga subjetiva a elas subjacente, ainda que dissimuladas em aparente objetividade. Assim, as imagens de Cangapol e sua esposa, aliadas à flora, à fauna e aos “*toldos*”³⁰ fazem parte da textualidade do mapa e representam a mensagem que Falkner pretende expressar.

[...] La confección de una carta es, entonces, una construcción racional que propone la materialización de un esquema mental y vehiculiza significados [...] estimulando, a través de asociaciones y relaciones de diversos tipos, imponer una concepción del mundo social. El mapa representa mucho más que una porción de la superficie terrestre e interpretar una carta implica operaciones intelectuales y modalidades de apropiación visual que no se pueden limitar a la decodificación de los íconos consignados en las referencias [...] Abordar el mapa como texto y explorar sus significaciones implica analizar críticamente las circunstancias que favorecen que el mapa aparezca como medio de expresión de una realidad. Pero sobretodo, asumir la textualidad de la cartografía permite cuestionar cierta información articulada en la imagen [...] e ilumina la función social del mapa [...] (LOIS apud BARCELOS, 2006, p.208)

A antropóloga Marta Bechis (2010), em seu livro “Piezas de Etnohistória”, no capítulo “Rostros aborígenes de las pampas argentinas, siglos XVII-XIX”, sugere outras reflexões acerca da imagem do líder indígena, como por exemplo: Por que Falkner traz Cangapol com um arco não americano em sua mão direita? O que leva em sua mão esquerda é um dardo ou uma lança? (2010, p.85). Além disto, a autora sugere que a obra de Falkner (1774) e do marinheiro inglês Isaac Morris (1750) possuem muitas semelhanças na caracterização de Cangapol, avaliando que a primeira pode ser cópia da segunda.

Barcelos (2006) sugere, ainda, que devemos considerar alguns aspectos relevantes quanto à inserção de elementos simbólicos na cartografia jesuítica. Em primeiro lugar está o fato de que a edição de mapas produzidos na América era, em geral, realizada na Europa, por sujeitos que não viveram as realidades americanas. Falkner viveu na América, porém, não

29 “A cada indio es permitido tener cuantas mujeres pueda comprar o mantener. [...] algunos han tenido dos o tres; a la vez, especialmente los caciques [...]” (FALKNER, [1774] 1836, p.52).

30 Tipo de moradia dos índios da Pampa-Patagônia, uma espécie de tenda feita, na maioria das vezes, com couro de animais. Num derivativo deste termo, os assentamentos indígenas eram chamados *tolderías*.

visitou toda a região cartografada. Seu conhecimento sobre os locais que não percorreu provinha de informantes indígenas, como o caso do próprio Cangapol e seu grupo, que muito contribuíram com o jesuíta, bem como de cativos e *criollos*³¹.

Ademais, muitas vezes os cronistas eram inspirados em relatos e crônicas que trataram de “ilustrar” as informações cartográficas com títulos, legendas, escalas, símbolos e outros elementos gráficos não necessariamente constantes nos originais. De Lasa e Luiz (2011) assinalam que os mapas do século XVIII deveriam se basear a partir da compilação de levantamentos topográficos, mapas publicados, crônicas de viajantes, entre outros, pois estes elementos davam a segurança de que eles eram “verdadeiros”. Dessa forma, inferimos que estes podem ser os motivos das semelhanças da caracterização de Cangapol encontradas nas crônicas de Morris (1750) e Falkner (1774).³²

Em segundo lugar, Barcelos (2006) lembra que muitos mapas foram elaborados na Europa após a expulsão dos jesuítas. Este foi o caso de Thomas Falkner. O próprio padre menciona que utilizou da memória para a confecção do mapa e dos símbolos. Desta maneira, temos que associar este aspecto às intenções específicas do autor, pois isto, seguramente, influenciou o olhar sobre os temas cartografados³³.

Tendo isto em vista, podemos perceber algumas características singulares ao analisar a crônica de Falkner. A obra foi composta na Inglaterra após a expulsão dos jesuítas do território espanhol, em 1767. Um dos aspectos sobressalentes neste trabalho é a descrição e localização de recursos de interesse econômico: terras férteis, água, vegetação, salinas, gado *vacum* e cavalari. Além disso, o padre identifica os portos adequados para conexão marítima, as vias de comunicação interiores (rios, caminhos, etc.) e as localidades aptas para colonização, destacando as inúmeras vantagens que ofereceria um povoamento às margens do Rio Negro.

É imprescindível lembrar a influência da obra de Falkner no contexto da rivalidade espanhola – britânica, pois, longe da neutralidade de informação, a crônica informa sobre as

31 “En la descripción del país adentro he seguido en general mis propias observaciones, habiendo caminado por gran parte dele, y apuntado la situación de aquellos parajes, sus distancias, rios, bosques y montañas. *Donde no pude penetrar, he seguido la relación que me hicieron los indios nativos, y los españoles cautivos que han visido muchos años entre ellos, logrado despues su libertad, uno de los cuales fue el hijo del capitán Mancilla de Buenos Aires, que estuvo 6 años prisionero entre los Tehuelches, y que habia viajado por la mayor parte del país: de loque tambien me instruyo el gran cacique Cangapol, que residió en Huichin, la orilla del rio Negro*” (FALKNER, [1774] 1836, p.3). [grifo nosso]

32 A narrativa de Morris foi publicada em Londres e impressa por S. Birt em 1750, vinte e quatro anos antes da publicação da obra de Falkner, também na Inglaterra, em Hereford, no ano de 1774.

33 Lembremos que o livro sofreu um acentuado processo de edição por parte da Editora Combe que o editou pela primeira vez. Como este tema foge do interesse deste trabalho, sugerimos ver: MARTINS, M. Cristina Bohn. Entre a escrita e a edição: “A Descrição da Patagônia” de Thomas Falkner. *IHS. Antiguos jesuitas en Iberoamérica*. Córdoba, Argentina, vol. 3, nº 1, p. 46-66, 2015.

grandes vantagens do povoamento da área para “*cualquier nación*” (FALKNER, 1774, p. 6), e ainda, sobre a vulnerabilidade das fronteiras austrais. Estas questões levantadas por Falkner são de extrema relevância na análise da figura de Cangapol e Huenec incorporadas ao mapa. Como bem lembrou Barcelos (2006, p, 376), os símbolos presentes na moldura do título do mapa *A New Map of the Southern parts of America*, de Thomas Falkner, (Cangapol, Huenec, toldos, animais nativos, etc), diferem da grande maioria de outros mapas jesuíticos que representam os poderes espirituais e temporais da Igreja Católica e da monarquia espanhola.

Assim sendo, podemos inferir que Falkner reproduziu Bravo e sua esposa para representar o “poder” da região da Pampa-Patagônia na figura do indígena, e não nas mãos da Coroa espanhola. Isto fica aparente no trecho que segue:

En este puerto de la Bahía sin Fondo *seria más practicable una colonia que en las islas de Malvinas, o de Falkland, o en los puertos Deseado, y de San Julián, por rain de la abundancia de leña y agua: de ser muy bueno para, la agricultura, y capaz de mantener sus moradores. Son muy grandes las conveniencias que hay para fundar una colonia en las tierras de los Tehuelches, estando defendido por este grande y rápido rio que forma, por decirlo así, un foso natural de 18 millas de largo, en un paraje fecundo y abundante en pastos, liebres, conejos, volarla silvestre, venados, &a. pudiéndose también coger en este rio pescado de varios generos. De bese también considerar que los nuevos colonos podrían proveerse de ganado, vaca, caballos, &a. En el mismo paraje, y a poca costa podría establecer asimismo un comercio con los indios, quienes por los vidrios azules, cuentas de rocario, cascabeles de latón, sables, puntas de lanzas y echas, cambiarían su ganado para el uso de la colonia, y aun peles finas para enviar a Europa; siendo tan raro navío en estos mares, que todo esto se podría hacer y mantener muchos anos, sin que los españoles lo supiesen.* (FALKNER, [1774] 1836, p. 29). [grifo nosso]

Pedro De Angelis, o primeiro editor do livro de Falkner na Argentina, realizou em seu “Discurso Preliminar a la edición castellana” da obra, uma leitura crítica da figura do jesuíta, sugerindo que “esté fue acopiando materiales para una obra que, según parece, era destinada al ministerio inglés” (DE ANGELIS, 1836, p.3).

De acordo com Fernández Bravo (2004), quando a *Descripción de la Patagonia* começou a circular na Espanha, ela causou alarde na corte, pois chamou atenção para o valor da região e seu estado de abandono por parte das autoridades coloniais. Assim, a narrativa do padre influenciou na constituição de uma nova política do Rei Carlos III que, em 1776, estabeleceu o Vice-Reinado do Rio da Prata e, em 1779, determinou a fundação do Forte de Carmem dos Patagones.

Contudo, contamos com outra ilustração de nosso personagem. Segundo a investigadora Martha Bechis (2006), ela foi produzida pelo inglês Samuel Hull Wilcocke

(1806)³⁴ e copiada no livro “Los indios de la Argentina, 1535-1845”, de Bonifácio del Carril. Wilcocke apresenta Cangapol, juntamente com sua esposa Huanec, novamente através de símbolos de poder. Cangapol porta a coroa, o cetro e a espada, mantendo, ainda, a pose triunfal, além de calçar um par de botas. Todavia, Bechis (2006, p. 183) critica esta imagem, que, para ela, traz mais uma vez uma forma eurocêntrica de apresentar o líder nativo. Ela observa que, além das representações de soberania, existe aí o acréscimo do par de botas e da saia ao estilo escocês que se colocam na esposa do cacique.

Figura 2 - Cangapol e sua esposa



Fonte: BECHIS, Marta. Los Bravos. *Revista Tefros*. Río Cuarto, Argentina, vol.4, n°1.20, 2006.

34 Infelizmente, não possuímos outras informações a respeito da ilustração, de seu autor e de como ele conheceu Cangapol. A única referência a esta obra é feita por Martha Bechis (2006), porém, a autora não cita este trabalho em sua bibliografia.

De toda forma, em que pesem as mediações que se apresentam entre as imagens produzidas sobre ele e aquele que foi o sujeito que as inspirou³⁵, a atenção que Cangapol mereceu dos observadores ocidentais está relacionada ao seu papel como líder de uma importante parcialidade indígena da campanha de Buenos Aires e do problema que estes nativos representavam para a população “branca” da área. Este fato fica muito bem consubstanciado no grande *malón* liderado por ele em 1740, que provocou uma mudança de política por parte das autoridades espanholas, por meio da diminuição das “entradas punitivas” e da tentativa de “paz”, através do tratado realizado com o cacique e da instituição das três reduções austrais.

1.2 Os grupos da pampa e seus rótulos

Na procura dos rastros de Cangapol e Cacapol, outra dificuldade recorrente diz respeito à denominação do grupo étnico a que pertencem nossos personagens, pois na documentação não existe consenso sobre isto. Na *Carta Ânua de la Provincia del Paraguay*³⁶, por exemplo, enviada à Roma pelo Padre Pedro Lozano³⁷ em referência aos anos 1735 – 1743, ele menciona Cangapol como sendo “pampa – serrano” (1928, p. 581). Na crônica *Descripción de la Patagonia* de 1774, do padre Falkner, se alude aos Bravos como

35 Sabemos que estas imagens e os textos referentes ao nosso personagem não são neutros e muito menos retratam o “verdadeiro” Cangapol, pois consideramos que damos sentido ao mundo por meio de operações mentais e históricas, chamadas de “representações” por Roger Chartier (1990). Para o caso de Cangapol, não há dúvida de que temos que considerar que as representações do mundo social “embora aspirem à universalidade de um diagnóstico fundado na razão, são sempre determinadas pelos interesses dos grupos que as forjam. Daí, para cada caso, o necessário relacionamento dos discursos proferidos com a posição de quem os utiliza” (CHARTIER, 2002, p.17).

36 A Carta Ânua à qual nos referimos era uma espécie de “relatório” sobre os acontecimentos da Província a que ela se referia em determinado lapso de tempo. Seu texto era mais ponderado que outros tipos de fontes jesuíticas, como, por exemplo, cartas ou crônicas, mas ela era um relato objetivo do que acontecia nos espaços de atuação dos jesuítas e, principalmente, o meio que eles tinham de fazer o anúncio de seus feitos e angariar donativos e novos missionários. Para ver mais sobre este tema: FRANZEN, Beatriz Vasconcelos, FLECK, Eliane Cristina Deckmann, e MARTINS, Maria Cristina Bohn. Organização, Introdução e Notas. In: *Carta Ânua da Província Jesuítica do Paraguai 1659-1662*, 2008.

37 Pedro de Lozano nasceu em Madrid em 1697 e ingressou na Ordem dos Jesuítas em 1711, aos 14 anos. Não se tem certeza de quando chegou ao Rio da Prata, mas em 1715 ele se encontrava em Córdoba e foi designado aos estudos de humanidade e retórica. A partir de 1730, Lozano consta no Catálogo da Companhia como “historiographus provinciae”, ocupação de que se incumbiu a partir de então. Ele faleceu em Humahuaca em 1752, quando viajava para Lima para levar ao conhecimento das autoridades vice-reinais as preocupações dos jesuítas diante da assinatura do Tratado de 1750. “Pedro Lozano fue el mas prolífico de los nueve cronistas de la provincia jesuítica del Paraguay, designado para relatar la historia de la actuación de los padres en esta gran provincia jesuítica americana. Además de numerosos documentos nos legó cuatro obras históricas de fundamental importancia para el análisis de las sociedades coloniales de la región en las que utilizó los archivos de las provincias.” (CARGNEL, 2007, p. 315) Para informações mais completas sobre o autor: Ver: CARGNEL. Josefina G. Pedro Lozano S.J., un historiador oficial. *Projeto História*, São Paulo, n.35, p. 315-323, dez. 2007.

“tehuelches” ([1774] 1836, p. 51); já Sánchez Labrador,³⁸ em *Paraguay Católico*, de 1772³⁹, os caracteriza como “puelche – serrano” (1772, p. 138). Finalmente, na crônica de Florian Paucke, *Hacia allá y para acá*⁴⁰ de 1769, ele é tido como “serrano”, forma como aparece também no tratado *Paces de Casuati* (1741)⁴¹.

Compreendemos que estas denominações são rótulos constituídos pela empresa colonial. Guillaume Boccarra (2005) caracteriza estes rótulos como “dispositivos de poder” empreendidos pelos colonizadores que necessitavam classificar e ordenar as populações nativas, sendo que estes mecanismos facilitariam o controle e o trato com os indígenas. O mesmo autor afirma que, por diversas partes da América espanhola, a metáfora índios da planície caracterizava os “dóceis”, já os da serra os “indômitos”.⁴²

[...] queremos decir que, a causa de las necesidades de la conquista y a través de la utilización de la escritura y de otros dispositivos de poder, los agentes colonizadores, tanto de la época colonial como republicana, observaron y construyeron las realidades amerindias a semejanza de sus propias concepciones sociales, políticas y culturales y tendieron a fijar

38 José Sánchez Labrador nasceu em La Guardia, Toledo, em 19 de setembro de 1717. Ingressou na Companhia de Jesus em 1732 com 15 anos, onde já havia cursado gramática e ciências humanas no colégio de Valladolid. Chega a Província do Paraguai em 1734 e estuda teologia e filosofia deste período até 1739. Foi ordenado sacerdote em Córdoba, em 1739. Foi professor em Montserrat. Por 12 anos atuou como missionário entre os índios Guarani. Em 1759 foi professor de Teologia em Assunção, e em 1760 fundou a redução de Belém, perto da desembocadura de Ypané no Paraguai, entre os índios Mbayá. Depois da expulsão dos jesuítas em 1767, Sánchez Labrador foi morar na cidade de Ravena, na Itália. Faleceu em 10 de outubro de 1798. Ver: Furlong, G. La enciclopedia rioplatense de José Sánchez Labrador, S. J. *Revista de la Sociedad "Amigos de la Arqueología"* nº 5, p. 263-307, 1931.

39 “Paraguay Católico” (1772) foi escrito na Itália, após a expulsão dos jesuítas da América em 1767. E é o volume IV da imensa obra referente ao Paraguai Antigo, isto é, Argentina, Uruguai, Paraguai e regiões da atual Bolívia. A obra está dividida em três sessões: Paraguai Natural (botânica, animais, terra, água, etc), Paraguai Cultivado (agricultura, arboricultura, hortas etc) e Paraguai Católico (etnografia), sendo que elas estão apresentadas em vinte volumes, dos quais sete estão perdidos e dois incompletos. Sobre a biografia do padre, ver: Furlong, G.. La enciclopedia rioplatense de José Sánchez Labrador, S. J. *Revista de la Sociedad "Amigos de la Arqueología"*, nº 5, p. 263-307, 1931. Sabemos que a escrita no exílio possui muitas singularidades, pois a expulsão da América produzia uma narrativa cujos objetivos, muitas vezes, eram a edificação pelos bons exemplos da Companhia de Jesus, a glorificação dos sujeitos envolvidos nas missões e, por conseguinte, da instituição que representavam. Há, também, é claro, o intuito de estabelecer/reestabelecer a “verdade sobre os fatos narrados”. Sobre uma discussão mais apurada dos gêneros da escrita da Companhia de Jesus, ver: MARTINS, Maria Cristina. História de Histórias: Os jesuítas e as crônicas coloniais. In: KARNAL, Leandro; DOMINGUEZ, Lourdes; KALIL, Luis G.; FERNANDES, Luis E. de O. (Org.). *Cronistas do Caribe*. 1ed. Campinas: Ed da Unicamp, 2012, v. 12, p. 71-92.

40 Da mesma maneira que Sánchez Labrador, Paucke escreveu sua crônica na Europa, em um convento na Áustria, mais precisamente. Por isso, temos que considerar as particularidades da escrita no exílio, pois a expulsão intensifica a necessidade de demonstrar o êxito da evangelização. Segundo Zanetti, o texto de Paucke é um bom exemplo da glorificação do trabalho evangelizador, “[...] especialmente cuando reparamos en que su historia familiar y el pasado personal, las referencias a su tierra o a los sucesos posteriores a los años americanos, prácticamente están ausentes en el relato, concentrado solamente en ese hin del título de sus memorias”. Para ver mais sobre a crônica do padre, consultar: ZANETTI, Susana. Las Memorias de Florian Paucke: Una crónica singular de las misiones jesuítas del Gran Chaco argentino. *América sin nombre*, Alicante, Espanha, nº 18, p. 178-189, 2013.

41 Trataremos deste acordo, especificamente, mais adiante.

42 Da mesma maneira, tivemos na América portuguesa as denominações tupi (mansos) e tapuia (bárbaros), por exemplo.

realidades que estaban en aquel tiempo en movimiento, como también, a acentuar la coherencia cultural, de este modo reificadas, clasificadas y ordenadas (BOCCARA, 2005, p.7)

Essas nomenclaturas também foram utilizadas pelos primeiros etnógrafos argentinos nas décadas iniciais do século XX, sendo que estes, por sua vez, basearam suas investigações quase que exclusivamente em conjuntos de relatos de viagens (NACUZZI, 2008). A partir desses dados, constituiu-se na Argentina uma “classificação étnica autorizada” (NACUZZI, 2008), que perdura até nossos dias. Lidia Nacuzzi (2008) aponta que os nomes étnicos que surgem nos registros coloniais e que foram “resgatados” pela comunidade acadêmica, respondiam, muitas vezes, ao tipo de recurso natural disponível na região ou a diferentes características das paisagens que habitavam. Por exemplo, os *pehuenches* eram rotulados assim porque habitavam a região do Neuquén, onde obtinham os frutos da árvore chamada *pehuén*, e os *araucanos* eram chamados dessa forma por conta das árvores *araucárias* provenientes da Cordilheira dos Andes.

[...] los nombres étnicos tendrían un papel destacado. Ellos fueron escuchados por funcionarios coloniales y viajeros de labios de sus informantes indígenas –respecto de sí mismos y de otros grupos– y usados luego como etiquetas étnicas desprovistas ya de anclajes espaciales, lingüísticos e identitarios, con la finalidad de ordenar y controlar a esos grupos que identificaban y rotulaban desde sus criterios; luego devinieron en clasificaciones de los etnógrafos –y en identidades impuestas también por la investigación académica– que seguramente los grupos no hubieran reconocido como propias (NACUZZI, 2014, p. 51-52).

De tal maneira que não existe concordância entre os especialistas a respeito dos nomes étnicos para os grupos pampeanos ou patagônicos. Nacuzzi (2008) aponta que Escalada (1949), por exemplo, denomina os grupos da Pampa como “complexo tehuelche”; Casamiquela (1969) os divide como “tehuelches septentrionales”, “meridionales” e “onas”. No entanto, a mesma autora afirma que os rótulos étnicos como “auca”, “pampa”, “serrano” ou “tehuelche” se referem às “grandes unidades culturais” nas quais os investigadores incluíram os grupos nativos da região, quando se tratava de uma realidade diferente. “Desde el ámbito académico sigue siendo problemático proponer una visión superadora de los viejos rótulos de la etnología histórico-cultural y su connotación esencialista”, conclui a autora (NACUZZI, 2014, p.50).

No entanto, sabemos que um grupo étnico é uma forma de organização social e o que o define como tal “[...] é a característica da auto-atribuição ou da atribuição por outros” (BARTH, 1998, p. 194); da mesma maneira, a identidade étnica é utilizada pelos próprios

atores para categorizar a si mesmos e seus pares. Apesar disso, utilizaremos em nossa análise as denominações “aucas”⁴³, “pampas”, “serranos” ou “tehuelches” e “patagones” (como também são chamados de tehuelches), pois estes rótulos são os que mais emergem da documentação analisada, sendo imprescindíveis ao nosso trabalho. Além disso, eles contribuem para o diagnóstico das características dos grupos, das relações interétnicas, dos territórios e das reconfigurações das etnias. Entretanto, ressaltamos que os indígenas não se reconheciam por estas nomenclaturas.⁴⁴

Dessa forma, os caciques Bravos eram reconhecidos como *serranos* ou *tehuelches* (SÁNCHEZ LABRADOR, 1772; FALKNER, 1774), e o seu território foi descrito como aquele que ficava às margens do Rio Negro. Segundo Pedro Lozano ([1735-1743] 1928, p. 583), suas terras eram férteis, com abundância de água e lenha. Lozano também afirma que os líderes possuíam algumas cabeças de gado e ovelhas ([1735-1743] 1928, p. 583). Falkner complementa a informação indicando que a alimentação do grupo era baseada na carne de cavalos, avestruzes, guanacos e lebres ([1774] 1836, p.43). Existiam outros caciques que viviam com eles, denominados “Gualimeu, Cancialae y tres caciques aucas o araucanos, sus amigos y aliados que se llaman Amolepi, Nicolasquen y Colopichum” (LOZANO, [1735-1743] 1928, p. 582). Por sua vez, Falkner amplia o número de caciques aliados e cita outros líderes: “Yampalco, Tolimichiu-. ya, Guelmen, Saasimiyan, Yepelche, Marique, Chuyentura, Guerquen, Cluegell, Millarsuel y Tamu”. ([1774] 1836, p. 45).

Lidia Nacuzzi (2007) destaca que os *tehuelches*, no século XVIII, ocupavam a região da Patagônia desde o sul do estreito de Magalhães até o norte do rio Colorado, local dos *aucas*, que também é conhecido como Pampa. A Pampa se estende desde o oceano Atlântico até a cordilheira dos Andes e desde o já mencionado rio Colorado até as serras de Córdoba e São Luís pelo lado norte. Nesta mesma região, encontramos o grupo que era denominado como *pampa*.

43 Esse mesmo grupo também é chamado de Mapuche (“gente da terra” em sua língua) por investigadores atuais. Esses mapuches, no século XVIII, chamavam-se de “reche” no reino do Chile, segundo Bocarra (1998). A territorialidade mapuche, à época da chegada dos espanhóis, compreendia o centro Sul do atual Chile e tinha como fronteiras o Rio Maule (ao norte), o Oceano Pacífico (a oeste) e a Cuesta de Loncoche (ao sul). Há indícios de que já nessa época cruzavam a cordilheira dos Andes, permanecendo, contudo, próximos de sua vertente oriental (BOCCARA, 2005, p. 7). Com os sucessivos fracassos na tentativa de ocupação das terras ao sul do rio Bío-Bío, o que somou mais de cem anos de guerras e mortes de ambos os lados, os espanhóis se viram obrigados a buscar um armistício. Assim, no ano de 1641, firmaram o chamado Tratado de Quilín, declarando então as terras austrais ao rio Bío-Bío “território autônomo mapuche”.

⁴⁴ Lidia Nacuzzi, ao analisar alguns casos particulares de índios que se relacionavam nos fortes da campanha no século XVIII, investiga a vida cotidiana de grupos étnicos e caciques que circulavam nos espaços da fronteira sul e assim e delineia seus territórios habituais. Pois, na documentação investigada pela autora nenhum dos grupos se apresentava por estes “rótulos” que delimitamos anteriormente, mas sim pelos seus caciques. Consideramos que a proposta da autora permite uma imagem mais precisa da situação étnica na região. Ver: NACUZZI, Lidia. Los grupos étnicos y sus territorios en las fronteras del Río Salado de Buenos Aires (siglo XVIII). *Población & Sociedad*, vol. 21, n° 2, p. 49-92, 2014.

Mapa 3 - Os povos nômades da campanha bonaerense no século XVIII



Fonte: NACUZZI, Lidia R. Los grupos nómades de la Patagonia y el Chaco en el siglo XVIII: identidades, espacios, movimientos y recursos económicos ante la situación de contacto. Una reflexión comparativa. *Chungará (Arica)*, Arica, v. 39, n. 2, dez. 2007.

Os grupos da campanha eram, em geral, nômades, pois essas populações, em sua maioria, viviam em assentamentos não fixos. Nacuzzi (2007) discute e aponta os preconceitos que se combinam ao conceito de “povos nômades” para os grupos da Pampa-Patagônia. Segundo a investigadora, os principais agravantes são: (1) que são exclusivamente caçadores

(isso impediria a compreensão de outras atividades econômicas importantes para o grupo, como a coleta de vegetais e seu armazenamento); (2) que seriam "selvagens", por não praticarem a agricultura, nem formar povoados; (3) que não programariam seus movimentos e nem suas vidas, nem possuiriam um estilo de vida "civilizado".

Entretanto, para esta autora (2007), o nomadismo não restringe os grupos a serem simples caçadores em busca de subsistência. Em sua investigação sobre os tehuelches do século XIX, ela demonstra diferentes tipos de paragens e uma longa tradição nas formas de usos dos espaços, e os divide em quatro tipos: (a) o acampamento base, que durava vários meses e que, muitas vezes, era ocupado por mulheres, idosos e crianças, enquanto os homens saíam em grupos de caça ou comércio de duração variável; (b) assentamentos em áreas de aquisições, em que abundava algum tipo de presas (como o guanaco) ou frutas que poderiam ser obtidas – essas áreas eram visitadas na temporada adequada, por quatro ou cinco dias consecutivos; (c) os assentamentos de transição, onde permaneceriam um dia ou uma noite, quando as transferências eram rápidas, por razões comerciais ou movimentos sazonais; (d) vários assentamentos grandes (no sentido de reunir os grupos étnicos identificados como diferentes ou, pelo menos, de responder a diferentes caciques), com lotes de unidades familiares que se reuniram na primavera ou no verão, por razões econômicas ou políticas de preferência em áreas de contato entre alguns grupos e outros.

A autora afirma, também, que para os tehuelches, por exemplo, é possível reconstruir o elevado grau de previsibilidade que tiveram seus movimentos através de rotas conhecidas. Estes grupos buscavam regiões que identificavam por nomes próprios, planejavam e antecipavam sua presença em regiões delimitadas para obter recursos econômicos, saques e trocas. Para Nacuzzi, este foi "el eje de su economía" (2007, p. 227). O padre Falkner nos dá alguns indícios destes movimentos programados:

Este país (Tuyu), en ciertos tiempos del año, abunda de un número de caballos silvestres, y por esto se juntan en él para hacer sus provisiones los Tehuelches, y algunos de las tribus de los Puelches, Goilliches y Moluches. Hacen sus pequeñas casas movedizas, sobre las referidas colinas y van todos los días & la caza, hasta tener suficiente provision para volverse a sus tierras respectivas ([1774] 1836, p.19). [grifo nosso]

Mandrini também destaca a maneira errônea de considerar o nomadismo apenas como mecanismo para a subsistência dos ameríndios pampeanos ele aponta que:

También debe ser abandonada la idea de nomadismo de los indígenas de las llanuras argentinas. La población india estaba asentada en parajes bien determinados donde la presencia de pastos, agua y leña hacía posible su

supervivencia y algunos lugares - las tierras vecinas a las tierras del sur bonaerense, los valles del oriente de la actual provincia de La Pampa, el monte de Caldén y los valles cordilleranos – fueron centros de asentamientos de importantes núcleos estables de población. (2002, p.28)

O mesmo autor (2002) ressalta - com base em dados arqueológicos - que existiam intensas redes de intercâmbios entre as parcialidades pampeanas, mesmo antes da chegada dos europeus na região da campanha bonaerense, incluindo relações com os nativos da Araucanía, pertencentes a áreas além da cordilheira dos Andes. Para o investigador, no século XVIII, a mais conhecida e mais importante rota comercial era a do rio Negro, território de Cangapol e seu pai. Ao longo deste rio, os ameríndios da Pampa-Patagônia desenvolveram ativas trocas; elas aconteciam no verão e diversos grupos de terras longínquas se encontravam ali para intercambiar. Além desta, havia outras duas rotas que atravessavam a Pampa, mais ao norte, "[...] cruzando los territorios de las actuales provincias de La Pampa, Neuquén y Mendoza" (MANDRINI, 2012, p. 226). Trataremos destas trocas com mais atenção no próximo capítulo.

A campanha bonaerense era, assim, um espaço de intensas relações interétnicas. Os nativos nômades controlavam rotas comerciais e utilizavam os recursos naturais de maneira planejada. Cangapol e Cacapol eram líderes de uma região muito rica e disputada por recursos. Podemos depreender que este era um dos motivos do prestígio da liderança dos Bravos, uma vez que o monitoramento de rotas comerciais e o intercâmbio de bens era um aspecto crucial na notoriedade dos grupos, tanto entre os “brancos”, quanto entre os próprios nativos⁴⁵.

1.3 Cacicados, cacicados duais e chefaturas: características das lideranças pampeanas.

Antes de caracterizarmos as lideranças pampeanas do século XVIII, se faz necessário discutir alguns conceitos fundamentais para a compreensão das organizações indígenas, tais como cacicados, cacicados duais e chefaturas, pois ainda atualmente não existe concordância entre os investigadores da temática a respeito de como qualificar a chefia dos índios da Pampa-Patagônia. De maneira geral, em sintonia com Cárton (2010), os pesquisadores argentinos interpretam os cacicados da região a partir da diferenciação que se estabelece entre “*senhorios*” e “*sociedades segmentárias*” (NACUZZI, 2008, p. 76).

Entre os primeiros antropólogos argentinos a caracterizar as organizações políticas pampeanas está Marta Bechis (CÁRLON, 2010). Bechis propõe que as sociedades indígenas

⁴⁵ Trataremos especificamente do comércio entre índios e também entre eles e os espanhóis no segundo capítulo deste trabalho. Veremos que os nativos da Pampa adotaram inúmeros bens ocidentais que ganharam grande notabilidade no sistema simbólico indígena.

da região possuíam um sistema formado por “[...] repetición de unidades casi iguales, autosuficientes en el aspecto político cuya división o fusión origina dos o más unidades independientes con pérdida de la estructura primigenia” (BECHIS, 2008, p. 276). Para ela, a denominação para esta organização política seria o cacicado. No entanto, isso não era idêntico a todos os grupos, pois “[...] algunas agrupaciones eran unidades políticas mientras que otras estaban formadas por varias unidades” (BECHIS, 2008, p. 277).

Por sua vez, segundo Cárton (2010), o historiador Raul Mandrini (1987), pioneiro nas investigações históricas sobre os índios da Pampa, apontou que a organização dos índios da Pampa deveria ser caracterizada como de “señorios”⁴⁶. Mandrini, ao investigar o contato dos nativos com os espanhóis através do comércio e das guerras, identificou o início do processo de transformação das sociedades segmentárias para senhorios em meados do século XVIII (CÁRLON 2010). Ele, inclusive, cita Cangapol como exemplo desta forma de organização política⁴⁷:

El ejercicio del poder por tales caciques parece resultar de una combinación de derechos y obligaciones generados por el parentesco, méritos y habilidades personales, prestigio, riqueza y concentración en sus manos de ciertas funciones de redistribución. [...] que parece perfilarse como de emergencia de los elementos característicos del señorío. Este proceso sociopolítico parece apoyarse en el control de la circulación de recursos económicos de gran envergadura, los ganados [...] (MANDRINI, 1987, p. 95-97)

Entretanto, a antropóloga Lídia Nacuzzi (1998) afirma que a organização política que se verificava entre estes grupos era de caráter “dual”, ou duplo, com um chefe civil e outro de guerra, e a esta configuração ela denominou como cacicado. Afirma Nacuzzi: “un número de unidades de parentesco mutuamente interconectadas por lazos de afinidad, lenguaje común, un nombre para el grupo, la posesión y defensa de un territorio y una estructura de gobierno coronada por una autoridad suprema que encarnaba la autoridad popular” (2008, p.78).

Para a autora, ao longo do século XVIII, estes cacicados se uni-personalizaram. Desta forma, para ela, contrariamente a Raul Mandrini (1987), apesar de o contato com a sociedade ocidental resultar em grandes transformações materiais e simbólicas, ele não “evoluiu” a política dos indígenas; pelo contrário, o movimento foi inverso. Assim, as relações com os

46 No dicionário da Real Academia Espanhola, o termo refere-se: a domínio ou mando sobre algo, domínio de território, domínio e liberdade em suas decisões. Ver: <http://lema.rae.es/drae/srv/searchid>

47 “Se aprecian así, en el terreno político, elementos al menos embrionarios que parecen destinados a superar una organización tribal segmentaria, ya desde mediados del siglo XVIII. En efecto, las referencias sobre Cacapol y su hijo Cangapol, llamado "el bravo" por los españoles, son sugestivas. Falkner, que tuvo en Cangapol a uno de sus informantes, aporta datos sobre el poder militar de esos caciques y aclara que, además de ser respetados por su bravura” (MANDRINI, 1987, p.95)

“brancos” acabaram por interferir nas estruturas complexas dos grupos pampeanos, centralizando a figura do chefe em uma só pessoa. De tal maneira, uma chefia mais centralizada facilitaria, inclusive, o trato com autoridades coloniais. Nacuzzi, afirma ainda que os índios não “evoluíram” ao entrar em contato com as sociedades ditas complexas, mas sim:

Propongo invertir los términos, considerando que estaban complejamente organizadas social y políticamente, y que los efectos del contacto con los europeos y la sociedad hispano-criolla fueron en realidad una «simplificación» de prácticas en algunos casos o de otras formas quizás aún más complejas en otros casos (NACUZZI, 2008, p. 77).

Por sua parte, alguns anos depois, de acordo com Carlón 2010, Raul Mandrini (2000) retifica suas hipóteses anteriores sobre as chefias pampeanas e apresenta a forma de “chefatura” para sua composição política ao assinalar que:

[...] las sociedades indias del vasto espacio pampeanopatagónico transformaron profundamente sus estructuras sociales y políticas a partir del momento del contacto con los europeos y de su vinculación a vastos circuitos comerciales. El resultado final fue la conformación de grandes jefaturas en la región de las pampas hacia mediados del siglo XIX, pero la formación de las mismas aparece —cada vez más— como un largo y complejo proceso histórico cuyos orígenes podemos rastrear ahora hasta la primera mitad del siglo XVIII [...] (MANDRINI, 2000, p. 256).

Fabían Arias (2006), ao analisar a política dos “Bravos”, assegura que, através deste caso específico já é possível afirmar que, em meados do século XVIII, existia uma complexificação social dos grupos indígenas pampeanos. Para ele, os Bravos centralizam o poder em suas pessoas e, assim, impunham as suas vontades sobre os líderes locais e regionais.

Contudo, apesar das discordâncias, compreendemos que para uma melhor avaliação da organização política dos grupos pampeanos se faz necessária a análise de cada caso em particular, levando em conta as transformações, a região e o contexto sócio-histórico no qual este se insere. Acreditamos que não existe um “molde” ao qual todos os grupos possam ser submetidos. De tal modo, concordamos com Nacuzzi, quando ela afirma que “[...] hay que evaluar los procesos en las transformaciones políticas según el período y la región, pues no todos los procesos fueron idénticos en todos los parajes de Pampa y Patagonia” (2008, p. 76).

À vista disso, no caso dos Bravos, podemos sugerir que a liderança era compartilhada ou até mesmo “dual” (NACUZZI, 1998), como já citamos anteriormente. Por meio dos documentos estudados percebemos que não é possível “separar” pai e filho. “Cancapol y su hijo Cangapol, *como unos pequeños soberanos de los demas*”. (FALKNER, [1774] 1836, p.

39). [grifo nosso] O padre Lozano também apontou para este aspecto e distingue que entre os caciques pampas e serranos destacavam-se “Cacapol, al cual antonomásticamente llaman los españoles de Bravo; [...] al segundo es don Nicolás, hijo de Cacapol” ([1735-1743]1928, p. 371).

Marta Bechis, em seu estudo sobre os índios da área pampeana, delimita algumas características comuns entre os caciques, sendo a principal função o acesso e o controle de informações: “Cuanta más información se necesitara para llevar a cabo las actividades de la parcialidad, mayor la necesidad de un líder” (2008, pp. 291-292). Ademais, outro aspecto apresentado por Bechis é que o líder era construtor e manipulador de opiniões: “lo importante es que o líder no podía obrar por cuenta propia o dar órdenes legislativas. Debía conbencer” (2008, p. 290).

Para Lúdia Nacuzzi as principais atribuições dos caciques da Pampa bonaerense no século XVIII eram que eles “[...] convencían, explicaban, mediaban, desplegando su carisma y elocuencia como cualidades excluyentes” (2011, p. 35). Além disso, a investigadora sublinha o prestígio ou o status como pontos fundamentais para os caciques “entre las cuales predominaban la realización de hechos meritorios y las relaciones personales que le daban prestigio y reconocimiento por parte del grupo.” (2011, p. 36)

Estas características ficam bem consubstanciadas na descrição que o jesuíta Thomas Falkner (1774) faz dos aspectos relevantes na organização política em torno dos Bravos:

Sin embargo no tienen los caciques poder de imponer contribuciones, ni quitar cosa alguna con sus vasallos, ni aun obligarlos a servir tal empleo, sin que se les pague, debiendo por el contrario tratarlos con la mayor benignidad, y algunas veces aliviarlos en sus necesidades, si no quieren que se sometan la algun otro ([1774] 1836, p. 51). [grifo nosso]

Como veremos no decorrer dos capítulos deste trabalho, apesar da proeminência de Cangapol, ele não era o único líder importante na área. Entre os pampas havia outros caciques que nem sempre seguiam sua política. Dessa maneira, compreendemos que Cangapol e seu pai eram caciques prestigiados entre os demais, porém não exerciam um “governo” instituído sobre os outros índios da pampa. O líder indígena tinha mais a responsabilidade “executiva” e “organizativa” do que de decisão (BECHIS, 2008). Marta Bechis os considera como portadores de “autoridade” mais que de “poder”, já que “não existia possibilidade de obter pela força o consentimento dos demais índios de sua parcialidade” (2008, p. 83). Notamos estas características de organização e execução na narrativa de Falkner sobre o cacique Cangapol:

La política de este cacique es de mantener la paz con los españoles para que su gente pueda cazar con seguridad en los campos de Buenos Aires, dentro las fronteras de Matanza, Conchas y Magdalena, y las montañas: no permitiendo que las otras tribus pasen de Lujan, para mantenerla también al sur; a cuyo fin se. Ponen sus caciques y confederados a cazar en los meses de Julio, Agosto y Setiembre, pero jamás hicieron estos indios la guerra a los españoles (aunque son en extremo celosos de ellos), hash el año de 1738 y 40 ([1774], 1836, p. 40).

Sobre o século XVIII, Lídia Nacuzzi (2008), menciona que o líder assumia a vontade coletiva e que havia o controle do grupo sobre o chefe. As observações do padre Falkner parecem reforçar estas colocações:

Si tiene elocuencia es muito estimado, pero si le falta este talento, emplea por lo comun un orador que sus vezes *En casos de importancia, especialmente de guerra, cita un consejo de los principales indios y hechiceros, con quienes consulta sobre lo conducente ya para defenderse, ya para atacarse a sus enemigos* ([1774], 1836, p. 50). [grifo nosso]

Além destes aspectos, a organização da comunidade se dava através do parentesco. Era por meio dele que se estabeleciam e se incluíam grupos sociais definidos. Segundo Néspolo, “[...] el primero de éstos es la familia doméstica –un grupo de personas que en un momento dado viven juntas en un hogar [...] pero también grupos ampliados de parentesco [...], vinculaciones con otras tolderías, parcialidades o aún la sociedad hispanocriolla” (2009, p. 85). O parentesco organizava a comunidade e as comunidades organizavam o parentesco. Temos como exemplo destes laços muitos estreitos de parentesco os *malones* da década de 30 e 40 do século XVIII, praticados por Yati⁴⁸ e Bravo, cujo principal motivo fora a morte de parentes seus.

Portanto, podemos deprender que os Bravos foram uma liderança destacada na Pampa bonaerense do século XVIII. Até o momento, percebemos se distinguem entre os demais pela sua capacidade de mediação e ação em prol da comunidade. Entretanto, não arriscamos afirmar que eles possuam um “poder” de mando ou imposição sobre os grupos da Pampa, apesar do seu prestígio. Veremos no próximo tópico a mudança de estratégia destes caciques que, até a década de 40, mantiveram relativa paz com os espanhóis de Buenos Aires. Demonstraremos como a conjuntura do período e a política do governador Miguel de Salcedo⁴⁹ e do “maestro de campo” Juan de San Martín influenciaram na mudança da conduta de Cacapol e Cangapol.

⁴⁸ Existem documentos que se referem aos caciques como Yahati.

