

ELISA FRÜHAUF GARCIA

AS DIVERSAS FORMAS DE SER ÍNDIO: POLÍTICAS INDÍGENAS E
POLÍTICAS INDIGENISTAS NO EXTREMO SUL DA
AMÉRICA PORTUGUESA

TESE APRESENTADA AO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
EM HISTÓRIA DA UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
COMO REQUISITO PARCIAL PARA OBTENÇÃO DO
GRAU DE DOUTOR EM HISTÓRIA

ORIENTADORA: PROFA. DRA. MARIA REGINA CELESTINO DE ALMEIDA

NITERÓI, 2007

ELISA FRÜHAUF GARCIA

AS DIVERSAS FORMAS DE SER ÍNDIO: POLÍTICAS INDÍGENAS E
POLÍTICAS INDIGENISTAS NO EXTREMO SUL DA
AMÉRICA PORTUGUESA

Banca Examinadora

Profa. Dra. Maria Regina Celestino de Almeida (orientadora)
Universidade Federal Fluminense

Profa. Dra. Ângela Domingues
Universidade Nova de Lisboa

Prof. Dr. John Monteiro
Universidade Estadual de Campinas

Prof. Dr. João Pacheco de Oliveira
Museu Nacional (Universidade Federal do Rio de Janeiro)

Profa. Dra. Hebe Mattos
Universidade Federal Fluminense

Profa. Dra. Sheila de Castro Faria (suplente)
Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. João Luís Fragoso (suplente)
Universidade Federal do Rio de Janeiro

AGRADECIMENTOS

À Capes pelo financiamento da pesquisa e pela bolsa sanduíche em Lisboa.

Aos amigos e colegas da UFF, que me ajudaram em muitos momentos da tese, tanto intelectual quanto pessoalmente. Mário Branco, incansável, me auxiliou como amigo, colega e funcionário da Pós. Paula Regina Albertini Túlio, dividiu comigo uma boa parte da trajetória desta tese. Marcelo Henrique Dias, apesar da distância, foi sempre um interlocutor importante. Silene Orlando Ribeiro, pela gentileza demonstrada em várias situações. Cristina Rosa, sempre uma colega disponível e uma amiga divertida. Rodrigo Borges, além da camaradagem, me forneceu importantes informações sobre a Colônia do Sacramento.

Aos professores da UFF, que me ensinaram muito do que está nesta tese, agradeço pelo estímulo e pela confiança a: Ronaldo Vainfas, Guilherme Pereira das Neves, Carlos Gabriel Guimarães, Luciano Figueiredo, Sheila de Castro Faria e Rodrigo Bentes Monteiro. Agradeço especialmente à professora Hebe Mattos que aceitou sempre de bom grado os convites para as minhas bancas de qualificação (de mestrado e doutorado) e também da banca final do doutorado, assim como para ser a leitora crítica de uma parte da tese quando foi necessário.

Aos meus alunos do curso de história indígena ministrado na UFF no primeiro semestre de 2006. Com eles compartilhei os meus conhecimentos sobre o tema, conhecimentos estes que foram ampliados e revistos a partir dos seus pertinentes questionamentos.

Aos funcionários do Programa de Pós-Graduação em História da UFF, principalmente a Stela, que me auxiliou na difícil satisfação do verdadeiro manancial burocrático necessário para a realização do curso. Gostaria também de fazer menção aos igualmente funcionários Silvana e Roberto, sempre disponíveis em fazer o possível para ajudar os alunos.

Aos colegas Márcia Malheiros, Lígio Maia e Silvana Jeha, com os quais compartilho o interesse pela história indígena, por terem em alguns momentos lido partes desta tese e feito sugestões pertinentes.

E, para terminar a lista da UFF, o meu maior agradecimento é para com a minha orientadora, professora Maria Regina Celestino de Almeida. A sua dedicação, paciência e disponibilidade foram fundamentais ao longo destes quatro anos.

Ao professor João Pacheco de Oliveira, pelos comentários na minha banca de qualificação, pelas sugestões feitas em congressos ao longo dos últimos quatro anos e também por ter aceito fazer parte da banca final.

Ao professor John Monteiro, pelos comentários nos congressos, sugestões bibliográficas e disposição em compor a banca final.

À professora Ângela Domingues, da Universidade Nova de Lisboa, pela orientação do doutorado sanduíche e por ter aceito fazer parte da banca de doutorado.

A Guillermo Wilde, pela leitura de algumas partes desta tese e pelo material bibliográfico fornecido.

A Eduardo Neumann, pelas dicas, sugestões e também pelas oportunas mensagens de incentivo.

A Fábio Kühn por uma série de dicas ao longo da minha trajetória acadêmica.

Ainda em Lisboa, agradeço aos amigos que lá fiz, responsáveis por tornar a minha estadia algo deveras prazeroso: Daniela, Jaime, Mônica, Jorge e Goretti.

Aos funcionários das instituições nas quais pesquisei. No IHGB, a Pedro Tórtima. Nas bibliotecas e arquivos portugueses, agradeço a ajuda inestimável de Paulo Tremonceiro, funcionário da Torre do Tombo, que foi um grande amigo com quem pude contar em durante a minha estadia em Lisboa. Agradeço também aos funcionários do Arquivo Nacional (RJ), sempre disponíveis em atender da melhor forma possível os pesquisadores.

Agradeço a Rose, por ter cuidado da minha casa como se fosse sua e de mim como alguém da sua família.

Agradeço também aos meus amigos de longa data, os quais sempre se fizeram presentes quando precisei: Rodrigo, Juliano, Christian, Aline, Guilherme e Lucas. A Aline agradeço, além da amizade, a sua disponibilidade em realizar transcrições de documentos localizados no Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul e também fazer cópias de livros e enviá-los para o Rio. Ao Lucas e ao Guilherme pela paciência de dividirem comigo o difícil cotidiano dos derradeiros meses da escrita.

A Nelson Mendes Cantarino, que esteve ao meu lado durante o percurso deste trabalho, agradeço pela disponibilidade, paciência e incentivo.

À minha família, principalmente ao meu pai, do qual recebi a tranquilidade para concluir este trabalho. Sem o seu apoio, compreensão e paciência, teria sido impossível terminá-lo. Também à minha mãe e aos meus irmãos, principalmente o Vítor, por ter feito cópias de livros dos quais eu precisava.

ÍNDICE

<u>INTRODUÇÃO</u>	12
<u>CAPÍTULO I: A CONSTRUÇÃO DE ALIANÇAS ENTRE PORTUGUESES E MISSIONEIROS DURANTE</u>	
<u>AS TENTATIVAS DE DEMARCAÇÃO DO TRATADO DE MADRI</u>	29
Os planos dos portugueses antes do início da execução do Tratado	32
As reações dos guaranis ao Tratado	36
Os contatos entre os portugueses e os missioneiros durante as campanhas	41
Os mediadores	48
Os significados das dádivas	52
As estratégias portuguesas após a entrada nos povos	54
A disputa pelos vassallos	60
Conclusões	67
<u>CAPÍTULO II: O ESTABELECIMENTO DOS ÍNDIOS ORIUNDOS DAS MISSÕES NA SOCIEDADE</u>	
<u>COLONIAL DO RIO GRANDE DE SÃO PEDRO</u>	70
A legislação pombalina e a sua aplicação no Continente do Rio Grande	71
As lideranças na Aldeia de Nossa Senhora dos Anjos	77
As companhias de ordenanças	84
Os casamentos mistos	87
O trabalho compulsório e a relação com as autoridades portuguesas	90
A oposição dos colonos à aldeia	95
A obrigatoriedade do idioma português	99
As escolas indígenas nos confins do Estado do Brasil	101
A identidade reafirmada através da língua	107
A transformação dos missioneiros em vassallos do Rei Fidelíssimo	109
	VI

Capítulo III: "SER ÍNDIO" NA FRONTEIRA: LIMITES E POSSIBILIDADES

119

A aldeia de São Nicolau do Rio Pardo	123
Os assédios dos lusitanos às missões e a sua população	132
As estratégias de sobrevivência nos limites dos domínios ibéricos	142
Uma viagem através dos Impérios ibéricos	150
A vida dos guaranis no Rio de Janeiro	154
Conclusões	161

Capítulo IV : A DERRADEIRA EXPANSÃO DA FRONTEIRA: A "CONQUISTA" DEFINITIVA DOS SETE POVOS DAS MISSÕES – 1801

163

As missões entre a expulsão dos jesuítas e a anexação ao Império português	172
A tomada dos Sete Povos pelos luso-brasileiros	181
A implantação de uma administração portuguesa nos Sete Povos	198
As tentativas de retomada das missões	205
Conclusões	208

CAPÍTULO V: OS ÍNDIOS MINUANOS: OS PRINCIPAIS "AMIGOS" DOS PORTUGUESES

214

A importância estratégica da aliança com os índios	216
Quem eram os minuanos	219
A construção histórica das alianças entre os portugueses e os minuanos	225
A preferência dos minuanos pelos portugueses	231
As lideranças dos minuanos	240
A "conquista de 1801" e a relação com os índios	244
Os projetos de extinção dos "infieis"	248
O acordo de paz com uma liderança charrua	254
Conclusões	259

<u>CAPÍTULO VI: OS SETE POVOS SOB A ADMINISTRAÇÃO LUSITANA: AS ESTRATÉGIAS DE</u>	
<u>MANUTENÇÃO DA CONQUISTA C.1801-1820</u>	263
A gestão portuguesa dos povos	266
As relações entre as índias e os luso-brasileiros	269
As milícias	274
A mobilidade dos índios	276
O mais importante são os vassallos	281
As relações dos guaranis com os portugueses nas décadas de 1810 e 1820	282
Conclusões	286
<u>CONCLUSÃO</u>	290
<u>BIBLIOGRAFIA</u>	294
<u>FONTES</u>	310
<u>ANEXO</u>	320

ABREVIATURAS

AAHRGS – ANAIS DO ARQUIVO HISTÓRICO DO RIO GRANDE DO SUL

ABN – ANAIS DA BIBLIOTECA NACIONAL

AGI – ARCHIVO GENERAL DE INDIAS

AHRGS – ARQUIVO HISTÓRICO DO RIO GRANDE DO SUL

ANRJ – ARQUIVO NACIONAL/RIO DE JANEIRO

BNL – BIBLIOTECA NACIONAL/LISBOA

BNRJ – BIBLIOTECA NACIONAL/RIO DE JANEIRO

IHGB – INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO BRASILEIRO

RAPRGS – REVISTA DO ARQUIVO PÚBLICO DO RIO GRANDE DO SUL.

RIHGB – REVISTA DO INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO BRASILEIRO

RIHGRGS – REVISTA DO INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO DO RIO GRANDE DO SUL

RESUMO

Esta tese busca compreender a construção dos relacionamentos entre os índios estabelecidos no sul da América e os portugueses. Estes, durante a segunda metade do século XVIII, empreenderam uma vigorosa tentativa de expansão das suas fronteiras com o fim de aumentar os seus domínios americanos. Para viabilizar tal expansão, os portugueses valeram-se do expediente de buscar entabular relações amistosas com as populações indígenas, para com isto possibilitar o seu estabelecimento na região. Além entabular relações amistosas com as populações indígenas, os portugueses também buscavam atrair para os seus domínios os índios vassallos do Rei de Espanha, principalmente os habitantes das missões jesuíticas situadas na margem oriental do rio Uruguai. Com tal estratégia, pretendiam aumentar as suas forças na região e, paralelamente, debilitar as espanholas. Para atrair os índios, os lusitanos desenvolveram uma série de políticas, chamadas genericamente de "bom tratamento", as quais deveriam convencê-los da superioridade dos portugueses em relação aos espanhóis. Perceber, portanto, como os índios que eram alvo destas disputas por vassallos utilizaram aquelas políticas para satisfazer os seus próprios interesses é a principal questão colocada neste trabalho.