⁴⁹ Político e militar, governador de 1734 a 1742.

1.4 O *malón* de 1740.

Ao seguirmos o rastro de nosso personagem, nos deparamos com o *malón* de 1740, liderado por Cangapol e por seu pai, Cacapol. Este assalto marca um divisor de águas na política das autoridades bonaerenses para com os indígenas de *tierra adentro*. A partir deste episódio violento, a política dos *hispano criollos* se modifica e ao invés de mais “entradas punitivas”, busca-se pacificar a região por meio da instituição das missões jesuíticas e do tratado de 1742. Por isso, é indispensável apresentarmos as razões que motivaram o *malón* e sua conjuntura. Alguns autores apontam este como sendo o maior ataque indígena aos arredores de Buenos Aires do século XVIII (BECHIS, 2008; CÁRLON, 2008).

Para refletirmos sobre este acontecimento, teremos que retornar a alguns anos antes, pois foi em 1737 que as autoridades de Buenos Aires resolveram expulsar da fronteira⁵⁰ o cacique “amigo”⁵¹ Mayupilquiyá designado como “Guardia Mayor” pelo Cabildo de Buenos Aires desde 1717. Este cacique foi responsável por guardar o gado, não só das diferentes parcialidades indígenas, mas também da exploração por gente de outras localidades.

Precisamos lembrar aqui que a fronteira que se havia entabulado entre os grupos de *tierra adentro* e as propriedades e povoações *hispano criollas* e que, até meados do XVIII, se estabelecia nas alturas do Rio Salado, vinha sendo ultrapassada. Os “brancos” avançavam suas áreas de criação, e os indígenas buscavam gado em propriedades dos primeiros. O cacique Mayupilquiyá que até o momento era considerado “amigo” e foi designado a “guardar” o gado e proteger os tropeiros de Buenos Aires em suas *vaquerias*⁵² foi repellido pelas autoridades coloniais⁵³.

Cárlon (2012) indica que um dos motivos para a expulsão Mayupilquiyá era o temor do avanço, na fronteira sul, de grupos inimigos desse chefe indígena, pois, ao se aliar aos *hispanos criollos*, havia ganhado a rejeição de muitas parcialidades. Dessa forma, o governo

50 Trataremos sobre o termo no próximo capítulo. Por hora é necessário lembrar que a *fronteira* era a área pertencente aos índios não submetidos à jurisdição espanhola.

51 Lúdia Nacuzzi caracteriza um cacique amigo como: “mantuvo la ‘amistad’ pactada con el sector colonial hasta sus últimas consecuencias. Aunque no necesitaba del apoyo hispanocriollo para mantener su prestigio guerrero, ‘hizo de los enemigos de los hispanocriollos sus propios enemigos’ (aunque fueran de su mismo grupo étnico), lo que le permitía fortalecer su autoridad frente a otros grupos indígenas y posicionarse ‘como mediador entre los objetivos coloniales y los de sus seguidores’” (2008, p. 41).

52 Caça ao gado selvagem.

53 Para uma compreensão maior sobre esta disputa do gado selvagem e o papel de Mayupilquiyá como guarda maior ver: CAMPETELLA, A. Asegurar la 'defensa y custodia' de las campañas: Vaquerías y diplomacia interétnica en las sierras pampeanas durante la primera mitad del siglo XVIII. *Trabajos y Comunicaciones*, La Plata, Argentina, nº 33, p. 87-113, 2007. Disponível em: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.3335/pr.3335.pdf

colonial o obrigou a “[...] retirarse a tal distancia que no pudiese recibir socorro alguno, expuesto a sus enemigos” (FALKNER, [1774] 1836, p. 40).

Após sua expulsão, o padre Falkner afirma que Mayupilquiyá foi assassinado por grupos inimigos. Sua morte provocou um *malón* na fronteira de Buenos Aires por parte de parcialidades parentes do mesmo: “encabezados por los caciques Tseucunatntu y Carulonco” (FALKNER, [1774] 1836, p.40). Para castigar os índios responsáveis pelo ataque, as autoridades de Buenos Aires entraram *tierra adentro* e, no caminho, encontraram a parcialidade do cacique Calelián “o velho”, e o assassinaram. Por vingança à morte de seu tio, Calelián “o jovem” iniciou uma nova onda de assaltos na fronteira bonaerense. Sobre a morte de Calelián “o velho”, Falkner aponta que:

El joven Calelian estaba entonces ausente; pero teniendo noticia de lloque había pasado, se volvió en ocasión que los españoles se iban retirando; y viendo a su padre, parientes y amigos degollados, resolvió vengarse prontamente, a cuyo fin llevando como unos 300 hombres, se hecho sobre la villa de Lujan, mató gran número de españoles, tomó algunos cautivos, y robó algunos millares de ganado (FALKNER, [1774] 1836, p.40).

De tal modo, a violência se espalhou e, como consequência dos novos ataques indígenas em 1737-1738, as autoridades bonaerenses aproveitaram uma expedição às Salinas Grandes⁵⁴ para realizar uma punição aos índios (CARLON 2012). Nesta ocasião, as autoridades *criollas* encontraram o cacique Tolmichiya ou Maximiliano⁵⁵, e seu grupo enquanto estes estavam “[...] en la frontera ya que tenían licencia del gobernador Salcedo para asentar sus toldos en las islas llamadas de Carbón, en el río Salado” (FALKNER, [1774] 1836, p. 32). Apesar de possuir licença do governador Salcedo, Tolmichiya foi assassinado pelo *Maestre de Campo*⁵⁶ San Martín. O padre Lozano registrou que:

[...] hallaron el cacique serrano Maximiliano, establecido ali con todos sus vasallos; el cual, confinado em su licencia documentada, recebida por el gobernador, vivia alli tranquilamente, tratando amistosamente com los españoles. Pero, o porque no tenían los soldados españoles noticia de esta

⁵⁴ Salinas Grandes (também chamado Deserto de Salinas até meados do século XIX) é um grande lago superficial salgado localizado no centro-oeste da Argentina com uma área de 6.000 quilômetros quadrados (ou 3.728 milhas).

⁵⁵ Nos textos de Falkner (1774) e Lozano (1743-1745) temos a descrição do mesmo evento envolvendo o cacique Tolmichiya, chamado assim pelo padre Falkner, e Maximiliano denominação utilizada por Lozano. Neste caso podemos presumir que o primeiro nome era indígena e o segundo era cristão, uma vez que, trata-se do mesmo fato.

⁵⁶ O Maestro de campo foi um cargo militar criado em 1534, pelo rei Carlos I da Espanha. Ele se situava abaixo do capitão geral e acima do sargento maior. “El maestre de campo Juan de San Martín, a cuyo cargo se encontraba la defensa de la frontera, dispuso por su cuenta y riesgo que en cada partido o zonas más amenazada se organizaran sub-unidades de milicias con los hombres que pudieran reclutarse para patrullar la frontera” (NÉSPOLO, 2006, p. 5).

licencia, como pretendieron algunos, o, lo que es más verossímil, porque estaban irritados por los daños pasados, causados por la nación pampa, los asaltaron, y casi em un instabte fueron acabados. (LOZANO, [1735-1743] 1928, pp. 588-589)

Maximiliano ou Tolmichiyá foi apontado como parente parente direto dos “Bravos”, Cangapol e Cacapol por Falkner ([1774] 1836, p. 123). E foi o assassinato de Tolmichiyá, em sintonia com Carlón (2012), um dos fatores responsáveis pelo grande *malón* de 1740 que arrasou as paragens de La Matanza e Magdalena⁵⁷. Sobre este assalto, em carta ao rei da Espanha, o governador José de Andonaegui apontou que:

[..] al amanecer del día se introdugeron en las estancias por la parte contra posta, sin ser sentidos pelos avitadores de elas [...] y hizieron extrago com muertes de 70 personas y allgunos cautibos com o ganado que pacia em aquellos parages, y aunque despaché promptamente la tropa de este presidio que se hallava em esta ciudad e los vezinos que pudieron juntarse en alcance del enemigo, no se pudo este lograr por su prezipitada fuga, viendose presisados a bolver por la falta de agua em las campañas y de disposicion para intentar a la sierra sumamente distante donde se considerava su residencia [...] (ME⁵⁸, Carpeta I.10 , p.1) .

O padre Thomas Falkner narrou estes fatos com muitos detalhes, e, segundo ele, em um dia e uma noite o ataque despovoou mais de 12 léguas do país, tendo ocasionado a morte de muitos espanhóis e o cativoiro de mulheres e crianças. Este *malón* assustou os moradores de Buenos Aires e cercanias de tal forma, que as autoridades reuniram 700 homens para encontrar Cangapol e propor-lhe um tratado. O acordo ficou conhecido como as “*Paces de Casuatti*” que trataremos posteriormente:

“Cacapol, que con los tehuelhets había vivido hasta entonces en gran amistad con los españoles, se alzó al ver la maldad ejecutada con la muerte de su amado pariente [Tolmichiyá] y otros, como también la manera indigna con que trataron sus cadáveres y aunque entonces tenia cerca de 60 años, salió al campo á la cabeza de mil hombres (otros dicen cuatro mil) compuestos de Tehuelches, Guilliches, y Peguenches: se echó sobre el distrito de la Magdalena, distante cerca de 4 leguas de Buenos Aires, y repartió sus tropas contanto juicio, que limpió y despobló, en un día y una noche, mas de 12 leguas del pais mas poblado y abundante. Mataron muchos españoles, é hicieron cautivas un gran número de mugeres y niños, y robando ademas, pasadas de veinte mil cabezas de ganado, fuera de caballos. En esta expedicion los indios solo perdieron un Tehuelche, el cual apartándose de los demas con esperanza de hacer presa, cayó en manos de los españoles. Cangapol hijo de Cacapol, fué perseguido y alcanzado; pero los españoles no se atrevieron á atacarle, aunque eran dos veces mas numerosos, porque ellos y sus caballos estaban de tal modo cansados, e

⁵⁷ Trateremos destas regiões no capítulo II.

⁵⁸ Para os documentos do Museu Etnográfico de Buenos Aires usaremos a sigla (ME)

numa marcha de 40 leguas, sin tomar refresco alguno. Los moradores de Buenos Aires, teniendo aviso anticipado de este ataque por los fugitivos, se vieron en la mas terrible consternacion. Muchos oficiales militares corrian por las calles, con la cabeza desnuda, en un estado de distraccion, habiéndose llenado de gente las iglesias y casas religiosas, á donde se refugiaban, como si el enemigo estuviera á las puertas de la ciudad. Los españoles humillados con este golpe, quitaron la comision al Mariscal de Campo, y nombraron otro en su lugar, levantando un ejército de 700 hombres que marcharon al Casuhati, no para renovar la guerra, sino para pedir paz (FALKNER, [1774] 1836, p. 41-42).

Contudo, devemos relativizar a narrativa do padre Falkner, pois, primeiramente, para ele, a única motivação da guerra indígena era a vingança. Além disso, seu registro constrói a imagem de índios cruéis e selvagens⁵⁹. Em uma passagem ele afirma: “[...] las guerras que estas naciones tienen unas con otras y con los españoles nacen algunas veces de las injurias recibidas porque son inclinados a la venganza [...]” (FALKNER, [1774] 2008, p.138). De fato, era comum que, tanto os padres quanto as autoridades, julgassem estas investidas indígenas como ações estritamente bárbaras. “La violencia indígena no fue atribuida al despojo que se intentava perpetrar sino a la condición natural y inmutable de selvage” (ROULET, 2005, p.8).

Segundo Felipe (2013), os observadores europeus generalizavam a prática da guerra entre os índios, e não apenas a guerra propriamente dita era interpretada e criticada pelos “brancos”, mas também todo o preparo e seus resultados. Desse modo, a formação das alianças, os rituais, o tratamento dos vencedores com os inimigos sobreviventes e seus cadáveres eram classificadas como condutas de selvageria.

Thomas Falkner descreve como os índios da campanha bonaerense planejavam e executavam seus ataques:

Acampan a 30 o 40 leguas del país de los enemigos para no ser descubiertos y enviar sus bomberos a examinar los parajes y plazas que quieren atacar. Se esconden de día y salen de noche para señalar las casas y estancias de los lugares poco concentrados, observando con la mayor exactitud su disposición, número de sus moradores y recursos para su defensa. Informados bien de todo, lo participan al grueso del ejército para luego esperar al plenilunio y tengan luz necesaria para su asalto y marchen al ataque. Al punto que se acercan al paraje señalado se separan en diferentes pequeñas partidas, teniendo cada uno determinado el ataque sobre tal casa o estancia (FALKNER, [1774] 1836, p. 57).

⁵⁹Para uma discussão sobre a categoria de selvagem nos discursos coloniais ao longo do século XVIII, ver: ROULET, Florencia. FLORIA. Pedro Navarro. De soberanos externos a rebeldes internos: la domesticación discursiva y legal de la cuestión indígena en el tránsito del siglo XVIII al XX. Revista TEFROS. Vol. 3, Núm. 1 (2005)

É necessário indagar se era somente a vingança a grande motivação para os ataques indígenas na fronteira. Obviamente que este também era um dos motivos, mas não o único, pois é importante sublinhar que o *malón*⁶⁰ indígena possuía uma lógica própria, além de ser uma motivação para estimular relações intrínsecas e extrínsecas dos grupos (FELIPPE, 2013).

Florencia Carlón (2012) aponta que os *malones* são caracterizados por alguns especialistas como uma empresa econômica, devido a sua associação à aquisição de bens e recursos. Neste caso, os assaltos buscavam gado, roupas, armamentos e, frequentemente, cativos, principalmente mulheres e crianças. Falkner nos contempla com informações sobre o ataque:

El asalto comienza a la media noche, se mata a los hombres que se les oponen y cautivan a todas las mujeres y niños. Las indias siguen a sus maridos armados para desbaratar y robar cuanto encuentran en las casas y se retiran lo más rápido que pueden, sin pararse de día ni de noche hasta hallarse a gran distancia y fuera de peligro de se alcanzados por sus enemigos. [1774] 1836, p.57).

O papel dos cativos nas sociedades ameríndias era de extrema importância. Carlos Mayo (1998) destaca a relevância desses personagens na história da fronteira bonaerense, pois os cativos eram utilizados pelos índios como intérpretes, informantes, diplomatas e as mulheres cativas, muitas vezes, gestavam filhos mestiços. Eram, ainda, usados como moeda de troca entre os próprios índios e também entre eles e os brancos.

Este foi o caso do marinheiro inglês Isaac Morris, prisioneiro de Cangapol. Morris foi marinheiro da fragata Wagner⁶¹ que naufragou nas costas meridionais do Chile em outubro de 1741. Após o naufrágio, os tripulantes tiveram de navegar em dois pequenos botes. Depois de três meses no mar, por falta de provisões, alguns deles, incluindo Morris, nadaram até baía Freshwater em janeiro de 1742, o que hoje corresponde à cidade balneária de Mar del Prata. Isaac Morris e mais sete homens foram abandonados por sua tripulação nesta região. Depois de passarem meses comendo carne de foca, decidiram iniciar uma jornada de quase 500 km

60 Sabemos que existem diferenças entre as categorias *guerra*, *ataque*, *malón*, *malone*, *assalto*. Para uma análise neste sentido, ver: VILLAR, Daniel e JIMÉNEZ, Juan Francisco. El fuego de la guerra. Conflictos indígenas por la hegemonía en Araucanía y las Pampas, durante el lapso 1780-1840. En: Mandrini, Raúl y Carlos Paz (comps.), Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos. *Revista TEFROS* – vol. 12, n° 2, 2014.

61 A fragata Wagner fazia parte da esquadra inglesa composta por oito barcos da Royal Navy que compunham a “viagem de Anson ao redor do mundo,” dirigida pelo comodoro George Anson. O empreendimento visava desorganizar ou capturar as possessões da Espanha no Pacífico. O regresso para Inglaterra foi em 1744 via China. Wagner foi uma das fragatas que naufragaram e esta circunavegação retornou com apenas 188 sobreviventes dos 1854 tripulantes que haviam partido. Isaac Morris registrou suas desventuras e a captura por Cangapol e outros grupos pampeanos em “Narrative of the Dangers and Distresses which befel Isaac Morris,” publicada em 1750. Disponível em: <http://patlibros.org/esp/wrecks2.php?fun=mim>

por terra até Buenos Aires. Neste trajeto, Morris foi capturado por Bravo e feito cativo por um curto período. Durante os cinco anos seguintes foi usado como moeda de troca entre as parcialidades pampeanas, até ser negociado com os ocidentais e remanejado para Inglaterra em 1746.

Durante los malones, los grupos indígenas obtenían ganado, armas y cautivos. La circulación de cautivos y su fuerza de trabajo era otro de los beneficios del malón. Muchos cautivos se incorporaron a la vida entre los indios, aunque lo hicieron con estatus diferentes. En el sur, los cautivos llegaron a adquirir lugares importantes en la sociedad indígena: en el caso de las mujeres, a través del casamiento con caciques o personajes de prestigio; en el de los varones, oficiando de lenguaraces, secretarios, etc (NACUZZI, 2007, p. 287).

Podemos deprender que o cativo de Morris e suas negociações não eram uma prática isolada. Felipe (2013), ao estudar os índios do Chaco e a prática do cativo, destaca que os homens adultos não eram os principais alvos dos índios na captura. Na maioria das vezes eles eram mortos ou utilizados em negociações, como no caso de Morris. Segundo o autor, estes homens adultos não poderiam, como as mulheres e crianças, integrar o grupo por meio de rituais e cerimônias de construção da pessoa. Daí a preferência pelas mulheres e crianças, pois estas sim dinamizavam o grupo por meio da internalização. As mulheres internalizadas reproduziam filhos mestiços; já as crianças poderiam integrar o meio social indígena porque, diferentemente da lógica ocidental, para os sul-ameríndios a consanguinidade não era nata, mas sim construída. “A cosmologia indígena funciona como um sistema que continha em sua estrutura um lugar a ser ocupado pelo outro, por meio da internalização de elementos ou de pessoas de fora, responsáveis pela reprodução social do grupo” (FELIPPE, 2013, p.130).

No entanto, além dos cativos, os assaltos também podem ser relacionados com a busca de poder e prestígio pelos líderes étnicos. Porém, estes aspectos não devem ser generalizados para todos os ataques, pois cada *malón* possuía um propósito em particular (CARLÓN, 2012). Outro aspecto a destacar nestes *malones* é a capacidade de acordos estratégicos entre diferentes grupos da campanha para a prática da guerra (CARLÓN, 2012).

“Cacapol, que con los tehuelhets [...] salió al campo á la cabeza de mil hombres (otros dicen cuatro mil) compuestos de Tehuelches, Guilliches, y Peguenches [...]”. (FALKNER, [1774], 1836, p.42). Esta narrativa ilustra a capacidade de negociação do líder indígena e a flexibilidade dos limites externos e internos dos grupos nativos da Pampa-Patagônia. A antropóloga Martha Bechis (2008), corrobora nossa apreciação, ao caracterizar essa vicissitude dos índios pampeanos pelos conceitos de *fusão e fissão*. Estes dois elementos

são aceitáveis por meio de panoramas concretos como a guerra. Assim, segundo Bechis, distintas parcialidades (mesmo que opositoras) se acoplavam por um desígnio comum.

Wilde (2009) aponta essa mesma característica na sua investigação sobre os guaranis nas missões do Paraguai, pois, em momentos críticos como a guerra, o laço parental, a reciprocidade e a aliança política atuavam como um eixo articulador entre grupos distribuídos por várias reduções. Ademais, os índios das missões, em tais circunstâncias, contavam com o apoio de grupos “infiéis”⁶². Nesta situação, os líderes negociavam com os indígenas não reduzidos, e, muitas vezes, lhes ofereciam *regalos* (erva, tabaco, roupas etc). Isto evidencia que o parentesco e os intercâmbios recíprocos podiam diluir os antigos enfrentamentos entre a população não reduzida para criar uma comunidade de interesses em comum.

Contudo, Carlón indica que os ataques indígenas à fronteira bonaerense foram mais frequentes nas décadas de 1730-40 por conta da política “linha dura” adotada pelo que *Maestro de Campo* Juan de San Martín: “[...] las coyunturas conflictivas no se superaban hasta el retroceso de las medidas propias de esa ‘línea dura’ o la deposición del funcionario en cuestión” (2012, p. 342). Assim, após o ataque dos Bravos, San Martín foi deposto, entrando em seu lugar Cristovão Cabral de Mello, bem como uma nova política que foi instaurada com os nativos da pampa tendo por objetivo “pensar a paz” (BECHIS, 2010).

Para explicar o caso do *malón* praticado por Cangapol e seu pai, compreendemos que, além da represália pela morte de um parente (uma vez que o parentesco atravessava todas as relações sociais dos indígenas, inclusive na guerra), outros fatores podem ser aventados. O ataque seria, também, um modo de reafirmar a liderança dos Bravos, ao mesmo tempo uma forma de “impor” negociações com os espanhóis e, principalmente, uma possibilidade de se relacionar com o “outro”. Felipe assinala que a guerra fazia parte da comovisão indígena, advinda de uma razão mitológica. Por isso, para o autor, “[...] o inimigo antes de ser um problema, era um gerador de relações sociais, e a guerra, uma ação positiva” (2013, p.142). O autor prossegue afirmando que a guerra para os índios era um acrescentar de vida e um modo diferenciado de adquirir novos sujeitos e internalizá-los. Portanto, era “[...] o método mais eficaz de estabelecer relações e, conseqüentemente, de movimentar o meio social” (FELIPPE, 2013, p. 88).

62 Neste caso os infiéis seriam todos os povos que não viviam em redução, “[...] charrúas, minuanos y guenoas que andaban “vagabundos” por los campos” (WILDE, 2009, p. 171).

1.5 O tratado de 1741- 1742 com Cangapol o Bravo

Como vimos, Cangapol e seu pai, na década de 40 dos Setecentos, organizaram um importante *malón* nas cercanias de Buenos Aires, sendo esta iniciativa um dos fatores responsáveis pela nova política instaurada pelas autoridades coloniais bonaerenses para com os nativos pampas e serranos. Tratava-se da tentativa de pacificar a fronteira por meio de acordos e missões religiosas⁶³. Trataremos aqui do primeiro tratado firmado com os índios pampas e serranos.

Primeiramente devemos lembrar que, pela ótica dos estados coloniais europeus, a aliança com os índios era uma parte fundamental da sua política expansionista, ainda mais nas regiões fronteiriças, onde os estados disputavam entre si territórios e vassallos (GARCIA, 2009; WEBER, 2007). Ademais, este acordo era uma maneira de, segundo Bechis (2010), “pensar a paz”, ponderar uma nova alternativa, uma maneira diferente de trato. Por outro lado, estes tratados faziam parte da política borbônica, dos planos elaborados pelos reformistas ilustrados de que trataremos mais adiante.

Por ora, é necessário ressaltar que estes acordos eram a expressão da ideia de conquista pacífica, do necessário abandono dos métodos dispendiosos de guerra de destruição e cativo de populações. Acreditavam os promotores dessa nova política que os nativos atraídos afavelmente à sociedade colonial desempenhariam um rol de atividades úteis tanto à consolidação dos estabelecimentos de fronteira, quanto aos circuitos de comércio imprescindíveis para desenvolver as economias internas (WEBER, 2007).

La política de los tratados fue una política general de la monarquía que tuvo manifestaciones concretas em casi todas sus fronteras. No se sigue de esto, si embargo, que se aplicara siempre con la misma intensidad y continuidad, ya que influyeron em su realización una serie de factores, que unas veces las estimularon otras no. Como consecuencia de ello habia lugares y períodos en lo que se registró una fuerte actividad diplomática interétnica – en particular, esse siglo XVIII [...] (LEVAGGI, p. 37, 2002).

Entretanto, para as autoridades *hispano criollas*, “pensar a paz” não era uma tarefa fácil, ainda mais para com os grupos pampeanos, pois, por seu caráter de sociedade segmentária, quanto mais líderes possuíam esses grupos, mais difícil era chegar a um consenso. Sabemos, além disto, que entre eles o líder não tinha o poder de coagir, sob pena

⁶³ Quando este tratado foi firmado, a primeira missão de Concepción já havia sido instaurada na fronteira do Salado. Entretanto, resolvemos trazer o acordo já neste capítulo, pois ele é de extrema importância para o entendimento do papel de Cangapol na fronteira e na edificação das outras duas missões.

de ficar sem seguidores; por isso, era necessário convencer. Dessa forma, pacificar estas populações tornava-se uma incumbência dificultosa.

Em vista disso, antes do tratado chamado *Paces de Casuatti* (firmado em 1742), em 1741, o *Maestro de campo* Cabral de Mello, substituto de Juan de San Martín, por ordens do governador Miguel de Salcedo, foi até as serras de Casuatti para firmar pazes com os índios pampas e serranos. “Entrada all cargo del Tenente Maestro de Campo de las milicias [...] Don Critovão Cabral com hordenes [...] que en primer lugar solicitasse la pacificación de los yndios” (ME, Carpeta I.14, p. 1).

O *Maestro* mandou em busca dos caciques principais um índio que o acompanhava, chamado Francisco. Dois dias depois, ele retornou juntamente com um cacique auca “que regale del mejor modo que pude, y quedó conmigo que iria allarme a D. Augustu Mayu e a Juan Gallo” (ME, Carpeta I, D. 14, F. 1). Como combinado, o cacique auca trouxe os dois referidos caciques, e ainda outro, neto de Bravo, além de dois caciques sobrinhos do mesmo. “llego [...] cazique Mayu, y a Juan Gallo como assimismo trajo outro cazique nieto del Brabo, y outro dos caziques sobrinhos de dho Brabo” (ME, Carpeta I.14, p 3).

Os caciques esperavam Cabral a uma légua de distância. No encontro, Cabral os informou que o governador gostaria de recebê-los em Buenos Aires para acertar as pazes, sendo determinado que quem iria a este encontro era Don Augustín Mayu, o cacique auca, e o sobrinho de Bravo. E “habiendoles dho que hera gusto de V. S. el que fuesen conmigo dos caziques a esta ciudad para que V.S asentase las pazes com ellos” (ME, Carpeta I.14, p 4). Cabral então sugeriu ir até os *toldos* dos referidos caciques, pois temia que eles, tomando sozinhos aquela decisão, pudessem se arrepender. E assim eles caminharam durante três dias em direção ao sul, rumo ao rio Colorado.

Dois caciques foram na frente. Quando chegaram aos seus toldos, encontraram outros dois: um auca acompanhado de um grupo de cem índios, e outro serrano, irmão do cacique Bravo, acompanhado de quarenta índios. Cabral foi avisado: “y com esta novedad me embiaron a la encontrar os dos caciques auísandome que havian hallado dhos indios en sus toldos, y determiné a adelantarme yo solo” (ME, Carpeta I, D. 14, F. 2). Dessa forma, o *Maestro de campo* resolveu ir sozinho aos toldos e deixar sua tropa a três léguas de distância, tendo ordenado que ela marchasse lentamente ao seu encontro. Quando chegou à paragem em que se encontravam os caciques, eles se perfilaram passando a:

[...] escaramuciarme y los de las flechas me amagaban ao pecho y pasaben a ponerse em fila y los de las lanzas hacían la mesma demostrazion y despues

que todos ellos se portaron de este modo, vinieron los tres caciques a darme la mano y me dijeron que creian el que hiba a darles la paz a respecto de haverme hido solo sin tenerles miedo y que tenía valor e buen corazon” (ME, Carpeta I, D.14 F. 2 - 3)

Depois, quando os soldados de Cabral chegaram, os índios, temerosos, tentaram se retirar (ME, Carpeta I, D. f.3), porém foram detidos pelo *Maestro de campo*. Para convencê-los de sua “boa” intenção, o maestro disse ser sua vez de retribuir a homenagem que recebera. Ordenou então à sua tropa que se “encuadronase en una fila en su frente de dhos yndíos que tambien estaban encuadronados [...] e alli llame a los caciques, y hize deque se diesen las manos com los capitanes e demás oficiales y sobre las armas se consertaron las passes” (ME, Carpeta I, D. 14, f. 2 - 3).

Dessa maneira, os caciques Juan Gallo e o outro auca ficaram responsáveis por avisar os Bravos que as pazes haviam sido estabelecidas, bem como entregar os cativos⁶⁴ espanhóis que estavam com eles. “Este tal de Juan Gallo fue quien ajusto a la paz em nombre de los caciques Brabos, pues habían embiado a Esse fin [...]. (ME, Carpeta I, D. 14, F. 3)

Cabral de Mello, para conseguir a aliança com os Bravos e a devolução dos cativos, enviou ainda muitos *regalos*. Entre eles: “Catorze bazias, quatro arrobras de yerba, y dos de tabaco, dos dezenas de cuchillos, como también ochenta cabezas de ganado” (ME, Carpeta I, D. 14, F. 2 – 3). No retorno de sua viagem, o *Maestro* foi ainda até a serra de Cayrú, a fim de encontrar Phelipe Yati e seu irmão Joseph Yati, outros dois importantes chefes nativos que teriam protagonismo na história das missões austrais.

Este último iria acompanhar o capitão em seu retorno à Buenos Aires, e Phelipe ficaria com seus toldos acampados na dita serra, a fim de assegurar a defesa de Buenos Aires. A viagem pretendia negociar com todos os caciques principais da Pampa-Patagônia, e somente um deles não foi encontrado pelo *Maestro de campo*, o cacique pampa Calelían⁶⁵. Apesar de não encontrá-lo, Cabral de Mello assegurou ao governador que se Calelían não efetuasse a paz, lhe quitaria a vida (ME, Carpeta I. 14, p. 6).

Percebemos assim, por meio deste episódio, em sintonia com Bechis (2010) que a paz já estava sendo concebida um ano antes de se firmar o tratado conhecido como “Paces de Casutti” (1742), firmado com Cangapol. É importante ressaltar que, de maneira geral, estes

⁶⁴ A entrega de cativos era elemento muito importante de acordos desta natureza. Os índios recebiam muitos regalos na entrega dos cativos, e, por isso, esses eram usados como moeda de troca. Scolov Suzan aponta que em 1790 o governo criou um fundo para redenção dos cativos. Ver: SOCOLOW, Susan. Los cautivos españoles en las sociedades indígenas: el contacto cultural a través de la frontera argentina. *Anuario del IESH*, Tandil, Argentina, n° 2, 1987.

⁶⁵ Ou Galelían

encontros entre espanhóis e índios são caracterizados pelos investigadores como uma formalidade das autoridades espanholas e representantes indígenas com o fim de estabelecer e ratificar um tratado de paz e afirmar a obediência dos índios para a Coroa espanhola, ou seja, evidenciando a perspectiva ocidental dos fatos.

Entretanto, “pensar a paz” não era somente uma estratégia “branca”. No acontecimento narrado por Cabral de Mello, percebemos que as pazes estabelecidas no encontro foram muito mais que uma imposição espanhola; elas constituíam-se em um pacto cultural entabulado entre personagens de dois “mundos” diferentes. O *maestro de campo* teve que adotar as medidas necessárias para ganhar a confiança dos nativos, como, por exemplo, ir sozinho aos toldos, utilizar o mesmo ritual indígena com a sua tropa, fazendo, inclusive, os grupos se perfilarem um perante o outro para demonstrar respeito. Além disto, teve que *regalar* os Bravos com itens que estes esperavam receber como mostra de boa vontade.

Essa situação não ocorria apenas entre os pampas e serranos. Elisa F. Garcia (2009) destaca que os minuanos que habitavam a região circunvizinha às reduções guaranis, por exemplo, aproveitavam diferentes situações e contextos para se aliarem aos portugueses por meio de tratados, sempre que isso lhes era conveniente. Em seu trabalho, ela demonstra que os grupos em pauta usavam a estratégia de negociar a paz não apenas com os lusitanos, mas também com os espanhóis e com os povos das missões guaranis. Assim, os minuanos utilizaram da rivalidade luso-castelhana em seu favor:

[...] e não se colocaram em uma situação subalterna com relação aos portugueses, se construíram enquanto aliados úteis, com os quais compartilhavam um inimigo comum [...] no início do último quartel do século XVIII, o território ocupado pelos minuanos estava cada vez pelas frentes colonizadoras portuguesas e espanholas e conseqüentemente seu espaço se reduzindo (GARCIA, 2009, p. 237).

Por sua vez, Maria Regina Celestino de Almeida assinala que os índios aldeados do Rio de Janeiro no século XVIII haviam incorporado uma cultura política que valorizava acordos e negociações com autoridades. Esses indígenas aproveitaram da política indigenista da Coroa portuguesa, que apostava na aliança com os nativos para assegurar as fronteiras, e estes a utilizaram como proveito. “Esses índios responderam a essas políticas com estratégias diversas, barganhando com a rivalidade entre os soberanos” (DE ALMEIDA, 2008, p. 97).

Zavala Cepeda (2008) destaca que no caso dos mapuches no século XVIII, os espanhóis tiveram que se adaptar às assembleias políticas e aos rituais indígenas. Essas cerimônias eram regadas a rituais, envolvendo sacrifícios de animais, trocas de presentes, comidas, bebidas, entre outros. Assim, de acordo com o investigador, “las asambleas politico-

rituales-y su implementación requerían un gran esfuerzo de adaptación por parte de los españoles, quizás mucho más que por parte de los mapuches” (ZAVALA CEPEDA, 2008, p. 168).

Deste modo, a carta de Cabral de Mello ao governador certifica que o “pensar a paz” não foi um artifício utilizado apenas em favor dos *hispano criollos*, mesmo que a iniciativa tenha sido tomada por eles. Assim, percebemos que, nesta situação específica, os índios pampas e serranos souberam utilizar este expediente pacificador para benefícios próprios.

Outro aspecto a ressaltar diz respeito ao número de líderes envolvidos - aucas, pampas e serranos (Bravos, Yatis, Calefán) -, substanciando nossa percepção de que não existia apenas um líder ou ainda uma autoridade centrada nos Bravos, e que a campanha bonaerense era um espaço de intensas negociações políticas e relações interétnicas.

Seguem abaixo as cláusulas do acordo chamado “*Capitulaciones de las paces hechas entre los indios pampas de la reducción de Ntra. Sra. de la Concepción, y los serranos, aucas y pegüenches*”, também conhecidas como as “*Paces de Casuatti*”, firmado em 1742. Apesar de sua extensão, nosso intento em apresentá-las é demonstrar a importância da instituição de Bravo como cacique principal, assim como a intenção dos *hispano criollos* com essa atribuição e quais seriam as vantagens advindas para Cangapol a partir deste acordo.

Que se han de publicar *en presencia del cacique Brabo, y de otros caciques*, y también en la dicha reducción por orden del sr.d.Miguel de Salcedo, Gobernador, y Capitán General de la Provincia del Río de la Plata” de 1742.

“1. Las paces hechas con los españoles comprenden también a los indios Pampas de la reducción Nuestra Señora de la Concepción como a vasallos del Rey. Por consiguiente se han de olvidar las diferencias pasadas, que hubo entre el cacique Brabo, y la casa del cacique Mayupilquia, y con cualquier otro indio de la reducción.

“2. *El cacique Brabo, y los demás caciques amigos, pondrán sus tolderías en el Tandil y Cayrú, y cuando llegare el tiempo de la feria de los ponchos, darán aviso a los padres misioneros de la reducción de los indios Pampas, para que se dé esta noticia al Sr. Gobernador.*

“3. Para evitar grandes desórdenes, y ocasiones de nuevas guerras el *cacique Brabo como maestro de campo de toda la Sierra* no dejará bajar a ningún indio, ni india a Buenos Aires, ni a sus estancias sin expresa licencia del Sr. Gobernador, por lo cual el Saladillo, que ciñe dichas estancias de Buenos Aires, será en adelante el lindero, el cual ningún indio infiel pasará sin dicha licencia; y si alguno sin licencia lo pasare, y se cogiese en esta banda del Saladillo, se pondrá en la Cárcel de Buenos Aires, hasta que lo pida el cacique Brabo.

“4.No obstante, *que la feria de los ponchos siempre se ha de hacer en el Tandil, y Cayrú, los indios amigos podrán bajar, y visitar a los indios de la*

reducción de los Pampas, cuando quisieren, con tal que no hagan molestia ni a los Padres misioneros, ni a los indios de la reducción.

“5. Los indios amigos no podrán sacar, o llevar a ningún indio, o india de los avecinados en dicha reducción.

“6. *Si algún indio, o india de los avecinados en dicha reducción se huyere de ésta a los indios amigos, o a cuales quiera otros, el cacique Brabo como maestro de campo de la Sierra lo castigará, y lo restituirá a dicha reducción.*

“7. Si algún indio de la reducción hiciere algún agravio a los indios amigos, los Padres misioneros han de ser avisados del delito, y lo castigarán; y *si alguno de los indios amigos fuere el delincuente, lo castigará el cacique Brabo.* Si el delincuente mereciere la muerte se entregará al Sr. Gobernador.

“8. Si los indios amigos, que bajaren a la reducción fueren muchos de una vez no entrarán todos en la reducción sino solos los caciques, y de noche tendrán su alojamiento fuera del pueblo, en el paraje, que los Padres misioneros les señalasen.

“9. Si algunos de los indios amigos quisieren avecindarse en la reducción de los Pampas, para hacerse cristianos, no se lo estorbarán sus caciques.

“10. *Los Padres misioneros de la reducción podrán libremente irse a la Sierra, siempre, y cuando quisieren, y así el cacique Brabo, como los demás caciques les darán licencia para predicar el Santo Evangelio a sus vasallos, y para que puedan hacerse cristianos todos los que quisieren, y tendrán en grande veneración a los Padres misioneros, como a personas enviadas de Dios, y del Rey Nuestro Señor, para que les enseñen el camino del Cielo.* (LEVAGGI, 1995, p. 703-704) [grifos nossos]

Este tratado é muito importante, pois sanciona Cangapol como “*Maestre de campo de toda la Sierra*”, ficando evidente o prestígio deste cacique entre a sociedade *hispano criolla* que tentava personalizar o poder em sua pessoa, facilitando o trato. Entretanto, de acordo com Nacuzzi (2008) podemos indagar, além disto, o que mais os ocidentais pretendiam ganhar com este acordo?

Sabemos que os indígenas, neste período, contavam com uma vantagem bélica, sendo, por isso, a possibilidade de um acordo vantajosa para os espanhóis. Esperava-se que Bravo se tornasse um cacique “amigo”, significando que mantivesse a amizade pactada com o setor colonial até as suas últimas consequências e fizesse dos inimigos dos espanhóis seus próprios inimigos (NACUZZI, 2008). Almejava-se que Cangapol reprimisse e fizesse cessar os ataques aos estabelecimentos *hispano criollos*, e, ainda, que abolisse os conflitos interétnicos. Competia a Bravo, também, se responsabilizar por “guardar” a fronteira contra potenciais

inimigos da coroa⁶⁶, além de proteger e autorizar a constituição de missões religiosas (NACUZZI, 2008).

Por outro lado, o que a liderança dos Bravos ganhava com o acordado (NACUZZI 2008)? Mesmo que não apareça explicitamente no tratado, sabemos que nestas ocasiões os caciques eram presenteados com vários artigos tais como: vestimentas, objetos ostentosos, gado, entre outros (NACUZZI, 2008). Portanto, esta era uma tentativa de conciliação para ambas as partes e Bravo aparece como detentor do território das serras (NACUZZI, 2008). Além disso, Bravo obteve autorização legal de comercializar na feira de ponchos⁶⁷.

Los pactos de paz propuestos por los hispanocriollos y, más aún, la fundación de reducciones fueron formas de interacción de origen colonial que los grupos supieron manipular para lograr sus propios intereses. El establecimiento de los acuerdos durante el siglo XVIII, de ninguna manera debe interpretarse como una relación de subordinación de los grupos indígenas respecto de la Corona, ni tampoco como el surgimiento de fuertes alianzas o duradera relaciones de amistad (NACUZZI, 2008, p. 71).

Ademais, ponderamos que Bravo, nesta ocasião, se institui como um intermediário político entre os serranos e os espanhóis. Cabe destacar que entendemos esta política diferentemente do viés tradicional, o qual a relaciona ao domínio de normas e ao exercício das instituições ou do Estado, e de aspectos de poder e imposição. Wilde ressalta que no Ocidente moderno a política foi definida como uma esfera independente, ou ainda a sinônimo de “boa ordem” (2009, p.39). Entretanto, neste caso, coincidimos com ele ao compreender a política como uma atividade humana, “[...] una práctica, orientada a la producción de unidades y divisiones sociales, de relaciones de identificación y diferencia, de lazos de proximidade y distancia” (2009, p. 39), guiada pelos indicadores culturais de quem as exerce. Maria Regina Celestino de Almeida afirma que “[...] as atuações políticas de atores individuais e coletivos são entendidas, segundo seus próprios códigos culturais, privilegiando-se suas percepções, suas lógicas cognitivas, suas vivências e suas sensibilidades” (2013, p. 29). De tal maneira, a política de Bravo se assemelha a uma dimensão de uma instituição política do social, diferente de um poder coercitivo, mas sim uma autoridade atribuída, em que o seu “poder” está **com** os

66 Uma das questões que levaram as autoridades a buscar uma política de aproximação com os grupos indígenas da Pampa Patagônia era o temor de que eles se aliassem a eventuais investidas inglesas na área.

67 Garavaglia afirma que a palavra poncho é de origem mapuche, e se refere a uma peça têxtil que se parece com uma camisa, mas sem mangas, que era produzida em grande escala pelos araucanos do outro lado da cordilheira dos Andes. A feira de ponchos que alude o tratado nos deixa alguns indícios das redes de comércio entre as diversas parcialidades indígenas da Pampa. Trataremos deste assunto mais especificamente no capítulo II deste trabalho. Porém, para maiores informações sobre a história do poncho na região bonaerense ver: GARAVAGLIA, Juan Carlos. El poncho: una historia multiétnica. In: BOCCARA, Guillaume (ed), *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas (siglos XVI-XX)*. Quito, Equador: Abya Yala; Lima, Peru: IFEA, 2002.

índios e não **sobre** os índios. Ao longo dos capítulos veremos como Bravo se institui politicamente com os espanhóis, em diferentes ocasiões.