ABSTRACT

This thesis seeks to understand the making of the relationships established between Native Americans and the Portuguese settlers in southern America. During the second half of the XVIIIth century, the Portuguese undertook a vigorous attempt of breaking into the Spanish-American frontier in order to expand their American territory. To facilitate such expansion, the Portuguese adopted the practice of establishing friendly relationships with the Native Peoples and therefore making viable their settlement in the region. Besides the alliances with the Native Peoples, the Portuguese were also seeking to attract to their dominions Native Americans subject of the king of Spain, particularly the inhabitants of the Jesuit missions located on the eastern edge of the Uruguay river. With such strategy, they intended to strengthen their forces in the region as they would weaken the Spanish ones. In order to attract the Native Peoples, the Portuguese developed a series of policies, named "bom tratamento" (Portuguese for "good treatment), which had the aim of convincing the Native Peoples of the Portuguese superiority towards the Spanish. The main issue debated in this thesis is, therefore, to understand how the Native Americans, disputed as subjects by the Spanish and the Portuguese, used this dispute on their own behalf.

INTRODUÇÃO

Esta investigação busca compreender o processo através do qual as populações indígenas situadas no atual estado do Rio Grande do Sul foram integradas à sociedade colonial luso-brasileira na segunda metade do século XVIII e princípios do século XIX. Enfocando como os portugueses conseguiram expandir as suas fronteiras na América meridional a partir de seus relacionamentos com os grupos indígenas que habitavam a região, enquanto um resultado de um longo processo de conflitos e negociações.

A prática de expandir as suas possessões ultramarinas a partir do estabelecimento de alianças com as populações indígenas era uma característica não apenas dos lusitanos, mas também de outros estados europeus no processo de construção de seus Impérios. Para o caso de Portugal, conforme já apontado por alguns autores, o seu Império foi construído "*com e não isoladamente contra os povos com os quais entraram em contato*"¹.

Se a prática de estabelecer alianças com as populações nativas foi recorrente durante a expansão ultramarina, as formas pelas quais estas alianças eram estabelecidas variavam de acordo com as situações com as que os portugueses se deparavam, dentre as quais: os diferentes grupos indígenas, a existência de concorrentes europeus pela posse do território em disputa e as conjunturas européias.

Para o caso do extremo sul da América portuguesa, apesar da estratégia de aliança com os grupos nativos ter vigorado desde o princípio da presença lusitana na região, esta passou a ser mais sistemática a partir de 1750, devido à assinatura do Tratado de Madri. Firmado entre Portugal e Espanha, o tratado previa a troca da Colônia do Sacramento por uma considerável faixa de terra onde estavam estabelecidos sete dos trinta povos de missões fundados pelos jesuítas no Paraguai. Conforme os termos acordados, os habitantes destes sete povos deveriam deixar as suas reduções levando consigo apenas os seus bens

¹ Russell-Wood, A.J.R. *Um mundo em movimento: os portugueses na África, Ásia e América, (1415-1808)*. Lisboa: DIFEL, 1998. p.16. Grifos do autor.

móveis e semoventes, deixando para trás todas as benfeitorias por eles construídas ao longo de décadas de trabalho.

Os povos jesuíticos do Paraguai tinham a função estratégica de defender as fronteiras do Império espanhol contra as pretensões expansionistas portuguesas, funcionando como uma espécie de "muralha", termo, inclusive, muitas vezes utilizado para designá-los. Esta "muralha", porém, não era feita de pedra ou de algum outro material inanimado, mas sim de pessoas, mais propriamente de índios guaranis. Estes, por sua vez, não eram um grupo uno e indiviso, assim como tinham também os seus próprios interesses, os quais nem sempre se coadunavam com os interesses metropolitanos ou dos jesuítas e, tampouco, eram estáticos, pois se formavam e reformulavam ao longo do tempo.

Conforme se verá no capítulo um, as missões foram alvo de ataques dos paulistas preadores de escravos em meados do século XVII, então chamados de "mamelucos del Brasil". Cerca de um século depois, porém, as coisas iriam mudar. Especificamente no que concerne ao assédio dos portugueses às missões e às suas pretensões expansionistas, no contexto da demarcação do Tratado de Madri, a Corte de Lisboa desenvolveu uma outra política em relação aqueles índios, baseada no oferecimento de vantagens aos que passassem para os domínios portugueses.

Assim, por ocasião da demarcação do tratado, o ministro dos assuntos interiores e da guerra de Portugal, Sebastião José de Carvalho e Melo, futuro Marquês de Pombal, escreveu uma carta, qualificada como secretíssima, a Gomes Freire de Andrade, futuro Conde de Bobadela², governador do Rio de Janeiro designado para o cargo de comissário chefe da primeira comissão de demarcação da fronteira da região sul. Nesta missiva, Carvalho e Melo esboçou alguns elementos importantes da sua política indigenista, a qual posteriormente seria aperfeiçoada nos dois alvarás régios de 1755 e no *Diretório dos índios* de 1757³.

² Primeira carta secretíssima de Sebastião José de Carvalho e Melo, para Gomes Freire de Andrade, para servir de suplemento às instruções que lhe foram enviadas sobre a forma da execução do Tratado Preliminar de Limites, assinado em Madri a 13 de janeiro de 1750. In: Mendonça, Marcos Carneiro de. *O Marquês de Pombal e o Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1960. p.179 e segs.

³ O *Diretório*, apesar de elaborado inicialmente para a região norte, foi posteriormente estendido para toda a América portuguesa. Couto, Jorge. "O Brasil pombalino", in: Medina, João (dir.). *História de Portugal dos tempos pré-históricos até aos nossos dias*. Alfragide: Ediclube, s/d. vol.V, p.117. O principal foco do documento, no entanto, eram as regiões de fronteira com o Império espanhol. Almeida, Rita Heloísa de. *O Diretório dos índios: um projeto de civilização no Brasil do século XVIII*. Brasília: Ed. da UnB, 1997. p.140.

Na carta, Carvalho e Melo expunha que a melhor forma de conservar os domínios ultramarinos, principalmente nas regiões de fronteira, era a existência de um contingente populacional capaz de povoá-las. Considerando a incapacidade demográfica de Portugal em povoar o seu amplo Império, o ministro propunha a atração dos índios das missões para o território português, a fim de transformá-los em vassalos do Rei Fidelíssimo. Esta atração deveria ser desenvolvida através do oferecimento aos índios de condições melhores daquelas que eles usufruíam nas missões jesuíticas espanholas. Como incentivo à vinda dos missioneiros, Carvalho e Melo estipulava o fim de todas as distinções existentes entre índios e brancos características do Antigo Regime. Além disto, admoestava Gomes Freire a incentivar de todos os modos os casamentos entre os brancos e as índias, pois esta seria a melhor forma de integrar os índios à sociedade luso-brasileira e, por conseguinte, adquirir vassalos para o Rei português⁴.

Devido a uma série de fatores, o Tratado de Madri foi anulado antes da demarcação da linha divisória nele prevista. Os projetos de expansão territorial em direção a América meridional, porém, continuaram ao longo da segunda metade do século XVIII, adquirindo uma importância fundamental na administração do Estado do Brasil⁵. Esta expansão territorial possuía uma dimensão estratégica para o Império português e estava, muitas vezes, diretamente vinculada com as questões de alianças diplomáticas européias. A importância da região sul naquele momento levou Varnhagen a afirmar que a sua história no período abarcado não era concernente a apenas um dos "países" Ibéricos, tampouco a ambos, mas caracterizava-se como uma parte importante da história do direito público internacional⁶. Durante o período da administração pombalina, os esforços diplomáticos e

⁴ Primeira carta secretíssima de Sebastião José de Carvalho e Melo, para Gomes Freire de Andrade, para servir de suplemento às instruções que lhe foram enviadas sobre a forma da execução do Tratado Preliminar de Limites, assinado em Madri a 13 de janeiro de 1750. In: Mendonça, Marcos Carneiro de. *Op. cit.*, p.179 e segs.

⁵ Sobre a importância dos problemas fronteiriços na região sul para a administração Estado do Brasil veja-se: Alden, Dauril. *Royal Government in Colonial Brazil: with Special Reference to the Administration of the Marquis of Lavradio, Viceroy, 1769-1779*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1968. Alexandre, Valentim. *Os Sentidos do Império: questão nacional e questão colonial na crise do Antigo Regime Português*. Porto: Edições Afrontamento, 1993. p.93.

⁶ Varnhagen, Francisco Adolfo de. *História geral do Brasil antes da sua separação e independência de Portugal*. São Paulo: Melhoramentos, 1962. t.IV, p.132.

os gastos financeiros nos conflitos da América meridional foram constantes e dispendiosos, mas Portugal se manteve firme no propósito de anexar aquelas terras ao Estado do Brasil⁷.

Nesta política expansionista, as alianças com as populações indígenas eram consideradas uma condição *sine qua non*. A partir delas se poderia não apenas incrementar o número de vassalos portugueses, mas também diminuir os súditos do Rei de Espanha e, conseqüentemente, a sua capacidade de defender os seus domínios americanos. Assim, as políticas de atração dos índios do Império espanhol para o português estenderam-se ao longo de toda a segunda metade do século XVIII e princípios do século XIX.

Os índios, apesar de serem concebidos, inclusive pela Corte, como um dos principais agentes na anexação da região ao Império português, não receberam a devida atenção por parte da historiografia dedicada ao tema. Já foi demonstrado para outras situações coloniais como a existência de índios estabelecidos em territórios situados em locais de disputa entre as pretensões expansionistas determinava a confecção de políticas distintas pelos respectivos estados europeus, os quais buscavam estabelecer vínculos mais profundos com estes grupos. Por outro lado, as populações nativas também se utilizavam desta situação como uma de forma satisfazer os seus interesses. Assim, qualquer trabalho sobre o estabelecimento dos europeus em regiões em disputa fronteiriça deve passar necessariamente pela relação destes com os índios. Conforme muito bem apontado por Nádia Farage em trabalho sobre os índios do rio Branco, "a disputa em torno do território do rio Branco realizou-se *através* dos povos indígenas que o habitavam"⁸.

A existência de disputas em torno da primazia na realização de alianças com os índios é um dos elementos-chave para compreender as políticas metropolitanas em relação a estes. Em estudo comparativo sobre as relações dos holandeses com as populações nativas no Brasil holandês e na Nova Holanda, Marcus Meuwese aponta como uma das principais diferenças a existência de "concorrência" no nordeste brasileiro. Tal concorrência teria acarretado a necessidade dos holandeses investirem com maior profundidade nos seus aliados indígenas, inclusive através da educação de algumas de suas lideranças na

⁷ Carnaxide, Antônio de Sousa Pedroso, Visconde de. *O Brasil na administração pombalina: economia e política externa*. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: INL, 1979.

⁸ Farage, Nádia. *As muralhas dos sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra; ANPOCS, 1991. p.18.

Holanda⁹.

O pouco interesse demonstrado pelos historiadores no estudo das populações indígenas da América portuguesa, contudo, não corresponde a sua importância no processo de formação da sociedade colonial. Como apontou Russell-Wood, a despeito da relevância dos índios no desenrolar da colonização da América portuguesa, o tema não tem sido muito freqüentado pelos historiadores, principalmente se comparado com a grande oferta de trabalhos sobre os africanos e seus descendentes¹⁰. Observação semelhante foi feita por John Monteiro, embora aponte que a situação vem se transformando ao longo das últimas três décadas, apesar da temática indígena ainda permanecer como um domínio da antropologia. Isto se daria, segundo o autor, porque os historiadores não se consideram preparados, teórica e metodologicamente, para o desafio do estudo de populações em sua maioria ágrafas e tomadas, até bem pouco tempo atrás, como em franco processo de desaparecimento¹¹.

Nas últimas décadas, porém, novos trabalhos foram produzidos sobre as populações indígenas na formação da sociedade colonial¹². O surgimento destes trabalhos está vinculado a uma mudança de perspectiva em relação às populações nativas, principalmente

⁹ Meuwese, Marcus. *'For the Peace and Well-being of the Country': Intercultural Mediators and Dutch-Indian Relations in New Netherland and Dutch Brazil, 1600-1664*. Tese de PhD em História, Universidade de Notre Dame, EUA, 2003.

¹⁰ Russell-Wood, A.J.R. "Fronteiras no Brasil Colonial", in: *Oceanos*, Lisboa: Comissão Nacional para os Descobrimientos Portugueses, n.40, outubro/dezembro de 1999, p.10.

¹¹ Monteiro, John. *Tupis, tapuias e historiadores. Estudos de história indígena e do indigenismo*. Tese apresentada para o concurso de Livre Docência em Antropologia na Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001. p.4.

¹² Monteiro, John. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994; Almeida, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003; Resende, Maria Leônia Chaves de. *"Gentios brasileiros": índios coloniais em Minas Gerais setecentista*. Tese de Doutorado apresentada ao programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2003; Vainfas, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995; Carvalho Júnior, Almir Diniz de. *Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769)*. Tese de Doutorado apresentada ao programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005; Sampaio, Patrícia Maria Melo. *Espelhos partidos. Etnia, Legislação e Desigualdade na Colônia: Sertões do Grão-Pará, c.1755 – c.1823*. Tese de Doutorado apresentada ao programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2001; Domingues, Ângela. *Quando os índios eram vassalos: colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 2000; Lopes, Fátima Martins. *Em nome da liberdade: as vilas de índios do Rio Grande do Norte sob o Diretório Pombalino no século XVIII*. Tese de Doutorado apresentada ao programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2005; Garcia, Elisa Frühauf. *A integração das populações indígenas nos povoados coloniais no Rio Grande de São Pedro: legislação, etnicidade e trabalho*. Dissertação de Mestrado apresentada ao programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2003.

nos contextos coloniais. De meras vítimas passivas dos projetos metropolitanos, dos missionários e dos colonos, os estudos atuais vêm enfocando os índios como sujeitos atuantes na formação das sociedades surgidas a partir da expansão européia. Para viabilizar as suas pesquisas, além de buscar documentação inédita, os pesquisadores também se debruçaram sobre fontes já trabalhadas, conseguindo muitas vezes encontrar na sua confecção vestígios da participação indígena. Outras pesquisas foram ainda mais longe, tendo como foco principal documentos produzidos pelos próprios índios¹³.

Os estudos sobre as populações originárias também foram bastante influenciados pela história recente do país. Estas, dadas outrora como em vias de extinção, não só não desapareceram, como vêm demonstrando um crescimento demográfico acima da média nacional. Por outro lado, a emergência de novos grupos étnicos, relacionados com as possibilidades de reconhecimento de seus direitos territoriais, levou os pesquisadores a uma necessária mudança em seus pressupostos sobre as populações indígenas. Tais emergências acarretaram a necessidade de repensar idéias estabelecidas e a buscar novas abordagens teóricas que dessem conta dos fenômenos contemporâneos¹⁴.

Neste sentido, a relação cada vez mais próxima da história com a antropologia enriqueceu as duas disciplinas, originando trabalhos instigantes. Estes são tributários de uma mudança mais ampla na concepção sobre as populações originárias, no sentido de questionar a idéia de que fossem grupos étnicos "puros", isentos de contatos e de influências de outros povos, principalmente ocidentais. Em detrimento de trabalhar com dois grupos distintos e supostamente antagônicos, como europeus e índios, passou-se a tentar perceber as diferenças internas entre estes, bem como as influências recíprocas exercidas e sofridas durante os seus contatos.

A despeito do aumento de estudos sobre a temática indígena e da importância das populações indígenas no contexto específico do extremo sul da América portuguesa, muito pouco foi produzido sobre o tema. Os raros trabalhos que abordaram o assunto não dimensionaram satisfatoriamente, a meu ver, a sua participação e importância. Nestes estudos, os índios, quando aparecem, são tratados como meros sofrendores das ações

¹³ Neumann, Eduardo. *Práticas letradas Guarani: produção e usos da escrita indígena (séculos XVII e XVIII)*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

¹⁴ Sobre o tema veja-se: Oliveira, João Pacheco de (org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1999.

oriundas das metrópoles, mas não como sujeitos históricos capazes de, a partir da sua experiência, formularem suas próprias estratégias buscando a melhor forma de inserção na sociedade.

Existe uma produção considerável sobre os trinta povos de missões enquanto estes estavam no seu "auge", até meados de 1750, mas, após este momento, muito pouco foi escrito sobre o tema¹⁵. Por outro lado, também há uma série de trabalhos produzidos no Brasil que versam especificamente sobre os Sete Povos das Missões, pois foram os que passaram a fazer parte da América portuguesa. Tais trabalhos, porém, possuem orientações teóricas a meu ver inadequadas, conforme explicarei mais adiante.

Em relação à historiografia sobre os guaranis missioneiros, porém, acredito que a principal questão não seja tanto a reduzida produção sobre o tema, mas a permanência de determinadas visões essencialistas sobre as populações nativas, ou seja, que não as percebem enquanto sujeitos históricos em permanente construção ao longo do tempo. Em 1943, Aurélio Porto publicou o seu livro *História das Missões Orientais do Uruguai*, hoje um clássico sobre o tema. Ao escrever sobre os índios que deixaram as suas reduções e foram viver nos domínios de Portugal, o autor teceu o seguinte juízo:

O material humano com que os jesuítas criaram a civilização cristã das Missões, que teve seu relativo esplendor, não era fácil de plasmar. O índio tape¹⁶, elemento principal em seus trabalhos de catequese, no território riograndense, *ainda dois séculos depois de seu contato inicial com os jesuítas*, ao ser aldeado em Gravataí (Aldeia dos Anjos), *apresentava os mesmos característicos de origem (...)*. Continuavam as mesmas "crianças grandes" que os primeiros jesuítas encontraram nas matas selvagens, e das quais *jamais puderam fazer um "homem", que soubesse dirigir as suas próprias ações*¹⁷.

Apesar da passagem do tempo, muitos dos aspectos contidos neste tipo de

¹⁵ Entre eles pode-se citar: Maedder, Ernesto. *Misiones del Paraguay: conflicto y disolución de la sociedad guaraní*. Madri: MAPFRE, 1992; Poenitz, Edgar & Poenitz, Alfredo. *Misiones, Provincia Guaranítica: defensa y disolución [1768-1830]*. Posadas: Ed. Universitária/UNAM, 1993; Wilde, Guillermo. *Antropología histórica del liderazgo guaraní misionero*. Buenos Aires: Universidade de Buenos Aires, 2003. (tese de doutorado).

¹⁶ Tape era a designação utilizada para os índios guaranis aldeados nos Sete Povos as Missões. Sobre a formação deste etnônimo veja-se: Neumann, Eduardo. "Fronteira e identidade: confrontos luso-guarani na Banda Oriental 1680-1757", *Revista Complutense de História de América*. Madri, 2000. n.26. A documentação consultada, porém, costuma utilizar sem grandes critérios ambas as designações.

¹⁷ Porto, Aurélio. *História das Missões Orientais do Uruguai*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde, 1943. p.44. Grifos meus.

interpretação ainda se fazem presentes nas pesquisas sobre as populações indígenas no Rio Grande do Sul. Um deles é a perspectiva segundo a qual os índios não eram capazes de fazer as suas próprias escolhas, sendo constantemente "ludibriados" pelos portugueses. Outro aspecto, vinculado a este, é a falta de historicidade percebida nas sociedades indígenas. Ou seja, ao abordar um longo processo que abarca desde o estabelecimento das missões até a vinda de alguns missioneiros para o território português, destacado pelo próprio autor como um período de mais de dois séculos, assevera que os índios eram os mesmos. Assim, de acordo com esta percepção, os guaranis teriam passado incólumes por dois séculos de história.

Mais de cinquenta anos após a publicação do livro de Aurélio Porto, não é difícil encontrar este tipo de abordagem em muitos trabalhos publicados sobre o tema. Estes possuem uma visão desabonadora sobre os contatos dos portugueses com os índios, percebidos como algo essencialmente deletério para os últimos. Não se trata de negar os efeitos nocivos para os índios durante o desenrolar dos contatos com os lusitanos, mas tal tipo de abordagem costuma estar baseada em juízos de valor, pois engrandece as ações dos jesuítas junto aos indígenas, caracterizando a fase "áurea" da experiência missioneira como um período no qual não existiam conflitos. Assim, os desafios para os missioneiros começariam com o processo de expansão portuguesa, do qual seriam vítimas, não lhes restando outras possibilidades a não ser a morte ou a mestiçagem com os luso-brasileiros. Ou seja, os portugueses iniciam um processo, tido pelos autores *a priori* como inexorável, de transformação dos guaranis em "marginais e grupos subalternos". Um exemplo deste tipo de interpretação pode ser encontrada no livro *Guerreiros e Jesuítas na utopia do Prata*, de Júlio Quevedo, onde o autor retrata da seguinte forma os contatos entre os portugueses e os missioneiros:

Na continuidade do processo de conquista desencadeado pela Coroa de Portugal, além de lutar pela posse da terra e do gado, *o conquistador subjugou o índio, pilhou, saqueou, fez alianças que julgou vantajosas [...] o domínio luso sobre o Continente do Rio Grande e que levou à dizimação ou europeização do indígena*¹⁸.

Nesta citação, o autor toma como certa a inexistência de opção para os índios, os quais ou morriam ou passariam por um processo de "europeização", embora não explique

¹⁸ Quevedo, Júlio. *Guerreiros e Jesuítas na utopia do Prata*. Bauru, SP: EDUSC, 2000. p.150. Grifos meus.

em que consiste tal processo nem como ele se deu. Esta citação também evidencia uma outra perspectiva facilmente encontrável em livros sobre a temática, a qual percebe os acordos e as alianças estabelecidos entre os europeus e os índios como vantajosos só para os primeiros. Por que os índios selariam acordos que não eram percebidos por eles como vantajosos? Pergunta importante, porém nem mesmo colocada, pois os autores partem de uma premissa segundo a qual os índios selariam acordos desvantajosos e seriam constantemente ludibriados pelos lusitanos porque não eram capazes de discernir entre o que lhes convinha e o que não lhes convinha.

Além dos guaranis estabelecidos nas missões, a região em questão também era ocupada por índios charruas e minuanos. Apesar de compartilharem a mesma experiência de tentativa de sobrevivência no contexto da expansão européia no Rio da Prata, são geralmente abordados em trabalhos distintos, sendo que a produção historiográfica sobre eles é ainda menor do que a sobre os guaranis¹⁹.

Os charruas e minuanos, apesar de também estarem incluídos na política dos portugueses de estabelecer alianças com os grupos nativos, não eram vistos como súditos em potencial da mesma maneira que os guaranis, embora tenham ocorrido negociações em torno do seu aldeamento, algumas com relativo sucesso. Ao longo do processo de expansão dos lusitanos, os charruas e minuanos muitas vezes tornaram-se seus aliados, fazendo destas alianças uma forma de sobrevivência. Situados na fronteira dos Impérios ibéricos, souberam utilizar esta localização para, quando lhes era conveniente, selar acordos com os portugueses. Sobre estes acordos, também a bibliografia diminui a importância dos índios. Não se preocupa em perceber quais as vantagens por eles obtidas, considerando-os sempre perdedores, pois os grandes "vencedores" eram os lusitanos, que "usavam" os índios para concretizar os seus projetos²⁰.