Contudo, devemos ponderar, como assinala Roulet (2004), que as capitulações deste tratado são uma versão castelhana dos fatos, registradas sem que os indígenas pudessem saber se o escrito correspondia com o dito. Por isso, de acordo com a mesma autora, se levarmos em conta somente o registrado, deixamos de lado importantes compromissos orais que tiveram a mesma validade daquilo que foi reigido no papel.

Se encuentran por lo tanto un derecho positivo y otro consuetudinario, una tradición escrita y otra oral, una que ve en la diplomacia una acción meramente política y otra que inscribe el hecho político en un marco mucho más vasto, con sus correlatos económicos, sociales, religiosos y simbólicos. (ROULET, 2004, p. 314)

A carta de Cristovão Cabral de Mello que antecedeu o tratado nos trouxe elementos importantes para refletir sobre este tipo de conexão diplomática, como: a cerimônia de pazes, os presentes e a política pacificadora do *Maestro de campo*. Esses aspectos permitiram compreender a complexa trama da diplomacia *hispano indígena*. Nesta relação, o papel escrito é coadjuvante para os índios, já que o decisivo era o intercâmbio de palavras, rituais, gestos e bens (ROULET, 2004).

Por isso, compreendemos que este tratado foi possível porque existia entre as partes um mínimo de consenso (ROULET, 2004). Apesar de espanhóis e índios possuírem perspectivas diferentes, estes pactos se convertiam em momentos híbridos (CEPEDA 2008). Atingimos este acordo, assim, a partir de diversos aspectos como: espaço de comunicação, espaço de contato político, espaço de intercâmbio, espaço ritual (CEPEDA 2008). Ademais, se refletirmos sobre o processo completo, como apontou Roulet (2004), não só o documento que resulta dele em si, mas todo o transcurso de aproximadamente um ano de negociações, este acordo se aproximava mais da lógica indígena do que da europeia, uma vez que os “brancos” consideravam somente o texto selado no encontro final. Apesar da iniciativa pelo acordo partir dos espanhóis, os nativos pampeanos conseguiram integrar os *hispano criollos* ao seu próprio sistema de negociações baseados em obrigações de hospitalidade e reverência, sustentadas por regalos e fundamentados na palavra.

No período que estamos estudando, as vicissitudes da fronteira ainda sustentavam grupos que mantinham capacidade de articular guerra e paz com a sociedade colonial. A complexidade da fronteira bonaerense nos Setecentos é o tema do próximo capítulo.

2. A FRONTEIRA BONAERENSE NO SÉCULO XVIII

É necessário sair da ilha para ver a ilha. Não nos vemos se não saímos de nós.

José Saramago

2.1 A “fronteira” pampeana o espaço *hispano criollo*

No capítulo anterior, observamos que Don Nicolás ou Cangapol, por meio do tratado com os espanhóis, se constituiu, naquela ocasião, em um intermediário político entre serranos e ocidentais. Todavia, sabemos que para a compreensão de uma trajetória se faz necessário aliá-la a sua conjuntura histórica. Como assinala Bordieu (1986), para tratar de uma trajetória é indispensável reconstruir o contexto social sobre o qual atua este indivíduo. Neste capítulo, buscaremos compreender o panorama histórico da fronteira bonaerense, bem como refletir sobre o que esta fronteira significava para os nativos da Pampa, inclusive para Bravo.

Efetivamente, em meados do século XVIII, grandes porções da Nova Espanha e regiões do Chaco, Araucania e Pampas estavam controladas por índios independentes. Estas áreas ficaram conhecidas como “fronteiras”, e se constituíram em fonte de preocupação dos administradores borbônicos, que tentavam integrar estes indígenas através de diferentes políticas (WEBER, 2007, CÁRLON 2010). Entre eles estavam os “pampas e serranos” que foram alvo da catequese jesuítica em um projeto que passou pela intermediação de Cangapol.

Toda a região da campanha bonaerense, cenário de nossa narrativa, é uma fronteira no século XVIII. Este espaço é comumente caracterizado como uma área marginal, pobre e dilatada no vastíssimo império espanhol (ROULET, 2006). Ele é dominado, em sua maioria, pela “pampa”, a vasta planície herbácea situada entre a costa atlântica e a cordilheira dos Andes, e entre o rio Salado – que é o limite sul do Grande Chaco –, e o rio Colorado, limite norte da Patagônia. Seu cenário só apresenta relevos ao sul da atual província de Buenos Aires, que são as serras de Ventana e Tandil. Já a Patagônia abrange o espaço situado desde o rio Colorado até o sul do estreito de Magalhães. Ela é predominantemente mais árida que a Pampa, sendo seu relevo marcado por uma topografia plana. Entretanto, na região vizinha à cordilheira dos Andes, há bosques e terrenos mais férteis.

A fauna da região pampeana era caracterizada, então, pela presença de avestruzes, raposas, flamencos, pavões, manadas de veados, tartarugas e jaguares, entre outras espécies, animais estes de cuja caça, em parte, dependiam os grupos indígenas que habitavam a área, caso dos serranos do cacique Bravo (MAYO, 2004). Devemos lembrar, entretanto, que com a

colonização espanhola, novas espécies se juntaram a flora e a fauna autóctones da região austral. Dessa forma, tanto o gado vacum, quanto o cavalari foram introduzidos pelos espanhóis na época da primeira ocupação. Os cavalos haviam chegado a Buenos Aires em 1537 e, em 1580, já se encontravam disseminados até o estreito de Magalhães. Este último aspecto resultará em repercussões nas populações nativas da região, tema que trataremos posteriormente. Assim sendo, as manadas de *cimarrones*, isto é, de gado selvagem, também faziam parte da paisagem da região ao tempo em que pampas, serranos e aucas circulavam pela área.

As características da Pampa foram descritas pelo jesuíta José Sánchez-Labrador:

La primera region, en que dividimos esas tierras , es la *Pampica*. Tiene este nombre por ser toda ella tierra llana. [...] Estas *Pampa*; ó llanuras corren del Norte à Sur como unas cien leguas, que se cuentan desde de *Buenos Ayres* hasta *serrania del Volcan, Tandil, y Cayru*. De levante ao poente se extienden estas tierras llanas cosa de doscientas leguas, empezando desde el mar, ó boca del *Rio de la Prata* hasta cordillera de *Chile*, y Ciudad de *Mendoza*, que esta situada á su falda, que pertenece al reyno de *Chile*, en campañas tal dilatadas y llanas no halla impedimentos la vista, como en un oceano terrestre. Lo mismo sucede al impetu furioso de los vientos, que sin contradiccion corren, y exercitan su violencia tanto en tierra, como en agua en el Rio de la Plata, Por venir de esta llanuras, los españoles les dan nombre de *Vientos pamperos*. A las *Pampas* se sigue la region, ó tierra *Patagonica*. Tiene esta su principio en las *Serranias del Volcan*, y se estiende hasta mas alla del *Rio de los Sauces*. [...] Todas las dichas tierras, son esteriles. [...] Sin embargo, estas tierras llanas , ó *Pampas*, aun que en parte, como se há dicho carece de arboles, su esterilidad no es absoluta, pues producen substanciosas plantas que sirven de pastos á los animales. ([1772] 1936, pp.24-25) [grifo nosso]

A região, conformada por esta paisagem⁶⁸, que as fontes chamam de “*tierra adentro*”, era uma fronteira para a colonização espanhola. De acordo com Florencia Roulet (2006), o termo “fronteira,” a partir da terceira década do século XVIII, possuía duas dimensões subentendidas: uma militar e outra política. Por uma perspectiva era um espaço de luta contra um inimigo hostil, e por outra, era um território que estava fora da jurisdição da Coroa espanhola, isto é, região onde os indígenas mantinham-se independentes.

De tal modo, não se utilizava na época o termo “fronteira” para marcar a separação entre as distintas colônias ibéricas, que era denominada pela noção menos ofensiva de “limite”, até mesmo para delimitar as possessões territoriais de espanhóis e portugueses, em

⁶⁸ Embora não seja intuito do trabalho discutir o tema em uma perspectiva geográfica, é importante esclarecer que entendemos esta paisagem de acordo com as proposições de Milton Santos: “A paisagem nada tem de fixo, de imóvel. Cada vez que a sociedade passa por um processo de mudança, a economia, as relações sociais e políticas também mudam, em ritmos e intensidades variados. A mesma coisa acontece em relação ao espaço e à paisagem que se transforma para se adaptar às novas necessidades da sociedade” (SANTOS, 1997, p. 37).

1750, no Tratado de Madrid. Assim, quando se mencionava uma “fronteira,” era sempre para reportar o cenário de luta contra o índio.

Para esta fecha, el término ya había añadido a su sentido bélico primigenio el de límite entre jurisdicciones, que hoy nos es más familiar. El diccionario de Autoridade de la Real Academia en su tercer tomo, editado en 1732, definía la frontera como raya y término que divide los Réinos, por estar uno frontero del otro. Pero su aplicación americana, la palabra indica un límite tanto político como cultural, y es este último aspecto de su significación el que adquiere más relevancia en el uso que le daban las gentes de entonces (ROULET, 2006,p.3).

O Rio Salado, neste período, era a demarcação austral das terras conquistadas pelos espanhóis. Tomas Falkner, referindo-se a Buenos Aires, escreve em 1774 que o Rio Salado era o “límite del gobierno español, al sur de esta provincia” ([1774] 1836, p.8).

Como vimos no capítulo anterior, esta região era habitada por diferentes grupos indígenas, os quais mantinham relações de diversos níveis com os espanhóis. Por sua vez, esta população “branca” que habitava esta área fronteiriça era, efetivamente, ínfima, pois não passava de seis mil habitantes (MAYO, 2004, p.35) assentados na faixa que se estende do dito rio até o litoral fluvial. As características da região, e também dos indivíduos que residiam nesta fronteira, estão analisadas na obra “*Estancia y sociedad en la pampa – 1740-1820*” (2004) de Carlos Mayo. Temos que destacar que ela se apresenta como um divisor de águas na história rural argentina. O autor, neste trabalho, modificou a abordagem utilizada na grande maioria das apreciações anteriores que priorizavam as estruturas das propriedades de terra, o sistema de posse, a incorporação de tecnologias para o espaço agrícola e o papel atribuído à agricultura no processo global de desenvolvimento econômico. Ele inverte esta lógica e trabalha em uma vertente da História Social, focando, além dos estancieiros, em sujeitos como peões, “*gauchos*”, capatazes, mulheres, escravos, entre outros.

No decorrer do trabalho, Mayo desconstrói muitos mitos presentes na historiografia clássica. Um dos principais refere-se à noção de uma campanha formada por grandes latifúndios e conseqüentemente grandes estancieiros. Ao longo do livro o autor demonstra que aos finais do século XVIII, as pequenas e médias propriedades predominavam na região e estes pequenos estancieiros faziam parte de um bloco heterogêneo.

A propriedade de terra, diferentemente do que se afirmava, “[...] no era una fuente de poder y prestigio”. Um dos motivos para isto era seu baixo preço e a também a facilidade para aquisição de terras rurais. “La propiedad legal de tierra estava mucho más diseminada de lo que algunos estudios anteriores han sugerido” (MAYO, 2004, p. 71). Ademais, os estancieiros tinham uma educação limitada, não faziam parte da elite, e, portanto, não se

enquadravam em um grupo prestigioso. As estâncias não produziam apenas para o mercado externo, não eram monocultoras e nem vendiam apenas couros, diferente do que se pensava até então (PASSETTI, 2004).

Grande parte das propriedades rurais era de caráter pecuário e as maiores conseguiam coeficientes de lucratividade mais significativos do que as agricultoras, que costumavam ser proporcionalmente mais caras. Para os grandes proprietários, a pecuária era um ótimo negócio, mas para os pequenos e médios, sem capital suficiente para investir em gado, surgia a possibilidade de conciliar o cuidado de pequenos rebanhos com a produção de alimentos, principalmente o trigo (PASSETTI, 2004). As maiores produtoras deste último produto eram *La Matanza e Luján*; já nas localidades de *Magdalena e Arrecifes* a criação de gado *vacum* era mais intensa. Conforme nos referimos anteriormente, estas áreas de pecuária foram objeto dos *malones* como aquele em que Cangapol se apropriou de cerca de 20.000 cabeças de gado em 1740.

Não existia uma rigorosa divisão na produção, e aqueles voltados à pecuária também produziam alimentos, tanto quanto os agricultores também mantinham algumas cabeças de gado (PASSETTI, 2004). Segundo Mayo⁶⁹, havia agricultura em determinadas áreas pecuaristas, além de diferenças no rebanho, fatos desconsiderados até então pela historiografia tradicional⁷⁰.

Mayo também salienta o grau de poder do Estado sobre a zona rural bonaerense, que, por sua vez, era muito reduzido. O cabildo designava juízes rurais e estes necessitavam do apoio das milícias para fazer cumprir os ordenamentos. Entretanto, o vasto território e uma população rural armada acabavam por impossibilitar as deliberações das autoridades. Outro aspecto negativo para o poder do Estado eram os circuitos clandestinos de comercialização na Pampa-Patagônia, que contavam com a participação de diversas parciaisidades indígenas. Cangapol, por exemplo, possuía intensos contatos com os índios da

⁶⁹ Outra crítica presente no livro de Carlos Mayo é à tese marxista de coerção extraeconômica que afirma, para o caso da campanha bonaerense, que o peão trabalhava por “medo” da justiça rural e da política de repressão contra a vagabundagem. Todavia, o autor evidencia que os trabalhadores rurais tinham a liberdade de entrar e sair do mercado de trabalho. Ademais, para o autor foi a “*combinación de un estado de proletarización ainda incipiente com atracción del mercado la fuerza que contribuyo decisivamente a generar al sector asalariado rural*” (MAYO, 2004, p. 101) [grifo nosso]. Desse modo, ele revela que a repressão contra a vagabundagem nada mais era que uma forma de aumentar a oferta de trabalho da pampa. Assim: “*La represión de la vagancia no tenía na realidad, outra finalidad que aumentar la oferta de trabajo. Así, a fines del siglo XVIII, el sindico del cabildo, aseguraba que sí combatía la ociosidad de los pobladores de la campaña los labradores podrían contar com mas trabajadores para la cosecha*” (MAYO, 2004, p.102) [grifo nosso]

⁷⁰ O gado *vacum* estava presente na grande maioria das propriedades, sendo ¼ leiteiro, voltado exclusivamente ao mercado interno, assim como os equinos que apareciam em grande número (93,92% das propriedades) e os ovinos em 63% do total (PASSETTI, 2004). Esses dados mostram que, contrariamente ao que se afirmava, a produção pecuária da região da campanha bonaerense também era fortemente atrelada ao mercado interno de Buenos Aires, com a venda de carne e derivados do leite, e produtos diversificados. (PASSETTI, 2004)

Cordilheira dos Andes, e, muitas vezes, o comércio ilegal formava uma intensa rede que integrava índios de diferentes parciaisidades e “brancos” da fronteira, tema que abordaremos posteriormente.

O habitante rural bonaerense morava em uma zona de fronteira “aberta”, com terras abundantes, estâncias sem cercas, reservas de gado e acesso a meios de subsistência. Todos estes aspectos culminavam em uma vida que proporcionava para esses habitantes a oportunidade de escolha. Por isso, a instabilidade era uma característica, pois os trabalhadores entravam e saíam das estâncias, principalmente durante a colheita, consequência das variadas chances de trabalho neste período.

Agregados e capatazes são personagens chave na história da fronteira pampeana. Os capatazes eram o braço direito dos estancieros; eram eles que atuavam representando o patrão, mas também os outros trabalhadores. Esses capatazes podiam ser índios, espanhóis ou negros. Já os agregados, em maioria, não se fixavam nas propriedades rurais. A relação entre eles e os estancieros era muito tênue, sendo considerados como uma população flutuante da campanha, e, segundo Mayo (2004), eles possuíam um perfil social errante e ambíguo⁷¹. Os escravos negros foram outros personagens ativos na fronteira, e tiveram papel decisivo na estância colonial. Apesar disso, quando comparados com as cifras globais da população no período, eles aparecem em números reduzidos. Porém, como mão de obra na campanha, foram de extrema importância⁷².

Toda esta população mantinha mais de um tipo de relação com as sociedades nativas de “*tierra adentro*”. O testemunho de um ex-cativo Rafael de Soto ao cabildo de Buenos Aires, em 1752, nos aponta o panorama social diverso da campanha ao relembrar o ataque indígena no qual ele foi aprisionado. Nesse *malón* foram capturados negros, mulatos, índios e homens “brancos”:

[...] haiendo invadido los Yndios Enemigos que óbstilisan las fronteras deesta Jurisdicion en el Pago de la Magdalena las Estancias de Don Nicolas de Chauarria, y de D^a Bernarda Arias mataron y rovaron en dha Estanzia de Chauarria *Cinco ombres y se lleuaron tres Cautivos nombrados Bartolo que parese Yndio Santiagoño, vn negro Esclavo de dho Chauarria nombrado*

⁷¹ Carlos Mayo destaca que existiam muitas políticas contra a “vagabundagem” que se dirigiam também para esses personagens. Ver: MAYO, 2004, p. 8.

⁷² As mulheres ganham destaque no livro de Mayo, e, mais uma vez, ele rompe velhos estereótipos, como o de uma mulher rio-platense passiva, indolente e reduzida à esfera doméstica. A maioria das mulheres possuía gado, cultivava a terra, ordenhava, tecia e se envolvia nos mais diversos setores da economia local. “La imagen da campesina inactiva e indolente que pintó Azara se reveló demasiado esquemática e solo parcialmente verdadera.[...] La mujer rural hizo sentir su presencia em las labores agropecuaria” (MAYO, 2004, p. 178).

Jazinto y vn mulato ó Yndio Tape cui nombre ignora [...] y al queda declara y á Asenzio mulato deel Tucuman, los llevaron Cautiuos dhos Yndios dela Estanzia de Doña Bernarda Arias donde estauan (ME, Carpeta J. 16., p. 11).
[grifos nossos]

O ataque a que se refere De Soto faz parte de uma conjuntura na qual, a partir de meados do XVIII, as relações na fronteira foram crescentemente se tornando conflituosas, e vários *malones* se realizaram (1738, 1739 - Calefían “el jovem”, 1740 - Cangapol, 1744 Calefían). Muitos autores, como Barba (2007), argumentam que a extinção do gado selvagem, provocada tanto por índios, quanto por brancos, foi o cerne dos conflitos entre os dois grupos. Entretanto, trabalhos como o de Aliotto (2011) afirmam o equívoco de tal proposição. Segundo ele, esta diminuição do gado selvagem, e, por consequência, o aumento do roubo nas estâncias espanholas pelos nativos, estaria vinculada ao mito de índio “ladrão” e “traíçoeiro” que foi enraizado pela historiografia argentina clássica desde o século XIX, sendo que o gado não havia se extinguido no período.

Apesar das discordâncias, o que podemos sugerir, de fato, é que considerar somente a escassez do gado *vacum* e, conseqüentemente, a luta por recursos naturais entre ambas sociedades, indígena e ocidental, como a chave para os conflitos, implica em uma perspectiva limitada dos acontecimentos históricos dessa região. Como veremos no decorrer deste capítulo, a conjuntura da fronteira se transforma por múltiplos fatores, que acometem tanto “brancos” quanto índios. Por conseguinte, este complexo processo foi o responsável pelo acirramento das relações entre os dois grupos.

Nesse período, a cidade de Buenos Aires, por sua parte, começou a ganhar importância no cenário colonial espanhol. O porto de Buenos Aires foi encarregado de transportar a produção das minas de Potosí. Apesar das interdições que sofria para o comércio atlântico, era grande a movimentação econômica gerada por ele, o que provocou o surgimento de uma elite local que se vinculou com esse pólo mineiro mediante o exercício de um ativo comércio.

Iniciando-se nas primeiras décadas e prolongando-se durante toda a centúria, o comércio (tanto legal, quanto o contrabando) e a crescente atividade militar no Rio da Prata deram à cidade uma nova importância econômica e estratégica. De tal modo, pouco a pouco Buenos Aires passou a ser um florescente centro comercial e burocrático (JOHNSON e SOCOLOW, 1980). O primeiro censo populacional da cidade foi realizado em 1744, e apontava uma população de aproximadamente 11.000 habitantes (JOHNSON e SOCOLOW, 1980, p.331).

Além dessa dinâmica, outros fatores causavam implicações sobre os processos históricos em fluxo. Nessa conjuntura, as reformas borbônicas tiveram um papel

fundamental. No início do século XVIII, os Bourbons introduziram propostas novas com intuito de fazer do reino um Estado centralizado e desenvolvido, sendo que as colônias teriam papel decisivo nesse desenvolvimento. À vista disso, a dinastia dos Bourbons iniciou uma série de medidas que visavam tanto o avanço das fronteiras coloniais espanholas, quanto a defesa desses territórios.

Assim, a Coroa espanhola preocupava-se com possíveis rivais de países estrangeiros, como, por exemplo, a Inglaterra, que impunha sua presença real e potencial na América do Norte meridional e no Caribe. Em carta, o Procurador Geral da Província do Paraguai, Juan Joseph Rico, escreveu ao fiscal do Conselho de Buenos Aires tal apreensão: “[...] entre el Cabo de Sn Antonio, y el Estrecho deMagallanes [...] en que [...] han entrado á hazer aguada Naos Yngleses[...], y que con el descuido, distancia, y ningun Comercio hasta Buenos Aires, no se dé lugar, á que ninguna Nacion extranjera, [...]” (ME, Carpeta I. 19, p. 3). Além dos ataques estrangeiros, as autoridades preocupavam-se com os grupos nativos que permaneciam fora do controle espanhol. Esse novo projeto é chamado por alguns autores como a “segunda conquista dos territórios americanos” (Lynch, 2009).

Ao mesmo tempo, essa reorganização impulsionava a economia, pois pretendia incrementar o comércio, flexibilizando o rígido monopólio que era defendido na dinastia anterior. Para isso, os Bourbons constituíram novas rotas e portos, estimularam diferentes produções regionais valiosas na Europa e que não competiam com a metrópole. Essas medidas tiveram central importância na região estudada. Buenos Aires havia se tornado um mercado de produtos pecuários (principalmente o couro e o sebo), destinados ao mercado europeu.

Como resultado, as estâncias coloniais desenvolveram-se desde meados do XVIII. Assim, essas propriedades avançavam ao território dos índios não submetidos.

Desde mediados de esa centuria, los intereses personales y corporativos se vieron socavados por la creciente injerencia de la corona y los intentos por reforzar el poder real, representados en el proyecto conocido como reformas borbónicas. Para alcanzar ese objetivo se pusieron en práctica una serie de medidas económicas, fiscales, administrativas y militares que intentaban lograr un funcionamiento más efectivo de la hacienda colonial, así como una reestructuración del ejército y del sistema de defensa (ORTELLI, 2005, p. 2).

A política borbônica iniciou aí, neste período que nos interessa, a edificação de um sistema de fortins em áreas que limitavam com outras potências coloniais, ou com parcialidades indígenas que não haviam sido submetidas na ampla fronteira sul, nosso foco de análise. Martins (2012) assinala que as autoridades buscavam avançar no conhecimento sobre

a geografia e as populações destes espaços de forma a melhorar suas defesas e, ainda, verificar as potencialidades econômicas que elas poderiam oferecer à debilitada economia metropolitana.

Para a autora, em tal panorama a experiência jesuítica com a “missão por redução” foi vista como resposta para os problemas desta fronteira. Os padres seriam elemento da “conquista espiritual”, “[...] da atração dos nativos para a fé e da salvação das almas dos selvagens, mas seriam também uma frente avançada dos dispositivos coloniais ali, onde eles tinham dificuldade de se instituir” (MARTINS, 2012, p. 2).

Em 1740, o padre Manuel Querini escreveu sobre suas expectativas para a nova redução ao governador numa nota que corrobora a afirmação desta autora. Ele diz: “esta nueva reducción, que es tan necesaria para la *defensa y seguridad de esta ciudad* y si tuviere subsistencia [...] servirá de *puerta para la conversión de tanto Gentío* que vive en esas dilatadas tierras hasta el Estrecho de Magallanes” (ME, Carpeta I. 18, d. 11, p. 9, f.1). [grifo nosso]

Além das missões, também fortes e guardas edificadas na fronteira compõem esta paisagem. São eles: Fuerte de Arrecifes (1736), Guardia del Zanjón (1745), Fuerte de Pergamino (1749), Fuerte San José de Luján (1752), Guardia del Salto (1752), Guardia del Samborombón (1760). Eugenia Néspolo (2006) afirma que os fortes, fortins e guardas eram, no século XVIII, em Buenos Aires, estruturas pequenas. Elas podiam ser permanentes, como o forte de Buenos Aires e Luján, ou passageiras, como os fortes e fortins do interior da jurisdição, na “fronteira com o índio”. Em termos gerais, a mesma autora aponta que eles empregavam madeira como material de proteção perimetral, barro e palha para as habitações e tetos. As dimensões máximas alcançadas por seus efetivos não alcançavam mais de cem milicianos.

Mayo e Latrubesse (1998) assinalam que os homens convocados para o serviço militar eram geralmente peões, pequenos fazendeiros e agricultores que, na maioria das vezes, resistiam e não se adaptavam à carreira. Estes indivíduos viviam em condições precárias, as quais resultaram muitas vezes na deserção, apesar da mesma ser considerada crime passível de encarceramento nas ilhas Malvinas. Ademais, os autores demonstram que a incerteza da vida nos fortins, motivada pela falta de pagamento fixo e medo de arriscar a vida para guerrear contra o índio, foram os principais motivos pelos quais a carreira militar não era atrativa. Como veremos posteriormente, muitas vezes os fortes não cumpriam seu principal papel, ou seja, de defesa da linha de fronteira, pois ocasionalmente eles se revertiam, também, em locais de encontros interétnicos.

Ademais, esta camada de sujeitos que pertenciam aos estratos mais humildes da população era quem vivia mais intensamente os ataques indígenas. Podiam ser capturados e feitos cativos, como lemos no Informe de 1752, no testemunho do ex-cativo De Soto, em 14 de junho do mesmo ano: “[...] mataron y robaron en dha Estanzia de Chauarria cinco ombres y se leuaron tres cautivos nombrados Bartolo que parese Yndio Santiagueño, vn negro Esclavo [...] nombrado Jazinto y un mulato [...]” (ME, Carpeta J. 16, p.11).

Vimos até aqui que o espaço da fronteira na campanha bonaerense, muito mais do que uma “linha” ou “deserto”, tal como era concebido pela historiografia clássica argentina, se apresentava como um fenômeno social complexo. Era um ambiente habitado por uma diversidade de sujeitos que, muitas vezes, viam na fronteira uma oportunidade de vida. É nela que a trajetória de Cangapol se constitui e, por isso, sua caracterização é um elemento fundamental deste trabalho.

De acordo com Thompson Flores (2014), temos que levar em conta que a conjuntura histórica da fronteira não é homogênea, mas está em permanente alteração. Por conseguinte, é essencial ponderar que os habitantes fronteiriços tampouco constituem um grupo homogêneo. “Em qualquer espaço, e não seria diferente em um espaço de fronteira, existem diferentes grupos sociais, onde cada sujeito possui interesses particulares e situações socioculturais específicas.” (THOMPSON FLORES, 2014, p.85). De tal modo, seria controverso para nossa apreciação não levar em consideração a heterogeneidade social desse ambiente; e é neste sentido que a obra de Carlos Mayo (2004) foi fundamental.

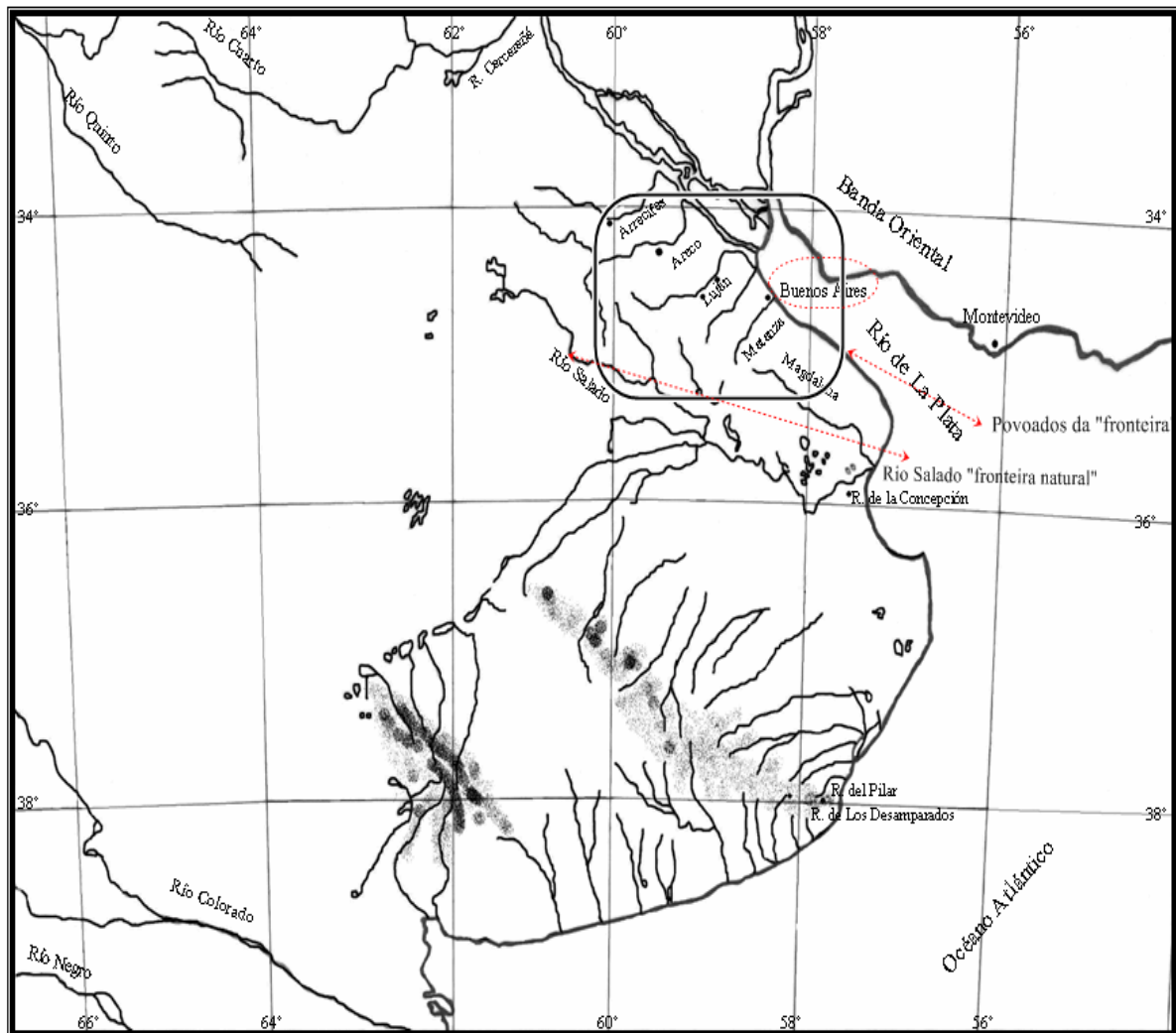
Thompson Flores (2014) argumenta que, por exemplo, ser escravo na fronteira não cria as mesmas possibilidades de estratégias de um estancieiro, da mesma forma que ser comerciante permite outros recursos. “Essa lógica não está restrita aos posicionamentos na ‘pirâmide’ social (escravo, livre pobre, proprietário), mas alcança todos os aspectos da vida dos fronteiriços, como relações políticas, inserção em redes sociais, questões conjunturais específicas etc.” (THOMPSON FLORES, 2014, p.86). No decorrer do capítulo, veremos as diferentes estratégias utilizadas por alguns atores sociais, de acordo com sua conjuntura, no espaço fronteiriço.

Diante da nova preocupação com as fronteiras imperiais, foram adotadas diferentes políticas, tais como militarização, confecção de tratados (como o tratado com Cangapol, que trabalhamos no capítulo anterior) e constituição de missões, todas com o intuito de resolver o “problema do índio” e proteger-se de oponentes estrangeiros. Essa nova política alterou profundamente as relações entre os espanhóis e índios.

[...] os diferentes contextos também se referem à vigência ou ausência de tratados que estimulam ou obstaculizam relações políticas e econômicas, a determinados circuitos comerciais estabelecidos e desestruturados, a cooperações políticas e redes sociais que atravessavam o limite; enfim, analisar espaços de fronteira demanda diagnosticar seu contexto específico e atentar para as alterações frequentes. Esse exercício é necessário para que possamos identificar que tipo de relações os indivíduos puderam estabelecer em cada momento e perceber que as mudanças de contexto interferem diretamente na alteração das relações que se constituem (THOMPSON FLORES, 2014, 83).

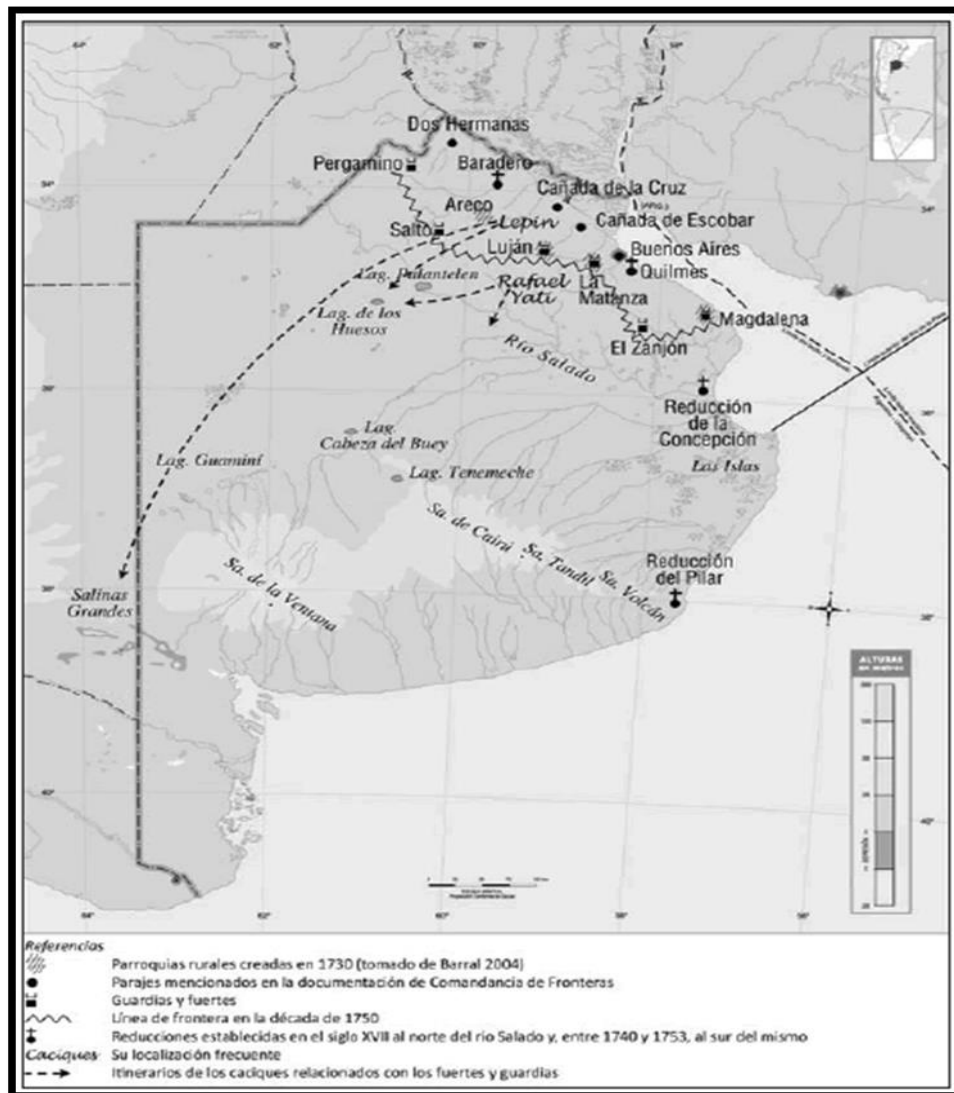
De tal modo, antes de avançarmos sobre o espaço indígena e suas relações com os “brancos”, suas configurações e o contato interétnico neste cenário, se faz necessário tratarmos dos aspectos conceituais da noção de fronteira, tema do nosso próximo tópico.

Mapa 4 - Povoados na “Fronteira Bonaerense” 1740



FONTE: Arias, Fabian. “Misioneros jesuitas y sociedades indígenas en las pampas a mediados del siglo XVIII. La presencia misionera jesuita al sur de la gobernación de Buenos Aires, entre 1740-1753. Un análisis de las relaciones entre las sociedades indígenas y la sociedad colonial de una región del extremo sur del Imperio Borbónico”, *Tesis*, Centro de Estudios de Historia Regional (CEHIR) – UNCO - Instituto de Estudios de Historia Social (IEHS) – UNCPBA, Neuquén, 2006.

Mapa 5 - Fortes, fortins e reduções primeira metade dos Setecentos:



FONTE: NACUZZI, Lidia R. Los grupos étnicos y sus territorios en las fronteras del río Salado de Buenos Aires (siglo XVIII). *Poblac. soc.*, San Miguel de Tucumán, v. 21, n. 2, dic. 2014.⁷³

2.2 O conceito de “fronteira”.

O livro “Estancia y sociedad en la pampa – 1740-1820” (2004) de Carlos Mayo, rompe com muitos estereótipos da historiografia clássica argentina, como já destacamos no tópico anterior. Acreditamos que uma das maiores contribuições desta obra para a historiografia foi a nova caracterização da fronteira que Carlos Mayo proporcionou. Ele apresentou a perspectiva diferenciada de uma sociedade constituída por uma heterogeneidade de sujeitos. Para Mayo, a fronteira bonaerense se impõe como uma condição, um processo,

⁷³ Disponível em:

http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1852-85622014000200003&lng=es&nrm=iso

um espaço geográfico, além de um dado econômico e um fenômeno social.

Mayo expõe uma narrativa inovadora para a compreensão histórica sobre a Pampa da atual Argentina que, ao utilizar algumas características da concepção turneriana⁷⁴ de fronteira, como o espaço de “*terras vacias*”, demonstrou uma nova imagem do espaço social da campanha⁷⁵. Sob este aspecto, podemos dizer que, em que pese suas ótimas contribuições, a presença indígena é desconsiderada em suas obras. Além disto, é importante lembrar que a narrativa oficial argentina abordou a fronteira por meio da dicotomia civilização x barbárie, ou ainda pela óptica da guerra de fronteiras e do papel do índio como “bandido”, “bárbaro”, “incivilizado” e “aculturado”⁷⁶. Desse modo, os espaços de fronteira eram apontados como o cerne da “bárbarie”, uma vez que eles conspiravam contra o progresso da sociedade urbana que aspirava copiar os modelos europeus.

A nação argentina é uma das principais representantes latinoamericanas desta concepção fronteiriça, e “vencer” a fronteira contra o selvagem foi crucial para a construção do Estado. Posto isto, a narrativa histórica tradicional desse país se constituiu na fronteira de guerra contra o índio. A Argentina seria uma nação “branca”, na qual o papel do indígena foi anulado.

Si en el mito de la “Argentina europea” esta era un país “sin indios”, la historia de esa Argentina debía también serlo o, en todo caso, los “nativos” eran sólo cosas del pasado, reliquias arqueológicas cuyo lugar estaba en los museos de Historia Natural creados en esos tiempos. Así, si el tema de las fronteras indias –fronteras interiores, como se las llamaba entonces– formaba parte de una heroica gesta nacional, la “lucha contra el indio”, las sociedades nativas mismas quedaban borradas de esa historia. Los historiadores se desentendieron del análisis de la sociedad indígena y dejaron su estudio en manos de arqueólogos y etnólogos. (MANDRINI,

⁷⁴ A caracterização de fronteira, enquanto um meio explicativo para relações sociais, surge na pauta de conceitos da disciplina das Ciências Sociais a partir da tese precursora de Frederick Jackson Turner em finais do século XIX. Seu trabalho caracterizou a fronteira como amplo espaço de terras livres à disposição dos americanos para serem apropriadas. Turner argumentava que no espaço de fronteira o caráter individualista americano se forjou. O oeste “selvagem” determinava essa característica e favoreceria o surgimento do *self made man* americano. Ao mesmo tempo, a ocupação territorial do oeste seguiu um processo ritual de descer e ascender na escala civilizatória, levando a um “contínuo recomeço” ou a um “renascimento perene”. O aspecto individualista americano estava interligado com a democracia, para Turner as grandes reformas democráticas vieram do oeste. Para uma melhor apreciação sobre Turner, seu conceito e sua repercussão ver: ÁVILA, Arthur Lima de. *E da Fronteira veio um Pioneiro: a frontier theses de Frederick Jackson Turner. (1861-1932)*. Dissertação de Mestrado, UFGRS, Porto Alegre, 2006.

⁷⁵ Ele utilizou, para seu estudo, uma gama de fontes diversificadas como: processos judiciais, censos, obras de viajantes, dicionários, biografias, entre outros. A partir disto, apresentou uma história da vida cotidiana, das intensas relações entre os indivíduos, de pessoas comuns, e seus distintos modos de vida no espaço fronteiriço.

⁷⁶ De fato, não foi só na Argentina, mas por todo o território latino-americano, que intelectuais propugnavam o extermínio da “selvageria”, seja por branqueamento, seja por violência. Lucas Alamán, historiador do México oitocentista, desqualificava o período pré-colonial, a cultura indígena e distinguia a conquista como o marco inicial da construção nacional. No Brasil, o historiador oficial da monarquia, Francisco Adolfo de Varnhagen, menosprezava os indígenas como possíveis portadores de um apego ao seu ambiente “natural” e que, conseqüentemente, atralhavam a “civilização”.

2007, p. 21).