Não há dúvida de que os portugueses usaram as populações nativas no seu processo de expansão territorial, pois, conforme já colocado, elas foram as viabilizadoras desta expansão. A questão a ser posta é como os índios percebiam a sua trajetória de contatos

¹⁹ Sobre os charruas e minuanos veja-se: Becker, Ítala. *Os índios charrua e minuano na antiga banda oriental do Uruguai*. São Leopoldo, RS: Ed. da Unisinos, 2002; Pi Hugarte, Renzo. *Los indios del Uruguay*. Montevidéo: Ediciones de la Banda Oriental, 1998; Acosta y Lara, Eduardo F. *La guerra de los charrúas*. Montevidéo: Talleres de Loreto Editores, 1998; Bracco, Diego. *Charruas, guenoas y guaraníes. Interacción y destrucción: indígenas en el Río de la Plata*. Montevidéo: Linardi y Risso, 2004.

²⁰ Golin, Tau. *A Fronteira*. Porto Alegre: LP&M, 2002. p.254.

cada vez mais freqüentes com os lusitanos e, em que medida, buscaram usar as rivalidades luso-castelhanas para obter alguns ganhos. As eventuais vantagens desejadas ou efetivamente obtidas pelos índios, porém, não devem ser consideradas fora do seu contexto e, tampouco, numa perspectiva européia.

Segundo Gerald Sider, a etno-história deve ser tomada enquanto a noção de história que os grupos tinham de si mesmo e não apenas como uma "história das etnias". Assim, ao buscar apreender a representação da sua própria história produzida pelas populações indígenas, é necessário buscar apreender qual o sentido que esta adquiria para os grupos em questão. Conforme o autor, a história tinha a função de organizar o seu presente e fornecer instrumentos para projetar o seu futuro a partir de uma reordenação do passado capaz de tornar inteligível a situação instável na qual se encontravam²¹.

Para Jonathan Hill, o processo pelo qual os grupos indígenas repensam o seu passado é uma forma de "reapropriar o controle sobre" este, sendo um meio através do qual os grupos buscam, dentro de um processo de constantes perdas e subjugações coloniais, recuperar a primazia sobre as suas próprias trajetórias, relacionando-a com o seu presente, enquanto um resultado também das suas próprias ações²². Ou seja, buscando perceberem-se enquanto sujeitos históricos, também responsáveis pelo seu presente e, portanto, capazes de projetar um futuro.

Assim, alcançar quais as vantagens almejadas pelos índios em seus contatos com os lusitanos passa necessariamente pela análise da visão que os próprios grupos construíam de sua trajetória e como, através de um reordenamento constante dos seus contatos com a sociedade colonial, buscavam se posicionar em situações reais de interação não apenas de uma maneira fatalista, mas através de estratégias desenvolvidas pelos próprios índios, as quais visavam à obtenção das melhores condições possíveis nos contextos nos quais se encontravam. Como se verá em vários momentos do trabalho, estas ações se mostravam como uma forma utilizada pelos índios para se apresentarem enquanto sujeitos nos difíceis momentos de subjugação à ordem colonial que estavam vivendo. Dessa forma, se justifica a

²¹ Sider, Gerald. "Identity as History. Ethnohistory, Ethnogenesis and Ethnocide in the Southeastern United States". *Identities Global Studies in Culture and Power*. New Hampshire, v.1, n.1, pp.109-122, 1994.

²² Hill, Jonathan. "Contested Pasts and the Practice of Anthropology: Overview". *American Anthropologist*, v.94, n.4, p.811, 1992.

opção por eleger como ponto central da investigação não os grupos indígenas em si, mas a sua relação com os portugueses ao longo de um processo histórico específico.

Privilegiar as relações construídas entre os índios e os portugueses busca justamente perceber as populações nativas na sua historicidade, ou seja, como elas lidaram e se recriaram ao viverem as diferentes situações de colonização com as quais se depararam. Nesse sentido, se a ênfase não recai nos grupos indígenas em si, tampouco a análise poderia se centrar na política indigenista dos portugueses, na medida em que esta por si só nada acrescenta ao estudo da trajetória das populações nativas. Se o enfoque apenas do corpo da lei não é capaz de explicar a trajetória das populações indígenas na sociedade colonial, tampouco estas podem ser pensadas sem referência a legislação a qual estavam submetidas. Segundo Juan Carlos Estenssoro, a categoria de índio na sociedade colonial não estava necessariamente vinculada a aspectos culturais, mas era essencialmente uma categoria jurídica²³. Dessa forma, a questão a ser evidenciada é a relação estabelecida entre as tentativas de implantação destas políticas e as reações e apropriações dos índios a estas, pois se tratou de um diálogo e não de um monólogo. A definição dos índios estava diretamente vinculada à legislação indigenista colonial e, dessa forma, sua vivência era marcada por um *corpus* legislativo no qual estava definido quem era índio e quais os seus direitos e restrições enquanto tal. Assim, fosse para se enquadrar ou para se afastar da condição indígena, sua definição estava diretamente vinculada a esta. Conforme apontou Joanne Rappaport, "la construcción europea del otro, tal como es interpretada en la ley, es fundamental para la autodefinition indígena"²⁴.

Esta autodefinition dos grupos indígenas em relação à lei e as suas próprias visões sobre o seu passado não são absolutas nem estáticas, mas são instrumentos acionados nas situações concretas por eles vivenciadas, pois durante a sua trajetória na sociedade colonial os grupos nativos se transformam. Por esta razão, um dos aspectos centrais a ser repensado no estudo da temática é o uso pouco criterioso dos etnônimos, pois estes não devem ser tomados como categorias estáticas, mas sim pensados historicamente. Muitos foram gestados na sociedade colonial e outros, apesar de terem se mantido no decurso de vários

²³ Estenssoro, Juan Carlos. "O símio de Deus", In: Novaes, Adauto (org.). *A outra margem do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p.182.

²⁴ Rappaport, Joanne. *Cumbe renaciente. Una historia etnográfica andina*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2005. p.50.

séculos, mudaram em vários momentos os seus significados²⁵. Ou seja, o termo poderia ser o mesmo, mas foi empregado ao longo do tempo para definir grupos em constante transformação e não entidades estáticas.

Assim, sem negar a violência e a dominação características das relações entre índios e colonizadores, os estudos sobre etnogênese têm como um dos seus objetivos restituir a historicidade das populações originárias, abordando não o que era determinada etnia, mas sim como, num determinado contexto, ela surgiu²⁶. Descobriu-se que muitos dos etnônimos utilizados para designar os índios, antes tidos como anteriores à chegada dos europeus, nada mais eram do que nomenclaturas surgidas após os contatos, muitas vezes impostas aos índios, que nelas não se reconheciam. Passou-se então a problematizar e a utilizar com mais cautela estas designações, sabendo que os seus significados têm uma história, nem sempre pacífica, e que são frutos de imbricadas relações forjadas nos espaços coloniais²⁷. O surgimento e a operacionalidade dos etnônimos, porém, não estavam apenas vinculados às estratégias de dominação desenvolvidas pelos estados europeus durante o estabelecimento da sociedade colonial. Pelo contrário, o processo de seu surgimento e os seus significados estavam diretamente relacionados aos mecanismos de sobrevivência desenvolvidos pelas populações indígenas, as quais muitas vezes utilizaram as designações a elas imputadas em proveito próprio, como uma forma de obter benefícios no mundo ultramarino²⁸.

A atribuição e o uso dos etnônimos, por sua vez, não são processos pacíficos. Eles estão inseridos no campo de lutas sociais, onde estão em disputas os significados que adquirem em determinado contexto. Conforme Guillaume Boccara: "las luchas de clasificación que se desarrollan en torno a diferentes grupos amerindios constituyen una

²⁵ Schwartz, Stuart & Salomon, Frank. "New Peoples and New Kinds of People: Adaptation, Readjustment, and Ethnogenesis in South American Indigenous Societies". In: *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*. Volume III: South America, part 2. Cambridge New York: Cambridge University Press, 1999. p.445.

²⁶ Idem, p.443.

²⁷ Boccara, Guillaume. "Mundos Nuevos en las Fronteras del Nuevo Mundo: Relectura de los Procesos Coloniales de Etnogénesis, Etnificación y Mestizaje en Tiempos de Globalización", *Mundo Nuevo Nuevos Mundos*, revista eletrônica, Paris, 2000. www.ehess.fr/cerma/Revue/debates.htm p.8. Os estudos sobre a formação dos etnônimos também se relacionam com uma mudança ocorrida na área dos estudos históricos. A partir dos trabalhos de Edward Thompson, os historiadores passaram a tomar as categorias e auto-identificações como sendo frutos do processo histórico, e não como dados estabelecidos *a priori* a partir de construções teóricas exógenas. Passou-se, então, a entender as categorias como ponto de chegada dos trabalhos históricos e não como seu ponto de partida, como até então eram consideradas. Principalmente em suas elucubrações sobre a formação da classe social, em seu hoje clássico: Thompson, E. P.. *A formação da classe operária inglesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

²⁸ Monteiro, John. *Tupis, tapuias e historiadores...*, *op. cit.*, p.58.

dimensión fundamental de toda lucha social, de clase o étnica. Ellas remiten al hecho de saber que es lo que significa 'ser indio' en un momento determinado de la historia"²⁹.

Evidenciar, portanto, a imbricada relação tecida entre os índios da América meridional e os portugueses no processo de sua expansão é o objetivo deste trabalho. Esta história foi marcada pela extrema violência contra as populações nativas, no decurso da qual elas perderam continuamente a sua autonomia. No entanto, foi também o palco de constantes mudanças e reajustamentos por parte índios, os quais buscavam continuamente espaços de sobrevivência num contexto no mais das vezes desfavorável. Produzir um trabalho enfocando apenas as derrotas não faz jus as suas trajetórias, ao longo das quais eles usaram os meios dos quais dispunham para lutar por vitórias. Estas vitórias podem ser consideradas modestas na perspectiva ocidental, mas, diante das imensas perdas, poderiam significar muito para os agentes indígenas envolvidos nas disputas ocorridas no seio da sociedade colonial.

Devido à pouca produção bibliográfica sobre o tema desta investigação, a tese está fundamentada basicamente em fontes primárias, muitas das quais, se não inéditas, foram pouco trabalhadas pela historiografia. Por focar as relações construídas entre os portugueses e os índios, a maior parte da pesquisa foi desenvolvida em arquivos sediados no Brasil e em Portugal. Esta perspectiva, acredito, também agrega novos elementos ao estudo da temática, pois os trabalhos sobre missões costumam focar as fontes produzidas ou pelos jesuítas ou pela burocracia espanhola, sendo as produzidas no contexto do Império português um recurso pouco utilizado. No Rio de Janeiro, duas instituições fundamentais foram a Biblioteca Nacional (BN) e o Arquivo Nacional (AN). A BN guarda uma boa parte da memória sobre os trinta povos das missões do Paraguai, pois é onde está localizada a Coleção De Angelis, comprada de Pedro de Angelis em 1853. Uma parte desta foi publicada pela própria BN, na série intitulada *Manuscritos da Coleção De Angelis*. Outra parte se encontra disponível para pesquisa no setor de manuscritos da BN. Além da Coleção De Angelis, porém, nesta instituição também estão arquivados vários documentos

²⁹ Boccara, Guillaume, *op. cit.*, p.7.

sobre as populações indígenas no sul do Brasil, como cartas, mapas, memórias, entre outros. Além do setor de manuscritos, a BN também possui uma considerável bibliografia sobre a região do Rio da Prata consultada no setor de obras raras, cuja leitura foi fundamental para este trabalho.

O AN é depositário de uma parte substancial das fontes utilizadas neste trabalho, distribuídas por vários fundos. Além do AN, as fontes do Arquivo Histórico Ultramarino também foram importantes para a composição deste trabalho. A pesquisa conjugada da documentação guardada por estas três instituições propiciou uma visão de conjunto da situação e também preencheu algumas lacunas, pois muitas vezes determinado requerimento está armazenado em algumas delas e a sua respectiva resposta em outra.

A documentação pesquisada em outras instituições igualmente fundamenta este trabalho, tais como: a Biblioteca Nacional de Lisboa, o Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul, Archivo General de Indias (Sevilha) e o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB). Este último, além da documentação nele armazenada, também foi responsável pela divulgação de uma grande quantidade de informações sobre as missões na sua revista. O criterioso trabalho de localização, transcrição e publicação de fontes realizado pelos seus membros ao longo de décadas foi muito importante para viabilizar este trabalho, facilitando o acesso aquelas. Esta instituição também guarda uma valiosa biblioteca, onde consultei livros sobre o tema proposto, os quais muitas vezes não se encontram disponíveis nem na BN.

O cruzamento das fontes consultadas e a sua interpretação a partir da metodologia histórica possibilitou um panorama bastante rico da vivência dos índios do extremo sul da América portuguesa. Apesar da maioria ter sido escrita por europeus, pode-se perceber, a partir da sua análise ao longo do tempo, como e em quais bases os índios negociavam com os membros da sociedade colonial, denotando um processo contínuo de aprendizagem e manipulação dos códigos coloniais.

* * *

A tese é composta por seis capítulos. No primeiro será abordado o conflito entre os índios guaranis e os exércitos ibéricos contra a demarcação do Tratado de Madri, o qual ficou conhecido na historiografia como "guerra guaranítica" (c.1754-1756). A questão proposta, porém, não é a análise do conflito em si, mas sim como, no decorrer deste, os portugueses desenvolveram uma política de atração dos índios missioneiros e quais foram suas reações. Assim, pretende-se vislumbrar como uma parte dos índios, naquele momento de inflexão pelo qual estavam passando, numa situação de derrota para os exércitos ibéricos que os obrigava a deixar os seus povos, utilizaram as políticas portuguesas em busca de oportunidades. Como resultado da conjugação entre as condições desfavoráveis em que se encontravam e das propostas portuguesas, cerca de três mil guaranis deixaram os domínios do Rei Espanhol em direção às terras portuguesas.

No capítulo dois abordarei o estabelecimento destes índios na sociedade colonial, tendo como foco principal a aldeia de Nossa Senhora dos Anjos, estabelecida especialmente para aloca-los. O capítulo visa perceber este espaço como uma construção não apenas do governo metropolitano, mas também dos próprios índios lá aldeados. Tratou-se, conforme se verá, de um longo processo no qual os guaranis se transformaram em súditos do Rei de Portugal, numa imbricada negociação com as autoridades coloniais, durante as quais buscavam preservar direitos garantidos pela legislação indigenista colonial, nem sempre respeitados pelos moradores locais.

No terceiro capítulo trabalharei com os contatos entre os portugueses e os índios guaranis na "campanha", como era denominada a região de fronteira entre os domínios ibéricos ainda não plenamente ocupada por nenhuma das duas Coroas. Esta região foi palco de disputa entre os portugueses e os espanhóis ao longo da segunda metade do século XVIII. Esta disputa, por sua vez, não era apenas por território, mas também por súditos, principalmente índios. Estes, cientes de tal situação, criaram meios de utilizá-la a seu favor, visando contemplar os seus próprios interesses.

O capítulo quatro será sobre a "conquista das missões" de 1801, quando os portugueses anexaram os Sete Povos das Missões ao Estado do Brasil. A proposta é explicar a tomada dos povos como fruto de uma negociação entre os lusitanos e os índios. Esta negociação estaria baseada tanto nas políticas de atração dos missioneiros

desenvolvidas desde a década de 1750 quanto nas insatisfações dos índios naquele momento específico sob domínio espanhol.

O capítulo cinco enfoca os relacionamentos entre os portugueses e os charruas e minuanos, pois a sua política expansionista na região esteve, em vários momentos, embasada no apoio destes grupos. Assim, a principal questão é demonstrar como os charruas e minuanos, principalmente os últimos, se construíram deliberadamente como amigos dos lusitanos e inimigos dos espanhóis. Tal construção lhes serviu para obtenção de uma série de vantagens e foi a escolha por eles feita dentro das possibilidades disponíveis ao longo do século XVIII.

O último capítulo é sobre a implementação da administração lusitana nos povos conquistados em 1801. Pretendo verificar como os índios missioneiros foram integrados na nova administração portuguesa, considerando que esta tenha, em alguma medida, satisfeito os seus interesses, fazendo com que os seus habitantes fossem partícipes na manutenção dos Sete Povos nos domínios de Portugal.

* * *

As missões jesuíticas eram *pueblos de indios*, inseridas dentro de um sistema de agrupamento de populações nativas vigentes no Império espanhol. Nesta tese, porém, estas reduções são chamadas de povos, apesar desta não ser necessariamente a tradução mais adequada à realidade designada por *pueblos*. No entanto, era de povo que os portugueses chamavam as reduções quando a elas se referiam e tal denominação acabou por se impor, pois aqueles que passaram para o domínio português são hoje conhecidos como os Sete Povos das Missões. Assim, o termo povo é utilizado neste trabalho para designar as missões e não no sentido mais empregado no vocábulo na língua portuguesa, na qual é utilizado para referir-se a um conjunto de pessoas portadoras de alguma característica em comum.

Apesar deste não ser um trabalho específico sobre os Sete Povos das Missões, ao focar as relações estabelecidas entre os índios e os portugueses no extremo sul da América portuguesa, a ênfase acaba por recair sobre aqueles, pois foi entre os seus habitantes e os lusitanos que se desenvolveram a maior parte dos conflitos e negociações ao

longo da segunda metade do século XVIII. Assim, os povos situados na margem oriental do rio Uruguai são, em vários momentos da tese, designados apenas pelo seu nome: São Miguel, Santo Ângelo, São João Batista, São Borja, São Luís, São Lourenço e São Nicolau. Conforme se verá ao longo da tese, no final da década de 1750, os portugueses fundaram uma aldeia indígena em território do Rio Grande, a qual foi designada de São Nicolau. Para evitar confusões entre esta aldeia e o povo com o mesmo nome, ao referir-se aquela utilizarei, quando for necessário, a qualificação de aldeia. Em caso de referência a alguma das demais vinte e três reduções, com as quais o leitor estará menos familiarizado, empregarei sempre o termo povo antes do seu nome, de modo a que fique claro tratar-se de uma delas.

Apesar da resolução da ABA de 1953, que estabelecia a grafia dos etnônimos no singular e com letra maiúscula, optou-se por utilizar neste trabalho as normas da língua portuguesa. Tal procedimento já foi adotado, por motivos variados, por historiadores e antropólogos³⁰.

³⁰ Entre os pesquisadores que optaram por não seguir a resolução da ABA de 1953, veja-se: Monteiro, John. *Tupis, tapuias e historiadores...*, *op. cit.*, p.11, onde o autor optou por utilizar um sistema misto para grafia dos etnônimos; Almeida, Maria Regina Celestino de, *op. cit.*, p.39; Barretto Filho, Henyo Trindade. "Invenção ou renascimento? Gênese de uma sociedade indígena contemporânea no Nordeste", in: Oliveira, João Pacheco de, *op. cit.*, p.92;

CAPÍTULO I

A CONSTRUÇÃO DE ALIANÇAS ENTRE PORTUGUESES E MISSIONEIROSDURANTE AS TENTATIVAS DE DEMARCAÇÃO DO TRATADO DE MADRI

Em janeiro de 1750, Portugal e Espanha firmaram o Tratado de Madri, através do qual pretendiam demarcar definitivamente os limites entre as suas possessões americanas. Neste tratado ficou acordado, relativamente à região sul, a troca da Colônia de Sacramento, da parte de Portugal, pelos Sete Povos das Missões situados na margem oriental do rio Uruguai, da parte da Espanha.

Os Sete Povos deveriam ser abandonados pelos índios, que poderiam levar consigo seus bens móveis e semoventes, porém deixando para trás todas as benfeitorias das suas reduções. Para a efetivação do Tratado, cada Coroa designou uma comissão demarcadora, sendo o chefe da espanhola dom Gaspar de Munive, Marquês de Valdelírios. Do lado português, foi designado o general Gomes Freire de Andrada, capitão-general do Rio de Janeiro, Minas Gerais e São Paulo, considerado um dos mais hábeis oficiais portugueses do período¹.

Uma parte da população guarani se opôs à efetivação do Tratado, dando origem a um conflito conhecido na historiografia como "guerra guaranítica". Este conflito ocorreu, basicamente, em dois momentos, um em 1754 e outro em 1756. No primeiro, os exércitos de Portugal e Espanha, separados, deveriam tentar entrar nos povos. Dado o malogro desta

¹ Boxer, Charles. *A idade de ouro do Brasil: dores de crescimento de uma sociedade colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000. p.326. Além de Gomes Freire, vários outros destacados oficiais portugueses foram enviados para a demarcação do Tratado de Madri na região sul, entre os quais José Fernandes Pinto Alpoim, autor de duas importantes obras na área militar. Sobre os técnicos enviados para a América meridional, inclusive Alpoim, veja-se: Ferreira, Mário Olímpio Clemente. *O Tratado de Madrid e o Brasil Meridional. Os Trabalhos demarcadores das Partidas do Sul e a sua produção cartográfica (1749-1761)*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 2001. pp.237 e segs.

primeira tentativa, os dois se uniram em uma única frente, em 1756, a qual derrotou as forças dos índios na batalha conhecida como Caiboaté, ao fim da qual os exércitos ibéricos entraram nas missões.

A chamada "guerra guaraníca" foi objeto de vários escritos, sendo estes, em sua maioria, bastante parciais, enfocando geralmente duas questões: a responsabilidade dos jesuítas na "guerra guaraníca" e a oposição dos índios, encarados ou enquanto manipulados pelos inacianos ou como vítimas dos desígnios imperialistas de Portugal e Espanha, que os oprimiam em prol dos interesses metropolitanos. Dessa forma, a "guerra guaraníca" foi assunto de praticamente todos os livros que se dedicaram à "história geral" do Brasil, seja pela relevância do Tratado de Madri para a configuração dos limites territoriais do Brasil, seja pela controversa questão da expulsão dos jesuítas dos domínios portugueses em 1759, em grande parte motivada pela oposição dos índios aos termos do Tratado, creditada aos inacianos².

Nestes trabalhos, a oposição dos índios ao Tratado, independente de suas motivações, é enfocada como um movimento único, ao qual os missionários teriam aderido em massa, sem a existência de conflitos ou dissensões. Mesmo os estudos que abordam o conflito como tendo sido desenvolvido apenas por uma parte da população missionária, tampouco tratam dos índios que nem aderiram aos conflitos, nem ficaram "neutros", mas buscaram entabular negociações com os portugueses.