Entretanto, estas conotações começam a entrar em descrédito e as grandes transformações ocorrem principalmente em finais do século XX. Apesar de Carlos Mayo propor esta renovação da história da fronteira, apelando para o papel das minorias, o autor “peca” ao caracterizar as relações entre espanhóis e nativos em momentos distintos de guerra e paz. O que nossa pesquisa evidenciou é que situações de conflito e convivência se sobrepujam, e não se alternavam como parece indicar este autor. Além disto, no que tange aos índios bonaerenses, suas obras (1998, 2004) reservam a eles, como dissemos, um papel secundário. Outro aspecto a ser relativizado nestas obras é que o autor se vale de conceitos tradicionais para explicar o contato interétnico, como “aculturação” dos brancos sobre os índios e “araucanização” como fenômeno capaz de anular qualquer traço da identidade dos nativos pampeanos no contato com os grupos “transcordilheiranos” (MAYO, 1998).

Por sua vez, Raúl Mandrini (1987, 2003, 2010, 2012) foi um dos primeiros a desconstruir estereótipos e analisar o protagonismo indígena na história da região austral do país. O autor afirma que a historiografia clássica argentina restringiu a problemática fronteiriça ao mote de “guerra de fronteiras,” e reduziu a sua narrativa para “combate contra o índio” que formava a parte heroica da gesta nacional (2007). Para ele, sem dúvida, a guerra e a presença militar eram constantes na fronteira. Entretanto, esta foi apenas uma das modalidades de contato, que se constituíam, de fato, em um conjunto intrincado de relações que se estabeleceram entre índios e “brancos”.

Dessa maneira, principalmente a partir da década de 80 do último século, momento no qual os conceitos teóricos e metodológicos das disciplinas de história e antropologia se aproximam⁷⁷, os estudos sobre a fronteira ganham notoriedade e novas significações. No que se refere aos indígenas, a combinação destas duas disciplinas propiciou uma rejeição das perspectivas a-históricas, essencialistas e assimilacionistas, lançando luz sobre o dinamismo das formações sociais, assim como sobre o protagonismo indígena⁷⁸.

⁷⁷ Como exemplo, podemos citar o trabalho do antropólogo Frederick Barth que trouxe uma grande contribuição para as transformações conceituais da noção de fronteira e do contato interétnico, não só na Antropologia, mas também em outras disciplinas como a História. Primeiramente, é importante destacar que Barth aborda a noção de cultura como processo, ou seja, abandona a ideia que possam existir populações isoladas culturalmente, e defende que as diversas culturas se definem precisamente no contato. No sentido de Barth, a fronteira afasta e conecta. De tal modo, a fronteira como limite delimita a circunscrição de territórios, e, concomitantemente é um ambiente através do qual se produzem as interações entre populações diversas (Luziotto, 2010). As pesquisas de Barth permitiram pensar a fronteira entre os grupos como localidades ou circunstâncias nas quais se realizam as trocas interculturais, atuando ao mesmo tempo como mecanismos de manutenção das identidades.

⁷⁸ Na América Latina podemos destacar como trabalho pioneiro a obra “La visión de los vencidos”, de Nathan Wachtel (1971), que inaugura uma grande renovação na história da conquista espanhola, suas consequências e, principalmente, na atenção às reações das sociedades indígenas frente ao trauma do encontro. Essa obra pioneira

[...] Pretendiendo escapar al etnocentrismo que caracterizaba la historiografía tradicional, volvieron a leer la historia de los contactos entre invasores y nativos a partir de las estrategias desarrolladas por los propios indígenas y en función de una reconceptualización de la noción de frontera, esta última ya no concebida como un espacio marcando un límite real entre «civilización» y «barbarie», sino como un territorio imaginado, inestable y permeable de circulación, compromiso y lucha de distintas indoles entre individuos y grupos de distintos orígenes (BOCCARA, 2005, p. 9).

Muitos autores propuseram conceitos e formas de abordar a fronteira deste então. Podemos destacar entre eles, a respeito do período colonial, nosso foco de análise, as conotações de “zona de contato”⁷⁹ (PRATT, 1999), a de “middle ground”⁸⁰ (WHITE, 1991), “complexo fronteiriço”⁸¹ (BOCCARA, 2005) e a de “espacios de frontera”⁸² (NACUZZI, 2014). Todos estes estudos se assemelham no quesito de avaliar a fronteira como um ambiente de intersecção cultural e o *locus* ideal para análise das relações interétnicas. Isto tudo se diferencia da perspectiva que a aborda como uma linha rígida e intransponível, que divide espaços, grupos ou culturas, na qual o resultado do contato implicaria em aculturação e assimilação.

Assim, o que podemos afirmar é que hoje a fronteira é tida como um espaço de

aborda a história da conquista dos índios do Peru por meio de uma perspectiva que os coloca em primeiro plano. Segundo Boccara, o livro “proporcionaba una prueba concreta de que era posible dar cuenta del devenir de las sociedades llamadas tradicionales y, al mismo tiempo, tomar en cuenta la existencia de una racionalidad estructural independiente del tiempo” (2005, p. 23).

⁷⁹ Outro conceito fundamental para a renovação da fronteira é o de “zona de contato” de Mary Louise Pratt (1999), doutora em Literatura Contemporânea e intercessora de estudos interdisciplinares. No livro “Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação” a “zona de contato” é compreendida como sinônimo de fronteira colonial, enfatizando as dimensões interativas e improvisadas dos encontros coloniais. Para a autora a zona de contato refere-se “[...] ao espaço de encontros coloniais, no qual as pessoas geográfica e historicamente separadas entram em contato umas com as outras e estabelecem, relações contínuas, geralmente associadas a circunstâncias de coerção, desigualdade radical e obstinada” (PRATT, 1999, p. 31)

⁸⁰ Richard White (1991), historiador ligado à História Ambiental, à História Indígena e à História do Oeste dos Estados Unidos, em sua obra, “*The Middle Ground*”, narra a criação de um espaço de acomodação e de compromissos entre colonizadores e colonizados nos Grandes Lagos da América do Norte. Este local era protagonizado por mediadores tanto índios, quanto “brancos,” no período colonial. Apesar dos termos fronteira e *middle ground* serem diferentes, já que nem sempre as fronteiras formam um *middle ground*, White alcançou enquadrar a *agency* indígena na história da colonização americana, se diferenciando das antigas histórias de conquista, vitimização ou assimilação.

⁸¹ Bocarra (2005), por sua vez, menciona o conceito de “*complexo fronteiriço*,” que, para o autor, é um espaço de soberanias imbricadas e formado por várias fronteiras e suas *hinterland*; um ambiente no qual distintos grupos - sociopolítica, econômica e culturalmente diversos - entram em relações relativamente estáveis em contexto colonial de lutas entre poderes imperiais e através dos quais se produzem efeitos etnogêneses e mestiçagens.

⁸² Para Nacuzzi (2014), cujos argumentos se assemelham aos de Boccara (2005), os *espacios de frontera* aludem a recursos analíticos que permitem o desenvolvimento no conhecimento de múltiplos fenômenos de interação e comunicação que são protagonizados por grupos humanos de diferentes culturas. Segundo ela, os *espacios de frontera* são intangíveis, permeáveis e porosos, desde o ponto de vista de relação de pessoas. A fronteira está “[...] en constante reacomodamiento territorial y poblacional, en donde eran habituales la comunicación y el intercambio pacífico o conflictivo entre ambos grupos y los procesos de mestizaje cultural, social, político y económico” (NACUZZI, 2014, p. 104).

relações – sejam elas pacíficas ou conflitivas –, e de intercâmbios de bens materiais e imateriais. Ela é o espaço de cruzamento, descoberta, redescoberta, colisão, transformação e reinvenção; é onde se produzem diversas estratégias de ação e reação por diferentes sujeitos em seus contextos específicos.

Entretanto, apesar dos avanços, muitos trabalhos analisam o contato interétnico entre brancos e índios na fronteira como se cada um destes dois grupos formasse blocos com interesses homogêneos, quando, de fato, dentro dos mesmos existia uma diversidade de sujeitos ou parcialidades, que possuíam intuítos e maneiras de ação diversas. Demonstramos no capítulo anterior, por exemplo, por meio do tratado entre Cangapol e as autoridades coloniais, as diferentes estratégias de alguns caciques pampas e serranos, já que alguns aceitavam o trato e outros o rechaçavam. Da mesma forma, isto ocorria entre os “brancos”, uma vez que alguns repeliam o contato com os índios e outros o utilizavam como meio de sobrevivência, como foi o caso dos *pulperos*, ou comerciantes itinerantes, cuja ação exploraremos mais adiante.

Ademais, para Mónica Quijada (2002), até os estudos recentes sobre a fronteira ainda falham por avaliar um ou outro lado dela. De acordo com Quijada:

“falta analizar hasta qué punto (...) el contacto cultural de frontera no sólo engendra aculturación, sino que produce el efecto de crear y consolidar especificidades culturales en cada grupo. Falta desvictimizar a una de las partes y repensar la otra para poder comprender su papel histórico, sus condicionamientos y sus márgenes de actuación, sus objetivos y motivaciones” (2002, p. 108).

Sendo assim, como nosso objetivo principal é dar a devida capacidade de agência aos índios da campanha bonaerense, mais uma vez, ressaltamos que o enfoque em indivíduos particulares, como no caso de Cangapol, quanto em outros caciques como Calelián e Yati, de que trataremos posteriormente, nos permitirá a complexificação destes sujeitos, e assim fugiremos dos termos genéricos de “sociedade indígena”.

Mariana Thompson Flores (2014) corrobora nossa análise com a conceituação de *fronteira manejada*, ou seja, a autora reflete sobre um ambiente manobrado, conduzido e praticado pelos seus sujeitos. Para a ela, devemos ponderar este espaço em seu paradoxo original: enquanto fim e início de territórios vizinhos, proporcionando, simultaneamente, separação e contato, não esquecendo da frequente atuação política do Estado neste ambiente. E também, ao mesmo tempo, considerar que o sentimento de diferença em relação ao outro, do outro lado da fronteira, é algo sempre colocado independentemente do contexto. Porém, a

conjuntura de fronteira não é um dado fixo e está em frequente modificação. Para a autora, essa alteração permanente da fronteira:

[...] se dá não pela ação de forças abstratas que incidem na realidade social, mas pela ação do processo histórico entendido como uma imensa multidão de ações e inter-relações de seres humanos, agindo como indivíduos, ou combinadamente, ou em grupos. Dessa forma, as fronteiras, definitivamente, não são espaços rígidos, pelo contrário, atualizam-se constantemente através de diversas práticas. Investigar uma fronteira demanda estudar seu processo de contínua recriação, não o restringindo aos movimentos de avanços e recuos do limite geográfico e político, mas dando ênfase a como ela foi cotidianamente produzida, recriada [...]. (2014, p.83)

Portanto, demonstraremos algumas destas modalidades de relações neste espaço fronteiriço. Nosso esforço será o de evidenciar as diferenças na atuação de dessemelhantes sujeitos, lembrando que nosso foco é nos indígenas da campanha bonaerense. Porém, antes disto explanaremos alguns aspectos importantes relacionados à adoção de bens exógenos aos grupos indígenas da Pampa, uma vez que estes influenciaram nos estreitos contatos entre brancos e índios na fronteira do Salado.

2.3 Pampas e Serranos e a adoção de bens exógenos.

Como já apontamos no capítulo anterior, autores como Mandrini (2002) e Nacuzzi (2008) revelam o grande prejuízo que a noção de nomadismo, que costuma estar associada a uma economia restringida apenas à caça e coleta, causou à compreensão da cultura dos nativos da campanha. Estes dois estudiosos apontaram, inclusive, a existência de circuitos comerciais e rotas programadas entre as parcialidades, mesmo antes da colonização. O que pretendemos destacar neste tópico é que a chegada dos europeus produziu a introdução de novos bens de consumo. Entre os mais destacados deles está o gado cavalariço, e isto resultou em grandes transformações entre as parcialidades da Pampa-Patagônia.

Mandrini (2012) destaca que o cavalo teve ampla aceitação entre os nativos. Ainda que não desdenhassem bois, cabras e ovelhas, o gado cavalariço era o mais considerado. Além da carne, aproveitava-se ainda o couro, as crinas, os tendões e os ossos dos animais abatidos. Segundo testemunhou o Padre Sánchez-Labrador, desta “[...] gran multitud de animales proveen los índios dichos de comida, vestido, y casa, ó habitassem. Para el alimento sale uno, ó mas índios, armado, de sus Bolas, y Lazo en seguimiento de los Baguales” ([1772] 1936, p. 34).

A utilização do cavalo possibilitou aos nativos uma grande mobilidade, além de facilidade na caça de animais, aumento populacional e aperfeiçoamento dos *malones*, para descontentamento dos espanhóis. Ademais, sua adoção trouxe outras vantagens, como: recorrer a áreas muito extensas em tempos mais curtos e transladar um volume considerável de bens para intercambiar; além disso, possuir cavalos se tornou um sinal de prestígio entre os caciques. Lembramos que, segundo Lozano, Cangapol possuía: “[...] ganado cavalari, vacuno y ovejuno” ([1735-1741] 1928, p. 583).

Os indígenas da região aprimoraram suas práticas de guerra, pois os cavalos facilitaram os deslocamentos entre outras novidades que seu uso trouxe para a pauta cultural indígena. Segundo Mandrini:

El caballo, como se ha destacado con frecuencia, fue quizá o mais importante y los indígenas modificaron muchos aspectos de su vida y su cultura para adaptarlas a actividad ecuestre. El caballo teve amplia aceptación entre los indígenas que pronto-quizáya comienzos do século XVII.-lograron su completo dominio y lo utilizaban con habilidad e destreza. Los equinos ampliaron la posibilidad de despazamientos y de carga, modificaron as formas de obtener el alimento permitiendo la realización de grandes cacerías-las "boleadas" en las que la boleadora y la lanza reemplazaron el arco y la flecha, difíciles de usar desde un caballo a galope. Enriquecieron a la dieta y proporcionaron importantes materias primas a los artesanos, como el cuero, las cuerdas y crines, los niervos y tendones y los huesos. El caballo se convirtió a demás en apreciado artículo de trueque y fue usado como medida de valor en los intercambios (MANDRINI, 2002, p.17).

Entretanto, Nacuzzi e Lucaioli (2008) criticam a noção de *horse complex* adotada pela literatura antropológica norteamericana, que consiste em uma generalização da ideia da adoção do cavalo associada a uma séria de mudanças culturais por parte de diferentes grupos nativos de várias partes do mundo. As autoras concordam com Palermo (1991), que afirma que esta concepção homogênea distintas sociedades e aplica uma transformação total da cultura destes grupos, quando, de fato, isto não ocorreu. Nacuzzi e Lucaioli (2008) apontam dois motivos pelos quais o conceito não se aplica a todos os casos, pois o *horse complex* não considera os traços específicos relacionados à vida equestre e desconhece os contextos econômicos particulares de cada caso.

Os bens trocados entre as parcialidades indígenas envolviam além dos cavalos e gado vacum, produtos naturais como pinhões, alfarroba, sal, pedras *bezoares*, plumas, madeiras, etc. Ou ainda couros, arreios, entre outros. E também produtos obtidos com os ocidentais, como armas metálicas, álcool, alimentos etc. Fabián Arias (2005) destaca que existiam áreas chave para estes intercâmbios, a que o autor chama de verdadeiros “polos produtivos” (2005,

p.140) de produtos ecossistêmicos onde se produziam sazonalmente recursos específicos. Entre eles estavam os já mencionados cavalos, que tem como campo de reprodução as serras de Tandil, região que nos Setecentos era chamada de país de *Tuyu*, e também na "*Tierra de las Manzanas*", centro sul cordilheirano da atual província de Néuquen.

Dessa maneira, principalmente as serras aparecem como lugares de intensos contatos interétnicos. Nelas se concentravam indígenas de diferentes regiões e também espanhóis de diferentes jurisdições, todos eles atraídos pelo gado selvagem. “En este sentido, las sierras pueden verse en esta época como un epicentro en la extensa red de circulación trasandina que vinculaba las distintas regiones del territorio indígena, y a éste en su conjunto con el territorio controlado por los hispanocriollos” (CAMPETELLA, 2007, p.7). O jesuíta Sánchez Labrador ratifica esta característica:

Queda dicho que desde Buenos Aires hasta la Serrania del Volcan, y de aqui al rio colorado hay dilatadissimas Campañas, ó Pampas limpias de arboleda, però com buenos pastos para animales. En estas llanuras imensas vaguean tropas, y manadas prodigiosas de cavallos, y yeguas, que llaman Baguales, Cimarronas, ó lo que es mismo silvestres, y cerriles. ([1772]1936, p.33)

As relações interétnicas se intensificam e os grupos fazem contatos com outros de localidades longínquas. Este é o caso dos aucas ou araucanos do outro lado da cordilheira dos Andes. Em várias fontes percebemos como eram estreitos os laços dos pampas e serranos com tal grupo (SÁNCHEZ LABRADOR, [1772] 1936; FALKNER, [1774] 1836; CARDIEL [1748], 1930; FURLONG, 1938). Lozano aponta que Cangapol era amigo e aliado de índios araucanos. ([1735-1741] 1928, p. 371).

Alguns autores⁸³ utilizam o termo “*araucanização da pampa*” para caracterizar a massiva entrada de índios araucanos na região pampeana da atual Argentina, e, por consequência, uma destruição dos traços culturais das parciais indígenas pampas e serranos, entre os séculos XVIII e XIX. Para essa perspectiva, tal expansão auca forma uma área culturalmente conexa e homogênea. Sara Ortelli (1994) crítica este posicionamento e afirma que *a araucanização dos pampas* seria mais uma construção dos etnólogos do que uma realidade histórica.

De tal modo, Orlelli (1994) destaca que os contatos dos índios da campanha com os nativos da cordilheira já se estabeleciam desde antes da chegada dos ocidentais. Entretanto, com a adoção do gado cavalari e vacum e a intensificação das redes de intercâmbio, os araucanos se fazem cada vez mais presentes na Pampa - Patagonia. Nossa documentação

⁸³Mayo (1998), Martinez Sarasola (2012), Casamiquela (1969) etc.

especifica esta grande presença araucana, desde os relatos de jesuítas até os documentos das autoridades coloniais.

Certos relatos (SÁNCHEZ LABRADOR, [1772] 1936; FALKNER, [1774] 1836; CARDIEL [1748], 1930; FURLONG, 1938) mostram que a presença se concentra em alianças comerciais e guerreiras, uma vez que os aucas comercializam seus ponchos com pampas e tehuelches em troca principalmente de gado, e se aliam a algumas parcialidades em hostilidades e *malones*. Temos esta mesma informação no testemunho do capitão de milícias Antônio Cabral. Segundo ele, desde 1752 “Es voz pública que los indios de la reducción siempre que vienen a esta ciudad *traen ponchos para vender y estos son de los que compran a los [indios] enemigos*, porque en su pueblo no los fabrican [...]” (ME, Carpeta J. 16, d.1, p.6, f.12). [grifo nosso]

O padre Falkner apresenta a notícia de que o *mapungundum* (língua dos aucas ou mapuches) era a mais falada entre a grande maioria das parcialidades da campanha. “Son diferentes las lenguas de estos índios y solamente aprendi a de los moluches (mapuches) por ser la mas cultivada y la mas universal” ([1774] 1836, p. 54). Sánchez Labrador afirma que Bravo, na destruição das missões austrais, contava com a aliança de dois caciques aucas: “uno auca (Pinacal) y el otro picunche (Ayapel)” ([1772] 1936, p. 130).

Assim, apesar da língua araucana ser difundida na Pampa-Patagônia no século XVIII, juntamente com a entrada de grandes números de aucas na região, acreditamos que a *araucanização*, tal como foi concebida tradicionalmente – um fenômeno homogêneo capaz de anular a cultura dos nativos pampeanos – é um equívoco. Nessas condições, a cultura tomba naquela velha fórmula já há muito tempo ultrapassada pela antropologia que denotava que uma cultura é equivalente a uma sociedade, ou a um grupo étnico. Portanto, esta *araucanização* seria a aculturação dos araucanos sobre os pampas e serranos.

Atualmente sabemos que a cultura não é igual a uma sociedade, ou a um grupo étnico. Ainda que ela seja um elemento essencial da etnicidade, ela nunca será um conjunto coeso de traços. A cultura se faz em um processo contínuo de transformação e reformulação. Sidney Mintz assinala que a “cultura deve ser vista historicamente para que seja afinal entendida” (2009, p.233). Portanto, acreditamos que as intensas relações travadas entre aucas, pampas e tehuelches não anularam uma cultura em favor da outra, bem pelo contrário, ali se formulou uma nova condição, como alguns estudos já vêm muito bem apontando⁸⁴.

⁸⁴ Mandrini e Ortelli trazem uma análise inovadora da questão e apontam que a araucanização foi um fenômeno muito mais complexo do que tradicionalmente tem sido descrito. Ver: MANDRINI, Raúl, ORTELLI, Sara. Los Araucanos em las Pampas. In: BOCCARA, Guillaume. *Colonización, resistencia y mestizaje en las Americas*. Quito: Ediciones Abya-Yala; Lima: IFEA, 2002.

Igualmente, outro aspecto que devemos ponderar é a importância que estes bens exógenos assumiram na pauta cultural nativa. O padre Cardiel possui um testemunho muito importante a respeito da estima destes bens para os pampas e serranos. Em 1746, o jesuíta e seu companheiro, Matías Strobel, realizaram uma expedição com intuito de fazer o reconhecimento da costa patagônica para localizar futuros assentamentos, além de encontrar indígenas para novos projetos de evangelização. Entretanto, não avistaram nenhum nativo, mas descobriram na costa de San Julián uma sepultura indígena de aspecto muito particular. Segue as palavras de Cardiel:

[...] prosseguimos nuestro viaje y a distancia de una légua de donde hicimos noche encontramos una casa que, por un lado, tenía 6 banderas de paño de vários colores de media vara em cuadro em unos palos altos clavados en tierra y, por el outro lado, 5 caballos muertos embutidos de paja com sus crines y colas [anotação na margem: Casa; y Sepulcro de Índios] cada uno sobre tres palos de altura competente. Entertanto en la casa hallamos dos camisetas, o ponchos, tendidos ; y cavando encontramos 3 difuntos que todavia tenían carne y cabelo. El uno parecia varón, y los otros mujeres; en el cabelo de una de estas había una plancha de latón de media cuarta de largo y dos dedos de ancho, y en orejas zarcillos [...]. En lo alto de la casa había outra camiseta revuelta, y atada con una faja de lana de colores y de ella salía um palo largo como veleta, de que pendían 8 bolas grandes de lana amusca [...] ([1746] apud MANDRINI, 2010, p.156)

O que pretendemos demonstrar com este relato é a dimensão do valor simbólico que os nativos da Pampa-Patagônia haviam conferido ao longo dos séculos por estes bens materiais de origem estrangeira. Neste informe surgem não só os cavalos aliados aos corpos do cacique e suas esposas, mas, também, os ponchos de origem araucana e a prataria encontrada no cabelo da índia sepultada. Apesar de não sabermos a qual grupo pertence a tumba, alguns padres fazem alusão aos tehuelches ou serranos (Cardiel, 1746; Falkner, 1774), em função da localização do sepultamento.

Raul Mandrini, em análise deste evento, entende que algumas parcialidades nativas da campanha bonaerense passaram por um processo de desenvolvimento evolutivo, passando de pequenos bandos e tribos para as grandes chefaturas, “[...] los *grandes cacicatos* del siglo XIX, *verdaderas jefaturas*, poco tenían en común con los bandos de cazadores-recolectores que encontraron los europeos” (2000, p. 252) [grifo nosso]. Para o autor, o contato com os “brancos” e as intensas transformações do mundo indígena pampeano que permitiram tal progresso.

Lidia Nacuzzi (2008), por sua parte, discorda do caráter evolutivo do contato com os ocidentais. Ela afirma que tal relação, muitas vezes, produziu “*efectos sesgantes*”, ou seja,

efeitos que cruzam as lógicas nativas. Mais precisamente, ela refere-se às maneiras que esses “*efectos sesgantes*” acometeram as relações entre os grupos, como, por exemplo, os novos atributos que um líder nativo teve de adquirir nesta situação, ou a maneira como os bens influíram em alianças ou em hostilidades entre as parcialidades, entre outros.

De tal modo, coincidimos com Nacuzzi ao compreender que os grupos da Pampa-Patagônia não se desenvolveram evolutivamente por meio do contato, pois desta maneira as relações entre “brancos” e índios estão “[...] atadas a un esquema evolutivo, son etnocéntricas, insisten en la jefatura permanente y de control centralizado y en que ellas desembocan en estados” (NACUZZI, 2008, p. 91). E ainda acrescentamos que as transformações e os elementos externos adotados pelos grupos nativos não devem ser entendidos a partir da objetividade ocidental, como já bem distinguia Levi Strauss (2008, p. 18): “Cada civilização tende a superestimar a orientação objetiva de seu pensamento [...]”. Logo, sabemos que os bens ocidentais foram utilizados pelos nativos, mas suas definições foram reformuladas por meio da lógica sul-ameríndia. Para Felipe:

Esta postura ontológica indígena implica noções e reflexões próprias sobre o meio em que vivem e sobre os elementos que constituem esta realidade. A utilização de certos instrumentos, como os ritualísticos ou de caça, por exemplo, postula apropriações conceituais que não são imanentes ao objeto. (2011, p.113)

À vista disso, podemos assegurar, como destacou Mandrini, que “las sociedades indias del vasto espacio pampeano patagónico transformaron profundamente sus estructuras sociales y políticas a partir del momento del contacto con los europeos y de su vinculación a vastos circuitos comerciales” (MANDRINI, 2000, p.256). Contudo, essas transformações não se aplicaram por meio de uma evolução dessas estruturas políticas e sociais, mas sim pela forma que os indígenas empregaram o contato e os bens à sua visão de mundo⁸⁵. Assim, o fundamental é considerar que estes artefatos exógenos foram incorporados às relações dos nativos pampeanos como parte da esfera sociológica indígena “pautada na reciprocidade, circulação de bens, reprodução do corpo social e aquisição de novas técnicas e objetos” (FELIPPE, 2011, p. 112).

2.4 A fronteira manejada e a lógica mestiça.

⁸⁵ Neste sentido um trabalho inovador é o de Felipe (2013), que argumenta como, por meio de um complexo sistema mitológico, os índios do Chaco do século XVIII guiavam suas percepções e pensamentos, e como estes eram dotados de uma cosmologia própria, diferente da ocidental. Ver: FELIPPE Guilherme Galhegos. *A cosmologia construída de fora: a relação com o outro como forma de produção social entre os grupos chaquenhos*. Tese de Doutorado. Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Programa de Pós-Graduação em História, São Leopoldo, RS, 2013

Vimos que, no ano de 1740, nosso personagem Cangapol foi responsável por um dos maiores ataques às cercanias de Buenos Aires no século XVIII. O *malón* acometeu as paragens de *Arrecifes e Magdalena*, espaços onde se concentravam estâncias com maiores números de cabeça de gado. O padre Falkner chegou a afirmar que Cangapol roubou mais de 20 mil cabeças de gado vacum neste episódio, sem contar os cavalos ([1774] 1836, p.41). Este fato ocorreu principalmente pela conjuntura da política hostil do *maestro de campo* San Martín (CÁRLON, 2012), que inclusive matou parentes do cacique. Além disso, o *malón* possuía seus objetivos específicos, pois, além da obtenção de elementos materiais, ele estava inserido na cosmovisão indígena, isto é, com ele também os indígenas buscavam seus interesses simbólicos que ultrapassava a materialidade de tais bens.

Ademais, logo após esse ataque, novamente pela primeira vez na história de Buenos Aires foi promulgado um tratado com uma liderança indígena, no caso, com Cangapol. Outra vez o contexto das medidas borbônicas influenciava nesses acordos, e assim, foi adotada uma política diferente que tentava “pacificar” esse espaço. No entanto, ela ocorreu somente após essa grande ofensiva “que limpió y despoblo, en un dia y una noche, mas de 12 leguas del pais mas poblado e abundante” (FALKNER, [1774] 1836, p. 41). Apesar da violência do ocorrido, Cangapol foi eleito pelos espanhóis como *o Maestro de Campo de todas las sierras*.

O que fica evidente nestes dois exemplos é a contradição entre os relatos sobre os fatos. Primeiro Cangapol mata muitos “brancos”, logo é tratado como amigo detentor de território e *Maestro de las sierras*. Como isto é possível? Devemos considerar que nos espaços de fronteira o que impera é a heterogeneidade e a incongruência. Nas circunstâncias fronteiriças, em constante transformação, as relações oscilam de um extremo ao outro facilmente.

Ao mesmo tempo, no que se refere ao comportamento de nosso protagonista, longe de ser avaliado apenas como uma contradição de Cangapol, devemos compreender que, como aponta Felipe (2013), ser aliado ou inimigo dos “brancos” era uma situação e não uma condição. O mesmo autor afirma que a instabilidade era uma possibilidade de estabelecer relações sociais, por isso, na lógica sul-ameríndia, tanto a guerra, como a aliança, eram vias de possibilidades relacionais. Dessa maneira, Cangapol possuía um aspecto muito particular e que possibilitava a manipulação da fronteira com os brancos, pois ele tornou-se um intermediário político entre ocidentais e serranos, mesmo que essa política se diferenciasse da europeia.

Para mais, é a vida na fronteira que possibilita essas condições. Thompson Flores (2014) argumenta que o contexto de fronteira em contínua mutação incide em que os grupos, ou sujeitos, possam constituir, em certos momentos, algumas relações que poderão parecer impraticáveis e incoerentes em outros contextos. Para a autora, é a existência fronteiriça que permite que as distintas relações entre os diferentes grupos se refaçam constantemente, mesmo que assumindo características até mesmo desconexas e opostas às relações que possuíam anteriormente.

Portanto, outra relação muitas vezes impensável para a fronteira bonaerense é o intercâmbio de bens entre “brancos” e índios. Dessa forma, por muito tempo a historiografia clássica argentina tratou o comércio entre os dois grupos como uma imposição dos primeiros sobre os segundos (Marfany, 1940). Não obstante, a partir da década de 80 do século passado trabalhos como os de Mandrini (1987, 1993, 2002) ampliaram a temática, e apontam inclusive para a existência de redes de intercâmbio que conectavam índios desde a Cordilheira dos Andes até nativos da Pampa bonaerense, e estes últimos com Buenos Aires, como mostramos anteriormente.

Nosso personagem Cangapol nos leva a alguns indícios deste comércio, pois em 1742, no documento das “*Paces de Casuatti*”, o cacique recebe autorização para comercializar ponchos nas proximidades de Buenos Aires:

El cacique Brabo, y los demás caciques amigos, pondrán sus *tolderías en el Tandil y Cayrú, y cuando llegare el tiempo de la feria de los ponchos*, darán aviso a los padres misioneros de la reducción de los indios Pampas, para que se dé esta noticia al Sr. Gobernador (SÁNCHEZ LABRADOR [1742] apud LEVAGGI, 1995, p. 703). [grifo nosso]

Além disso, Sánchez Labrador nos mostra a diversidade de produtos e a extensão da rede comercial que passa desde espanhóis até diferentes parciaisidades:

Quando algun puelche llega con el licor, que foi à comprar á los españoles no le vende sino de esta manera: al llegar dá el aviso del genero, que conduce, y al punto toda la gente como enxambre de mosquitos se junta, llenando unos el toldo, que sirve de taberna, y otros quedandose á fuera, esperando que les den lugar para entrar en aquella hermita de baco, El dono del aguardiente llena un calabazo, que decimos Mate, y porongo, mas ó menos grande segun la cantidad, que há trahido bebida, (y aveces trahen barriles) Lleno el Mate, que sirve de medida, se le presenta al principal Cacique, diciendole; recibe este Aguardiente, y dame aquel poncho, aquell caballo, ó aquella manta etc ([1772] 1936, p. 41).

Devemos compreender que, como dissemos anteriormente, a fronteira era composta e manejada por uma diversidade de sujeitos. E diferentemente do que costumava se afirmar, os

habitantes da fronteira não eram grandes estancieiros, mas sim, em ampla maioria, a camada menos favorecida da sociedade. Dentre eles, alguns viam no comércio clandestino com os índios uma atividade rentável. Até mesmo nas três reduções austrais tais práticas eram seguidamente criticadas pelos missionários, que não possuíam meios para frear a atividade entre ocidentais e nativos. Segundo Sánchez Labrador “[...] vino um índio serrano á la Reduccion de los Pampas, á la qual á escondidas de los misioneros ian com mas frecuencia a los espanoles taberneiros, que en Buenos Aires se dicen Pulperos [...]” (SÁNCHEZ LABRADOR, [1774] 1936, p. 40).

Raul Fradkin (2000) indica que, em meados do século XVIII, houve uma crescente mercantilização das relações sociais, e, nesta conjuntura, os índios integravam esta rede comercial. De acordo com o autor, os indígenas chegavam com seus produtos nos fortes e povoados e até mesmo em Buenos Aires. Fradkin aponta, como exemplo, o caso dos ponchos, que circulavam amplamente na sociedade colonial. Isso fica evidente na permissão dada a Cangapol de comercializar ponchos em Buenos Aires em 1742, e também no Informe ao Cabildo de 1752, no qual todos os depoimentos testemunharam este intercâmbio de ponchos desde o atual Chile até Buenos Aires⁸⁶.

É importante ressaltar que a política dos Bourbons, iniciada na década de 1740, possuía um aspecto importante: a inclusão dos indígenas nas redes comerciais. David Weber (2007) mostra que o pensamento ilustrado, como, por exemplo, os franceses e ingleses, sugeria controlar os indígenas por vias comerciais, pois, por meio do intercâmbio, os índios se converteriam culturalmente e seriam produtores e conseqüentemente consumidores.

Embora o comércio fosse visto como benéfico nas relações entre índios e ocidentais pelos Bourbons, tal prática deveria ser exercida por meio das autoridades, ou seja, institucionalizada. Todavia, os resultados não sucederam em reversão cultural por meio da lógica de consumo dos ocidentais, como pensavam os administradores bourbônicos. Pois temos que levar em conta que o contato pelo comércio, assim como os bens materiais, possuíam a objetividade nativa e eram interpretados por meio da lógica sul-ameríndia. Igualmente, “a prática comercial parece ter sido uma modalidade satisfatoriamente introduzida nos meios nativos de captação de recursos, mas destituída da acumulação presente no pensamento ocidental” (FELIPPE, 2011, p.122).

Nos fortes e fortins essa comercialização era documentada. Temos como exemplo a correspondência do forte de *Él Zanjón*, onde era recorrente o registro dos contatos dos nativos

⁸⁶ In: Información presentada sobre la reducción de Pampas a cargo de la Companhia de Jesús. Buenos Aires, 15/10/1752. ME, Carpeta J. 16.

e ocidentais por meio de troca de bens, mas também através do acampamento dos *toldos* aos arredores do forte, e as intensas relações dos *hispano criollos* e indígenas. Um testemunho muito interessante nos oferece o sargento Clemente López em carta ao vice-rei sobre os índios que se instalam nestas paragens em 1758:

[...] Aunque se acercaban al lugar a comerciar, [...] prolongan la estancia de sus toldos acá, beben aguardiente y dan mil pendencies[...] las chinas dan mucha inquietud en los soldados [...] que en la noche se escapan a los toldos que están como a media cuadra de nosotros a beber y a hacer sus impudicias y no puedo estar en continuo velándolos, que como cada uno vive en su ranchillo por estar el cuartel caído no puedo tenerlos juntos y se van con los indios y las chinas que están causando mucho perjuicio en esta Guardia.[...] (Comandancia de Frontera, Fuerte del Zanjón, 13 de Outubro de 1758, AGN Sala IX 1-5-3)

Percebemos no relato que, além do comércio, os milicianos do forte se integravam aos *toldos* nativos e se relacionavam com as índias. Eles também participavam das festas nativas regadas a bebidas. Esta situação, muitas vezes, foi impensada em um local que justamente deveria servir ao reverso, ou seja, como lugar de defesa, imposição de autoridade e contenção sobre os indígenas. Entretanto, até mesmo os fortes são convertidos em zonas de cruzamento e mestiçagem cultural.

Assim, ainda que o comércio fosse uma via de relação para a nova política, o que não estava antevisto era a ilegalidade. A situação era tão preocupante que, em meados dos Setecentos, foram emitidos vários *Bandos* pelos governadores com intuito de conter o comércio ilícito, que incluía, surpreendentemente, até mesmo armas. Estes *Bandos* eram medidas especialmente de controle social, que “reflejan el "nivel más popular" del ordenamiento jurídico, tanto porque se aplicaban a todos los grupos sociales como porque el conocimiento de sus normas llegaba a los distintos estratos de la sociedade” (SIDY, 2011, p. 123).

Encontramos em múltiplos *Bandos* de (1742-1753) emitidos pelos governadores Domingo Ortiz de Rosas e José de Andoneagui a seguinte situação:

El quanto me hallo informado que muchas personas, que tienen sus tendas y pulperias en esta ciudad vendendo a los índios pampas quando vayan a ella vino y aguardente y armas y que esto es en perjuicio por las malas consecuencias que de ello sultan en exercicio de ambas Reage tades y para que tan prejudicial abri se cuite y castigue a los que Horden y Mando que ningun rel por tendero, ni ose a persona de qualquier estado, calidad y condicion que sea venda, ni de en cambio ce otra cos vino, aguardente, ni armas, ni qual tampoco lo lleben a vender fuera[...] (Bando do governador D. Ortiz de Rosas, Buenos Aires, AGN, Sala IX 8-10-1 Folha 14)

Temos, também, outras modalidades de relacionamento, como, por exemplo, os cativos e o grau de importância que adquiriram nas parcerias indígenas pampeanas, seja como intérpretes, mediadores, interlocutores, moeda de troca, entre outros. E ainda as mulheres cativas como mães de filhos mestiços e esposas de caciques, como já apontamos no capítulo anterior. Como nos mostra o relato de Sánchez Labrador:

“Una cautiva española, cogida en edad tierna se había criado poco menos que como una infiel... Compróla un bárbaro que tubo en ella un hijo; al tiempo que el intérprete Domingo se hallaba en aquel toldo, estaba la criatura enferma y valiéndose de esto se valió Domingo para hablar a la española... Le hizo conocer que era española y que no permitiese que su hijo muriese como los de los infieles, sin el agua del santo bautismo. Tanto le dijo el buen intérprete, que la española le pidió que bautizara a su hijo; hízolo así y murió el niño de allí a pocos días” ([1774] 1936, p.137).

Além destes personagens, existiam também os renegados, ou seja, aqueles sujeitos que por vontade própria iam viver *tierra adentro*. Mayo e Labrutesse (1998) nos contemplam com inúmeros exemplos destes sujeitos. Segundo os autores, frequentemente os sargentos dos fortes relatavam a fuga de algum habitante fronteiriço aos *toldos* dos índios. Estes renegados se tratavam de peões, agregados, escravos, soldados, ou ainda pessoas que passavam por algum tipo de maus tratos e viam no mundo indígena uma chance de sobrevivência. (MAYO e LABRUTESSE, 1998, p. 95).

Entretanto, nem todos os índios aceitavam este trato com os *hispano criollos*, como, por exemplo, o cacique Manuel Calelián “o jovem”. Percebemos este aspecto nos intensos ataques que ele fez à fronteira de Luján e Arrecifes (respectivamente em 1738, 1739, 1744). Devemos lembrar que, em 1738 seu pai, Calelián “o velho,” havia sido assassinado cruelmente pelos espanhóis.

Alli encontraron las tiendas del viejo Caleliyan con una mitade de su gente, que no sabiendo lo que habia pasado; estaba durmiendo sin la menor sospecha de peligro, y entonces sin examinar si estos eran o no los agresores hicieron fuego sobre ellos matando, muchos con sus mugeres y hijos (FALKNER, [1774] 1836, p. 40).

Calelián “o jovem” foi um dos poucos sobreviventes do massacre e atacou a paragem de Luján e Arrecifes em 1738 e 39. Além disso, ele foi o único cacique de quem o *Maestro de campo* não conseguiu uma promessa de paz, pois ele se encontrava “*muy tierra adentro*” (ME, Carpeta I. 14, p. 10). Ainda assim, nos parece que ele “cedeu” à paz, ao menos por um curto período, pois encontramos documentos que mostram que ele recebeu autorização para

comerciar em Luján em 1744. Dias depois, os índios que vieram acompanhados de Calelián para intercambiar, realizaram um *malón* na localidade.

[...] bino el dicho Calelián con otros Casiques y como cosa de doscientos o trecientos yndios y bendieron ponchos a los vecinos [...] que a los ocho días mas o menos volvieron los yndios y asaltaron las estancias, robaron y mataron trese hombres cautibaron de todas edades y sexos de treinta ysinco personas no sabe que numero de ganado llevaron y ollo decir serían como tres mil cavezas (ME, Carpeta I. 20, p. 25.).

Com isso, as autoridades coloniais prenderam o cacique e alguns de sua parcialidade, determinando que fossem deportados em um navio para a Espanha. Todavia, numa história surpreendente, com o navio já em alto mar, Calelián e os seus aliados armaram um motim e atacaram alguns ocidentais com as balas de canhão da embarcação que “manejaban como Bolas [...], y hirieron á algunos pasajeros”. Porém, os “brancos,” em maior número, conseguiram conter o ataque e “[...] los amotinados, que temendo su merecido castigo, despechados todos se arrojaron al mar, y se ahogaron em cólera, y agua” (SÁNCHEZ LABRADOR, [1774] 1936, p. 97-98).

Contudo, nosso interesse neste episódio é o de para demonstrar os diferentes objetivos dos líderes pampeanos. Cangapol, nosso protagonista, foi considerado, por um período de quase dez anos, um cacique amigo e *o maestro de campo de toda las sierras*, mas, ao mesmo tempo, não possuía domínio sobre parcialidades como a de Calelián, que trouxe muitos agravos à fronteira bonaerense. Esses líderes nativos tinham modos diversos de lidar com os “brancos” da fronteira. Parece-nos que Calelián utilizou da “paz” como estratégia para atacar as cercanias de Buenos Aires e, mesmo preso e deportado, preferiu a morte à rendição aos espanhóis, ficando evidente a heterogeneidade na ação, também, da esfera indígena.

Neste sentido, Almeida contribui com nossa apreciação ao destacar que “[...] cabe, pois, ultrapassar a ideia de pensar os grupos sociais como blocos monolíticos, agindo de forma unívoca em conformidade com papéis e lugares étnicos e/ou sociais a eles atribuídos” (2013, p.28).