Apesar de pesquisas recentes terem dado novos enfoques ao conflito³, na maior parte das vezes prevalece ainda uma visão romântica, que percebe na oposição dos índios uma "resistência" das populações nativas contra as potências colonialistas ibéricas. Neste

² Não cabe aqui uma discussão sobre os motivos da expulsão dos jesuítas em Portugal e, depois, da França e da Espanha, seguida da extinção da ordem. Apenas gostaria de ressaltar que a chamada "guerra guaraníca" foi um momento de aumento de oposição à ordem no Reino, sendo que Gomes Freire de Andrada estava convencido de que a oposição dos índios ao Tratado era incentivada e comandada pelos inacianos. Para uma idéia da oposição à ordem em Portugal e da imputação da culpa aos jesuítas pelo Marquês de Pombal, veja-se: "Relação abreviada da República, que os religiosos jesuítas das províncias de Portugal e Espanha estabeleceram nos domínios ultramarinos das duas monarquias e da guerra que neles têm movido e sustentado contra os exércitos espanhóis e portugueses" [1758], in: *RIHGB*, 1842, vol.4. pp.265-294.

³ Entre estes trabalhos, pode-se citar o de Eduardo Neumann sobre a prática da escrita pelos missionários com certa ênfase durante a "guerra guaraníca" e o de Guillermo Wilde, com um capítulo de sua tese sobre a formação de alianças entre os guaranis que se opuseram ao Tratado. Neumann, Eduardo. *Práticas letradas Guarani: produção e usos da escrita indígena (séculos XVII e XVIII)*. Tese de Doutorado apresentada ao programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005; Wilde, Guillermo. *Antropología histórica del liderazgo guarani misionero*. Buenos Aires: Universidade de Buenos Aires, 2003. (tese de doutorado). pp.66-101.

tipo de abordagem, os missioneiros não estariam agindo num momento histórico específico, mas sim simbolizando a "resistência" das populações nativas contra o "imperialismo" europeu⁴. Este tipo de visão, por sua vez, não abarca a diversidade dos interesses indígenas e dos seus conflitos em relação ao tratado, pois os missioneiros não apenas não se opunham à sociedade colonial, como também estiveram presentes em negociações nas quais o que estava em jogo não era a manutenção de uma sociedade nativa preexistente à sociedade colonial, mas sim a própria manutenção de direitos outorgados durante a construção desta, da qual os guaranis se viam como partícipes.

Neste capítulo, não serão abordados os conflitos em si, nem tampouco as questões de demarcação territorial. O ponto fundamental é o processo de construção das relações estabelecidas entre os portugueses e os índios, que levaram alguns destes, num primeiro momento, a optar por se aliarem com os lusitanos e, num segundo momento, a migrarem para seus domínios tornando-se súditos do Rei Fidelíssimo. Dessa forma, pretende-se demonstrar as estratégias utilizadas pelos portugueses para atrair a população missioneira e quais foram as suas reações a tais estratégias. Conforme se verá ao longo do capítulo, a adesão de uma parte dos guaranis aos portugueses estava relacionada a um projeto elaborado na Corte de Lisboa pelo ministro dos assuntos interiores e da guerra Sebastião José de Carvalho e Melo, futuro Marquês de Pombal.

Enfocar apenas o projeto dos portugueses de atração dos missioneiros, porém, pouco acrescenta à compreensão dos relacionamentos construídos entre ambos, pois a simples existência deste projeto não explica a adesão de uma parte dos índios às propostas dos lusitanos. Acredito, contudo, que a presença dos portugueses na região e o seu plano de atração dos índios foi percebido por uma parte destes como mais uma possibilidade de estabelecer alianças. Assim, este capítulo traz uma visão bastante diferente dos trabalhos sobre o tema. Conforme já dito, estes, em sua maioria, enfocam a população guarani que se opôs ao plano de entrega dos povos, enfrentando belicamente os exércitos português e espanhol. No entanto, nem todos os missioneiros reagiram desta forma ao Tratado. Alguns, descontentes de longa data com a administração dos jesuítas, passaram imediatamente para

⁴ Existem vários trabalhos orientados nesta direção, alguns dos quais só o título já é bastante sugestivo do tipo de abordagem realizada. Veja-se, por exemplo: Golin, Tao, *A guerra guaraníca: como os exércitos de Portugal e Espanha destruíram os Sete Povos dos jesuítas e índios guaranis no Rio Grande do Sul*, Passo Fundo, Ed. da UPF; Porto Alegre, Ed. da UFRGS, 1999 e Simon, Mario. *Os Sete Povos das Missões: trágica experiência*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1987. 2ª. ed.

o lado lusitano, onde foram "bem tratados" e obtiveram benesses que não lhes eram concedidas nos seus povos, muitas vezes por não estarem, ou não se sentirem, inseridos no tipo de vida reducional. Outros índios, apesar de não terem passado formalmente para o lado dos lusitanos, negociaram com os eles, buscando, principalmente, permanecer nos seus povos após a entrega destes a Portugal.

Dessa forma, para além dos conflitos dos missioneiros com os espanhóis e os portugueses, o que se busca compreender é como os índios afetados pelo Tratado passaram a perceber possibilidades de vantagens nas alianças com os lusitanos. Assim, este capítulo não se encerra com a entrada dos exércitos europeus nos povos. Para compreender a relação dos missioneiros com os portugueses e a construção de alianças entre ambos, é necessário enfocar também o período no qual as comissões demarcadoras permaneceram estabelecidas nos povos. Considero este momento crucial para o aumento da convivência direta dos índios com os lusitanos, período no qual estes tiveram tempo e oportunidade para convencer os índios a passarem para os domínios do Rei Fidelíssimo, assim como os missioneiros tiveram a possibilidade de julgar se lhes convinham as propostas lusitanas.

OS PLANOS DOS PORTUGUESES ANTES DO INÍCIO DA EXECUÇÃO DO TRATADO

De acordo com o previsto no Tratado de Madri, durante a sua execução os vassallos do Rei de Portugal deveriam manter a maior distância possível dos índios e demais súditos do Rei Católico⁵. A idéia de separação entre os vassallos foi mantida no princípio das tentativas de demarcação, conforme exposto numa ordem enviada ao governador de Buenos Aires, na qual se ordenava que este evitasse qualquer tipo de comunicação ou de comércio entre os missioneiros e os portugueses⁶. Provavelmente, este tipo de preocupação visava evitar uma maior proximidade entre os índios e os lusitanos, pois, desde a divulgação dos

⁵ Tratado de Madri, artigo XVI In: Soares, José Carlos de Macedo. *Fronteiras do Brasil no regime colonial*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1939. p.152.

⁶ Cópia de una Real Orden dada al Gobernador de Buenos Aires, recomendando el cumplimiento del artículo 19 del Tratado de Límites, por el que se prohíbe el comercio y comunicación cualquiera entre los indios y portugueses. Buen Retiro, 24 de agosto de 1751, in: *Documentos relativos a la ejecucion del Tratado de Límites de 1750*, Montevideu, Instituto Geografico Militar, 1938, p.50. Note-se que, antes mesmo do início efetivo da execução do Tratado, os espanhóis já tinham receio dos missioneiros "mudarem" para o lado dos portugueses em busca de não abandonar os seus povos.

termos do Tratado na América, os espanhóis tinham receios de que aqueles iniciassem uma migração para a América portuguesa⁷.

O Tratado de Madri tinha sido firmado no último ano do reinado de Dom João V, ficando a sua execução a cargo do seu sucessor Dom José I e, principalmente, do seu ministro dos assuntos interiores e da guerra Sebastião Xavier de Carvalho e Melo. Dessa forma, apesar de não ter sido o ministro o responsável pela assinatura do Tratado, foi ele quem elaborou as estratégias para a sua execução, buscando a melhor maneira de contemplar os interesses de Portugal.

Assim, no mesmo ano no qual o governador de Buenos Aires foi admoestado pela sua Corte para evitar qualquer tipo de contato entre os missioneiros e portugueses, Carvalho e Melo enviou uma carta "secretíssima" ao comissário para a demarcação do Tratado na região sul, Gomes Freire de Andrada, futuro Conde de Bobadela, na qual ordenava fossem postas em prática medidas para atrair os índios aos domínios do Rei Fidelíssimo. O principal objetivo desta medida era obter um incremento do número de vassallos, capaz de corroborar com a ocupação do território em disputa. Pelas instruções de Carvalho e Melo, Gomes Freire deveria oferecer aos índios não apenas as mesmas condições por eles usufruídas nas missões, mas ainda melhores:

examinando as condições que lhes fazem os padres da Companhia espanhóis, e concedendo-lhes outras à mesma imitação, *que não só sejam iguais, mas ainda mais favoráveis; de sorte que eles achem o seu interesse em viverem nos domínios de Portugal antes do que nos de Espanha*⁸.

Conforme a mesma carta, a maneira mais indicada para atingir tal objetivo era abolir as diferenças entre portugueses e tapes⁹. Assim, deveriam ser alvo de privilégio os lusitanos

⁷ "Por los siete pueblos de indios Guaranies comprendidos en el territorio que se les cede á los portugueses [...] y si por el natural amor al patrio suelo se alian con los portugueses, debe ser mucho mas cuidado nosotros por ser indios velocosos e instruidos, y en tanto numero que habrando por el todo de estas Misiones, se dice llegan a cien mil almas, de que se comprende la fuerza que á su partido agregaran los portugueses, y que será muy dificil la contrarrestemos en oposicion de las futuras expediciones que meditaran". Oficio do Governador da Tucuman para o Marquez de Valdelirios, representando contra o Tratado. Salta, 14 de abril de 1752. pp.56-57.ABN, Rio de Janeiro, 1938, vol.LII.

⁸ Primeira carta secretíssima de Sebastião José de Carvalho e Melo, para Gomes Freire de Andrada, para servir de suplemento às instruções que lhe foram enviadas sobre a forma da execução do Tratado Preliminar de Limites, assinado em Madri a 13 de janeiro de 1750. Lisboa, 21 de setembro de 1751. In: Mendonça, Marcos Carneiro de, *O Marquês de Pombal e o Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1960. pp.188 e segs. Grifos meus.

⁹ Conforme já visto na introdução, tape era a designação dos índios guaranis estabelecidos nos Sete Povos orientais.

que casassem com índias, acrescentando ainda, que os filhos gerados nestes consórcios seriam tidos como naturais do Reino, aptos a ocupar qualquer cargo e a receber todas as honrarias, não sendo passíveis, portanto, de nenhuma restrição pela sua ascendência indígena. Também proibía a ridicularização dos índios e dos seus descendentes através da utilização de termos pejorativos como: "bárbaros, tapuias, e a seus filhos mestiços e outras semelhantes antonomásias de ludíbrio e injúria"¹⁰, como era costume acontecer.

É importante ressaltar, no entanto, que a política de "bom tratamento" em relação aos índios e as tentativas de atraí-los para os domínios de Portugal faziam parte de um projeto político e não de uma maior benignidade do Rei Fidelíssimo e dos seus súditos para com as populações nativas ou de uma suposta ausência de "preconceito racial" dos portugueses¹¹. Como destacou Ronaldo Vainfas, se é fato que a miscigenação étnica foi fundamental para o povoamento da América portuguesa, isto não estava relacionado a uma característica intrínseca dos portugueses que os predispunha à miscigenação, mas sim a planos específicos de ocupação do território conquistado¹².

Por outro lado, é importante ressaltar a diferença entre miscigenação, através de intercursos sexuais, esporádicos ou não, entre portugueses e índias, e o projeto dos casamentos mistos. Este trazia uma série de vantagens vinculadas à mudança na situação dos índios, alçando-os à condição de vassallos iguais aos portugueses e outorgando benefícios aos seus descendentes, conforme será melhor analisado no próximo capítulo. Essas vantagens miravam o objetivo de atrair os índios, para com isto aumentar o número de vassallos do Rei e, dessa forma, efetivamente povoar as terras adquiridas através do Tratado, estrategicamente localizadas nas fronteiras dos Impérios português e espanhol¹³.