Sendo assim, o que fica evidente neste cenário complexo é que a fronteira era um ambiente manobrado pelos seus atores. Percebemos, também, que os grupos da Pampa, nos Setecentos, possuíram a particularidade de manter estreitas modalidades de relação com os ocidentais, seja pela guerra, pelo comércio, pelos bens materiais, imateriais, pelos cativos, renegados, entre outros. Isso produziu diversas consequências, ou *efectos sesgantes* (NACUZZI, 2008), nestes grupos. Acreditamos que o maior deles seja a

incorporação dos elementos exógenos e o grau de importância que estes adquiriram na economia, política e nas lideranças indígenas, que, conseqüentemente, potencializaram tanto as rivalidades interétnicas, quanto as alianças. Os resultados foram transformações que se refletiram nos elementos sócio-políticos e também na subjetividade nativa. Ao mesmo tempo, essas mutações se engendraram por meio de uma estrutura simbólica e por lógicas sociais específicas dos indígenas, que se diferiam da ocidental.

Sugestivo neste aspecto é o relato de Rafael de Soto, ex-cativo, sobre o perfil muito particular de um índio de *tierra adentro*, que falava castelhano e se vestia como um espanhol, mas que, apesar disso, expressava sua etnicidade, pois vivia com sua parcialidade. Além disso, muitas vezes, estes elementos eram utilizados como subterfúgio para esse índio se integrar aos “brancos” e dar notícias aos seus pares indígenas sobre os movimentos *hispano criollos*:

Un indio de los 20 que estaban en su compañía pastoreando los animales de su amo⁸⁷, *ladino*⁸⁸ *en castellano*, muchacho criado que fue del Padre Matías,[...] que declara [...], pues *cualquiera que lo vea y le hable como no lo conozca no dirá que es un indio Pampa , sino otro cualquiera de los amigos, pues el traje es como de cristiano, con calzones, chupa y camisa, y lo demás que se usa*, lo cual le vio el declarante en algunas ocasiones que se puso allá (ME, Carpeta I.16, p. 13). [grifo nosso]

O que ficou perceptível é que o que manteve a especificidade dos grupos pampeanos, em meados do século XVIII, foi justamente a abertura ao outro, e o que possibilitou tal aspecto foi precisamente esta fronteira, que foi frequentemente manipulada, tanto por ocidentais quanto indígenas. Guillaume Bocarra (1999) entende esta abertura por meio do conceito de *lógica mestiza*, ou seja, a incorporação da alteridade que situa o “outro” no centro do dispositivo sociocultural indígena.

Por isso que, compreendemos que a *lógica mestiza* foi a responsável pela manutenção da identidade destes grupos pampeanos ao longo do século XVIII. Segundo Bocarra (1999), a identidade, neste caso, não se elabora através da coincidência consigo mesma, mas, sim, na relação com o “outro”, e, desse modo, a verdadeira continuidade das coisas se radica na metamorfose. Para o autor, a máquina social indígena não só permite, mas necessita da mescla, ou seja, da mestiçagem; o indígena, nesse caso, se nutre do outro para elaborar seu ser. Felipe (2011), em sintonia com Bocarra, destaca que os “outros” são fundamentais para a vivência do coletivo, ou porque levavam em si uma subjetividade

⁸⁷ Soto se refere ao cacique que lhe fez cativo, chamado Guepiguanque.

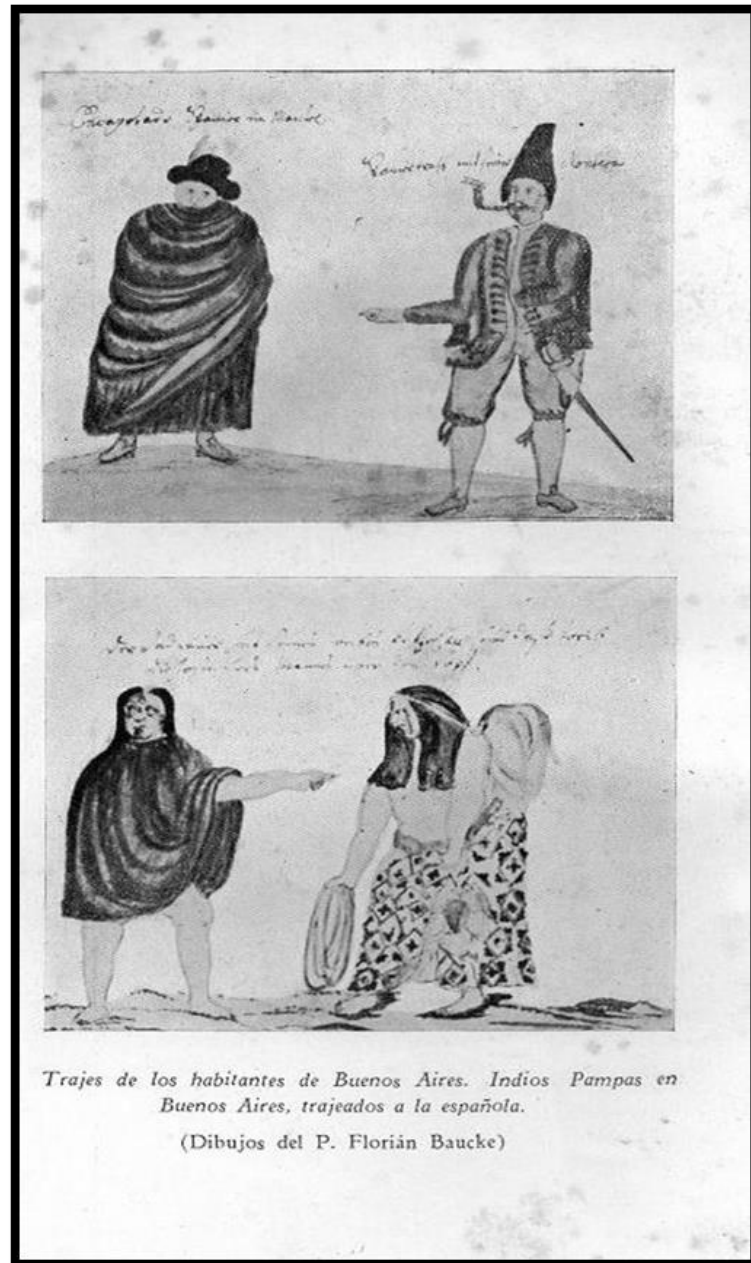
⁸⁸ Segundo Morales, *ladino* em espanhol arcaico significa domínio da língua castelhana, além da sua. Também significava que o sujeito em questão adotava alguns costumes dos ocidentais. (2000, p.559)

necessária à sustentação e reprodução do grupo local, ou porque proporcionavam expedientes materiais empregados para a produção de socialidade.

Assim sendo, entendemos que foi a *lógica mestiza* utilizada pelos índios da Pampa que tratou de contrapesar as políticas de controle dos agentes coloniais, bem como controlar e interpretar as formas estrangeiras que penetravam o universo territorial e mental destes grupos (BOCARRA, 1999).

Finalmente, neste capítulo, nosso intuito consistiu em demonstrar que não foi somente pela guerra, como a historiografia clássica argentina apontava, que os índios marcavam a sua identidade, mas que eles se valeram de outras armas e estratégias. Se bem que alguns optaram pelas hostilidades, como no caso de Calelían, outros em *tierra adentro* deram origem a novas formações sociais, e isso ficou evidente nos laços que alguns grupos da Pampa formaram com os aucas. Alguns, ainda, como no caso de Cangapol, optavam por ora se aliar, ora se opor, e assim tornavam-se intermediários políticos. Mas, em todos estes aspectos, o que fica evidente é que não era o solipsismo que determinava a etnicidade, mas sim, o oposto.

Figura 3 - Índios Pampas vestidos à espanhola em Buenos Aires:



Fonte: FURLONG, Entre los Pampas de Buenos Aires (según noticias de los misioneros jesuitas Matías Strobel, José Cardiel, Tomás Falkner, Jerónimo Rejón, Joaquín Caamaño, Manuel Querini, Manuel Gracia, Pedro Lozano y José Sánchez Labrador). Buenos Aires: Talleres Gráficos San Pablo, 1938. p.48.

3. AS MISSÕES AUSTRAIS

Quando os ventos da mudança sopram, umas pessoas constroem barreiras, outras constroem moinhos de vento.

Erico Veríssimo

3.1 A instalação das três reduções *tierra adentro*.

As populações indígenas da Pampa-Patagônia passavam por intensos câmbios ao longo do século XVIII. Lembramos que a adoção do cavalo, bem como de outros elementos exógenos como armas, farinhas, açúcar, tecidos, bebidas alcoólicas, entre outros, trouxeram, juntamente com o próprio contato, não só com os ocidentais, mas com outros grupos indígenas “transcordilheiranos”, inúmeras mudanças para pampas, serranos e patagones.

Essas mudanças, embora tenham adentrado na pauta cultural dos grupos mencionados, não demudaram estes “índios” em “não índios”, pois sua cultura não pode ser tomada como um bloco monolítico integrado por uma convergência de significados completos e ordenados. Pelo contrário, ao considerar a cultura como um princípio de compreensão e organização do mundo sempre aberta a novas conexões, entendemos que foram justamente estas intensas conexões que mantiveram a identidade e autonomia dos grupos pampeanos. Foi a *lógica mestiza* (BOCCARA, 1999) que possibilitou a manutenção da etnicidade.

Sabemos que o espaço indígena era heterogêneo, e nele conviviam diferentes parcialidades com distintas formas de ação. Cangapol, por exemplo, ao mesmo tempo da instalação das missões austrais, era designado como *Maestro de Campo de las Sierras*, e agia como um intermediário político entre ocidentais e serranos. Mas antes disso, atacou a paragem de Magdalena e Arrecifes assassinando diversos espanhóis. Outros, como Calelián, rechaçaram o contato pacífico e não cessavam de ameaçar os “brancos”, algo que ficou explícito em ataques como o de 1744. Nesses episódios os *hispano criollos* também pressionavam o espaço indígena com suas entradas punitivas e pelo avanço na fronteira do Rio Salado, principalmente em busca do gado. O que fica evidente é que os grupos da Pampa se encontravam em um período de intensas relações não só com os espanhóis, mas também interétnicas.

Ademais, nem todas as parcialidades contavam com líderes substanciais como Cangapol, e, por isso, presumimos que os acontecimentos que antecedem o início da redução dos pampas, são implicações deste panorama instável e agressivo. É importante ressaltar que

partimos da premissa que a instalação das missões austrais para os nativos da campanha bonaerense é interpretada como uma oportunidade de relação com o mundo *hispano criollo*. Essa seria uma situação em que, como disse Viveiros de Castro: “O outro no pensamento indígena não é apenas pensável, mas indispensável” (2002, p. 195), o que vai ao encontro da proposta de Guillaume Boccara, que afirma:

Los agentes sociales, a pesar de la fuerza o del peso de los procesos de socialización, adaptan sus comportamientos a situaciones novedosas a fortiori cuando se encuentran confrontados a momentos de crisis (social, demográfica, ideológica) o a transformaciones profundas en la larga duración. En tales casos la adaptación llega a ser sinónimo de supervivencia material y social (2005, p. 21).

Diante disso, podemos tentar compreender a lógica que levou um grupo de aproximadamente 300 índios pampas a se apresentar às autoridades em Buenos Aires pedindo pela sua intervenção. Esta foi uma resposta a uma conjuntura muito conflitiva, que os colocava em risco tanto de assaltos de grupos nativos rivais, quanto de milícias *hispano criollas*. Tais circunstâncias, que estão envolvidas com o início da redução de *Inmaculada Concepción de Nuestra Señora de los Los Pampas*, são narradas por diferentes jesuítas, e a maioria delas descreve que os índios buscavam fugir da violência. Segundo o jesuíta Sánchez Labrador, temendo por suas vidas os caciques pampeanos se encaminharam até a Buenos Aires e se apresentaram ao governador Don Miguel de Salzedo.

Suplicaron le por las vidas, y también le pidieron, que les permitiese habitar entre los Españoles en las haciendas de campo. Protestaron que guardarían la paz con los españoles, no damnificándoles en nada. El Señor gobernador alegre al ver a sumisión de los indios pampas, se valió de esta ocasión para ganarlos a la fe. Respondéosle, pues, que solamente lograrían su protección juntándose en un pueblo, y admitiendo Misioneros, que los enseñasen a Ley Santa, que profesaban los españoles; [...] Viendo los indios la entereza del gobernador, y juntamente el amor que les mostraba ([1772] 1936, p.83).

Já o padre José Cardiel, tem um testemunho contrário ao de seus colegas e afirma que o chefe das milícias de Buenos Aires ameaçou de morte àqueles que não se colocassem sob a orientação dos jesuítas. “[...] el Maestre de campo de Buenos Aires na gran mortandade en los indios circuevecinos, juntó a los Pampas amenazándoles que si no [...] reducían a pueblos para ser cristianos, los había de pasar luego a todos a cuchillo” (AGN, Buenos Aires, Argentina. Documentos de la Biblioteca Nacional, Legajo 289, MS. 4390). Apesar das discordâncias entre os relatos, podemos sugerir, que, realmente, esta solicitação, ou a concordância dos

índios pampas em reduzir-se, reflete mais um mecanismo da *logica mestiza* (BOCCARA, 1999).

O padre Querini foi o responsável por agenciar todos os mantimentos necessários para a subsistência da missão. Alguns habitantes de Buenos Aires contribuíram com donativos: “Juntaronse setecientos pesos, ó escudos em plata, y mil cabezas de ganado, entre bacas, cavallos, y obejas” (SÁNCHEZ LABRADOR [1772] 1936, p.84).

Inicialmente, *Concepción* se colocou em um terreno próximo ao Rio Salado, para se mudar alguns anos depois, por conta de alagamentos, para o sudoeste, em terras mais elevadas. Segundo sugerem as fontes, a qualidade das construções melhorou com o traslado da redução: “[...] edifícase la Iglesia bien capaz, y la casa de los misioneros una y otra de ladrillos. Las maderas con mucho trabajo se condujeron de Buenos Aires” (SÁNCHEZ LABRADOR [1772] 1936, p.88).

A fundação desse *pueblo* ocorreu no dia 26 de maio de 1740. Quando os jesuítas chegaram ao local escolhido, hastearam uma cruz e celebraram a primeira missa. Ela contava com um grupo aproximado de 300 pessoas, incluindo alguns soldados destinados pelo governador para proteger o *pueblo*. Os caciques fundadores eram os pampas Lorenzo Massiel, Don Pedron Milan e um serrano Don Yahatí (LOZANO, [1735-1743] 1928, p. 598-599). Este último cacique será outro personagem crucial na história das reduções, sendo que mostraremos seu protagonismo ao longo do capítulo.

Aos poucos, o povoado de *Concepción* ia tomando ar de uma redução jesuítica, “[...] con su Plaza central, y en torno de ella la Iglesia, la Casa del Misionero, el Cementerio y las casas de los indios [...]” (FURLONG, 1938, p.109). O jesuíta Manuel Querini demonstrava otimismo ao governador. Segundo ele, “esta nueva reducción, [...] servirá de *puerta para la conversión de tanto Gentío* que vive en esas dilatadas tierras hasta el Estrecho de Magallanes” (ME, Carpeta I. 18, p. 9, Grifo nosso).

A segunda redução foi a de *Nuestra Señora Del Pilar*⁸⁹. Lembremos que, logo após a instalação de *Concepción*, as autoridades bonaerenses realizaram o tratado com Cangapol. Nesta ocasião, a instalação de *Del Pilar* só pôde ser efetivada após a autorização do cacique Bravo para tanto. Devemos atentar que esta situação sanciona novamente Cangapol no papel de mediador político da região. Pois, no tratado ele autoriza os padres a viajarem a região das Serras a procura de neófitos.

89 Ou “Pilar del Volcán”.

Los Padres misioneros de la reducción podrán libremente irse a la Sierra, siempre, y cuando quisieren, y así el cacique Brabo, como los demás caciques les darán licencia para predicar el Santo Evangelio a sus vasallos, y para que puedan hacerse cristianos todos los que quisieren, y tendrán en grande veneración a los Padres misioneros, como a personas enviadas de Dios, y del Rey Nuestro Señor, para que les enseñen el camino del Cielo (Tratados [1742] In: LEVAGGI, 1995, p. 703-704). [grifos nossos]

Embora Cangapol fosse intermediário político, como já destacamos anteriormente, ele não possuía o poder de mando, tanto com seu grupo, quanto com as outras parcialidades. Sua liderança era efetivada por meio do convencimento, uma vez que ele possuía muito mais capacidade de organização e execução do que poder de fato. Como diz Bechis, “[...] lo importante es que o líder no podía obrar por cuenta propia o dar órdenes legislativas. Debía convencer” (2008, p. 290). Assim sendo, o trâmite para instalação da redução *Del Pilar* durou quase quatro anos. Acreditamos que Bravo, durante este período, teve de persuadir as parcialidades da Serra para que a missão pudesse ser iniciada.

Em 1744, o rei Felipe V⁹⁰ enviou carta ao novo governador Don Joseph de Andonaegui na qual expressava o desejo de novas reduções junto aos serranos ou tehuelches e patagones “[...] Viendo pues los progressos experimentados [...] que se logre brevemente [...] la mission separada em la tierra de los serranos e patagones” (ME, Carpeta I. 20, p. 2).

Logo Andonaegui solicitou ao Provincial dos jesuítas que enviasse um missionário para a serra do “*Volcán*”, e que levasse alguns *regalos* para demonstrar cordialidade. Destinaram para este empreendimento o jesuíta Thomas Falkner. Foi nestas circunstâncias que Cangapol conheceu o padre Falkner que nos contemplou com informações sobre o líder indígena, as quais nós exploramos no primeiro capítulo deste trabalho. Sánchez Labrador narra a chegada do padre que, ao acercar-se do local, encontrou muitos índios. No entanto, a notícia da prisão de Calelián e seu desterro ao navio para Espanha (episódios que tratamos no

⁹⁰ Soberano espanhol (1700-1724/1724-1746) nascido em Versalhes, França, fundador da dinastia dos Bourbons na Espanha. Duque de Anjou, com a morte de Carlos II (1700), último rei espanhol da Casa da Áustria, neto de sua irmã Maria Teresa da Áustria, herdou todos os seus domínios. A recusa de Luís XIV de excluí-lo da linha sucessória no trono da França, como pretendiam a Grã-Bretanha e outras potências europeias, resultou na guerra da sucessão espanhola. Pelo Tratado de Utrecht (1713) foi reconhecido internacionalmente como rei em troca da renúncia aos domínios da Espanha sobre a Sicília e Flandres, e da cessão de e Gibraltar à Grã-Bretanha. Casou-se com Maria Luísa de Sabóia, enviuvou (1714) e novamente casou-se, agora com Isabel Farnese, filha de Eduardo III, duque de Parma. Para garantir a herança dos territórios italianos para seus filhos, a rainha empenhou-se na assinatura do Tratado de Viena om a Áustria (1725), o que confrontou a Espanha com a Grã-Bretanha, a França e os Países Baixos, cuja paz foi assinada (1728). Abdicou do trono espanhol (1724) em favor de seu primogênito, Luís, mas com a morte deste, poucos meses depois, tomou novamente a coroa. Seu reinado caracterizou-se por reformas sugeridas pelos conselheiros franceses e italianos. Simplificou e centralizou a estrutura do estado, reorganizou a economia, a marinha e o exército, protegeu as artes e as letras e iniciou a construção do palácio Real de Madri e a do palácio da Granja de Santo Ildefonso. Antes de morrer em Madri, durante os últimos anos de vida, sofreu frequentes períodos de alienação mental e passou o governo à esposa (ORTIZ, 2005, p.42).

capítulo anterior), determinou que os índios “sin dizer palabra al Misionero, levantaron sus toldos del Volcan, y buscando seguridad, se internaron ele l País, donde ellos saben esconderse, y no es fácil, que los encuentren los españoles” ([1772],1936, p.98).

Desse modo, o intuito de constituir uma redução na Serra *del Volcán* foi mal sucedido. Devemos observar que a prisão de Calelían teve uma grande repercussão nas “pazes” estabelecidas até então. Diante disso, temos o testemunho, em 1745, de Don Domingo de Marcoleta, secretário e procurador da cidade de Santissima Trinidad e do Porto de Santa Maria de Buenos Aires, que, em carta ao rei, relatava as hostilidades de Calelían e pedia apoio militar para Buenos Aires. Ele contava, ademais, que o próprio Cangapol mandou uma carta ao governador na qual perguntava se a paz havia sido interrompida depois dos acontecimentos com Calelían: “[...] duas cartas escritas a su gobernador, la una por el cacique Bravo, en que le preguntaba, si por el rompimiento antecedente, permanecia en paz com la ciudad, o no [...]” (ME, Carpeta I.20, p.2).

Infelizmente não encontramos a carta e não sabemos a resposta do governador. Cremos que a paz foi mantida, pois, depois do ocorrido, tivemos um período de praticamente cinco anos sem ataques substanciais na fronteira bonaerense. Todavia, o que queremos salientar é a carta escrita por Cangapol. Ela significa que ou ele foi letrado em castelhano, ou possuía intérprete que escrevia em espanhol. Acreditamos que a segunda opção seja a mais plausível, pois ele era um índio de *tierra adentro*. Esses intérpretes eram, muitas vezes, prisioneiros “brancos” que eram mantidos nas *tolderias* justamente por esta capacidade.

Contudo, o episódio acentua que Bravo se destacava entre os demais líderes pampeanos, justamente por esse atributo político que desempenhava. A carta é mais um rastro de seu ativo papel de intermediário. Ela exemplifica um dos *efectos sesgantes* (NACUZZI, 2006) do contato, formando uma nova qualidade, e esta se tornou essencial para a figura de um líder eminente.

Neste sentido, Elisa Frühauf Garcia contribui para nossa perspectiva em sua análise das implicações do contato entre os minuanos no século XVIII. A autora evidencia que entre esses indígenas um dos aspectos que passou a ser cada vez mais estimado nas lideranças era a competência de concretizar negociações com a sociedade colonial. Garcia demonstrou que o contato com a sociedade colonial portuguesa foi aproveitada pelos líderes minuanos como um *capital social*. E este foi utilizado em benefício do próprio grupo.

[...], a vida junto da sociedade colonial não acarretava apenas perdas para os índios, no sentido de destruição do seu *modus vivendi* “tradicional”, mas

também proporcionava experiências aos índios, manejadas, quando julgado pertinente, a seu favor” (GARCIA, 2008, p. 630).

Ainda assim, a constituição efetiva de *Del pilar* se sucedeu em 13 de novembro de 1746. Os padres destinados a ela foram Jose Cardiel⁹¹ e Thomas Falkner. Os missionários escolheram um local que possuía lenha e água potável, junto a uma grande lagoa que os espanhóis denominavam “*Laguna de las Cabrillas*”, que atualmente corresponde as proximidades da cidade de *Mar del Plata*. Os caciques fundadores foram *Marique e Chuyan Tuyá*, que juntaram-se ao *pueblo* com 24 toldos de índios (SÁNCHEZ LABRADOR, [1772] 1936, p. 100-101).

Atendidas las distancias de Buenos Ayres, y de pueblo de los Pampas en que se fundó la nueva reduccion del Pilar, y por ser perfectamente al Sudueste, sino algo mas inclinada al Sul, coligo, que está en los 320 grados, y 8 minutos de longitud; y en los 38 grados, y 10 minutos de latitud, poca mas ó menos.[...] Dos caciques hermanos, llamado el uno Marique, y el otro Chuyan tuyá, com 24 toldos de sus vasallos se agregaron á los misioneros (SÁNCHEZ LABRADOR, [1772] 1936, p. 100 -101).

Segundo Sánchez Labrador, alguns índios serranos estavam em Buenos Aires e ficaram sabendo da vontade dos jesuítas de estabelecer um *pueblo* em *Volcan*. Assim, procuraram o governador Andonaegui dizendo que levariam a notícia aos seus companheiros e que aguardariam os padres na serra. ([1772] 1936, p.101). Contudo, consideramos que este “pedido” pelas missões *del Volcan* deve ser relativizado. Em 1748, depois de já instalada a redução, uma carta do padre Strobel evidencia isso, quando o religioso afirma que “[...] el cacique Bravo Don Nicolás estuvo ayer conmigo; está esperando las 50 vaquitas que tiene prometidas” (STROBEL, [1748], In: FURLONG, 1938, p.153). Este dado fortalece a conjectura de que a aceitação dos índios serranos em reduzir-se passou pela intermediação de Cangapol. Percebemos que os padres “presenteavam” o cacique, e isso mostra que as reduções, também para ele, se convertiam em uma oportunidade de relação com os ocidentais, e, além disso, manifesta que mesmo após instaladas as missões, elas necessitavam ser negociadas.

91 Nasceu na Espanha e entrou na Companhia de Jesus aos 16 anos de idade. Chegou a Buenos Aires em 1729, a partir dessa data foi para as missões guaranis. Dois anos mais tarde, juntamente com o padre Quiroga, fez uma viagem cruzando a costa da Patagônia até as proximidades de San Julián. Em 1746, com o Padre Thomas Falkner e outros, fundou a Redução de Nossa Senhora do Pilar. Em 1750 voltou para o Paraguai, onde desenvolveu um trabalho apostólico incansável. Deixou vários escritos e um notável mapeamento dedicado a suas viagens, explorações e na Província do Paraguai. Ele morreu em Faenza, Itália (FURLONG, 1938, p.20).

A terceira e última redução foi *Nuestra Señora de los Desamparados*. O padre Lorenzo Balda⁹² foi nomeado em meados de 1750 para o trabalho na nova missão, que era destinada aos patagões ou *patagones*. Este jesuíta também já havia trabalhado com os índios guaranis. Sua localização era, conforme Sánchez Labrador:

Uno distante cosa de 7 leguas de la reduccion del Volcan mas acia el sud, y apartado del mar unas dos leguas. Habia em el un bosque de Espinillos, y Sauce, quanto bastaba para los fogones, bañable un arroyo de buena agua perene, que desde la serrania del Vocan corre deslizando entre peñas. ([1772] 1936, p.124)

O padre Strobel ficou responsável em arrecadar donativos para a nova missão. Um dos moradores de Buenos Aires que estava enfermo e acabou falecendo, deixou para o padre uma quantia de três mil pesos, com a condição que pusessem o nome da nova redução sob proteção de Maria Santíssima. Escolheram os padres, então, *Nuestra Señora de los Desamparados*. Com a arrecadação generosa, o padre comprou vacas, cavalos, ferramentas e contratou peões, porque sabia que não poderia obrigar seus catecúmenos ao trabalho. Este último aspecto é uma das queixas frequentes dos padres nas três reduções, ou seja, seus neófitos não desempenhavam as tarefas mínimas para a sobrevivência dos povoados. Entretanto, antes de avançarmos nas desventuras dos três *pueblos*, se faz necessário abordar o significado das mesmas para a sociedade colonial, e, também, para a literatura especializada, matéria do próximo tópico.

3.2 As missões austrais para os ocidentais

Devemos atentar que estas três reduções observadas a partir da perspectiva das autoridades coloniais são a *ponta de lança* da política dos Bourbons nas fronteiras imperais (WEBER, 2007). Fabián Arias destaca que a missão, no século XVIII, se caracteriza por várias facetas: a primeira é que ela é “*avanzada de la vigilancia defensiva* que ejerce la administración colonial en las regiones alejadas de los centro de poder”. A segunda é a de “*a controlar los canales del intercambio* entre los asentamientos europeos y las sociedades indígenas” e a última trata de “*convertirse en el dispositivo de disciplinamiento* no solo de los cuerpos sino también de las mentes de los indígenas” (2006, p. 22).

⁹² Padre oriundo da cidade de Pamplona, na Espanha, nascido em 16/08/1704. Entrou na Cia. de Jesus em 1726, e chegou ao Rio de la Plata em 1729. Frequentou a Universidade de Córdoba até 1749. Esteve em reduções guaranis. Naquele ano, ele foi enviado para a nova fundação de Nuestra Señora de los Desamparados, onde permaneceu até a destruição do mesma. Exilado, morre em alto mar, com destino a Europa (FURLONG, 1938, p.182).

Martins (2012) lembra que a missão era um recurso largamente testado em outras regiões de fronteira, para levar os índios aos códigos da “*vida en policia*” e atenuar as hostilidades. Segundo a autora, neste sentido, almejava-se que a “conquista espiritual” fosse a base para a ocidentalização dos nativos. Desse modo, não foi somente na fronteira pampeana que as missões possuíam o objetivo de pacificação, já que a evangelização das sociedades indígenas por meio dos inacianos foi vista como instrumento para apaziguar diversas áreas em que a presença institucional da metrópole era escassa e encontrava dificuldades de se estabelecer (MARTINS, 2012). Foi assim nas missões do Chile e no Chaco, na Amazônia peruana e em Sonora ou na Baixa Califórnia, por exemplo. Segundo Meliá “[...] la reducción se consideraba un instrumento esencial para el cambio que se pretendia en los índios, que era hacerlos pasar de la “infidelidad” al cristianismo y de la barbárie a la vida política” (1997, p. 194).

La Compañía y, dependiendo de los casos regionales, los oficiales milicianos y del Ejército Real forman durante la época la *columna vertebral de las estrategias de contención desplegadas por el estado colonial en los diferentes frentes de conflictos de los territorios internos del Imperio*. Las fronteras, durante el periodo señalado, marcarán el ritmo de la vida colonial tanto como los conflictos internacionales en que se ve involucrada la monarquía española (ÁRIAS, 2006, p.2). [grifo nosso]

Sabemos que os jesuítas já acentuavam sua presença na América desde 1549. No século seguinte, atuaram nas afamadas missões guaranis. Caselli e Martins (2012) ressaltam que estes “30 Povos das Missões” foram os mais prósperos e duradouros que a Companhia de Jesus dirigiu na América. Suas estruturas urbanas, estâncias e ervais se espalharam por uma grande área que hoje se distribui entre as repúblicas da Argentina, Paraguai, Brasil e Uruguai. Ainda segundo as autoras, de fato, essas reduções situaram-se em uma área estratégica para a defesa dos territórios castelhanos, permitindo aos jesuítas obterem para esses povoados vantagens econômicas e políticas impensadas em outras situações. Por exemplo, nesse contexto particular, os padres conquistaram a dispensa do trabalho de *encomienda* para os índios reduzidos, controle da presença de não índios nas aldeias e autorização para organizar milícias que fizessem a defesa da área reduzida. “Portanto, em meio a circunstâncias singulares e em situação de fronteiras, jesuítas atuaram em simbiose entre a legislação espanhola, as normas e instruções da Ordem e a cultura guarani” (CASELLI e MARTINS, 2012, p. 15).

Desde sua chegada à América, em 1549, até a sua expulsão, em 1767, os jesuítas foram ativos participantes da colonização europeia do continente.

Sua atuação não ficou limitada apenas aos aspectos religiosos. Enviados para as mais diferentes regiões da América, viveram experiências concretas que tiveram resultados distintos diante da grande diversidade cultural e geográfica do continente. Como promotores da evangelização, eles foram responsáveis por significativas transformações dos aspectos sociais, econômicos, políticos e culturais das sociedades indígenas (BARCELOS, 2006, p.1).

No que se refere à literatura especializada sobre as missões, Elisa Frühauf Garcia evidencia que em grande parte do século XX, ela “reiterou determinados pressupostos que, em maior ou menor medida, centravam as análises na figura dos religiosos e retiravam o empreendimento do contexto mais amplo de domínio colonial [...]” (2011, p. 2). Entretanto, atualmente existem diversas linhas de pesquisas para os estudos destas reduções, desde aquelas que revisam temas consagrados por meio de perspectivas contemporâneas, como outras que valorizam as contribuições dos indígenas para estas missões⁹³. Segundo Garcia, essas mudanças são o resultado de “[...] trabalhos que associaram uma considerável pesquisa documental a um diálogo mais amplo com a bibliografia histórica e antropológica” (2011, p. 2). Para Martins, por seu lado, depois de terem sido alvo de atenção de não especialistas na matéria, estas últimas investigações adotaram uma “normalização historiográfica sobre o tema, sendo que a grande maioria dos estudos atuais evidencia o retraimento dos preconceitos e polêmicas [...]” (2012, p. 105) desta literatura tradicional.

Entretanto, as missões austrais, um dos nossos objetos de análise, não se equiparam as reduções de guaranis, nem pelos resultados, tampouco pelos rastros que deixaram na região e na bibliografia especializada. Apesar dos progressos nas pesquisas sobre as missões, percebemos que os *pueblos* de pampas e serranos permanecem pouco investigados, ainda mais quando tratados por meio da análise que priorize a ação dos índios.

Os primeiros indícios que encontramos são os relatos dos próprios jesuítas, que trazem a experiência dos padres nas reduções (SÁNCHEZ LABRADOR, 1772; CARDIEL, 1776; FURLONG, 1938; CHARLEVOIX, 1774; FALKNER, 1774). Em linhas gerais, estas narrativas denotam a marca institucional da Ordem, a exaltação dos feitos dos padres, bem como procuraram dar uma resposta para o insucesso destes povoados. Todavia, esses testemunhos são valiosos e muitas vezes exclusivos, e, sob a luz de novas perspectivas de análise, também apresentam a voz indígena nas suas entrelinhas

Contamos também com apreciações como a de Moncaut (1981), que, apesar de apresentar uma análise tradicional, uma vez que o exame das fontes não passa por uma

⁹³ Sobre abordagens que priorizam o papel dos guaranis nas reduções ver: Santos (1992), Meliá (1997), Martins (2006), Garcia (2007), Wilde, (2009), entre outros.

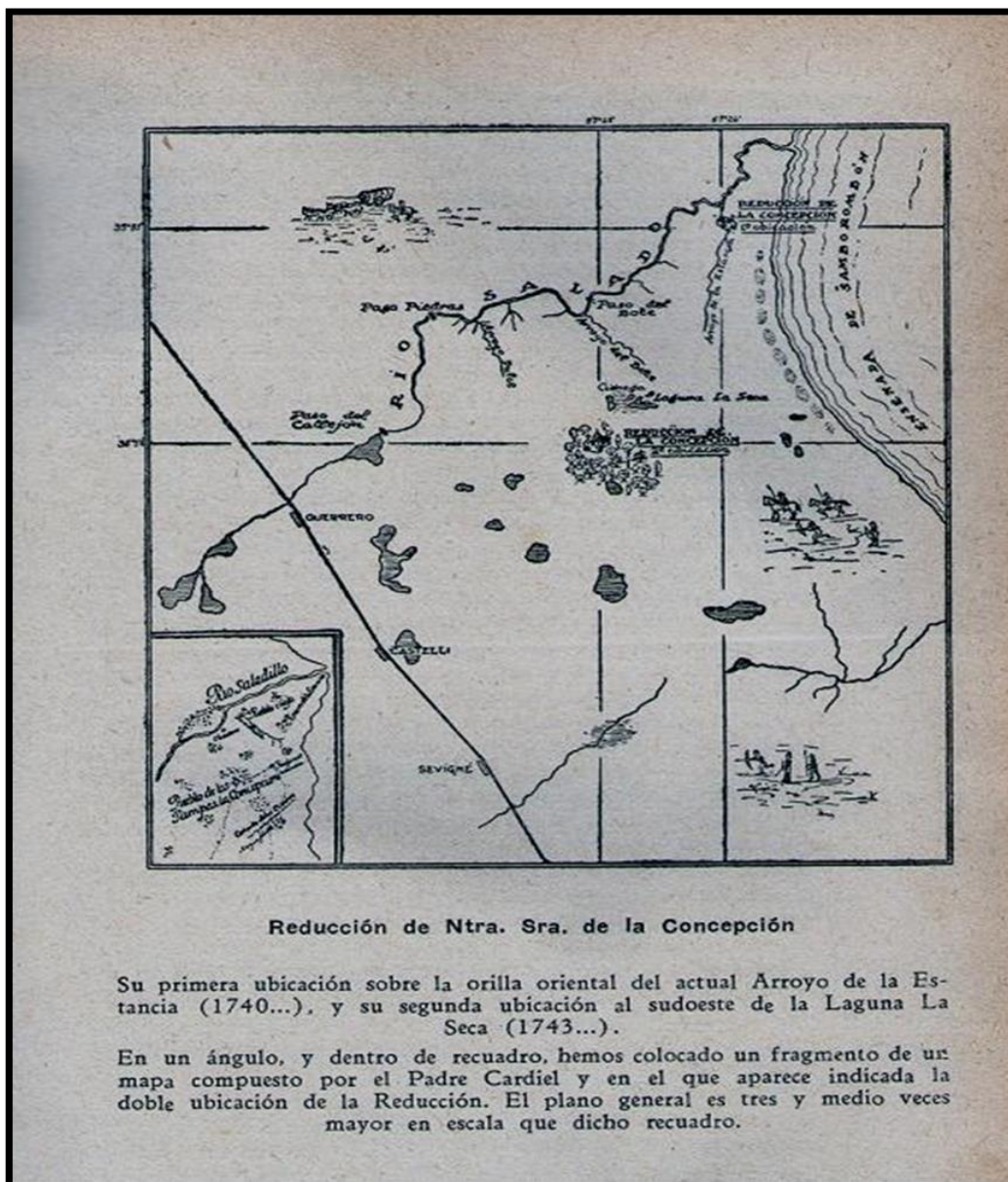
observação crítica, consiste em uma recopilação ampla, que oferece uma gama de documentos, desde relatos jesuíticos à informações das autoridades coloniais.

Bastante importantes são trabalhos mais contemporâneos como os artigos de Irurtia (2007, 2008) e Néspolo (2007) que, por meio de perspectivas atuais de análise, partem de premissas de *estratégias indígenas* para caracterizar a autonomia dos nativos e o jogo de interesses nas reduções. Hernández Asensio (2003) observou o papel dos caciques e xamãs nos povoados austrais, que, segundo o autor, por não abdicarem de suas formas religiosas e políticas tradicionais, foram os maiores empecilhos para o projeto missionário. Carlos Page (2013) analisa o projeto jesuítico para a Patagônia a nível geopolítico, e aponta que o maior dos obstáculos que atingiu os mesmos foi a falta de apoio da Coroa e a violência das autoridades com os indígenas.

Finalmente, devemos fazer referência à tese de Fabián Arias (2006), uma obra extensa que apresenta uma rica investigação interdisciplinar. Seu trabalho expõe o projeto das missões relacionado à política da Coroa espanhola para as fronteiras, e ainda as classificações étnicas. O autor analisa, entre outros aspectos, que o término das reduções foi o resultado da quebra do pacto entre índios e ocidentais implementados nos primórdios da edificação dos três povoados.

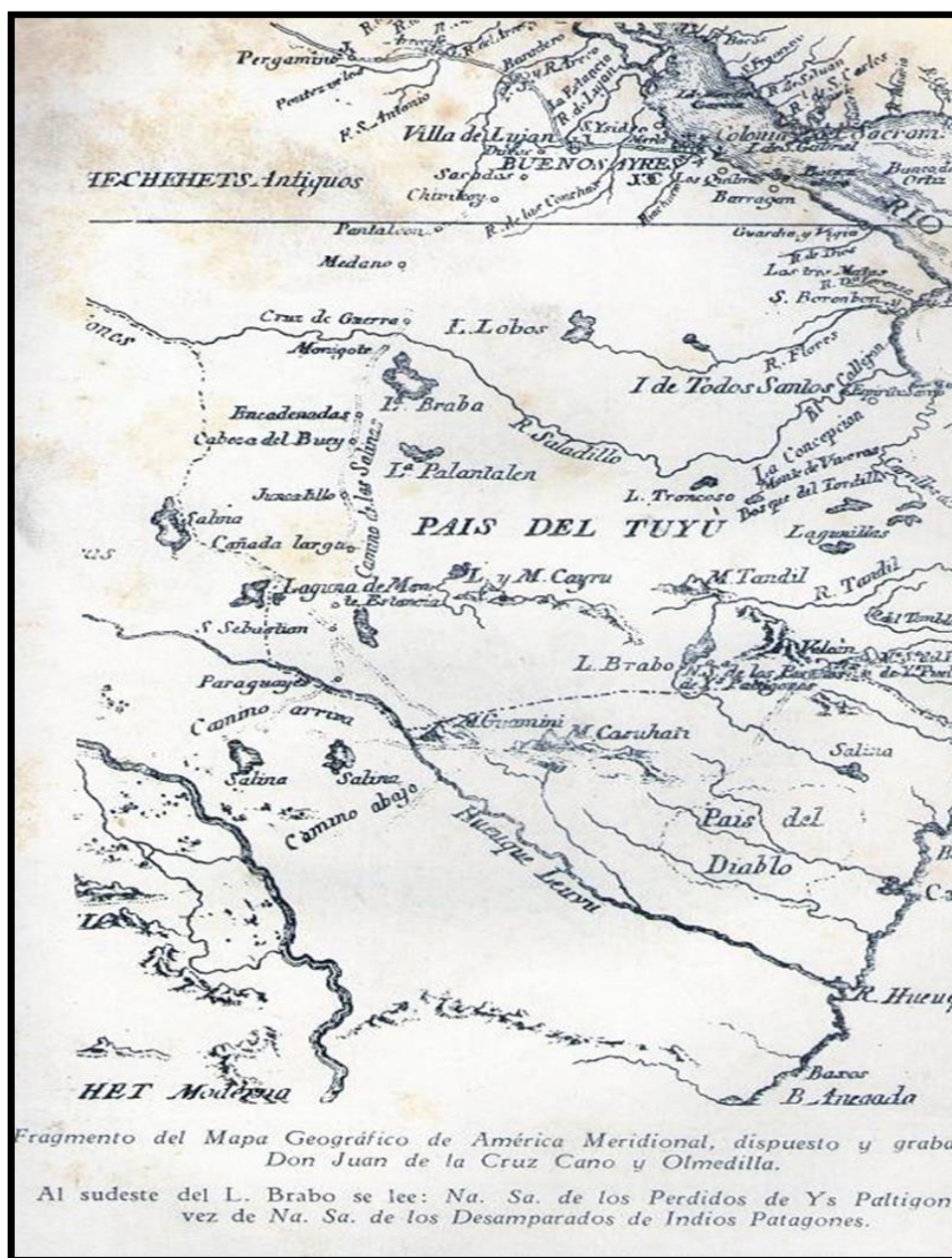
Ainda que os trabalhos referidos tragam significativos progressos para a história dessas missões, acreditamos que nossa investigação contribuirá com estes estudos ao considerar a capacidade de agência dos indígenas nas reduções e ao colocá-los como sujeitos históricos deste enredo. Para isso, no próximo tópico analisaremos as principais queixas dos padres nas reduções pampeanas, pois cremos que essas reclamações são um terreno produtivo para encontramos a perspectiva indígena e suas diferentes ações no contexto missional.

Mapa 6 - Reduc on de Concepción de Los Pampas



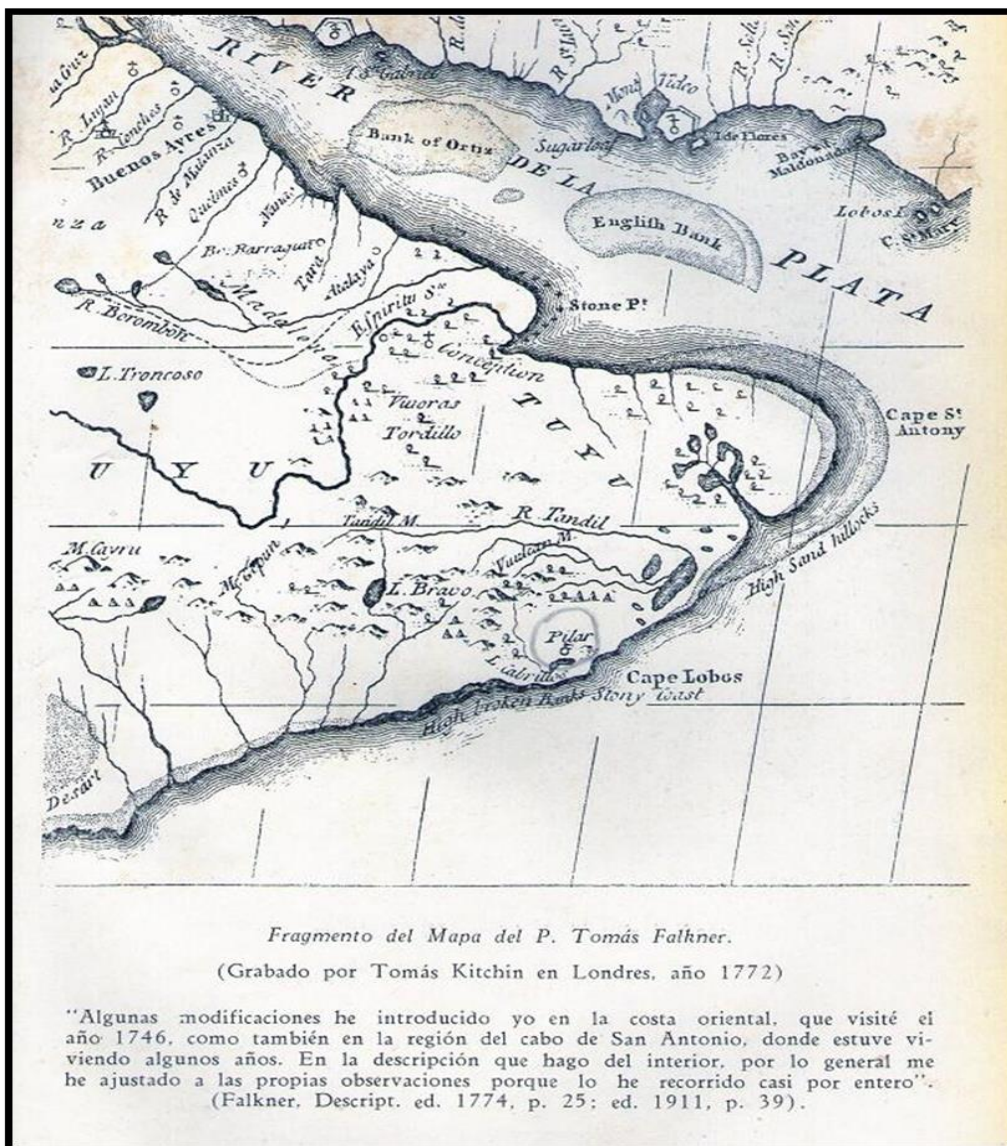
Fonte: FURLONG, Guillermo. *Entre los Pampas de Buenos Aires (según noticias de los misioneros jesuitas Matías Strobel, José Cardiel, Tomás Fal kner, Jerónimo Rejón, Joaquín Caamaño, Manuel Querini, Manuel Gracia, Pedro Lozano y José Sánchez Labrador)*. Buenos Aires: Talleres Gráficos San Pablo, 1938, p.29.

Mapa 7 - Redução de Los Desamparados



Fonte: FURLONG, Guillermo. *Entre los Pampas de Buenos Aires (según noticias de los misioneros jesuitas Matías Strobel, José Cardiel, Tomás Falkner, Jerónimo Rejón, Joaquín Caamaño, Manuel Querini, Manuel Gracia, Pedro Lozano y José Sánchez Labrador)*. Buenos Aires: Talleres Gráficos San Pablo, 1938, p.193.

Mapa 8 - Redução Del Pilar



Fonte: FURLONG, Guillermo. *Entre los Pampas de Buenos Aires (según noticias de los misioneros jesuitas Matías Strobel, José Cardiel, Tomás Falkner, Jerónimo Rejón, Joaquín Caamaño, Manuel Querini, Manuel Gracia, Pedro Lozano y José Sánchez Labrador)*. Buenos Aires: Talleres Gráficos San Pablo, 1938, p.144.

3.3 Os problemas das missões: “la Semilla del Santo Evangelio há caído entre pedras y entre espinhas”

Apesar do otimismo inicial com a instalação das três reduções⁹⁴, pouco tempo depois as notícias dos povoados já eram bem diferentes. Lembremos que nem mesmo a edificação de

⁹⁴ Segundo Sánchez-Labrador, “aquella reduccion era la mejor defensa de la Provincia, [...], y seguridad de los ciudadanos, devido todo el zelo de los padres misioneros de la Compañía de Jesus” (SÁNCHEZ LABRADOR, [1772] 1936, p. 96).

Concepción em *tierra adentro* foi capaz de fazer cessar os ataques à fronteira. Quatro anos depois, após um curto período de trégua, conforme previamente referido, Calefán praticou um grande *malón* a paragem de *Luján*. Conseqüentemente, o convívio entre as autoridades e os grupos de *tierra adentro*, que estava relativamente estável, até então, ficou prejudicado.

Por sua vez, no âmbito interno das três reduções, as principais queixas dos padres para com os seus neófitos giravam em torno da inconstância, da embriaguez e do desapego ao trabalho. O bispo Joseph de Peralta em carta ao Rei da Espanha, datada de 1745, expressa claramente o pessimismo com os povoados:

[...] el dolor de saber que no há correspondido ni corresponde a la esperanza que se auia formado, y que *la Semilha del Santo Evangelio há caído entre pedras y entre espinhas, assegurando asi los misioneiros, como el Padre Provincial, que em todos estes años se mantienen los yndios, incorregibles, y casi todos em sua gentilidad, y cada dia desertan muchos* [...] (ME, Carpeta I. 26, p. 1). [grifo nosso]

O padre Sánchez Labrador continua com as lástimas, ao destacar que: “a los dos años de fundado el Pueblo [...] se huyeron como unas 20 familias, fastidiadas de la Doctrina que les enseñaban los misioneros” ([1772] 1936, p 90). O padre Lozano prossegue: “[...] jamás se aficionaron con la ley Cristiana, [...] sea esto a causa de las malas costumbres, [...] o sea que la santidad de nuestras leyes parecia intolerable [...] Por estas razones se contentaban los pampas con su vida brutal, perseverando en ella [...]” (LOZANO, [1735-1743] 1928, p. 585).

Mesmo entre os índios que permaneciam reduzidos, isto é, que não desertavam, transparecia que não se interessavam pelos ensinamentos catequéticos, tampouco pelo bem estar dos povoados. O testemunho do soldado Dragón Agustín Melo, em 14 junho de 1752, refere-se a este aspecto. Segundo ele, para que alguns índios da redução “vayan a oír misa, al rosario y demás ejercicios cristianos es menester que dichos Padres se valgan de los soldados y que por fuerza los lleven, y muchas veces no quieren ir escondiéndose” (ME, Carpeta J. 16, p.20). Juan Galeno, outro soldado, no mesmo ano, afirma que “[...] *el modo de vida de dichos indios es muy holgazán* pues a excepción de unos 7 u 8, como son los Manchado, un indio llamado Pablo Maciel y cuatro o cinco Aucaes, que trabajan en sementeras, *todos los demás no se ocupan sino en las Corridas de Yeguas* [...]” (ME, Carpeta J. 16, p.30). [grifos nossos]

O que queremos ressaltar com estes trechos é um aparente contrassenso, pois, se os próprios índios haviam pedido, ou aceitado, viver em redução, como destacamos no primeiro tópico deste capítulo, porque não se interessavam pela fé e pelo bem dos povoados? Podemos considerar, em sintonia com Felipe (2013), que a resposta imediata para tal pergunta foi sempre atribuída à inconstância desses indígenas, segundo os próprios missionários e

autoridades coloniais. Essa característica não era particular aos nativos da Pampa e, por todo o território americano, esse era um atributo pejorativo conferido aos índios. Dessa maneira, o mesmo acontecia com os minuanos, com os tupinambás e com os índios do Chaco, por exemplo. Lozano, ao referir-se aos Pampas, explana esse aspecto visivelmente: “[...] les bastaba la causa mas leve para quebrantar a paz, correspondiente al *caracter inestable de los infieles americanos*” (LOZANO, [1735-1743] 1928, p. 586). [grifos nossos]

Para Felipe, a “inconstância foi incorporada como um discurso do colonizador que antecipava o trato com os nativos: definia-se como o comportamento volátil dos índios como sendo a origem de todos os problemas” (2013, p.96). O autor aponta que essa atitude indígena de tomar decisões que satisfaziam as suas ambições e necessidades não era uma conduta restrita ao contato com os “brancos”, pois os índios agiam com os ocidentais assim como agiam entre si. Ele destaca que ela era um traço da sociabilidade nativa (2013, p.97).

Viveiros de Castro, ao analisar os tupinambá do século XVI no discurso do padre Antônio Vieira, distingue que a inconstância era a principal queixa do religioso para a conversão daqueles índios. Segundo o antropólogo, para os índios, o contato com os ocidentais não tratava de estabelecer sua identidade sobre o outro, ou desobrigar-se em nome da própria essência étnica, mas sim estabelecer uma relação com ele, modificar a própria identidade. Desse modo, “a inconstância da alma selvagem [...] em seu momento de abertura é a expressão de um modo de ser onde a afinidade e não a identidade era o valor fundamental a ser buscado” (VIVEIROS DE CASTRO, 1992, p.32).

Assim, se consideramos a inconstância como uma possibilidade de vínculo com o outro, e que os “índios faziam tudo o que diziam profetas e padres – exceto o que não queriam” (VIVEIROS DE CASTRO, 1992, p. 35), podemos ponderar para o caso dos pampas, serranos e patagões que “um estar na redução não significa estar reduzido”. (FELIPPE, 2013, p.101). Primeiramente, devemos levar em conta que os índios que viveram nos povoados não renunciaram dos seus modos de vivência anteriores. De fato, o que sugerem as fontes, é que os índios praticaram a sustentação de suas práticas de vida habituais. O exemplo que melhor ilustra esse aspecto são as idas e vindas dentro dos *pueblos*, das quais reclamavam, seguidamente, os padres:

Faltó la provisión á los Misioneros á mediado de febrero de 1748 y todos los indios levantaron sus toldos, dejando solos á los padres con unos cuántos jornaleros guaraní, y otros trahidos de Buenos Ayres. Por el mes de abril recibieron los misioneros otra provisión, y volvió otra vez el cacique *Chuyan Tuya* con solos nueve toldos. Duro su estabilidad 4 meses. Hasta que vio, que ya no tenían que dar los missioneiros [...] *Se admirara de la grande*

instabilidade de los indios australes. (SÁNCHEZ LABRADOR, [1772] 1936, p. 102 -103) [grifos nossos]

Estas entradas e saídas das missões se pareciam muito com as *tolderías* sazonais dos pampas e serranos, as quais mudavam de lugar de tempos em tempos para obter recursos naturais, bem como fazer intercâmbios entre grupos. Matías Strobel escreve, em 1749, desde a missão *del Pilar* para o padre Gerónimo Rejón⁹⁵: “*Bien veo yo que lo más de esta gente vagabunda se irán otra vez, pero en fin es menester atraerlos poco a poco y hacer de nuestra parte lo que se puede*”. (STROBEL [1749] in FURLONG, 1938, p. 158). [grifos nossos] O que o padre via com desprezo, nada mais era que o estilo de vida nômade⁹⁶ daquelas populações. Esse aspecto em particular foi muito importante na missão dos Pampas, pois os padres tiveram que flexibilizar o sedentarismo, que era o principal pressuposto da vida em redução, por conta dessa característica das populações da Pampa-Patagônia. Os índios reduzidos, assim, podiam, com a autorização dos padres, sair para caçar gado e ficavam vários dias fora do *pueblo*.

Entretanto, podemos novamente questionar, porque, de fato, os índios continuavam, apesar de irem e virem, convivendo nas reduções? Como dissemos, a inconstância era uma constante de relação para esses indígenas, e o ambiente da missão era um local de convívio com os *hispano criollos*, ou um aparelho da *lógica mestiza*, mas essas relações eram estabelecidas por meio dos próprios termos dos ameríndios.

Sabemos que o ambiente da missão produzia vantagens econômicas, estratégicas e sociais para esses grupos. A documentação evidencia tais benefícios: “*Permanecieron en este lugar todo el tiempo, que duro la Yerba del Paraguay, el tabaco, y otros géneros, que ellos apetecen, y compran á trueque de plumeros de plumas de Abestruces, ponchos, pieles de lobo marino, y riendas de caballos*” (SÁNCHEZ LABRADOR, [1772] 1936, p.102).

As vantagens não eram apenas pelos bens exógenos que vinham dos padres. As reduções também se reverteram em um ambiente de sociabilidade. Ali se concentravam índios de diferentes parciaisidades: pampas, aucas, serranos e patagões. E, muitas vezes, eles utilizavam a missão como local para intercâmbios comerciais e festejos. Uma das maiores

⁹⁵ O padre Geronimo Rejon era espanhol, natural de Becilla. Nasceu em 14 de setembro de 1712, entrou na Companhia de Jesus dia 16 de outubro em 1740. Veio para o Rio da Prata em 1743, trabalhou com os Pampas de Concepción após a saída de Strobel. Depois disso, foi para as missões do Chaco no povoado de Timó ou Rosário, e permaneceu ali até a expulsão. Faleceu em Faenza em 31 de janeiro de 1779 (FURLONG, 1938, p. 48).

⁹⁶ Como apontamos no primeiro capítulo, o nomadismo não é considerado aqui de maneira tradicional. O estilo de vida nômade adotado pelos nativos da Pampa possuía intensa complexidade. Estudos como os de Lidia Nacuzzi (2008) destacam que existiam movimentos programados e rotas pré-estabelecidas, bem como verdadeiros polos de intercâmbio entre as diferentes parciaisidades. Ver: páginas 44-52.

queixas, não só dos jesuítas, mas também das autoridades, era a presença constante dos *pulperos*, ou comerciantes itinerantes, que vinham para as reduções intercambiar seus produtos, e também índios de *tierra adentro*.

Vários testemunhas que tiveram contato com as reduções declaravam que os ponchos, por exemplo, que os índios dos *pueblos* vendiam em Buenos Aires, não eram fabricados por eles, mas sim pelos de *tierra adentro*, como aponta a declaração do Capitão de Milícias Antônio Cabral, em 1752:

“Es voz pública que los indios de la reducción siempre que vienen a esta ciudad traen ponchos para vender y estos son de los que compran a los enemigos, porque en su pueblo no los fabrican, sino son dos o tres chinas, que hacen balandranes y estos, el que menos, vale veinticuatro pesos” (ME, Carpeta J. 16, p.24).

O padre Strobel em carta a Gerônimo Rejon, em 1748, reclamava dos *pulperos* que seguidamente iam até as missões. Todavia, para o padre, o pior não era apenas a presença dos mesmos, mas sim, a aguardente que eles comerciavam na redução clandestinamente,

[...] Llegó a cá Juancho Manchado; vendió bastante aguardiente, y el fruto de esta borrachera que sacamos, há sido que un indio borracho por poco hubiera quemado nuestra vivienda [...] El día antes que llegase esse Juancho Manchado, saíó de aquí el Juancho Serrano; trajo y vendió también aguardiente em los toldos de Marique. Es esta la 6a vez desde que estou aqui, que han llegado estos borrachos y pulperos Pampas acá con aguardiente. He oido también de diferentes, que todo el tiempo que ha durado el trato de ponchos, Juancho Patrício trajo e hizo traer a escondidas el aguardiente de la ciudad (STROBEL [1748] in SÁNCHEZ LABRADOR [1772] 1936, p. 243)

Percebemos nestes exemplos que os índios aproveitavam-se da vida em redução para as suas práticas sociais anteriores à experiência missional. Muito importante neste sentido é que a *borrachera*, ou a embriaguez, da qual encontramos constantemente reclamações nas fontes, era praticada até mesmo dentro das reduções: “celebran sus borracheras, de que se originan las pendencias e discórdias, y que proíbe tales desordenes los misioneros” (SÁNCHEZ LABRADOR, [1772] 1936, p.103).

O próprio Provincial dos jesuítas, José Barreda, em carta ao governador Joseph de Andonaegui, mencionava o grave problema de que até mesmo os soldados, que ali estavam para proteger as missões, comerciavam e jogavam com os índios.

“a los soldados que allí asisten y a su Cabo, así para que *no le den a los indios aguardiente*, como para que *no los inquieten al juego de dados*, en que se mezclan los indios con los soldados, y así mismo les ocasiona muy

mal ejemplo en *comercios ilícitos que tienen con sus mujeres e hijas*” (ME, Carpeta J. 16, p.73). [grifos nossos]

Todavía, estas *borracheras* também eram um traço da vida social indígena. Felipe (2013) argumenta que “as bebedeiras envolviam, portanto, muito mais que a embriaguez e o desatino dos índios – daí a importância de tomá-las como rituais celebrativos de integração social e também, como uma forma de potencializar as qualidades individuais [...]” (2013, p. 160). Continua o autor dizendo que “o caráter social e a importância da integração do grupo nestas celebrações evidenciam-se também pelas danças e cantorias praticadas antes e depois de toda a bebedeira” (2013, p.161).

Outro exemplo que mostra os benefícios da redução para os índios é o caso de Felipe Yati. Este índio esteve envolvido na fundação de *Concepción*. Não sabemos as circunstâncias de seu desterro, mas, em 1748, Sánchez Labrador relata que:

Dicho Phelipe fue preso de los Españoles con 15 indios de sus secuaces. Estos habían ido hacia Luján, y sin más fundamentos les atribuyeron muchos hurtos de ganado que meses antes habían hecho los indios. Substanciada tumultuariamente la causa, Phelipe fue sentenciado a muerte, y los demás a destierro en Montevideo. En esta situación se hallaba Phelipe en Buenos Aires, cuando Marique y Chuyantuya con otros 3 indios, hermanos del cacique preso, llegaron repetidas veces *con mucha sumisión a los Padres Misioneros del Volcán: hacían mil protestas de querer vivir y morir en la Reducción, y dejar sus hechiceros, y su mala vida pasada, si los Padres impetraban la vida y la libertad del cacique Phelipe [...]* los caciques Marique y Chuyantuya con doce toldos se vinieron a vivir con los Padres en el Voolcan [...] Al cabo de 4 meses de su prisión fue revocada la sentencia de Yahati, y puesto en libertad. *Trabajaron mucho en esto los Jesuitas, y su Provincial el P. Manuel Querini, por el grande fruto que se esperaba de conceder la vida a Phelipe, que logró también la libertad de los suyos.* Este tan beneficiado cacique, se fue luego al Voolcan con su toldería, pero olvidó presto los buenos oficios que con él y los de su comitiva, habían hecho los Jesuitas (SÁNCHEZ LABRADOR, [1772] 1936, p.102-103). [grifos nossos]

O que queremos ressaltar com este trecho é que Yati e seus parentes se utilizaram da redução, e dos padres, como uma estratégia para a soltura do cacique. É fundamental apreender que seus parentes, Marique e Chuyantuya, persuadiram os padres para os auxiliarem no processo. Como manifestação de gratidão, prometeram tais caciques que, juntamente com Felipe Yati, ficariam na redução e se tornariam cristãos. Como veremos mais adiante, a promessa não foi cumprida.

Outra reclamação constante dos padres é em relação ao trabalho na redução. “*No querían trabajar ni aquellas obras que eran comunes y útiles para toda la reducción si no se les daba buena paga. Siendo su trabajo muy poco e interesado*” (SÁNCHEZ LABRADOR, [1772] 1936 p. 87). [grifos nossos] No mesmo sentido, o soldado Dragón Juan Galeano, em

12 de junho de 1752, relata que “*trabajan poco o nada, [...] que son muy interesados, que no moverán una paja sin que les paguen, y que esto lo experimentan los Padres pues los conchaban para que hagan cualquier cosa*” (ME, Carpeta J. 16, p. 30). [grifos nossos] Embora os padres e autoridades vissem a negação ao trabalho como interesse para receber presentes, de fato, o tipo de trabalho que era requerido deles pela sociedade colonial, não era uma característica da economia dos grupos da Pampa.

Temos que levar em conta que nas sociedades indígenas “el trabajo es organizado por relaciones ‘no económicas’ en sentido convencional, perteneciendo más bien a la organización general de la sociedad” (SAHLINS, 1972, p.127). Para o autor, ser um “trabalhador” não é uma condição social. De tal modo, o ato de trabalhar, de acordo com as regras ocidentais, não fazia parte da sociabilidade nativa. Clastres (1981), em sintonia, neste aspecto, com Sahlins aponta que, nas sociedades sul-ameríndias, a economia não existe como uma atividade separada, pois não há produção para o mercado e busca pela ganância individual. Assim, a lógica do trabalho para os grupos da Pampa-Patagônia era dessemelhante da ocidental. Por isso, instalava-se uma dissintonia entres índios e os padres.

Outra questão importante é a desobediência, constantemente reclamada pelos jesuítas. Ela está conectada a todos estes episódios que citamos acima. Os nativos nas três reduções, na maioria das vezes, não obedeciam aos padres, não só na catequese, mas também no ato de trabalhar, nas idas e vindas, nas bebedeiras. Consideramos que a falta de subordinação aos padres pode ser atribuída, também, ao tipo de hierarquia política a qual estes índios estavam sujeitos antes das reduções. Sabemos que não existia uma unidade política ou autoridade centralizada, e que os índios não obedeciam às ordens dos caciques, que deviam persuadir os indígenas de seu grupo. Dessa forma, não parece estranho que os padres tenham de manejar o interesse dos nativos com *regalos* para convencê-los, prática seguidamente exercitada pelos missionários nessas reduções. “Para mas aficionarlos al rezo, y cosas espirituales, les regalaban con algunas cosillas, que ellos estimaban: a los chicos ganaban com golosinas, pasas, vizcocho &c.” (SÁNCHEZ LABRADOR, [1772] 1936, p. 89).

Esta prática de *regalar* também era usada pelos *hispano criollos* em negociações com os nativos e os padres adaptaram tal tática as missões. De acordo com Weber (2007), esse recurso aparecia com frequência no século XVIII, pois os *regalos* se tornaram gestos obrigatórios para manter as alianças e a amizade entre as sociedades nativas e os espanhóis. Segundo Weber, os ocidentais sabiam que, para os indígenas, os presentes e a hospitalidade expressavam atos de generosidade. Por isso, eles se tornaram essenciais para manter as alianças e a paz.

Durante los Austrias os misioneros conseguían conversos y trabajadores a cambio de regalos y festejos, y los funcionarios locales obtenían mano de obra barata realizando obsequios a los caciques indios. Pero a finales da era borbónica, las autoridades españolas daban regalos esperando poco más seguridad. [...] Aunque las autoridades españolas sobornaban de forma consciente a los indios con regalos, sabían que en los mundos de los nativos los regalos y la hospitalidad significaban actos voluntarios de generosidad. [...] en realidad, los regalos y los agasajos eran gestos obligatorios para mantener las alianzas y la amistad entre las sociedades nativas (WEBER, 2007, p. 284-285.)

Um exemplo considerável disto nos apresenta o padre Sebastián Garau⁹⁷, que escrevia desde a redução *del Pilar* para Geronimo Rejon. Ele relatava que na época de Páscoa, quando não se podia comer carne vermelha, os líderes nativos de *tierra adentro* cobravam dos missionários para que eles pudessem pescar nas lagoas que ficavam fora do espaço dos *pueblos*: “no quieren nos dejar pescar para los días de ayuno, *sin que se les pague a los caciques con Yerba del Paraguay la licencia*, siendo así que ellos no se aprovechan del pescado, pues no lo comen” (GARAU [1751] In: SÁNCHEZ LABRADOR, [1772] 1936, p. 163) [grifos nossos]. Isto é mais um indício de que a manutenção das reduções passava pela frequente negociação com os caciques de *tierra adentro*.

Outro benefício que as missões trouxeram aos índios era a língua espanhola. Sánchez Labrador descreveu que “amotináronse en varias ocasiones, diciendo a los padres, que si querían enseñarles, había de ser en la lengua española, y no en la suya natural” ([1772] 1936 p. 108). Percebemos que o aprendizado da língua castelhana trazia vantagens para os índios, que, entre outros fatores, não necessitariam mais de intérpretes e assim poderiam negociar com os espanhóis com maior facilidade.

Ainda assim, não arriscamos dizer, aqui, que todos os movimentos dos índios nessas missões se faziam em busca de bens temporais e eram estritamente estratégicos (NÉSPOLO, 2007). Pois, assim, estaríamos também contribuindo com o discurso que caracteriza o índio como ambicioso, irresponsável e ardiloso, discurso este engendrado por uma literatura tradicional; e ainda acabaríamos por validar a perspectiva eurocêntrica dos jesuítas. São visíveis os benefícios do contato dentro da redução e, de fato, os nativos agenciaram tais vantagens. Porém, sua compreensão não deve ser reduzida a gestos de cobiça. Viveiros de Castro contribui com nossa explanação, ao dizer que os índios “visavam a cultura estrangeira como um todo, como um valor a ser apropriado e domesticado, como um signo a ser assumido e praticado enquanto tal.” Da mesma forma, como os tupinambás, avaliados por

⁹⁷ Segundo Sánchez Labrador, Garau atuou com os padres Cardiel e Falkner em Nuestra Señora Del Pilar. Depois do término da redução, foi para as missões guaranis. ([1772] 1936, p. 86)

Viveiros de Castro, “os implementos europeus, além de sua óbvia utilidade, eram também signos dos poderes da exterioridade” (1992, p.41), e consistiam em valores concorridos entre os índios pampeanos.

Notoriamente, a vivência entre “brancos” e índios no espaço missioneiro influenciou na pauta cultural dos nativos que ali habitavam. Temos traços dessa influência ocidental sobre os índios dentro dos *pueblos*, principalmente, na religião. Alguns dos relatos apontam que “siete u ocho indios, que el uno es Pablo Maciel y otros indios Aucaes y los Manchado, que estos tienen demostraciones de cristianos [...] ha reparado que *los dichos tienen en sus ranchos sus Altares* y procuran a sus hijos doctrinarlos (ME, Carpeta J. 16, p. 25). [grifos nossos]

Entendemos, aqui, que a evangelização, assim como assinala Pompa (2003), era uma maneira de tradução, na qual padres e índios passavam por um processo de intermediação mútuo. Assim, em sintonia com a autora, cremos que a religião ocidental não se estabeleceu sobre o mundo simbólico indígena, mas sim, que os símbolos de um e de outro se estabeleceram em simbiose. Notamos este aspecto no relato do Alferes Antonio Barragán, em 15 de outubro de 1752, que esteve presente nas reduções. Ele narra que, apesar de um determinado índio ter sido enterrado como cristão – com todos os sacramentos aí envolvidos, outros nativos colocaram seus três cavalos junto à sepultura do defunto, sendo que este era um ritual tradicional de morte dos índios austrais.

habiendo muerto el hijo de Pedro Izarra, indio Pampa de dicho pueblo con todos los Sacramentos, lo enterraron en un paraje que llaman el Campo Santo destinado para ello, el cual terreno está cercado, y cómo a su padre le hiciese cargo el que declara por haber visto que habían muerto tres caballos del difunto, alrededor del cerco inmediato a la sepultura, de que cómo siendo cristiano hacia aquello, que era a la moda de los infieles, a que el dicho Pedro Izarra le respondió ‘señor lo han hecho sus parientes’ y esto sabe el que declara por haberlo visto (ME, Carpeta J.16, p.37).

De tal modo, os índios adaptaram o cerimonial cristão às suas práticas habituais. Sánchez Labrador descreve que um xamã indígena, que habitava a redução, dizia que a doença que acometia uma criança nativa era causada pelos cristãos. Diante disso, o xamã concluiu que só um cristão curaria a menino: “Dijo pues el hechicero que su oráculo, [...] le había noticiado que aquella enfermedad la causaba el Dios que tenían los Padres en la Iglesia. [...] Concluyó que él no podía curarla por estar fuera de la esfera de su ciencia tal enfermedad [...] solo un cristiano curaría al niño” (SÁNCHEZ LABRADOR, [1772] 1936, p.135). Compreendemos que os nativos modificavam os sentidos do cristianismo a partir da sua

cosmovisão, e, portanto, utilizavam-se dessa adaptação em seus próprios termos. Assim, não consideramos que os xamãs, por não abdicarem de seus rituais tradicionais, foram os maiores responsáveis pelas desventuras das reduções, tal como afirmou Asencio (2003). Uma vez que o que as fontes sugerem é que, apesar de controvérsias, xamãs e jesuítas atuavam em coexistência.

Portanto, nos amparamos nas reclamações dos padres para, de certa forma, compreender o que as missões significavam para os índios. Percebemos até aqui que as elas se reverteram em um dispositivo da *lógica mestiza*, ou seja, os povoados se transfiguraram em um *locus* para relações, não só com os ocidentais, mas também entre as diversas parcialidades. Laroque (2009) contribui com nossa conclusão ao estudar as missões religiosas com os Kaingang em territórios rio-grandenses entre os séculos XIX e XX. Sua investigação apontou que os Kaingang e seus líderes aceitaram as negociações sugeridas pelos padres naquela ocasião, mas, entretanto, manobraram aquelas alianças, igualmente como os pampas, sob seus próprios termos. Dessa maneira, como os Kaingang estudados por Laroque (2009), os índios pampeanos, muitas vezes, se valeram das reduções para benefícios próprios, bem como adaptaram suas práxis anteriores à vida em redução, além de traduzirem a vida cristã diante da sua visão de mundo. No próximo tópico, trataremos dos episódios que deram fim aos povoados.

3.4 Cangapol ataca as missões: o fim dos pueblos.

Antes de narrarmos o término dos três povoados, se faz necessário lembrar que durante toda a existência das reduções, os padres negociaram com os caciques. Isso não sucedeu somente com Cangapol, que seguidamente recebia *regalos*, mas também com Yati, como vimos, na estratégia dos padres de intervenção na sua soltura, por exemplo. Além deles, os jesuítas negociavam com outros, como a espécie de “pedágio” que os padres pagavam a alguns líderes para obterem autorização para pescar nos rios. Acreditamos que, no caso dos caciques, os vínculos criados com os missionários eram importantes à medida que se constituíam em um laço de comunicação eficaz com o mundo *hispano criollo*. Cepeda (2008), ao analisar a conduta dos líderes araucanos com os jesuítas no século XVIII, aponta que o comportamento empregado pelos padres, ao presentear os caciques, resultou em um tipo de relação entre iguais, e não de sujeição. Parece-nos que isso se sucedeu da mesma maneira com os líderes da Pampa-Patagônia.

Diante disso, entendemos que o término das missões austrais foi causado

principalmente pela deliberação desses líderes de extingui-las, mesmo que essa decisão não tenha sido tomada em consenso entre eles. Temos que levar em conta que os índios nesse período contavam com uma vantagem bélica sobre os espanhóis, além de conhecerem muito bem o território. Apesar da queda demográfica indígena causada principalmente pelas doenças ocidentais⁹⁸, as milícias espanholas estavam enfraquecidas, com números reduzidos de soldados comparados à extensão do território da Pampa-Patagônia.

Para o padre Sánchez Labrador, Bravo não gostava da presença dos missionários porque os jesuítas estariam conquistando seus “vassalos”. “Aqui empezo Bravo á dar índicos de la doblez de su animo. Mostrose muy sentido de los misioneros juntasen gente em la redución [...] y quitarle sus vassalos” ([1772] 1936, p. 130). Além disso, apontou o jesuíta que Cangapol não aceitava a invasão das missões em suas terras. Já M. Strobel registrou que Bravo estava temeroso pela liberdade das nações do sul e também pelo risco de extinção do seu poder e, por isso, resolveu atacá-las:

Cangapol, el potentado de la región, largamente contempló estas colonias cristianas con ansias y envidias. A través de ellas, pensó que se podría formar amistad con los españoles y la libertad de las naciones del sur estaría en peligro y su propio poder disminuiría hasta desaparecer. Entonces puso todo su corazón y sus pensamientos para acelerar la destrucción del nuevo pueblo y destierro de los Padres que enseñaban esa extraña región. Para realizar estos propósitos, tanto salvajes como fue posible fueron asociados en un convenio de armas y la dirigencia fue finalmente emprendida” (STROBEL [1750] In: MONCAUT, 1981, p. 87). [grifos nossos]

Se dermos crédito às palavras dos padres, podemos conjecturar que Cangapol temia pela perda de seus seguidores, uma vez que as relações pessoais alargadas eram fundamentais para o prestígio dos caciques. Como lembra Nacuzzi, eram “[...] las relaciones personales que le daban prestigio y reconocimiento por parte del grupo” (NACUZZI, 2011, p.36).

Consideramos que o cacique Bravo aceitou o tratado e o convívio com as reduções enquanto lhe foi conveniente. Durante o período de convivência nos *pueblos*, os padres presenteavam os caciques, como já destacamos, para conseguir alianças e manter as reduções pampeanas. Ademais, sabemos que as relações de parentesco nas sociedades nativas organizavam a comunidade, e, assim, mesmo que Cangapol não aceitasse viver em redução, como no caso de Yati que a habitou por um período, Bravo sabia constantemente o que

⁹⁸ Em vários relatos jesuíticos, os padres relatam sobre uma grande epidemia de varíola que acometeu a campanha de Buenos Aires nas décadas de 40 e 50 dos Setecentos. Em: SÁNCHEZ LABRADOR [1772], FALKNER, [1774], LOZANO, [1741-1752].

ocorria nos povoados. Encontramos em alguns registros a constatação da presença destes parentes de Cangapol na redução. Segundo Strobel, em 1748, em carta a Rejón, eles eram espiões que relatam tudo o que sucedia nos *pueblos*, e, também os planos das autoridades com as parcialidades independentes. “[..] Estuvo esos días en la reducción el sogro del mejor hijo del cacique Bravo [...] para saber que amenazas V. R. hacen contra ellos [...]” (STROBEL [1748] In: Furlong, 1938, p.155)

Além disso, podemos verificar que em um espaço indígena heterogêneo, entre os próprios líderes existiam grandes rivalidades, como no caso de Cangapol e Yati, como mostraremos adiante. Os padres, por sua parte, tentavam contentar ambos os caciques, intermediando a estas rivalidades. Podemos sugerir, assim, que as contendas interétnicas também interferiram na decisão de Cangapol de atacar as reduções. Bravo e Yati eram grandes adversários. No espaço das missões, eles coexistiam, disputavam as rotas de intercâmbio e também a primazia nas relações com os padres.

Autores como Mandrini (2012) e Bechis (2008) afirmam que já em meados do XVIII havia uma intensa disputa entre etnias sob as vias de circulação de bens, podendo ser este um dos motivos dos ataques de Cangapol. Isto porque ambos os povoados, de *Pilar* e de *Los Desamparados*, passavam muito próximos de um desses trajetos de tráfico de mercadorias da Pampa-Patagônia, a rota do Rio Negro e Colorado (MANDRINI, 2012, p.226).

Diante disso, Sánchez Labrador aponta que o declínio das reduções iniciou-se em *Nuestra Señora de los Desamparados*. Sua destruição aconteceu no dia 24 de fevereiro de 1751. Segundo o padre, o cacique Cangapol armou um grande estratagema contra as reduções e, concomitantemente, a vilarejos e estâncias espanholas aos arredores de Buenos Aires. “La comitiva del barbaro se componia de 500 hombres, aun que no todos eran sus vassalos, porque venian con otros Caciques sus aliados, entre los quales habia uno de Nacion Auca, llamado Piñacal” (SÁNCHEZ LABRADOR, [1772] 1936, p. 130). Continua o padre:

“Para formar un pie de ejército formidable, *envió Bravo presentes a otros caciques, exhortándoles a tomar las armas con toda su gente, y que viniesen a ayudarle a vengar sus agravios*. Uno de los caciques solicitados a la guerra contra los españoles era Ayalep, deudo muy cercano del mismo Bravo. Dicho cacique [...] le respondió: que no estaba en ánimo de pelear, ni molestar a los españoles, y mucho menos a los Padres misioneros, de los cuales jamás había recibido agravios, antes si muchos beneficios siempre que había ido a visitar los Pueblos” (SÁNCHEZ LABRADOR, [1772] 1936, p. 131). [grifos nossos]

Percebemos que, novamente, como no caso do *malón* de 1740, Bravo utilizou a estratégia de *fusión* (BECHIS, 2008) com outras parcialidades para atacar as reduções, outra

demonstração da sua persuasão e imponência como cacique. Juntamente ao acometimento das reduções, Cangapol abordou a paragem de *Pergamino*. Neste conflito, morreram muitos nativos, mas também *hispano criollos*. O ataque a *Los Desemparados* ocorreu de maneira estratégica. Cangapol se utilizou de um cacique aliado para convencer os grupos patagões (thuelches ou tehuelches) para retirar-se da redução, como nos conta Sánchez Labrador:

Convidó a algunos caciques, quienes por la gran distancia se excusaron; pero otros más inmediatos, por temor a Bravo, en cuyas cercanías habitaban, se coligaron con él para ejecutar sus designios. Uno de estos caciques llamado Sacachu, hombre astuto, conociendo que la Guerra miraba a envolver en sangre, no solo a los Puelches de la Reducción del Pilar, sino también a los Thuelches de su Nación, agregados a los Misioneros, uso de esta estratagem (SÁNCHEZ LABRADOR, [1772] 1936, p. 133). [grifos nossos]

O cacique Sacachu, ao que tudo indica, persuadiu os patagões para que eles saíssem da redução, e não criassem inimizade com Cangapol. Na egressão, os índios patagões furtaram o gado do povoado de *Del Pilar*, que era próximo de *Los Desamparados*. O padre Balda estava distante do povoado, pois se encontrava na busca de materiais para a construção de uma Igreja para a redução, juntamente com oito peões espanhóis. Quando um índio chegou até eles e relatou o ocorrido, o padre, temeroso por sua vida, se retirou para o povoado de *Pilar Desamparados*, assim, resistiu por poucos meses.

En su salida algunos Thuelches hurtaron caballos de los Puelches de la Reducción del Pilar, lo que motivó una pelea entre las dos Naciones, muriendo en ella tal cual Thuelchu. Abrazados en cólera los Patagones convirtieron su enojo no solo contra los Puelches, sino también contra los jornaleros cristianos que tenían los misioneros”. Frente a estos hechos, el Jesuita Agustín Vilert que se hallaba organizando la construcción de las instalaciones del pueblo de los Desamparados, junto a “ocho oficiales y peones, que tenían un capataz español [...] estaban fabricando la Iglesia y casa, que ya estaban para acabarse”, decidieron retirarse a la seguridad del pueblo del Pilar, abandonando las obras. “Sucedió esta destrucción del Pueblo de los Patagones el día 24 de febrero de 1751, día en que los Indios dejaron a los Padres y se retiraron a sus tierras” (SÁNCHEZ LABRADOR, [1772] 1936, p. 131)

A segunda redução a ruir foi *Nuestra Señora del Pilar*. Os padres receberam a notícia, por parte de alguns índios, de que o cacique Bravo vinha marchando lentamente para a destruição deste *pueblo*. Segundo Sánchez Labrador, os missionários escreveram, amedrontados, ao governador e pediram socorro de alguns soldados. Entretanto, a resposta não foi a que eles esperavam. Andonaegui contestou dizendo “que *nunca hubiera dado licencia para la fundación, si hubiera sabido la distancia que había del Volcan a Buenos Aires*” (SÁNCHEZ LABRADOR, [1772] 1936, p. 138). [grifos nossos] O governador ainda

ordenou que os padres se retirassem para *Concepción*, afirmando que enviaria alguns milicianos para sua escolta. Matias Strobel deixa transparecer, em carta ao jesuíta Garau, a grande tensão que rondava o povoado *del Volcán*:

“Aquí el demonio tanto nos persigue con las guerras y estamos obligados a dejar este paraje y retirarnos a la Reducción de los Pampas. Por la mucha distancia y gastos excesivos el Señor Gobernador no nos quiere dar soldados de destacamento fijo, y sin soldados no podemos mantenernos entre las fuerzas del cacique Bravo y sus aliados, los cuales vendrán en esta luna que a 21 de este mes entra, según repetidos avisos; y estoy esperando cada día unos 60 soldados de los vecinos de Buenos Aires, a los cuales nos envía el Señor Gobernador para retirarnos con toda la hacienda y trastes de esta Misión. Ya va para dos semanas, sentimos de noche a los bomberos de los enemigos. Con tiros de fusil procuramos de asustarlos, pero no hay fuerza para resistir el tropel grande que vendrá” (STROBEL [1751] In: Leonhardt 1924, p. 136). [grifos nossos]

Os jesuítas temiam que seus neófitos não seguissem com eles, pois “[...] la querencia que los infieles tienen á sus tierras, es casi brutal. (SÁNCHEZ LABRADOR, [1772] 1936, p. 139). De fato, foi o que sucedeu. A maioria dos catecúmenos desertou e restaram poucos com os missionários, que decidiram deixar a redução em 1 de setembro de 1751, sem o apoio dos soldados, pois as notícias eram que Bravo estava muito próximo.