Pelo projeto português, uma vez demarcada a linha divisória, os povos deveriam ser evacuados pelos seus moradores e ocupados pelos novos povoadores enviados para tal fim.

¹⁰ Idem.

¹¹ Para uma abordagem crítica sobre a suposta ausência de "preconceito racial" entre os portugueses veja-se: Boxer, Charles. *Relações Raciais no Império Colonial Português (1415-1825)*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

¹² Vainfas, Ronaldo. "Moralidades brasílicas: deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista". In: Mello e Souza, Laura. *História da vida privada no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p.229.

¹³ Sobre a idéia de transformação dos índios em vassallos e a sua importância no projeto de ocupação das fronteiras para garantir a ocupação territorial veja-se: Domingues, Ângela. *Quando os índios eram vassallos: colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000; Maxwell, Kenneth. *Marquês de Pombal: paradoxo do iluminismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996. p.72.

Para isto, o governador do Rio de Janeiro, Gomes Freire de Andrada, lançou um bando no qual oferecia vantagens às pessoas dispostas a estabelecerem-se nas antigas missões jesuíticas. Os voluntários receberiam a mesma quantidade em "mantimento, subsistência, ferramenta e mais conveniências" oferecidas aos casais açorianos recém chegados a Santa Catarina, porém aos primeiros seria concedido maior número de gado do que aos segundos. Estes povoadores também não poderiam ser executados pelas suas dívidas num período de três anos contados desde o seu estabelecimento nos povos¹⁴.

Neste projeto de povoamento, os soldados empregados nas campanhas militares eram também considerados como colonos em potencial para a região. Assim, aqueles que, depois da campanha, pretendessem nela permanecer, usufruiriam as mesmas vantagens oferecidas aos demais povoadores¹⁵. Este plano estava diretamente vinculado à proposta de casamentos mistos, pois através do amalgamento destes soldados com as índias missioneiras a Coroa obteria importantes súditos para ocupar as suas possessões¹⁶.

Desta forma, é importante ressaltar que os planos da Coroa portuguesa de atração dos missionários não previam a sua manutenção nas missões e a permanência do estilo de vida reducional. O projeto era transformar as antigas reduções em povoados portugueses. Porém, nestes novos povoados, através da atração visando à permanência dos índios e a sua mestiçagem com os luso-brasileiros, principalmente com os soldados, se obteria o aumento dos súditos do Rei Fidelíssimo.

A nova administração prevista para a região incluía investimentos significativos, deixando entrever a importância estratégica que a Coroa portuguesa ali vislumbrava. Ciente desta importância, Gomes Freire de Andrada sugeriu a mudança do Bispado de São Paulo para o povo de São Miguel. Por esta proposta, São Paulo deixaria de sediar um bispado, ficando apenas com um vigário geral sujeito ao Bispado do Rio de Janeiro¹⁷. A escolha por

¹⁴ Bando pelo qual o Governador Gomes Freire de Andrade mandou publicar os benefícios que seriam concedidos a todas as pessoas que se estabelecessem nas terras e aldeias que pelo Tratado de Limites passavam para a posse da Coroa de Portugal. Rio de Janeiro, 16 de janeiro de 1752. *ABN*, vol.50, p.238.

¹⁵ Bando pelo qual Gomes Freire de Andrade mandou apresentar todas as pessoas que pretendessem alistar-se para a expedição dos limites. Rio de Janeiro, 16 de janeiro de 1752. *ABN*, vol.50, 1928, p.239.

¹⁶ O projeto de ocupação da região das missões é geralmente pensado em relação aos colonos açorianos enviados ao sul do Brasil. (Cesar, Guilhermino. *História do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Globo, 1980. p.158). Sem dúvida, eles faziam parte deste projeto, no entanto, não eram o único conjunto de pessoas pensado para a ocupação do espaço cedido pelo Tratado.

¹⁷ Ofício do [1º comissário da Demarcação dos Limites da América Meridional], Gomes Freire de Andrade, ao [secretário de estado do Reino e Mercês], Sebastião José de Carvalho e Melo, sobre a necessidade de se nomear um governador para os novos territórios, mas descarta a possibilidade de ser o governador da Colônia

São Miguel se deu pela magnitude do seu templo, considerado próprio para abrigar um bispado. Esta proposta revela os objetivos previstos por Gomes Freire para aqueles novos domínios, os quais, segundo ele, uma vez bem administrados, fariam uma boa produção de dízimos. No entanto, mais do que a arrecadação de dízimos ou de questões propriamente espirituais estava em questão o próprio poder da Coroa na região, pois a criação de um bispado significava o exercício de um efetivo controle do território pelo rei, pois: "o bispo funcionava como efetivo representante do monarca português"¹⁸.

AS REAÇÕES DOS GUARANIS AO TRATADO

As reações dos missioneiros ao Tratado foram bastante variadas, pois a oposição a este não foi generalizada. O descontentamento com o abandono das terras era geral, mas uma boa parte dos índios, num primeiro momento, aceitou as disposições da mudança e, inclusive, foram iniciadas as buscas de novas terras para a transmigração.

O crescimento da oposição ao Tratado ocorreu durante as tentativas de transmigração dos índios e do início da demarcação. Alguns povos aceitaram, no princípio, a mudança, iniciando a procura por novos terrenos e, neste ínterim, alguns índios chegaram a efetuar a transmigração¹⁹. No entanto, as buscas foram abandonadas por vários motivos, entre os quais estava a má qualidade dos terrenos oferecidos aos índios, a presença nestas terras de índios "infiéis" e a crescente oposição ao Tratado desenvolvida por parte da população missioneira.

A grande comoção gerada pelo Tratado, além, obviamente, do abandono dos povos, foi a entrega das terras aos portugueses, tradicionais inimigos dos missioneiros, na medida

do Sacramento, Luís Garcia Bivar, ou o do Rio Grande, devido a idade avançada e problemas de saúde; da mesma forma ressalta que não convém nomear para o dito cargo um dos coronéis da tropa por não reunir as qualidades necessárias a um bom governante; pedindo a troca do Bispado de São Paulo para o Povo de São Miguel, ficando aquela a depender do Bispado do Rio de Janeiro. Santo Ângelo, 22 de junho de 1756. Arquivo Histórico Ultramarino, Brasil-Limites, cx.2, doc.110.

¹⁸ Boschi, Caio. "Episcopado e inquisição", in: Bethencourt, Francisco & Chaudhuri, Kirti (dir.). *História da expansão portuguesa*. vol. III: *O Brasil na Balança do Império (1697-1808)*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1998. p.378.

¹⁹ Para uma apreciação sobre as diferenças entre os povos em relação à oposição desenvolvida ao Tratado veja-se: Quarleri, Lía, "La Rebelión anunciada de las Misiones Guaraníes del antiguo paraguay", *Suplemento Antropológico*, vol.XL, .2, diciembre, 2005.

em que ainda traziam na sua memória os ataques efetuados pelos bandeirantes aos seus povos no século XVII²⁰. Cabe recordar que a identidade dos guaranis enquanto missioneiros foi em grande parte moldada a partir da experiência de conflitos com os paulistas, mais conhecidos como mamelucos, estabelecendo com estes uma identidade contrastiva. Segundo Roberto Cardoso de Oliveira:

A identidade contrastiva parece se constituir na essência da identidade étnica, i.e., à base da qual esta se define. Implica a afirmação do *nós* diante dos *outros*. Quando uma pessoa ou um grupo se afirmam como tais, o fazem como meio de diferenciação em relação a alguma pessoa ou grupo com que se defrontam. É uma identidade que surge por oposição²¹.

A memória dos conflitos ocorridos no século XVII, por sua vez, era constantemente reatualizada na vivência nas missões, principalmente através de representações teatrais sobre o tema²², assim como nas estátuas missioneiras. Um exemplo de como esta história foi retratada na estatuária missioneira é a adaptação produzida na tradicional representação de São Miguel Arcanjo, onde o próprio aparece vencedor sobre a figura do demônio. Esta imagem foi reformulada nas reduções, onde o demônio passou a ser representado como um português²³.

Por outro lado, como o demonstrado pelos missioneiros nas cartas por eles redigidas contra a execução do tratado, o seu relacionamento com o Rei da Espanha, chamado Rei Católico, se baseava, em grande medida, nos serviços que haviam prestado na defesa de suas terras, tendo provado a sua qualidade de bons vassallos. Esta defesa prestada pelos missioneiros estava também diretamente ligada aos portugueses, pois os seus maiores serviços foram defender as possessões do Rei Católico contra os ataques dos lusitanos, principalmente os levados a cabo contra a Colônia de Sacramento²⁴.

²⁰ Sobre os ataques dos paulistas às reduções veja-se: Mörner, Magnus. *Actividades politicas y economicas de los jesuitas en el Rio de la Plata: la era de los Habsburgos*. Buenos Aires: Paidós, 1968. pp.48-59; Monteiro, John. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. pp.57-98.

²¹ Oliveira, Roberto Cardoso de. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976. p.5, grifos do autor. Sobre a constituição da identidade dos missioneiros em oposição aos portugueses veja-se: Neumann, Eduardo. "Fronteira e identidade: confrontos luso-guarani na Banda Oriental 1680-1757", *Revista Complutense de História de América*. Madri, 2000. n.26.

²² Haubert, Maxime. *Índios e jesuítas no tempo das Missões*. São Paulo: Companhia das Letras; Círculo do Livro, 1990. p.281.

²³ Ver anexo 1.

²⁴ Ganson, Barbara. *The Guaraní under Spanish Rule in Río de la Plata*. Stanford: Stanford University Press, 2003. p.100.

Assim, quando se iniciou o trabalho das comissões demarcadoras, a forte oposição dos índios se fazia contra a comissão portuguesa e não contra a espanhola. Em alguns momentos, quando encontraram com as comissões demarcadoras, os missionários concordaram em permitir a passagem dos espanhóis, enquanto vassalos do mesmo rei, mas não a dos lusitanos. Provavelmente, num primeiro momento, a notícia do Tratado serviu como reatualização da sua identidade contrastiva em relação aos portugueses.

Um exemplo disto pode ser encontrado no episódio envolvendo o padre Lope Luís Altamirano, comissário geral nomeado pela Companhia de Jesus para supervisionar a efetivação do tratado. Quando Altamirano chegou na região, difundiu-se entre certos índios, segundo parece com origem em São Miguel, a idéia de que ele seria um português disfarçado de jesuíta. Estando o comissário no povo de São Tomé e convencidos alguns índios desta idéia, resolveram eles ir em busca do padre, visando confirmar se era mesmo um jesuíta. Os mais exaltados cogitaram, inclusive, matá-lo, caso confirmassem que ele era um português disfarçado. Os índios envolvidos teriam dito que: "se o padre comissário era sacerdote da Companhia de Jesus, haveriam de beijar-lhe a mão, se contudo era português, iriam matá-lo e despachar a seus despojos mortais rio abaixo"²⁵. Tais ameaças fizeram com que Altamirano optasse por buscar refúgio em Buenos Aires. Ele, no entanto, não estaria seguro nem em Buenos Aires, pois poderia ser atacado por algum índio fugitivo lá residente, que eram muitos, segundo consta²⁶.