Assim, apenas *Nuestra Señora de la Concepción de los Pampas* continuava erguida. Entretanto, não por muito tempo, pois, em 1753, também ela foi desmantelada. Como percebemos, na destruição do *Pueblo del Volcán*, os jesuítas não receberam apoio das autoridades coloniais para continuar com a redução de serranos, e nem mesmo para deslocar os padres e seus catecúmenos para *Concepción*. De tal modo, podemos nos perguntar, porque os missionários não receberam o apoio necessário?

Na busca por rastros da redução, nas cópias de documentos do Arquivo das Índias, armazenados no Museu Enográfico de Buenos Aires, nós encontramos um testemunho sugestivo que pode nos ajudar a conjecturar uma resposta para esta pergunta. Trata-se de um inquérito instaurado pelo procurador geral do Cabildo de Buenos Aires para investigar os *Pueblos* e os problemas destes relacionados com a segurança da fronteira. O documento é intitulado: *“Información hecha sobre la Reducción de los Indios Pampas, que están a cargo de lo RR. PP. de la Compañía de Jesús – agosto de 1752⁹⁹”*. A própria investigação¹⁰⁰ já é em

⁹⁹ Nos documentos do Museu encontramos a seguinte referencia: Cabildo de Buenos Aires – Información presentada en 15 de octubre de 1752, s/la reducción de Pampas a cargo de la Cía. de Jesús, Caixa J, documento nº 16. No trabalho nos referimos a ele da seguinte forma: ME, Carpeta J.16. No anexo A transcrevemos as perguntas do questionário.

¹⁰⁰ Esta investigação é duramente criticada pelo padre Sánchez Labrador, que se torna uma espécie de porta voz oficial da Companhia de Jesus na defesa dos padres (ÁRIAS, 2012). O jesuíta diz sobre a investigação: “púsose

parte a resposta para o fim de *Concepción*, como veremos a seguir.

Como vimos no tópico anterior, as missões austrais tinham características muito peculiares. Notamos que os indígenas, na maioria das vezes, não cooperavam com os padres e utilizavam a redução em seus próprios termos, bem como espaço de benefícios e também de socialização. Apesar de atestarmos que o contato com os missionários produziu efeitos na pauta cultural dos nativos, inclusive na religiosidade, percebemos que esses indígenas não abdicaram de seus modos de vida habituais e os adaptaram para a experiência nos *pueblos*. Um aspecto importante foi o das idas e vindas dos índios nas missões e a permissão para a caça de gado selvagem em *tierra adentro*. Práticas estas que possibilitavam intensos contatos com os índios que viviam fora da missão. Percebemos que era corriqueira a entrada desses no espaço dos três povoados.

Dessa forma, foi justamente esse o principal ponto investigativo do inquérito, pois os habitantes de Buenos Aires suspeitavam que os índios da redução contribuíram com os “infiéis”, oferecendo avisos sobre os movimentos das autoridades fronteiriças, assim servindo de sentinela para os inimigos. Os testemunhos foram de alguns soldados¹⁰¹ e cativos¹⁰² que tiveram contato com as reduções durante os treze anos de sua existência.

A ex-cativa María Rodríguez destacou que os índios de *tierra adentro*:

no se atreven a venir solos [a Buenos Aires] pues no saben cómo está el español, y lo que hacen es que cuando dichos indios del Pueblo vienen a esta ciudad, que es muy cotidiano, mezclados con ellos vienen los enemigos y solo quien los conoce podrá saberlo; en cuyo tiempo ven, oyen y saben todo, y si son chontales, los yndios del Pueblo les explican lo que pasa (ME, Carpeta J.16, p. 39-40).

O capitão Don Alonzo de La Pena continua: “un yndio del dito pueblo llamado

empeño en formar un proceso jurídico contra los inocentes Pampas, y sus misioneros, por más que se paliase esto último. Citáronse varios testigos, los que agradaban a los Jueces, para que depusieran [...]. De estos unos atestiguaron unas cosas y otros otras, como hombres que hablaban por dar gusto, pero con alguna memoria de su reputación, pues llegaría a descubrirse la trama” ([1772] 1936, p. 146-147). Nesse período já existia uma grande desconfiança não só em Buenos Aires, mas em praticamente todo o espaço colonial português e espanhol pairando sobre os jesuítas. Alguns autores como Franco (2012) dizem que o antijesuítismo nasceu antes mesmo da fundação da Companhia de Jesus. O mesmo autor destaca que a campanha do Marques de Pombal contra os jesuítas espalhava-se sobre a Europa, e delatava crimes realizados pelos padres. Sánchez Labrador relata essas calúnias e as associa ao fim das reduções austrais: “[...] que los padres tenían allá ricas minas, y que para desfrutarlas compraban negros [...] que los misioneros destacaban indios á saltar los caminantes y se utilizaban de los robôs [...]” ([1772]1936, p.161). Para ver mais sobre o antijesuítismo e suas nuances na Europa e América ver: FRANCO, José Eduardo. *Génesis e mentores do antijesuítismo na Europa Moderna*. Lisboa: CLEPUL, 2012.

¹⁰¹ Os militares testemunhantes foram: tenente Antonio Barragán, soldado Dragón Blas de Espinoza, Cabo Joaquín Marín, soldado Dragón Juan Galeano, míos, Capitão de Milicias Ventura Chavarría, soldado Dragón Gregorio Velásquez, Cabo Ramón Aparicio. Capitão Don Alonzo de la Pena.

¹⁰² Os cativos que testemunharam foram: Raphael de Soto, Doña Maria Rodrigues, Manuel de Mazedo, Eusébio del Barrio e Ramón del Barrio.

Francisco Babu se fue con otro yndio de la tierra adentro huido y sin que lo padre lo supiese [...] y que es voz común que dhos yndios pampas del expresado pueblo tratan e contratan con los de tierra adentro” (ME, Carpeta J.16, p.7).

Esses excertos expressam claramente a opinião de todos os testemunhos do inquérito, ou seja, que não só as missões eram utilizadas como refúgio e estratégia para os “infiéis” de *tierra adentro*, bem como que os índios reduzidos camuflavam os inimigos e os acorbentavam. Apesar de que eles podem estar reproduzindo uma série de preconceitos firmados contra os índios, não deixam de estar em consonância com algumas das queixas dos jesuítas, especialmente quando se referem às idas e vindas dentro dos *pueblos*, do comércio ilícito e da entrada de inimigos nas reduções.

Diante disso, o governador Andonaegui manda uma carta ao Provincial dos jesuítas, Isidoro Barreda, na qual relatava os resultados da investigação. Andonaegui escreve: “condolido de tantos lamentos se digne tomar un expediente conveniente a la Cristiandad y al bien común” (ME, Capeta J.16, p. 68). O Provincial, por sua parte, responde: “poca esperanza de lograr frutos en dicha Reducción, por la indocilidad y mala calidad de los indios Pampas” (ME, Capeta J.16, p. 68). Ao continuar, o padre destaca que apoia a decisão do governador. Essa decisão é de que

[...] aquellos indios que por piedad de la Majestad Divina han llegado a abrazar nuestra Santa Fe [...] o bien sea trasladándolos a los Pueblos de las Misiones con repartimiento en todas ellas, y si VR. hallase por conveniente que las familias catequizadas y más dóciles pasen a esta ciudad, y se repartan entre la Vecindad o estancias de su jurisdicción (ME, Capeta J.16, p. 79).

Continua o governador dizendo que “se podrá ejecutar que aquellos indios que no han abrazado Nuestra Santa Fe ni tener esperanzas de conseguirlo pasen puntualmente a donde quisieren” (ME, Capeta J.16, p. 79).

Com esta deliberação trágica, o Provincial dos jesuítas sugere ao governador, como última expectativa, que o novo *Maestre de Campo*, Lázaro de Mendinueta, faça uma intimação aos índios do *pueblo*. Esse ultimato pretendia basicamente acabar com os contatos dos índios da redução com os de *tierra adentro*, além de não permitir que os catecúmenos saíssem para caçar gado fora do *pueblo*, e que nenhum dos habitantes de Buenos Aires e cercanias viessem ao povoado para comerciar. Para isso, o Provincial sugere que o *Maestre de Campo* Lázaro de Mendinueta ficasse instalado em *Concepción* por um período. No entanto, se o ultimato não funcionasse, diz Barreda: “en este caso convendrá desde luego que se destruya este Pueblo” (ME, Capeta J.16, p.83).

Logo, Mendinueta escreve ao governador com notícias da intimação, e pede que ele reverta a decisão, e, assim, permita aos índios a saída para caçar: “respecto de ser su modo de buscar, o trajín para hacer botas, riendas y otras menudencias el potrear, se les permita por la banda del sur el que vayan a hacer su corridas de 4 o 5 personas, llevando para ello permiso de los RR. PP, lo que me parece ser justa la pretensión de dichos indios” (ME, Capeta J.16, p.86). Todavia, Andonaegui não gosta da postura do *Maestro de Campo* e responde duramente,

[...] *por ninguna de las maneras conviene, ni quiero que potreen por ninguna de las bandas de los cuatro vientos esos indios, ni que tengan comunicación ni comercio con los infieles[...] ni caballos, sino solo que trabajen las tierras que se les repartiesen [...] Y el que faltare a todo esto mandará VM. dar luego 100 azotes, y al que se opusiere me remitirá VM. a esta ciudad* (ME, Capeta J.16, p.86). [grifos nossos]

Diante da resposta do governador, o clima de violência se espalha em *Concepción*. Nessa conjuntura, os milicianos assassinaram o cacique Joseph Yati, que vinha com seus toldos para viver com os padres na missão. Ele era irmão de Felipe Yati, a quem nos referimos anteriormente:

El cacique Joseph Yahati, [...] se venía a vivir con los Padres en la Reducción de los Pampas. Estaba ya a distancia de una legua de la reducción con sus toldos” Quando chegaram os milicianos “Llevados de este odio y sin guardar las órdenes [...] Cargaron sobre los indios indefensos, quitaron la vida a los grandes, sin dar cuartel a las infelices mujeres, de las cuales pronto perecieron algunas a los filos de los alfanjes [...]” (SÁNCHEZ LABRADOR [1772] 1936, p.152).

Nesta ocasião os soldados levaram Joseph Yati, e o prenderam em uma espécie de cadeia que existia dentro da redução de *Concepción*. Entretanto, os milicianos se descuidaram e Yati escapou e se abrigou na Igreja do *pueblo*. Sánchez Labrador, ao narrar a violenta morte do cacique agarrado ao altar, nos relata que “[...] el cacique Yahati no se dio por seguro sino agarrándose del Altar Mayor, haciendo fuerza para que no lo llevasen [...] sacaron los alfanjes los soldados y a Yahati agarrado del altar dieron tantas cuchilladas que quedó mal herido y todo bañado en sangre” (SÁNCHEZ LABRADOR [1772] 1936, p.153).

A situação hostil havia se instaurado em *Concepción* e, com a morte de Joseph Yati, seus parentes buscaram vingança. No dia 13 de janeiro de 1753, Felipe, seu irmão, ataca o povoado, mata soldados e índios e leva centenas de cabeça de gado: “Acercaronse los enemigos al Pueblo [...] en el camino encontraron dos centinelas, á las cuales degollaron. Para atemorizar á los que estaban dento de la Reduccion, enarbolaron em dos lanzaz las

cabezas entrando com confusa griteria em la Poblacion [...]” (SÁNCHEZ LABRADOR [1772] 1936, p.155).

No retorno do *malón*, Yati é interceptado pelo cacique Cangapol e assassinado por ele de forma cruel, demonstrando a intensa rivalidade entre ambos os caciques, como já havíamos destacado. Sánchez Labrador conta que Bravo: “era enemigo jurado de Phelipe Yahati; y envidioso de la presa que llevaba, dio con su gente sobre ellos, quitó a bastantes la vida y a todos despojó del hurto. Aquí pagó con muerte cruel Phelipe Yahati sus iniquidades” ([1772] 1936, p.156-158).

No dia 18 do mesmo mês, apenas cinco dias após o ataque de Yati, o cacique Marique, que também havia contribuído para a edificação de *Concepción*, veio até o *pueblo* tirar satisfação do ocorrido. Os espanhóis, já preparados, acertaram-nos com tiros de canhão; o cacique Marique saiu ferido e acabou morrendo dias depois. Os missionários, assombrados pelo clima de violência que pairava *Concepción*, escreveram ao governador. Por consequência, Andonaegui no dia 13 de fevereiro de 1753 mandou o *Maestre de Campo* Mendinueta buscar os padres e as 25 famílias pampas que haviam ficado, para levá-los a Buenos Aires. E assim se extinguiu a última das reduções austrais.

Nosso esforço aqui se concentrou em demonstrar os episódios finais da redução, permeados pela intensa ação indígena, principalmente dos caciques. Percebemos, assim, que eles foram protagonistas dos eventos que narramos. Realmente, não podemos esquecer que desde seus primórdios as reduções tiveram muitos aspectos particulares, o maior deles, na nossa opinião, refere-se à flexibilização do sedentarismo que permitia aos índios manter um intenso contato, não só com os “infieis”, mas também com os espanhóis fora das reduções. Vimos que, o comércio ilícito se manteve dentro dos *pueblos*, juntamente com a entrada dos índios de *tierra adentro*, que, na maioria, eram parentes de índios da redução, uma vez que, as relações de parentesco organizavam a vida destes grupos. Novamente, temos que lembrar que entendemos a abertura dos índios para a vida em reduções, mal compreendida pelos padres que culpavam a inconstância dos nativos, uma possibilidade de relação, que foi adaptada por meio dos próprios termos destes índios.

Fabián Arias afirma que um dos principais motivos para o término dos três *pueblos* austrais foi a quebra do pacto de convivência que havia entre os padres e os principais líderes, no impedimento para a saída à caça de gado selvagem, traço primordial da vida dos índios pampeanos. Essa proibição, segundo o autor, gerou uma ruptura em tal pacto, e isso tornou o relacionamento insustentável (2006, p.287). De tal modo, compreendemos que este fator foi muito importante, entretanto, acrescentamos, ademais, que as contendas interétnicas entre

líderes como Cangapol e Yati refletiram na destruição dos povoados. Acreditamos que os dois pleiteavam a primazia do contato com os ocidentais através dos padres, e estes tentavam satisfazer ambos os líderes e atuavam em meio a suas rivalidades. No próximo tópico, narraremos a morte de Cangapol, a mudança na política bonaerense após o término das missões e as transformações na família dos Bravos.

3.5 A morte de Cangapol e a mudanças na fronteira pampeana.

Na busca pelos rastros de Bravo¹⁰³ após o término das reduções, encontramos no Arquivo General de Nación em Buenos Aires, no fundo Comandância de Frontera, na correspondência do Forte de El Zanjón, alguns documentos importantes. Em 1757, tivemos a notícia, do capitão Pedro Silva em carta a Alonzo de La Vega, que “Senõr mio doy parte a V. M queba el yndio Guelquem com três yndios, disse que que Don Nicolás (Cangapol) murió, que viene a dar parte a V.M [...]” (Comandância de Frontera, Forte El Zanjón, 22 de fevereiro de 1757, AGN, Sala IX 1-5-3.) A morte de Cangapol marca um novo tipo de política adotada pela família dos Bravos com as autoridades coloniais.

Entretanto, antes de adentrarmos na análise destes episódios, é importante apontar que com o fim das reduções, a política bonaerense para com a fronteira se modificou. Apesar de termos indicado no capítulo anterior que já existiam fortes fronteiriços desde 1736, somente em 1752 foi instalado na região um corpo militar regular e remunerado, mesmo que de baixa composição, também conhecido como companhia de Blandengues. Tabossi indica que o primeiro grupo de Blandengues foi criado em 1752: “El 16 de abril de 1752 se creó una compañía, denominada *Valerosa*. El 17 de mayo, el Cabildo decide aumentar el número de escuadrones a “tres compañías de cincuenta hombres” (2006, p. 2). As outras companhias, segundo o mesmo autor, chamaram-se *Invencible*, criada em 21 de junho do mesmo ano, e *Atrevida*, datada de 8 de setembro. Acreditamos que a experiência que as autoridades tiveram com as reduções de pampas e serranos ajudou a confirmar a opinião das autoridades, que acreditavam em novas formas de trato com estes nativos.

Como assinala David Weber (2007), apesar dos Bourbons manterem a política de missões, em grande parte das fronteiras, como método para transformar o “selvagem” em “civilizado” e cristão, os resultados não foram, e nem puderam ser, uniformes em todas as

¹⁰³ Acreditamos que Cacapol pai tenha falecido depois da década de 40 dos Setecentos, pois perdemos seu rastro após o *malón* deste mesmo ano.

regiões. No caso da Pampa, compreendemos que as reduções “mal sucedidas” corroboraram com a opção pela militarização. Segundo o mesmo autor, o dilema entre a “guerra e a paz”, bem como a guerra ofensiva e defensiva, culminou em pontos de vistas diferentes sobre ações e políticas possíveis com os índios na era borbônica. Embora os Bourbons se opusessem à guerra ofensiva, a força militar se tornava um caminho oportuno para controlar os índios insubmissos. O autor aponta que no caso dos Apaches da América do Norte, por exemplo, Carlos III consentiu a guerra ofensiva, pois, segundo os administradores borbônicos, a natureza “indômita e cruel” daqueles índios não recebia outra via senão a guerra. Entretanto, não foi o que aconteceu com os araucanos, que, em troca, contavam com várias décadas de convivência relativamente pacífica e vantajosa para os Bourbons.

Dessa forma, para Weber (2007), os fortes ao longo das fronteiras, juntamente com os militares e o aperfeiçoamento das expedições de punição, se tratavam agora de uma tática defensiva, que buscava se relacionar com os índios sem o uso da força; eram medidas mais eficazes do que uma guerra declarada. Neste sentido, o comércio, os *regalos* e os tratados eram o novo caminho da inclusão. Assim, se até o fim das missões jesuíticas a avançada espanhola ficava a cargo dos padres, com seu término essa incumbência ficou nas mãos dos milicianos espanhóis.

Percebemos que, durante a existência das reduções, os padres e as autoridades tentavam centralizar a comunicação e a responsabilidade para com os indígenas de *tierra adentro* em Cangapol. Boccara aponta que esse mecanismo buscava “criar cabeças”, ou seja, instituir uma contrapartida entre os representantes e os representados (2006, p. 66). Esse aspecto ficou evidente quando foi conferido o cargo de *Maestro de Campo de Las Sierras* a Cangapol. Entretanto, com um espaço indígena heterogêneo e faces diferenciadas de ação dos distintos líderes, a tentativa foi mal sucedida. Portanto, esse aspecto reforça nossa percepção de que Cangapol, e também seu pai Cacapol, eram líderes eminentes, destacavam-se justamente pela capacidade de ação com os espanhóis, mas não detinham poder sobre os demais, nem de seu grupo, tampouco das outras parciaisidades.

Com um panorama indígena diverso, cada guarda instalada na fronteira utilizava uma série de medidas que variavam de acordo com a parcialidade tratada. Segundo Fabián Arias, essas ações poderiam ser: “entradas punitivas, los pactos, el trato preferencial para quienes se integraran como ‘indios amigos’, la extensión de permisos para comerciar en las poblaciones españolas, la entrega de raciones [...]” (2006, p. 599). Por sua parte, Florência Carlón afirma que apesar destes milicianos serem atores indispensáveis na defesa fronteiriça, não é possível

assegurar que existia uma fronteira militarizada, pois o sistema ainda era muito débil (2008, p.285).

Eugenia Alicia Néspolo (2008), ao analisar o papel desempenhado pelo Forte de *Luján*¹⁰⁴, evidencia o funcionamento desse dispositivo. Segundo a autora, a autoridade do forte ficava a cargo do capitão de blandengues que tinham à sua disposição um corpo regular de homens a soldo para proteger a fronteira e controlar os movimentos dos grupos indígenas. O capitão também tinha a incumbência da ação diplomática com os nativos. E eram eles que regulavam “los tratos de paz con los indígenas y otorga permiso para que algunos ‘pasen a expender sus efectos’ o a comprar maíz a las “chacras cercanas” (NÉSPOLO, 2008, p 5).

Ao analisar a documentação referente ao Forte de Luján, Néspolo aponta que havia estreitos contatos entre distintos grupos indígenas e a população *hispano criolla* desta localidade. Os documentos do Forte estudados por Néspolo demonstram relações comerciais, intercâmbios de mercadorias e pessoas:

La Guardia de Luján registraba la entrada de cada carreta, carretón y/o mulas, su contenido (aguardiente, vino, pasas, manzanas, porotos, fardos de ropa, chocolate, fardos de azúcar) tanto cómo la procedencia del producto y a nombre de quién se traía. Esta guardia estaba a cargo del “Cabo de la Guardia de Luján” quien informaba diariamente al contador del Cabildo el detalle de los productos que ingresan a Luján y los decomisos, a su vez controlaba la matanza del ganado como su abasto para la Villa de Luján. Este registro especifica los productos y las cantidades que ingresan a Luján (del noreste del espacio virreinal especialmente) y lo que se debe pagar de alcabala (NÉSPOLO, 2008, p.4).

Os documentos que investigamos neste trabalho são provenientes do Forte de *Él Zánjon*, que, segundo Carlos Mayo (1998), era muito empobrecido, com espaço para no máximo 50 homens, teto de palha, uma pequena capela e um curral. Ele estava localizado na paragem de *Madgalena*, sob a margem norte do rio *Samborombón*. Assim como Néspolo, encontramos muitos documentos que informam a chegada de índios de paz que, na maioria das vezes, pedem permissão para o comércio, requerem ajuda de soldados, autorização para que os toldos permaneçam perto da guarda, entre outros tópicos. Outra relação interessante que se estabelece no Forte del Zanjón é o contato das índias com os soldados, como já apontamos brevemente no capítulo anterior. Encontramos duas reclamações do capitão de

¹⁰⁴ Segundo Néspolo: “El Pago de Luján abarca el espacio limitado por cursos de agua del río Paraná y del Plata por el norte, de las Conchas por el este, Areco al oeste y por el sur la “frontera con el indio” el río Salado. La población rural inicial que formaría los distintos Pagos de la actual Provincia de Buenos Aires se establecía junto a una aguada. Los primeros repartos de chacras y estancias para Luján se hicieron prefiriendo las tierras inmediatas al río de Luján y los cursos de agua cercanos” (2008, p.3)

blandengues entre o ano de 1757 e 1760. Em 9 de outubro de 1757, escrevia Ignacio de Zavala ao governador:

[...] aqui em el contorno be hallado unos otcho toldos de yndios y *muchas chinas creio sejan muy perniciosas y son del tipo del defunto gago, pues he sabido que los soldados no saen de ditos toldos a me parecer no convienen por muchos motivos*. V.S puede se informarse del sargento Mor. de los indios eron doze o quatorze grandes y chusma bastante de muchachonus y chinitas chicas y mas grandes ellos estan media quadra de nosotros, *de noche no sabemos quien entra, ni quien quien sale por que ellos handan com sua quyapis* [...] (Comandância de Frontera, Forte El Zanjón, 9 de outubro de 1757, AGN, Sala IX, 1-5-3). [grifos nossos]

Em outra carta encontramos:

Tocante a los yndios que se hallan in esta guardia mi dize V. S [...] son los yndio de la reduccion de los padres, y las mas son china y chusma. [...] Aunque se acercaban al lugar a comerciar, [...] prolongan la estancia de sus toldos acá, beben aguardiente y dan mil pependencias[...] las chinas dan mucha inquietud en los soldados [...] que en la noche se escapan a los toldos que están como a media cuadra de nosotros a beber y a hacer sus impudicias y no puedo estar en continuo velándolos, que como cada uno vive en su ranchillo por estar el cuartel caído no puedo tenerlos juntos y se van con los indios y las chinas que están causando mucho perjuicio en esta Guardia [...] (Comandância de Frontera, Forte del Zanjón, 13 de Outubro de 1758, AGN Sala IX 1-5-3).

Nesta segunda informação, percebemos que os índios e índias que se relacionavam com os soldados eram os remanescentes das missões austrais. Lembramos que dentro do espaço missioneiro era frequente a presença de muitos militares e os índios já tinham certa familiaridade com estes. Como apontava o Provincial Barreda, “a los soldados que allí asisten y a su Cabo, así para que *no le den a los indios aguardiente*, como para que *no los inquieten al juego de dados*, en que se mezclan los indios con los soldados, [...] en *comercios ilícitos que tienen con sus mujeres e hijas*” (ME, Carperta J. 16, p. 73). [grifos nossos] Conjecturamos que a missão fez parte de uma dinâmica histórica que aproximou a convivência dos *hispano criollos* com os índios. Consequentemente, após a extinção dos três *pueblos*, o convívio entre os soldados e os nativos continuava, mas agora nos Fortes.

Contudo, percebemos, por meio dos documentos desta Guarda, uma transformação na política da parcialidade do grupo de Bravo para com as autoridades coloniais. A carta de Pedro Silva ao capitão Don Alonzo de La Veja, datada de 22 de fevereiro de 1757, mostra que o falecimento de Bravo incidiu em uma disputa na liderança do grupo entre seu filho (Guibar) e seu irmão (Gualquen ou Guelquen): “que disponga lo que fuese más conveniente el darle el *Bastón de mando* de dicho su Hermano, porque su hijo del difunto no lo quiere dar por que lo

tiene el” (Comandancia de Fronterira, Forte El Zanjón, 22 de fevereiro de 1757, AGN, Sala IX, 1-5-3) [grifos nossos]

Infelizmente, não encontramos o resultado do litigío, mas podemos evidenciar o valor simbólico que esses elementos exógenos passaram a ter nas sociedades pampeanas. O *Bastón de Mando*, referido na carta de Pedro Silva, era uma símbolo ocidental que passou por uma ressignificação pelos índios pampeanos. Carlos Lazaro (2006), ao analisar os elementos europeus adotados pelos araucanos do atual Chile, aponta que o *Bastón de Mando*, é o exemplo em um câmbio dos elementos simbólicos da autoridade entre aqueles índios. “El toqui racha del piedra símbolo do poder militar indígena va comenzar a ser relegado pelos bastones de mando graduación que los españoles regalan a los caciques” (LAZARO, 2006, p.227). Na disputa pelo *Bastón*, fica evidente que esse elemento tornou-se um componente de prestígio também entre os índios da campanha bonaerense, e ademais, se antes Cangapol e Cacapol compartilhavam a liderança, nessa ocasião nos parece que a liderança política era uma. Lídia Nacuzzi (2006) destaca que, ao longo do século XVIII, a unipersonalização das lideranças da Pampa foi outro dos *efectos sesgantes* do contato com os “brancos”. Pois, para a autora, a complexidade das formas políticas que os índios tinham anteriormente foram substituídas pela liderança única, uma determinação das autoridades coloniais. Portanto, percebemos este novo atributo ao analisar este episódio, entre os Bravos.

Ademais, podemos presumir que após a morte do grande líder, seu grupo adota outro relacionamento com os espanhóis. Em outubro de 1757, Ignacio de Zavala escreve para o capitão Blas Pago:

Señor day parte [...] que se llegaron en este fuerte 12 yndios de los de brabo los que los pasan a la ciudad con un soldado que van a bender sus géneros como son plumeros, botas y pelegos y pude informar del sargento estos yndios eran doze o catorce grandes [...] (Comandancia de Fronterira, Forte El Zanjón, outubro de 1757, AGN, Sala IX, 1-5-3). [grifos nossos]

Percebemos neste relato que os índios de Bravo pedem permissão para vender seus gêneros na cidade e vão acompanhados por um soldado. Fica visível a transformação na estratégia com os “brancos”, que neste momento volta a tornar-se mais amistosa. Em outra passagem, tempos depois, o capitão Pedro Silva escreve a Blas Pago:

Señor mío enterrado de la pretensión del cacique de Paz con motivo de haber peleado unos con otros [...] aunque el a dijo por medio de lenguaraz que la pelea fue con los indios puelches y que quieren por sus toldos junto a una laguna inmediata a un Arroyo [...] que según se me ynformado no esta muy distante de esta guardia [...] prevengo [...] que los vaya entretendo con

buenas esperanzas [...] (Comandancia de Fronteira, Forte El Zanjón, julho de 1758, AGN, Sala IX, 1-5-3).

Blas Pago responde que acha conveniente que os *índios de paz* das parcialidades dos Bravos fiquem na localidade das antiga redução: “[...] era uno conveniente el que los yndios de paz del Bravo se ponham em el Rincon de los Padres [...]” (Comandância de Fronteira, Forte El Zanjón, 6 de agosto de 1758, AGN, Sala IX, 1-5-3). O que queremos evidenciar com esse episódio é que os índios do falecido Cangapol pedem ajuda ao forte para se refugiar de inimigos, demonstrando a debilidade dessa parcialidade.

Um mês depois, em outra mensagem, a situação parece ter piorado. Segundo o alferes Manuel Silva a Blas Pago;

Señor mío poco tempo después de ter despachado el soldado de esta guardia recibí carta del soldado Lopez que es de mismo parecer enguanto a la pretensión de los indios de Paz de la parcialidad del Bravo [...] si quieren el abrigo del español se eximen de esta guardia[...] porque donde están no se puede permanecer ni defender de sus enemigos [...] (Comandancia de Fronteira, Forte El Zanjón, 9 de setembro de 1758, AGN, Sala IX, 1-5-3).

O relato ratifica o enfraquecimento do grupo, pois os índios pedem abrigo na guarda por não terem capacidade de defesa. Lamentavelmente, este foi o último documento no qual tivemos rastro dos Bravos.

Assim, a trajetória de Cangapol nos permitiu compreender que o espaço indígena pampeano não era um bloco monolítico e que esta realidade pesou sobre a trajetória dos contatos entre nativos e ocidentais, chegando à história das missões jesuíticas da região. Os líderes atuavam de diversas formas de acordo com seus contextos e objetivos específicos. No caso dos Bravos, que em um primeiro momento tinham dois líderes, Cacapol e Cangapol, que agiam conjuntamente, percebemos que eles conseguiram se fazer considerar pelos espanhóis mais do que outros puderam. Eles operavam como intermediários políticos entre ocidentais e serranos. Possuíam, além disto, uma grande capacidade de ação entre as outras parcialidades, pois na organização dos *malones* contavam com centenas de aliados. Essa característica em particular os destacou sobre os demais líderes, pois o contato com o *hispano criollo*, mesmo que hostil, tornou-se, em meados do século XVIII, um *capital social* (GARCIA, 2008) entre os indígenas. Notamos esse aspecto no cargo de *Maestre de Campo* conferido a Cangapol, na entrega do *Bastón de Mando*, em 1740, nas suas intensas negociações nos povoados missioneiros, na carta ao governador e na extinção das reduções. Além disso, sua trajetória foi capaz de demonstrar muitos dos *efectos sesgantes* (NACUZZI, 2006) do contato.

A morte de Cangapol foi um divisor de águas na política da família com espanhóis. Apesar disso, percebemos que este *capital social* (GARCIA, 2008) permaneceu com sua linhagem, que optou por um contato mais amigável com os “brancos”. Entretanto, seus parentes não foram capazes de manter a distinção de Cangapol. Acreditamos que as transformações operadas no panorama da Pampa interferiram na diluição da influência deste grupo, e apesar de perdermos seus rastros, cogitamos que seus familiares continuaram presentes na campanha bonaerense, inclusive, por meio de intensos processos de mestiçagens.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho, buscamos refletir sobre a história da fronteira bonaerense de forma que os índios fossem colocados como sujeitos históricos deste enredo. Para isso, buscamos utilizar a trajetória do cacique Bravo, que foi um dos principais protagonistas do período, não só para pensar sobre o panorama histórico que acometia a região da Pampa-Patagônia e da fronteira que havia se entabulado ali, como, também, para ponderar a história das três missões jesuíticas que existiram neste território. De fato, a conjuntura fronteiriça influenciou profundamente os grupos indígenas que lá habitavam, e, portanto, as três reduções instaladas naquele espaço.

A trajetória de Cangapol nos permitiu compreender as formas pelas quais pampas e serranos se adaptavam ao contato, não só restrito aos brancos, como também com outras etnias indígenas. Bravo, em meados do século XVIII, se instituiu como um intermediário político entre os *hispano criollos* e serranos, lembrando que entendemos essa política como uma esfera de ação agenciada pelos códigos culturais e sociais de quem as exerce. Vimos que a conjuntura particular de uma vida na fronteira possibilitava essas facetas diversas de relacionamento entre ambos os mundos, ocidental e indígena. A fronteira era, além de tudo, um elemento social, e como tal, era frequentemente “manejada” (THOMPSON FLORES, 2014) pelos seus atores. Assim, não eram apenas os índios que manobravam a fronteira, mas também os espanhóis, que além do contato institucionalizado por meio das autoridades, agiam também de forma clandestina, por exemplo, entabulando negociações espúrias e se relacionando com os nativos por diversos modos.

O comércio de bens foi o mais notável deles, integrando índios de diversas regiões com “brancos” de diferentes jurisdições. Apesar de o intercâmbio não institucionalizado ter sido frequentemente alvo de políticas de repressão, essas não foram capazes de frear as trocas. Muitos “brancos” viam na fronteira além do Salado uma possibilidade, como os renegados, os escravos e os *pulperos*, ou comerciantes itinerantes, por exemplo. Ademais, existiam aqueles que iam viver *tierra adentro* contra a sua vontade, como no caso dos cativos; no entanto, mesmo nessa situação, havia alguns que se integravam totalmente à vida ameríndia e não retornavam para o lado ocidental.

Os índios viviam além do Salado de maneira insubmissa e autônoma. Alguns autores chamariam essa existência de “resistência”, ou seja, resistiram ao “branco”, não se renderam e se opunham política e culturalmente aos ocidentais. A dificuldade em relação a isto, a nosso ver, em sintonia com Carvalho Júnior (2015), é que esta ideia de resistência se parece com um

viés evolucionista da concepção de cultura (CARVALHO JÚNIOR 2015). Esta ideia reduz a capacidade de atuação humana ao pensamento do Ocidente. Por isso, acreditamos que esta vivência independente pode ser denominada de ação ou agência (CARVALHO JÚNIOR 2015). Entretanto, estas duas categoriais não se encerram ao contato com os “brancos”, ou seja, só agiram, ou demonstraram ação, porque estavam em contato com o ocidental. Pelo contrário, para nós, essa capacidade de ação era o que permitia operar a etnicidade, bem como garantir a existência simbólica e física do grupo. Ademais, essa disposição de atuação era igualmente acionada entre os próprios grupos indígenas.

Por isso, quando conjecturamos sobre o intenso contato que os índios da Pampa mantinham com os ocidentais, seja ele pela hostilidade, ou por métodos pacíficos, empregamos a conceituação de Guillaume Boccara de *lógica mestiza* (1999), uma vez que, para nós, foi ela que possibilitou a manutenção da identidade daqueles grupos. Devido a essa lógica social particular, cujo princípio seria a incorporação do outro na construção de si mesmo, os grupos pampeanos puderam se adaptar e se reformular continuamente. Assim, essa lógica de abertura ao outro aparece como uma dimensão fundamental do pensamento desses grupos. Tudo isto nos leva a concordar com o tratamento contemporaneamente conferido ao conceito de cultura. A trajetória desses indígenas no contexto com a sociedade colonial permite ver o quanto a cultura é dinâmica e se reinventa constantemente. Como afirmou Maria Regina Celestino de Almeida:

A compreensão da cultura como produto histórico, dinâmico e flexível, formado pela articulação contínua entre tradições e experiências novas dos homens que a vivenciam, permite perceber a mudança cultural não apenas enquanto perda ou esvaziamento de uma cultura dita autêntica, mas em termos de dinamismo, mesmo em situações de contato (2003, p.33).

Como bem assinala Bocarra (2003), os grupos indígenas do período colonial não podem ser analisados por meio das velhas dicotomias como: pureza original x contaminação, prístino x aculturado, tradicional x moderno, pois estes nativos não integravam células culturais fechadas. Pelo contrário, o que vimos até aqui foram extensas redes de intercâmbio, circulação de objetos e indivíduos entre grupos de etnias e culturas distintas.

Neste sentido, a trajetória de Cangapol nos auxiliou a compreender que o contato não fazia “evoluir” os grupos pampeanos, como alguns autores apontavam, mas sim, resultava em *efectos sesgantes* (NACUZZI, 2006), ou seja, implicações que se constituíam em novas características entre os grupos, e que influenciavam na vida econômica, política e social dos mesmos. Em nossa investigação, percebemos, por meio de Bravo, que o relacionamento com

os “brancos” gerava um *capital social* (GARCIA, 2008), e esse capital começou a ter grande valor para um líder nativo. No caso de Cangapol, foi esse *capital social* que o distinguiu sobre os demais líderes no período analisado.

Ademais, outro efeito diz respeito ao grau de importância que os elementos exógenos, advindos em grande maioria dos ocidentais, ganharam nestes grupos indígenas. O gado cavalariço, juntamente com as farinhas, bebidas alcóolicas, têxteis, entre outros, foram inseridos na esfera material e simbólica de tais grupos, e potencializaram, além das relações com os “brancos” por *malones* ou acordos, relações com índios advindos da cordilheira dos Andes, que, em meados do século XVIII, se encontravam em grande número na campanha da atual Argentina, por meio de alianças, intercâmbios comerciais e *malones*.

Na década de 40 dos Setecentos, o convívio na fronteira se tornava hostil, resultado destes intensos processos históricos que ali se estabeleceram. Foi quando as autoridades borbônicas tentaram, por meio das três reduções austrais, pacificar a área, “civilizando” e cristianizando os pampas e serranos. Assim, nessa ocasião entendemos que a aceitação, por parte de algumas parcialidades, da vida em redução foi um dispositivo da *lógica mestiza*, que colocava o outro como estrutura na constituição de si. Vimos que a experiência não rendeu frutos como os jesuítas e as autoridades esperavam, pois os índios não abdicaram de seus modos de vida anteriores para uma nova vida na redução, apenas a adaptaram para a nova realidade.

A experiência na redução também produziu *efectos sesgantes*. No caso de Cangapol e Yati, por exemplo, conjecturamos que os dois caciques acirraram suas disputas, justamente pela presença das reduções em *tierra adentro*. Isto também demonstrou que não poderíamos tratar os índios da Pampa-Patagônia como uma “sociedade indígena”, pois apesar de compartilharem muitos aspectos culturais, as parcialidades pampeanas não eram uma esfera homogênea, e também demonstravam sua identidade étnica entre os próprios grupos. Isso ficou evidente principalmente em relação aos caciques Yati e Cangapol, pois os dois disputavam pela primazia das relações com os padres e seus frequentes *regalos*. Na extinção dos povoados Cangapol acaba por matar Yati.

Ademais, foi a instalação das reduções que assegurou a posição de Cangapol como intermediário político entre os serranos e ocidentais. Isso ficou explícito na negociação para a instalação de *Del Pilar* e durante toda a estadia dos povoados, uma vez que os padres tinham que frequentemente *regalar* Cangapol como demonstração de generosidade e hospitalidade para manter as três missões.

No âmbito interno dos *pueblos*, os neófitos utilizaram o espaço para socializar, obter vantagens, mas, acima de tudo, se relacionar com o *outro*, direcionando o olhar a sua cultura como um todo, um bem a ser adequado e domesticado, como bem apontou Viveiros de Castro (1992). Apesar das atitudes dos índios serem incompreendidas pelos padres, que culpavam a inconstância dos mesmos como principal problema para a evangelização, compreendemos, acompanhando o mesmo autor, que esta instabilidade, no seu momento de abertura, era um meio de conexão com outro.

Os episódios finais das reduções, que tiveram o protagonismo de Cangapol e Yati, nos proporcionaram a compreensão de que um dos principais motivos para a extinção dos povoados recaiu sobre os caciques. Cangapol aceitou o convívio enquanto lhe foi apropriado. Presumimos que a presença dos padres poderia ter abalado seu número de seguidores, bem como as rotas comerciais poderiam ser prejudicadas pela instituição das missões. Ademais, as próprias relações interétnicas se tornaram hostis, como ficou explícito com Yati e Cangapol e também com Calefán.

Portanto, todos esses aspectos pesaram na destituição das três reduções. Obviamente que consideramos que os ocidentais também contribuíram para isso, como a política rígida adotada pelo governador nos episódios finais, que consequentemente abalou o povoado de *Concepción* com as ocorrências de violência. Entretanto, antes disso, foram os padres e autoridades que permitiram os catecúmenos saírem para a caça do gado selvagem fora da redução. Além de permitirem a entrada de muitos índios de *tierra adentro* nos povoados e manterem seus vínculos comerciais e sociais. De fato, a extinção só acontece após os ataques de Cangapol e Yati.

Posteriormente ao término, na busca pelos últimos rastros dos Bravos, vimos um novo relacionamento que se instaurava na fronteira: A linha de fortes composta por soldados a soldo. Nestas circunstâncias, Bravo já havia falecido, e seu grupo não conseguiu manter a distinção de sua liderança, mostrando uma grande debilidade após a sua morte.

Assim, as missões “mal-sucedidas” autenticaram a perspectiva de muitos administradores bourbônicos pela guerra defensiva, e novas políticas regadas a acordos comerciais, regalos e tratados. Finalmente, compreendemos que a política, como assinala Weber (2007), que os espanhóis utilizaram em relação aos índios esteve determinada tanto pelas respostas destes, quanto pelas iniciativas ocidentais, e, com frequência, como bem notamos até aqui, foram muitas vezes os índios que tomaram a ação e obrigaram os espanhóis a responder. Assim, por mais que a fronteira passasse por intensas transformações, muitas

delas potencializadas pelas políticas bourbônicas, os indígenas da campanha agenciaram sua autonomia por diversas vias.

REFERÊNCIAS

Fontes de Arquivo:

Archivo General de la Nación (AGN)

- ROZAS, D. Ortiz de. [05-04-1742] Bandos do governador. AGN, Sala IX 8-10-1.
- SILVA, Pedro. [22/02/1757] Carta para ao capitão de milícias sobre a morte de Don. Nicolás (O Bravo). Comandancia de Fronteira, Forte El Zanjón, 22 de fevereiro de 1757, AGN, Sala IX, 1-5-3.
- SILVA, Pedro. [24/05/1758]. Carta informando para capitão de milícias sobre as peleias dos índios de Bravo. Comandancia de Fronteira, Forte El Zanjón, 24 de maio de 1758, AGN, Sala IX, 1-5-3.
- SILVA, Manuel da. [7/09/1758]. Carta para para capitão de milícias, auxilio aos índios de Bravo. Comandancia de Fronteira, Forte El Zanjón, 7 de setembro de 1758, AGN, Sala IX, 1-5-3.
- ZAVALA, Ignácio de. [9/8/1757]. Carta informando ao capitão de milícias sobre os inconvenientes no Forte él Zanjón. Comandância de Frontera, Forte El Zanjón, 9 de outubro de 1757, AGN, Sala IX, 1-5-3.
- ZAVALA, Ignácio de [3/10/1757]. Carta ao capitão Blas Pago informando que os índios de Bravo, iriam vender seus gêneros na cidade. Comandância de Frontera, Forte del Zanjón, 3 de Outubro de 1757, AGN Sala IX 1-5-3
- ZAVALA, Ignácio de. [13/10/1758]. Carta informando ao capitão de milícias sobre os inconvenientes no Forte él Zanjón. Comandância de Frontera, Forte del Zanjón, 13 de Outubro de 1758, AGN Sala IX 1-5-3

Archivo General de Indias (AGI).

Cópias do Museu Etnográfico Juan Ambrosseti. (ME)

- ANDONAEGUI, Joseph. [15/7/1752]. Carta do governador Joseph de Andonaegui ao Provincial Barreda, Bs. As, In: Información hecha sobre la Reducción de los Indios Pampas, ME, Carpeta J.16, p. 68.
- APARICIO, Ramón. [12/6/1752]. Declaração do Cabo Ramón Aparacio sobre a investigação das missões de pampas e serranos, Bs. As, In: Información hecha sobre la Reducción de los Indios Pampas, ME, Carpeta J.16, p. 8.
- BARRIO, Eusebio del, [11/8/1752]. Declaração do cativo Eusébio del Barrio, sobre a investigação das missões de pampas e serranos, Bs. As, In: Información hecha sobre la Reducción de los Indios Pampas, ME, Carpeta J.16, p. 15.
- BARRAGÁN, Antonio. [26/06/1752]. Declaração do Alférez Antonio Barragán sobre a investigação das missões de pampas e serranos, Bs. As, In: Información hecha sobre la Reducción de los Indios Pampas, ME, Carpeta J.16, p. 37.

- BARREDA, P. Provincial Isidro [12/7/1752]. Carta do Provincial dos jesuítas para o governador Joseph de Andonaegui, Bs. As, In: Información hecha sobre la Reducción de los Indios Pampas, ME, Carpeta J.16, pp.68, 69 e 73.
- CABRAL, Cristóvam. [02/11/1741]. Carta escrita por Teniente Mariscal de Campo Don Cristóvam Cabral a Don Miguel de Salcedo. Sierra del Cairú. ME, Carpeta I. 14.
- CABRAL, Antonio. [17/6/1752]. Declaração do Capitão de Milicias Antonio Cabral, sobre a investigação das missões de pampas e serranos. Bs. As, In: Información hecha sobre la Reducción de los Indios Pampas, ME, Carpeta J.16, p. 24.
- ESPINOZA, Blas. [16/6/1752]. Declaração do soldado Dragón Blas de Espinoza sobre a investigação das missões de pampas e serranos, Bs. As, In: Información hecha sobre la Reducción de los Indios Pampas, ME, Carpeta J.16, p. 23.
- GALEANO, Juan. [12/06/1752]. Declaração do soldado Juan Galeno sobre a investigação das missões de pampas e serranos, Bs. As, In: Información hecha sobre la Reducción de los Indios Pampas, ME, Carpeta J.16, p.10.
- MARCOLETA, Don Domingo de. [s/d, 1744] Carta ao Rei da Espanha, informações dos ataques de Calefán e Cangapol. Bs. As, ME, Carpeta I.20.
- MARÍN, Joaquín. [14/6/1752]. Declaração do cabo Joaquín Marín sobre a investigação das missões de pampas e serranos, Bs. As, In: Información hecha sobre la Reducción de los Indios Pampas, ME, Carpeta J.16, p.10.
- MENDIUETA, Campo Lázaro B. de [13/10/1752]. Carta Do Maestre de Campo Lázaro B. de Mendiuetta ao Governador Andonaegui. Bs. As, In: Información hecha sobre la Reducción de los Indios Pampas, ME, Carpeta J.16, p.92.
- MELO, Agustín. [14/6/1752]. Declaração do cabo Joanquín Marín sobre a investigação das missões de pampas e serranos, Bs. As, In: Información hecha sobre la Reducción de los Indios Pampas, ME, Carpeta J.16, p.16.
- PERALTA, Fray José de. [08/01/1743]. Carta ao rei da Espanha relatando a visita que realizou em todos os pueblos e missões das dioceses à cargo de jesuítas e franciscanos, Bs. As, ME, Carpeta I. 16.
- QUERINI, Manuel. [01/08/1750]. Cópia del Informe que hizo el Provincial del Colegio de la Companhia de Jesús del Tucumán. In: Carta ao rei de España. Remite razon individual del estado que tienen las reducciones de índios que están a cargo de los Religiosos de la Companhia en las Provincias de Buenos Aires, Paraguai y Tucumán. Lima. ME, Carpeta J. 10.
- RODRÍGUEZ, Maria. [27/6/1752]. Declaração da ex-cativa María Rodriguez, sobre a investigação das missões de pampas e serranos, Bs. As, In: Información hecha sobre la Reducción de los Indios Pampas, ME, Carpeta J.16, pp. 39-40.
- SOSA, Leandro. [15/05/1752]. Declaração do soldado Leandro Sosa sobre a investigação das missões de pampas e serranos, Bs. As, In: Información hecha sobre la Reducción de los Indios Pampas, ME, Carpeta J.16, p.20.
- SOTO, Raphael de. [14/6/1752]. Declaração do cativo Raphael de Soto, sobre a investigação das missões de pampas e serranos, Bs. As, In: Información hecha sobre la Reducción de los Indios Pampas, ME, Carpeta J.16, p. 15.

VELÁSQUEZ, Gregório. [21/06/172]. Declaração do soldado Drágon Gregório Velásquez, sobre a investigação das missões de pampas e serranos, Bs. As, In: Información hecha sobre la Reducción de los Indios Pampas, ME, Carpeta J.16, p. 32.

Fontes impressas:

CHARLEVOIX, Pedro F. J. de, SJ [1754]: *Historia del Paraguay*, escrita en francés por el P..., con las anotaciones y correcciones latinas del P. Muriel, traducida al castellano por el P. Pablo Hernández, Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, 1916, T6. Diponível em: http://www.portalguarani.com/2646_pedro_francisco_javier_de_charlevoix_/19890_historia_del_paraguay__t_iv__escrita_por_pedro_francisco_javier_de_charlevoix.htm. Acesso em: 9 de março 2015.

DE ANGELIS, Pedro. *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las Provincias del Río de la Plata*. Tomos I, II e III Buenos Aires: Imprenta del Estado, 1836 -1869.

DE ANGELIS, Pedro. *Colección de viajes y expediciones a los campos de Buenos-Aires y a las costas de Patagônia*. Tomo V, Buenos Aires: Imprenta del Estado, 1837

FALKNER, Thomas. [1774]. *Descripción de Patagonia y de las partes adyacentes de la América meridional... con la religión, política, costumbres y lenguas de sus moradores... y algunas particularidades relativas a las islas Malvinas* escrita en inglés por Tomás Falkner que residió cerca de veinte años en aquellas tierras.- Buenos Aires: Imp. del Estado, 1836.

LEONHARDT, Carlos [1924] *La misión de indios Pampas - La región de Mar del Plata y del sur de la provincia de Buenos Aires hace dos siglos*. Estudios (agosto). pp. 134-138. Disponível em: <http://racimo.usal.edu.ar/986/>.

LOZANO, Pedro. *Carta Ânua de la Provincia del Paraguay año 1735 – 1743* Traducción de Carlos Leonhardt, S.J. Buenos Aires, 1928. Transcripción 1994, Instituto Anchietano de Pesquisa, UNISINOS.

MORRIS, Isaac. *Narrative of the Dangers and Distresses which befel Isaac Morris* de 1750. Disponível em: <http://patlibros.org/esp/wrecks2.php?fun=mim>. Acesso em: 8 fevereiro de 2015.

PAUCKE, Florian. [1769] *Hacia allá y para acá*. - 1a ed. - Santa Fe: Ministerio de Innovación y Cultura de la Provincia de Santa Fe, 2010.

SÁNCHEZ LABRADOR, Jose. [1772] *Paraguay Cathólico. Los indios pampa-puelches-patagones*. Buenos Aires: Imprenta de Coxi Hermanos, 1936.

Bibliografia:

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfozes indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

_____. Índios e mestiços no Rio de Janeiro: significados plurais e cambiantes (séculos XVIII-XIX). *Memoria americana*, Buenos Aires, n. 161, jun. 2008. Disponível em: <http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S185137512008000100002&LNG=es&nrm=iso>. Acessado em: 23 abril 2015.

_____. Reflexões sobre política indigenista e cultura política indígena no Rio de Janeiro oitocentista. *REVISTA USP*, São Paulo, n.79, setembro/novembro 2008.

_____. John Manuel Monteiro (1956-2013): um legado inestimável para a Historiografia. *Rev. Bras. Hist.*[online]. vol. 33, nº 65, p. 399-403, 2013. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0102-01882013000100017>>, acessado em: 13/11/2014

_____. Os Índios na História: avanços e desafios das abordagens Interdisciplinares – a contribuição de John Monteiro. *História Social*, n. 25, p. 19-32, 2013.

ALIOTO, Sebastián L. *Indios y ganado en la frontera. La ruta del río Negro (1750-1830)*. Rosario: Prohistoria Ediciones, Centro de Documentación Patagónica. Departamento de Humanidades. Universidad Nacional del Sur, 2011.

ARIAS, Fabián. La acción política del cacique Bravo ante la formación de las misiones Jesuitas de Pampas, 1740-1745. Una propuesta de análisis de la diplomacia tribal y sus extensiones hacia el mundo hispanocolonial. *X Jornadas interescuelas/departamento de história*. Rosario: septiembre, p. 1-26, 2005.

_____. *Misioneros jesuitas y sociedades indígenas en las pampas a mediados del siglo XVIII. La presencia misionera jesuita al sur de la gobernación de Buenos Aires, entre 1740-1753. Un análisis de las relaciones entre las sociedades indígenas y la sociedad colonial de una región del extremo sur del Imperio Borbónico*, Tesis, Centro de Estudios de Historia Regional (CEHIR) – UNCO - Instituto de Estudios de Historia Social (IEHS) – UNCPBA, Neuquén, 2006.

ASTURIA, Miguel Angel. *Contos e lendas*. Madrid: Critica, 2000.

ÁVILA, Arthur Lima de. *E da Fronteira veio um Pioneira: a frontier theseis de Frederick Jackson Turner. (1861-1932)*. Dissertação de Mestrado, UFGRS, Porto Alegre, 2006.

BARCELOS, Artur Henrique Franco. *O Mergulho no Seculum: exploração conquista e organização espacial jesuítica na América espanhola colonial*. Tese (Doutorado em História)

– Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Programa de Pós-Graduação em História, Porto Alegre: 2006.

BARTOLOME, Miguel Alberto. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. *Mana* [online], vol.12, n.1, p. 39-68, 2006. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132006000100002>.

_____. Los pobladores del "Desierto" genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina. *Cuad. antropol. soc.*, Buenos Aires, n. 17, agosto 2003. Disponível em: <http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1850-275X2003000100009&lng=es&nrm=iso>.

BECHIS, Marta. Los Bravos. *Revista TEFROS*, Río Cuarto, Argentina, vol.4, n°1, 2006.

_____. *Piezas de etnohistoria del sur sudamericano*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008.

_____. *Piezas de Etnohistoria y de Antropología Histórica*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología, 2010.

BOCCARA, Guillaume. Notas acerca de los dispositivos de poder en la sociedade fronteiriza, la resistência y a transculturacion de os reche-mapuche del centro-sur de Chile (XVI-XVIII). In: *Revista de Indias LVI*, Madrid, n° 208, p. 659-695, 1996.

_____. Antropología diacrónica. Dinámicas culturales, procesos históricos y poder político. In: ____ e GALINDO, Sylva (eds.). *Lógica Mestiza en América*. Temuco: Universidad de la Frontera, 1999, pp. 11-59.

_____. Mestizaje, nuevas identidades y pluriethnicidad en América (siglos XVI-XX). Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, Paris, Francia/ Instituto de Estudios Indígenas, Temuco, Chile, 1999. Disponível em: <http://etnohistoria.equiponaya.com.ar/htm/articulos.htm>. Acessado em: junho de 2012.

_____. Mundos nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Número 1 - 2001, disponible sur: <http://nuevomundo.revues.org/document426.html>. Acessado em abril de 2013.

_____. *Colonización, resistência y mestizaje en las Americas*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2002.

_____. Génesis y estructura de los complejos fronterizos euro-indígenas: Repensando los márgenes americanos a partir (y más allá) de la obra de Nathan Wachtel. *Memória Americana*. Buenos Aires, n. 13, dic. 2005. Disponível em: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S185137512005000100002&lng=es&nrm=iso. Acessado em 24 de março 2014.

____. Poder colonial e etnicidade no Chile: territorialização e reestruturação entre os Mapuche da época colonial. *Tempo*, vol. 12(23), 2007.

BORMIDA, Marcelo y CASAMIQUELA, Rodolfo: 1958-1959, “Etnografía Günuüna-Këna: Testimonio del último de los Tehuelches septentrionales”, en *Runa*, Vol.IX, U.N.B.A., Buenos Aires, Argentina.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: AMADO, Janaína e FERREIRA, Marieta de Moraes (org.). *Usos e abusos da história oral*. 8. Ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006. p. 183-191.

BRAVO, Álvaro Fernández. "Descripción de la Patagonia" de Thomas Falkner (1774), *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, ano 30, nº. 60, p. 229-249, 2004.

CAMPETELLA, A. Asegurar la 'defensa y custodia' de las campañas: Vaquerías y diplomacia interétnica en las sierras pampeanas durante la primera mitad del siglo XVIII [En línea]. *Trabajos y Comunicaciones*, nº 33. 2007. Disponível em: http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.3335/pr.3335.pdf. Acessado em: 10 de setembro de 2014

CASAMIQUELA, Rodolfo. “*Un nuevo panorama etnológico del área pampeana e patagónica adyacente*”, Santiago, Chile: Museo Nacional de Historia Nacional, 1969.

CARGNEL, Josefina G. Pedro Lozano S.J., un historiador oficial. *Projeto História*, São Paulo, n.35, dez. 2007.

CARLÓN, Florencia. Sobre la articulación defensiva en la frontera sur bonaerense a mediados del siglo XVIII: un análisis a partir de la conflictividad interétnica. *Anuario del Centro de Estudios Históricos «Prof. Carlos S. A. Segreti»*, Córdoba, Argentina, ano 8, nº 8, 2008.

____. Liderazgos e organizações sociopolíticas indígenas em la pampa patagônia norte. [*Rev. colomb. antropol.*]. 2010, vol.46, n.2. pp.435-464.

____. Repensando los malones del siglo XVIII en la frontera de Buenos Aires. *Jornada de trabajo: Relaciones de poder y construcción de liderazgos locales*, Rosario, 2012, p.1-22.

____. Una vuelta de tuerca más: repensando los malones de la frontera de Buenos Aires durante el siglo XVIII. *Revista TEFROS*, Río Cuarto, Argentina, vol. 12, nº 1, p. 26-49, 2014.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. O mármore e a murta: Sobre a inconstância da alma selvagem. *Revista de Antropologia*, vol. 35, p. 21-74, 1992. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/41616099>. Acessado em: 15 de dezembro de 2015.

____. *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

CARVALHO Júnior, Almir Diniz de. O D CARVALHO Júnior, Almir Diniz de. O Domínio dos Corpos: Existência e fluidez - corpos indígenas na América Portuguesa. *Revista Estudos Amazônicos*, v. XIII, p. 250-274, 2015.

CAVALCANTE, 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.

CHARTIER, Roger. *História Cultural – Entre práticas e representações*. Lisboa/Rio de Janeiro: Difel/Bertrand Brasil, 1990.

_____. *Os desafios da escrita*. São Paulo: Unesp, 2002

_____. A história hoje: dúvidas, desafios, propostas. *Estudos Históricos*, Rio Janeiro, Cpdoc FGV, vol. 7, nº 13, p. 97-113, 1994.

CLASTRES, Pierre. *Lecciones de Antropología Política*. Barcelona: Gedisa, 1981.

CEPEDA, José Manuel Zavala. *Los mapuches del siglo XVIII. Dinámica interétnica y estrategias de resistencia*. Santiago: Editorial Universidad Bolivariana, 2008.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

DAVIS, Natalie Zemon. *O retorno de Martin Guerre*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

DE LASA, Luis I; LUIZ, María Teresa. Representaciones del espacio patagónico: una interpretación de la cartografía jesuítica de los siglos XVII Y XVIII. *Cuadernos de Historia*, Santiago, n. 35, dic. 2011.

EREMITES DE OLIVEIRA, J. A História Indígena em Mato Grosso do Sul: dilemas e perspectivas. *Territórios e Fronteiras*, Cuiabá, v. 2, n. 2, p.115-124, 2001.

ESCALADA, F. *El complejo tehuelche. Estudios de Etnografía Patagónica*. Buenos Aires: Coni, 1949.

FELIPPE, Guilherme Galhegos. Objetos, técnicas e subjetividade de fora: a cosmologia sul-amaríndia no contato colonias do século XVIII. *Espaço Ameríndio (UFRGS)*, v.5, p. 108-141, 2011.

_____. A cosmologia construída de fora: a relação com o outro como forma de produção social entre os grupos chaquenhos. *Tese (Doutorado)*. Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Programa de Pós-Graduação em História, São Leopoldo, RS, 2013

FLECK, Eliane Cristina D.; RODRIGUES, Luiz Fernando Medeiros; MARTINS, Maria Cristina Bohn. *Enlaçar mundos: três jesuítas e suas trajetórias no novo mundo*. São Leopoldo: Oikos; Editora Unisinos, 2014.

FRANCO, José Eduardo. *Génesis e mentores do antijesuitismo na Europa Moderna*. Lisboa: CLEPUL, 2012.

FRADKIN, Raúl. "El mundo rural colonial". In TANDETER, E. (dir). *Nueva Historia de la Argentina. La sociedad colonial*. Buenos Aires: Sudamericana, 2000.

____ y GARAVAGLIA, Juan Carlos. *La Argentina colonial. El Río de la Plata entre los siglos XVI y XIX*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2009.

FRANZEN, Beatriz Vasconcelos, FLECK, Eliane Cristina Deckmann, MARTINS, Maria Cristina Bohn. Organização, Introdução e Notas. In: *Carta Ânua da Província Jesuitica do Paraguai 1659-1662*. Cuiabá: UFMT, São Leopoldo: Oikos; Editora Unisinos, 2008.

FURLONG, G. *Entre los Pampas de Buenos Aires (según noticias de los misioneros jesuitas Matías Strobel, José Cardiel, Tomás Falkner, Jerónimo Rejón, Joaquín Caamaño, Manuel Querini, Manuel Gracia, Pedro Lozano y José Sánchez Labrador)*. Buenos Aires: Talleres Gráficos San Pablo, 1938.

____. La enciclopedia rioplatense de José Sánchez Labrador, S. J. *Revista de la Sociedad "Amigos de la Arqueología"*, nº 5, p. 263-307, 1931.

GARAVAGLIA, Juan Carlos. El poncho: una historia multiétnica, In BOCCARA, Guillaume (ed), *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas (siglos XVI-XX)*. Buenos Aires: Ed Abya Yala, 2002.

GARCIA, Elisa Frühauf. *As diversas formas de ser índio: políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América portuguesa*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009.

____. Quando os índios escolhem os seus aliados: as relações de "amizade" entre os minuanos e os lusitanos no sul da América portuguesa (c.1750-1800). *VARIA HISTORIA*, Belo Horizonte, vol. 24, nº 40, p. 613-632, jul./dez. 2008.

____. Reseña de Religión y poder en las misiones de guaraníes, de Guillermo Wilde. *Corpus* [En línea], vol. 1, nº 2, 2011. Disponível em: <<http://corpusarchivos.revues.org/1133>>, acessado em: 14 de janeiro de 2015.

____. Dimensões da liberdade indígena: missões do Paraguai, séculos XVII-XVIII. *Tempo [online]*, vol.19, nº 35, p. 83-95, 2003. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.5533/TEM-1980-542X-2013173506>>

GASCÓN, Margarita. "La articulación de Buenos Aires a la frontera sur del Imperio español". *Anuario del IEHS*, nº 13, p. 193-213, 1998.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. O inquisidor como antropólogo: uma analogia e suas implicações. In: *Micro-História e Outros Ensaios*. Lisboa: Difel, 1991.

_____. O nome e o como. Troca desigual e mercado historiográfico. In: *Micro-História e Outros Ensaios*. Lisboa: Difel, 1991.

HERNÁNDEZ, Asensio Raúl. "Caciques, jesuitas y chamanes en la frontera sur de Buenos Aires (1740-1753)". In: *Anuario de Estudios Americanos LX-1*, Madrid: CSIC, p. 77-108, 2003.

IRURTIA, María Paula. El cacicazgo en la región pampeana-norpatagónica argentina a mediados del siglo XVIII: La actuación de los caciques en torno a la instalación de las misiones jesuíticas. *Anthropologica*, vol. 26, nº 26, p.199-228, dez. 2008.

KLEIN, Herbert S. "Las finanzas del Virreinato del Río de la Plata en 1790". *Desarrollo Económico. Revista de Ciencias Sociales*, 13.50, p. 369-400, 1973.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura, um conceito antropológico*, Rio de Janeiro: Zahar, 1986

LAROQUE, Luís Fernando da Silva. Kaingang e Missões Religiosas: situações de alianças e guerras. *Tellus*, Campo Grande – MS, ano 9, n. 16, p. 35-55, jan./jun. 2009.

LÁZARO, Ávila Carlos. El parlamentarismo fronterizo en la Araucanía y las Pampas. In Guillaume Boccara (ed.), *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas (Siglos XVI-XX)*, Lima/Quito: IFEA/ Abya-Yala. 2002, p. 237-257.

LEVAGGI, Abelardo. *Diplomacia hispano Indígena en las Fronteras de la América*. Madri: Centro de Estudios Políticos e Cosntitucionales, 2012

_____. Tratados entre la Corona y los indios de la Frontera Sur de Buenos Aires, Córdoba y Cuyo. *Memoria del X Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*. Buenos Aires, p. 695-764, 1995;

_____. Paz en la frontera. Historia de las relaciones diplomáticas con las comunidades indígenas en la Argentina. Siglos XVI-XIX. Buenos Aires: Universidad del Museo Social Argentino, 2000.

LEVI, Giovanni. A herança imaterial. Trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

_____. Usos da Biografia. In: AMADO, Janaína e FERREIRA, Marieta de Moraes (org.). Usos e abusos da história oral. 8. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006. pp. 167-182.

LYNCH, John. "As origens da independência da América Espanhola". In: BETHELL, Leslie. *História da América Latina*, vol III. São Paulo: Eduso, 2004, pp. 19-72.

LORANDI, Ana Maria. NACUZZI, Lúdia R. TRAYECTORIAS DE LA ETNOHISTORIA EN LA ARGENTINA (1936-2006). *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología XXXII*, Buenos Aires, 2007.

LORIGA, Sabina. A biografía como problema. In: REVEL, Jacques (Org.). *Jogos de escalas*. Rio de Janeiro: FGV, 1998.

LUVIZOTTO, Caroline Krauss. *Etnicidade e Separatismo no Rio Grande do Sul*. Marília, SP: UNESP / FFC, 2003.

MANDRINI, Raúl. "Desarrollo de una sociedad indígena pastoril en el área interserrana bonaerense." *Anuario del IEHS*, Tandil, vol. 2, 1987.

_____. Las transformaciones de la economía indígena bonaerense (1600 - 1820). In: ____ e REGUERA, A (comps.). *Huellas en la tierra*. Tandil, Argentina: Instituto de Estudios Histórico Sociales, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, 1993

_____. El viaje de la fragata San Antonio, en 1745-1746. Reflexiones sobre los procesos políticos operados entre los indígenas pampeano-patagónico. *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid, nº 30, p. 235-263, 2000.

_____. Las fronteras y la sociedad indígena en el ámbito pampeano. *Anuario del IEHS*, Tandil, nº12, marzo de 2004.

_____. La historiografía argentina, los pueblos originarios y la incomodidad de los historiadores. *Quinto Sol*, n. 11, p. 19-38, 2007.

_____. *Los pueblos originarios de la Argentina: La visión del otro*. Buenos Aires; Eudeba, 2010.

_____. *La Argentina aborígen*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2012.

MARFANY, Roberto. *El indio en la colonización de Buenos Aires*. Buenos Aires: Comisión Nacional de Cultura, 1940.

MARTINS, Maria Cristina Bohn. *Sobre festas e celebrações. As reduções do Paraguai (séculos XVII – XVIII)*. Passo Fundo: Ed. da UPF/ANPUH RS, 2007.

_____. Jesuítas na América do Sul: Práticas missionárias, escrita política. In: MOREIRA, Luiz Felipe Viel. (Org.). *Instituições, Fronteiras e Política na História Sul-Americana*. Curitiba: Juruá, 2007, pp. 45-73.

_____. História de Histórias: Os jesuítas e as crônicas coloniais. In: KARNAL, Leandro; DOMINGUEZ, Lourdes; KALIL, Luis G.; FERNANDES, Luis E. de O. (Org.). *Cronistas do Caribe*. 1ed. Campinas: Ed da Unicamp, 2012, v. 12, p. 71-92.

- _____. As missões de pampas e serranos: uma experiência de fronteira na pampa argentina (Século XVIII). *Clio - Revista de Pesquisa Histórica*, nº 30.1 p.1-17, 2012.
- _____. Entre a escrita e a edição: “A Descrição da Patagônia” de Thomas Falkner. IHS. *Antiguos jesuitas en Iberoamérica*. vol. 3 nº 1, p.47-66, 2015.
- _____. CASELLI ANZAI, Leny (eds.). *Pescadores de almas: Jesuítas no Ocidente e Oriente*, São Leopoldo, Oikos / UNISINOS; Cuiabá, Ed:UFMT, 2012.
- MAYO, Carlos A. e LATRUBESSE, Amalia. *Terratenientes, soldados y cautivos: la frontera, 1737-1815*. Buenos Aires: Biblos, 1998;
- _____ (ed.). *Vivir en la frontera La casa, la dieta, la pulpería, la escuela (1770-1870)*. Buenos Aires: Biblos, 2000.
- _____. *Estancia y sociedad en la Pampa 1740- 1820*. Buenos Aires: Biblos, 2004.
- MINTZ, Sidney W. Cultura: uma visão antropológica. Tradução de James Emanuel de Albuquerque. *Tempo*, 2010, vol.14, n.28, pp.223-237. Disponível em: <http://www.scribd.com/doc/40064637/Cultura-uma-visao-antropologica>. Acessado em: 2 de outubro de 2015.
- MELIÁ, Bartomeu. *El guarani conquistado y reducido: ensayos de etnohistoria*. Assunción del Paraguay: Biblioteca Paraguaya de Antropología CEADUC – CEPAG, 1997.
- MONCAUT, Carlos A. *Historia de un pueblo desaparecido a orillas del río Salado bonaerense. Reducción de Nra S^{ra} de la Concepción de los Pampas, 1740-1753*. Buenos Aires: Depto. Impresiones del Min. de Economía de la Prov. de Bs. As, 1981.
- MONTEIRO, John. *Tupis, tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo*. Tese (Livre Docência em Antropologia) – Universidade Estadual de Campinas. Campinas (SP), 2001.
- MONTERO, Paula (org.). *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.
- NACUZZI, Lidia. *Identidades impuestas. Tehuelches, aucas y pampas en el norte de la Patagonia*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología, 1998.
- _____. *Funcionários, diplomáticos, guerreros. Miradas hacia el otro en las fronteras de pampa y patagonia (siglos XVIII y XIX)*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología, 2002.
- _____. Los grupos nómades de la Patagonia y el Chaco en el siglo XVIII: identidades, espacios, movimientos y recursos económicos ante la situación de contacto Chungara, *Rev. de Antropología Chilena*, San Pedro de Atacama, v. 39, nº 2, p. 221-234, 2007.

____. Los cacicazgos del siglo XVIII en ámbitos de frontera de Pampa-Patagonia y Chaco De los cacicazgos a la ciudadanía. In: _____. *Sistemas Políticos en la Frontera. Río de la Plata, siglos XVIII-XX*. Berlim: 2011, p. 23 – 77.

____. Repensando y revisando el concepto de cacicazgo en las fronteras del sur de América (Pampa y Patagonia). *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 38, núm. 2, 75-95, 2008.

____. *Pueblos nômades: en un estado colonial, Chaco, Pampa, Patagonia, siglo XVIII*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología, 2008.

____; LUCAIOLI, Carina P. Y sobre las armas se concertaron las paces: explorando las rutinas de los acuerdos diplomáticos coloniales. *Cuhso. Cultura - hombre - sociedad*: Temuco, Chile, p. 61-74, 2008.

____. Los grupos étnicos y sus territorios en las fronteras del río Salado de Buenos Aires (siglo XVIII) *Población y Sociedad*, Tucumán, Argentina, p. 5 – 32, 2014.

____. Los caciques amigos y los espacios de la frontera sur de Buenos Aires en el siglo XVIII. *Revista TEFROS*, Río Cuarto, Argentina, p. 103 – 139, 2014.

NÉSPOLO, Eugenia Alicia. La "Frontera" Bonaerense en el siglo XVIII un espacio políticamente concertado: fuertes, vecinos, milicias y autoridades civiles-militares. *Mundo agrário*, La Plata, v. 7, n. 13, dez. 2006. Disponível em <http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S151559942006000200008&lng=es&nrm=iso>. Acessado em: 15 de fevereiro de 2015.

____. CAUTIVOS, PONCHOS Y MAÍZ. Trueque y compraventa, “doble coincidencia de necesidades” entre vecinos e indios en la frontera bonaerense. Los pagos de Luján en el siglo XVIII *Revista TEFROS*, Río Cuarto, Argentina, vol. 6, n° 2, p.1-20, 2008.

____ CUTRERA, M., MORRONE, A. El líder étnico, liderar y liderazgo. Los Yahatti, Lepin, Juan Manuel Cachul y Juan Catriel: hombres políticos en la frontera bonaerense. *Revista Española de Antropología Americana*, Norteamérica, 39, ago. 2009. Disponible en: <<http://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/view/23816>>.

____. Las misiones jesuíticas bonaerenses en el siglo XVIII ¿Una estrategia político-económica indígena? *Revista TEFROS*. Río Cuarto, Argentina, vol. 5, n° 1, 2007. Disponível em: www.unrc.edu.ar/publicar/tefros/revista. Acessado em: 9 de maio de 2013.

ORTELLI, Sara. Las reformas borbónicas vistas desde la frontera: La élite neovizcaína frente a la injerencia estatal en la segunda mitad del siglo XVIII. *Bolet Inst. Hist. Argent. Am. Dr. Emilio Ravignani*, Buenos Aires, n. 28, dez. 2005. Disponível em

- http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S052497672005000200001&lng=es&nrm=iso. Acessado em: 09 maio de 2013
- _____. La “araucanización” de las pampas: ¿Realidad histórica o construcción de los etnólogos? In: *Anuario del IEHS*, Tandil, nº 11, 1994.
- ORTIZ Antonio Domínguez. *Carlos III y la España de la Ilustración*. Madrid: Alianza Editorial, 2005.
- PAGE, Carlos. El projeto jesuítico para la explotación e ocupación de las costas patagónicas en lo siglo XVIII. In: *Americanistas*, Número 30, 2013, pp. 23-49.
- PALERMO, Miguel Angel. La Innovacion agropecuaria entre los indígenas pampeano-patagonicos. Genesis e Procesos. *ANUARIO del IEHS*, Tandil, nº III, p. 43-90, 1991.
- PASSETTI, Gabriel. A expansão econômica na região paltina nos séculos XVIII e XIX. *Klepsidra* [online], v. 22, out.-dez. 2004. Disponível em: <http://www.klepsidra.net/klepsidra22/econo-prata.htm> Acessado em: 22 fevereiro de 2012.
- POUTIGNAT, Philippe. STREIFF-FENART, Jocelyne. Fernandes, Elcio. BARTH, Fredrik. *Teorias da etnicidade*. SP. Ed. da UNESP, 1998.
- POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru, SP: EDUSC/ANPOCS, 2003.
- PRATT, Mary Louise, *Olhos do Império Relatos de viagem e transculturação*. Bauru: São Paulo: Edusc, 1999.
- QUIJADA, Mónica; “Repensando la frontera sur argentina: concepto, contenido, continuidades y discontinuidades de una realidad espacial y étnica (siglos XVIII-XIX)” in *Revista de Indias*, vol. LXII, nº 224, pp. 103-142, 2002.
- RATTO, Silvia. Rompecabezas para armar: el estudio de la vida cotidiana en un ámbito fronterizo. *Mem. am.* nº 13, pp. 179-207, 2005.
- _____. Caciques, autoridades fronterizas y lenguaraces: intermediarios culturales e interlocutores válidos (Buenos Aires en la década de 1830). *Mundo agrário*, La Plata, p. 11 – 20, 2005.
- _____. El debate de la frontera a partir de Turner. La New Western History, los Borderlands y el estudio de las fronteras latinoamericanas". *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"*, Buenos Aires, nº 24, pp. 105-126, 2003.
- REVEL, Jacques. Cultura, culturas: uma perspectiva historiográfica. In: Jacques Revel. *Proposições. Ensaios de história e historiografia*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2009, pp.97-137.

ROULET, Florencia. Fronteiras de Papel. El periplo semántico de una palabra en la documentación relativa a la frontera sur rioplatense de los siglos XVIII y XIX. *Revista TEFROS*, Río Cuarto, Argentina, vol. 4, n° 2, pp. 1-26, 2006.

_____. Con la pluma y la palabra. el lado oscuro de las negociaciones de paz entre españoles e indígenas. *Revista de Indias*, vol. LXIV, núm. 231, 2004, pp. 313-348.

_____; FLORIA, Pedro Navarro. De soberanos externos a rebeldes internos: la domesticación discursiva y legal de la cuestión indígena en el tránsito del siglo XVIII al XX. *Revista TEFROS*, Río Cuarto, Argentina, vol. 3, n° 1, pp.1-41, 2005.

SANTOS, Milton. *Espaço e método*. 4. ed. São Paulo: Nobel, 1997.

SARASOLA, Carlos Martinez. *Nuestros Paisanos los índios*. Buenos Aires, Nuevo Extremo, 2012.

SARMIENTO, Domingos F (1883). *Conflicto y armonía de las razas en América*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes; Buenos Aires: Biblioteca Quiroga Sarmiento, 2007.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas da História*. Rio de Janeiro, Zahar, 1997.

_____. *Las sociedades tribales*. Barcelona, Editorial Labor, 1972

SCHMIDT, B. B. Biografia e regimes de historicidade. *Métis (UCS)*, Caxias do Sul, v. 2, n. 3, pp. 57-72, 2003.

_____. História e Biografia. In: CARDOSO, C. F.; VAINFAS, R. (org.) *Novos domínios da História*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012

SERNA, J. PONS, A. O Buraco da Agulha. In: MARTINS, Maria Cristina Bonh, MOREIRA, Paulo Roberto Staud. (Org) *Uma História em escalas. A microanálise e a historiografia latino-americana*. São Leopoldo: Oikos; Editora Unisinos, 2012, pp. 15-74.

SOCLOW, Susan. Los cautivos españoles en las sociedades indígenas: el contacto cultural a través de la frontera argentina. *Anuario del IESH*, Tandil, n° 2, p. 99-136, 1987.

_____; JOHNSON Lyman L., SEIBER, S.M. Población y espacio en el Buenos Aires del siglo XVIII. *Desarrollo Económico*, Buenos Aires, 20(79), 1980, 329–349. Disponível em: <http://doi.org/10.2307/3466434>, Acessado em: 10 de novembro de 2015.

STRAUSS, Claude Levi. A ciência do concreto. In: _____. *O pensamento Selvagem*. Campinas/SP: Papyrus, 2008.

SIDY, Bettina. Crecimiento y control de la vida urbana: Un análisis de los bandos del Gobierno en el Buenos Aires Colonial (1742-1762). *Cuaderno Urbano*, Buenos Aires, v. 10, n.10, jun. 2011. Disponível em: <http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S185336552011000100004&lng=es&nrm=iso>. Acessado em: 06 de janeiro de 2015.

THOMPSON, Mariana Flores da Cunha. *Crimes de fronteira: a criminalidade na fronteira meridional do Brasil (1845-1889)*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2014.

VILLAR, Daniel e Juan Francisco JIMÉNEZ. El fuego de la guerra. Conflictos indígenas por la hegemonía en Araucanía y las Pampas, durante el lapso 1780-1840. In: MANDRINI, Raúl e PAZ, Carlos (comps.). *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos*. Revista *TEFROS*, Río Cuarto, Argentina, vol. 12, n° 2, pp. 103-139, 2014.

WEBER, David, *Los españoles y sus salvajes en la era de la Ilustración*. Crítica. Barcelona. 2007.

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

WHITE, R. *The Middle Ground: Indians, Empires and Republics in the Great Lakes Region, 1650- 1815*. 9 ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

ZANETTI, Susana, *Las Memorias de Florian Paucke: Una crónica singular de las misiones jesuitas del Gran Chaco argentino*. *América sin nombre*, Alicante, España, n° 18, pp. 178-189, 2013.

ANEXO A

Perguntas realizadas aos testemunhos da investigação das reduções de pampas e serranos.

Información hecha sobre la Reducción de los Indios Pampas, que está a cargo de los RR. PP. de la Compañía de Jesus – agosto de 1752,

[Documentos do Museu Etnográfico, Caixa J, documento nº 16, (ME, J.16), p. 4-5.]

El procurador Gral. De esta ciudad. En conformidad de la comisión que el M. Ilt. Cabildo tiene conferida a VM. Para tomar las declaraciones sobre los insultos de los Indios Pampas y Serranos ante VM. [com]parezco y digo que se ha de servir VM. mandar comparecer a Raphael de Soto y a los demás cautivos que ahora en estos últimos tiempos han escapado de entre dichos indios y a los demás testigos que yo presentare y hacer que bajo juramento declaren al tenor siguiente:

[1] Primeramente declare el dho. Raphael como es verdad que habiéndolo cautivado el Indio Yati con confianza que de él hacía le comunicó que los indios del Pueblo de la Reducción que está a cargo de los R. P. de la Compañía lo habían engañado porque habiéndole prometido que lo acompañarían en la invasión en que cautivó al declarante le habían faltado digan :

[2] Ytt. este mismo testigo declare como es verdad que estando él pastoreando los caballos el dho Yati mientras estuvo en su poder vio en una ocasión a dos indios de la misma Reducción que iban a tratar con dho Yati y los suyos, diga y exprese si los dos le hablaron con el declarante y conoció muy bien que eran de dho Pueblo:

[3] Ytt. los demás cautivos declaren si han visto que los indios de dho pueblo tratan y comunican con los enemigos Pampas y Serranos y les dan noticia de nras. prevenciones y defensas digan:

[4] Ytt. si saben han visto u oído decir que los de dho. Pueblo hayan alguna o algunas veces guiado o ayudado a los enemigos contra nosotros digan y expresen a quien lo han oído o dónde los han visto tratar y comunicar:

[5] Ytt los demás testigos si saben han visto y oído decir que realmente los dhos. indios de la Reducción tratan y se comunican con los enemigos y les dan noticias de lo que pasa en la ciudad y de la prevención o desprevenición que tenemos para nra. defensa. Digan si es voz común y recelo universal desde que se fundó dho Pueblo y si los indios de él suelen venir frecuentemente y andan con libertad en la ciudad oyendo y reconociendo cuanto quieren:

[6] Ytt si saben han visto u oído por vos pública, y cosa indubitada que dhos. indios suelen traer a esta ciudad algunos ponchos de Pampas a vender y muchas veces han comprado sables

y otras armas digan y expresen si en dicho Pueblo fabrican los Ponchos o los traen de los demás enemigos sus correspondientes;

[7] Ytt declaren si saben han visto u oído decir que no tienen sujeción alguna. En dicho pueblo ni los R. P. los han podido tener sujetos no obstante su celo y vigilancia digan y expresen si viven como cristianos y se aplican a aprender la Doctrina y a los demás ejercicios devotos y santos en que los Padres procuran instruirlos;

[8] Ytt declaren si saben han visto u oído que de repente suelen desaparecer del Pueblo algunos indios por muchos días sin saberse donde vayan y por eso mismo se presume que van a comunicar con los enemigos, digan y expresen su modo de vida y los demás fundamentos que tienen de la poca esperanza de su conversión a Nra. Santa Fe y los indicios de ser perjudiciales y servir solo de espías para los enemigos declarados;

[9] Ytt. declaren si saben han visto u oído que el dho. indio Yatí con su familia estuvo en este u otro pueblo de Reducción que dhos R. P. tenían y finalmente los desamparó y se fue con los suyos y es hoy el mayor y más frecuente enemigo que insulta esta jurisdicción diga: A VM. pido y suplico se sirva hacer la Información que ofrezco y fha. mandar que se me entregue original para los efectos que convengan a mi parte pido Jus. y Juro por Dios Nro. Señor que no procedo con malicia y para ello & D. Orencio Antonio de Escurra.