Apesar da aversão dos missionários aos lusitanos poder ser vista claramente em episódios como este do padre Altamirano, esta repulsa era intensificada pelos jesuítas. Os seus relatos sobre os conflitos são marcados por um tom nitidamente antiportuguês. Este tom deve-se tanto à história pregressa dos ataques dos paulistas às reduções quanto à forte oposição que os portugueses passaram a sustentar contra a Companhia de Jesus. Nestes relatos, os portugueses são qualificados de "ridículos", nas maneiras e no modo de agir. São identificados com características sempre vistas como depreciativas. A sua maneira de usar

²⁵ Nusdorffer, Bernardo. "Relação de todo o ocorrido nestas doutrinas com respeito às mudanças dos Sete Povos do Uruguai desde São Borja até Santo Ângelo inclusive que pelo Tratado Real e a linha divisória dos limites entre as duas Coroas ou se haviam de entregar aos portugueses ou se haviam de mudar a outras paragens". In: Teschauer, Carlos. *História do Rio Grande do Sul dos dois primeiros séculos* [1º vol. 1918, 2º vol. 1921, 3º vol. 1922]. São Leopoldo, RS: Ed. da Unisinos, 2002. vol. III, p.317.

²⁶ Nusdorffer, Bernardo, *op. cit.*, p.343.

os bigodes, "retorcidos para cima", a voz "compassiva e mimosa , à la portuguesa"²⁷. São vistos como ladrões costumeiros, pois na vila de Rio Grande, exceto os próprios portugueses, tudo o que possuem foi roubado dos espanhóis, inclusive os índios. Ou seja, tais relatos deixam entrever a disputa pelos vassallos e seus resultados, pois ao afirmarem que os lusitanos "roubaram" os índios de Castela e os estabeleceram em Rio Grande acabam apontando os "resultados" da política de atração dos missionários.

Dessa forma, muitas vezes é bastante complicado utilizar os seus relatos para compreender as relações desenvolvidas entre os missionários e os portugueses. Conforme se verá em vários momentos ao longo do capítulo, este é um dos assuntos onde os padres mais expõem os seus juízos de valor. Assim, quando os índios "enganavam" os portugueses, o faziam porque eram espertos. No entanto, quando entabulavam conversações e firmavam acordos com os lusitanos, assim procediam porque eram dotados de uma "cabeça simplória"²⁸. Descontando-se, porém, estas inimizades, pode-se muito bem utilizar os relatos produzidos pelos jesuítas como uma importante fonte para o processo de tentativa de demarcação do Tratado.

Após saberem do Tratado e durante as tentativas de demarcação, a relação dos missionários com os jesuítas e também com os espanhóis começou a se modificar²⁹. Começaram a circular boatos nos povos, os quais afirmavam que os jesuítas haviam vendido as reduções aos portugueses. Também havia rumores sobre os padres terem negociado os missionários como escravos, sendo que as informações variavam se tinha sido com os portugueses ou com os espanhóis. Uma parte destes boatos sobre os inácianos foi difundida pelos próprios lusitanos³⁰, buscando quebrar a confiança depositada pelos índios nos jesuítas. No entanto, independente da veracidade dos rumores ou de quem os difundiu, a questão a ser destacada é que eles pareceram críveis para uma boa parte da população missioneira.

²⁷ Escandón, Juan de, *História da transmigração dos Sete Povos Orientais*. São Leopoldo/RS: Instituto Anchietano de Pesquisas, 1983 [1760]. Respectivamente pp.265, 266 e 268.

²⁸ Escandón, Juan de, *op. cit.*, p.259.

²⁹ Ganson, Barbara, *op. cit.*, pp.93 e segs.

³⁰ Nusdorffer, Bernardo, *op. cit.*, pp.342-343. Segundo o mesmo Nusdorffer, este boato estava fundado pelo recebimento do padre Altamirano dos 4.000 pesos que o Rei Católico tinha destinado para cada povo como auxílio da mudança. O comissário teria pego a quantia destinada a um povo e comprado presentes para ofertar aos índios que efetuassem a mudança. Estes presentes foram dados aos borgistas, que consentiram na mudança. Nusdorffer, Bernardo, *op. cit.*, pp.343 e.367.

Quanto aos espanhóis, estes passaram a ser vistos como traidores dos índios ao longo do processo de demarcação. Conforme já colocado, num primeiro momento, em encontros que tiveram com os demarcadores portugueses e espanhóis, os índios assentiram em permitir apenas a entrada dos espanhóis nas suas terras, pois eram vassallos do mesmo rei, mas não aceitavam a passagem dos lusitanos. No entanto, pelo menos para uma parte dos índios, a visão que eles tinham dos espanhóis se modificou ao longo do conflito. Os missionários expuseram várias vezes, nas suas cartas ou nos relatos feitos pelos europeus, que haviam auxiliado os castelhanos quando estes lhes pediram ajuda, principalmente na defesa da Colônia de Sacramento contra os próprios portugueses. E agora, em troca, recebiam dos espanhóis como pagamento a união destes com os lusitanos para entregarem os seus povos. Segundo o capitão Jacinto Rodrigues da Cunha, alguns índios teriam dito aos portugueses:

eles [os índios] desejavam apanhar lá os castelhanos, para se vingarem deles pelas suas falsidades, com que os tratam porque bem se lembram ainda de os convidarem os espanhóis quando foram cinco mil índios, que levavam de seu socorro para darem um assalto na praça da Colônia [do Sacramento] há muitos anos em que perderam uma grande quantidade de índios ao pé das muralhas com artilharia que então eram os espanhóis contra nós [portugueses], e que agora nos buscaram para irmos contra eles e botá-los fora das suas casas, e das suas terras³¹.

Dessa forma, se a concepção que os índios tinham dos portugueses não se modificou totalmente, ela se alterou ao longo das tentativas de demarcação pela própria mudança da idéia que os índios tinham dos jesuítas e dos espanhóis. Os primeiros deixaram de ser vistos como defensores dos seus interesses e passaram a ser considerados por uma parte dos índios como pessoas que agiam em proveito próprio. Segundo Eduardo Neumann, ao buscarem defender os seus objetivos, os missionários contrários à execução do Tratado trouxeram para si a gestão temporal dos povos, relegando a autoridade dos padres apenas à jurisdição espiritual³².

A percepção desta mudança, principalmente em relação aos portugueses, foi notada pelos contemporâneos, que vislumbraram nas tentativas de aplicação do Tratado o motivo

³¹ Cunha, Jacinto Rodrigues da. *Diário da expedição de Gomes Freire de Andrada às Missões do Uruguai*, in: *RIHGB*. Rio de Janeiro, 1853, vol. 16. p.192.

³² Neumann, Eduardo. *Práticas letradas Guarani...*, *op. cit.*, pp.193 e segs.

dos índios passarem a considerar os domínios do Rei Fidelíssimo como uma possibilidade a mais dentro daquele contexto histórico. Segundo o Marquês de Valdelírios:

Y si no hubiesse conducido por todos medios la fiel voluntad de el Rey, mi Amo, en que se cumpliesse do que havia tractado con el Fidelissimo su Hermano, los índios no huvieran tenido motivo para levantar-se, pues juzgaban que la frontera, que se les ofrecia era de aquellos tiramnos, o inhumanos Paulistas, que desde el tiempo de el establecimiento de estas Misiones se declararon sus jurados enemigos, saliendo a caza de ellos para quitar-les sus vidaz, y libertades, y aunque há muchos años, que han cessado sus hostilidades, no han perdido la memoria de las ofensas, que recibieron, pero *ya han salido de este engaño*, pues en estos tiempos los fugitivos de los Pueblos han buscado el asylo, y si habitacion en los Dominios de Portugal³³.

Diante disto, aliado ao "bom tratamento" dispensado pelos portugueses, pode-se facilmente cogitar como estes passaram a ser vistos como não tão ruins assim, ou, talvez, um mal menor diante da transmigração. No entanto, as declarações dos guaranis sobre os portugueses devem ser tomadas também como parte de uma retórica utilizada na construção de uma aliança. Elogiar os portugueses para os próprios, significava aproximar-se destes e usufruir das benesses por eles oferecidas. Nesse sentido, cabe ressaltar que nem os portugueses estavam agindo de má fé nas suas propostas aos índios, nem estes estavam sendo ingênuos ao considerá-las. Tratou-se de negociações, onde ambas as partes buscavam satisfazer os seus objetivos.

OS CONTATOS ENTRE OS PORTUGUESES E OS MISSIONEIROS DURANTE AS CAMPANHAS

Para dar suporte à comissão demarcadora, os portugueses construíram o forte de Rio Pardo, situado no terreno de uma das estâncias da redução de São Luís. Logo após o início da sua construção, no princípio de 1754, o forte foi atacado por índios oriundos das missões

³³ Ofício do [comissário principal espanhol da Demarcação dos Limites da América Meridional], marquês de Valdelírios, [D. Gaspar de Munive León Garabito Tello y Espinosa] ao [1º comissário da Demarcação dos Limites da América Meridional], Gomes Freire de Andrade, sobre as provas que já foram dadas de que estavam tratando da execução do Tratado de Limites; que na conferência de Castillos fora reconhecido o quanto já se fizera para se por à obra os assuntos das instruções; que enviaram o comissário geral dos jesuítas padre Lopo Luís Altamirano a fim de tratar da transmigração dos índios dos Sete Povos das Missões. São João, 12 de abril de 1757. Arquivo Histórico Ultramarino. Brasil-Limites, cx. 2, d. 127. Grifo meu.

de São Luís, São Lourenço e São João, uma vez que os dois últimos povos tinham estâncias próximas. Tendo malogrado esta primeira tentativa, os índios atacaram novamente o forte. Neste segundo ataque, os portugueses aprisionaram 53 índios. Conforme os relatos dos missioneiros e dos jesuítas, os lusitanos teriam aprisionado os índios por traição, fingindo querer conversar e, quando os índios entraram no forte, este foi fechado e aqueles mantidos prisioneiros³⁴.

A versão portuguesa para o aprisionamento, no entanto, é outra. Como os índios teriam roubado os seus cavalos, os lusitanos fizeram um acordo com um cacique guarani, segundo o qual ele iria acompanhado de alguns portugueses em busca dos cavalos e deixaria estes índios no forte como garantia. De acordo com esta versão, isto teria sido uma estratégia dos índios para, uma vez dentro do forte, se sublevarem e renderem os luso-brasileiros³⁵. Dentre estas duas versões, provavelmente a dos índios esteja mais próxima do que se passou naquele encontro. Porém, o que considero importante destacar é a necessidade vista pelos portugueses de elaborar uma versão a eles favorável. Ou seja, eles não contaram a Gomes Freire sobre a sua "traição" aos índios, denotando o quanto este tipo de atitude não seria percebida com "bons olhos" pelo general, o qual buscava construir outro tipo de relação com os missioneiros.

Seja como for, os índios que ficaram no forte foram feitos prisioneiros e enviados numa embarcação para Rio Grande, onde depois se encontraram com Gomes Freire de Andrada. Uma vez na embarcação, os prisioneiros conseguiram ter acesso a facas, com as quais degolaram alguns sentinelas e atacaram uma parte do restante da tripulação, enquanto outros colocaram fogo na embarcação e tentaram fazer um rombo capaz de afundá-la. Após os portugueses terem contornado a situação, perguntaram aos amotinados por que procediam daquela maneira, pois afundando a embarcação morreriam não apenas os portugueses, mas também eles. Responderam que os padres lhes diziam que os portugueses queriam os índios apenas para fazê-los de escravos e, depois de servir-se deles, os matariam³⁶.

³⁴ Nusdorffer, Bernardo, *op. cit.*, p.411.

³⁵ Cunha, Jacinto Rodrigues da, *op. cit.*, p.169.

³⁶ Ofício do [1º comissário da Demarcação dos Limites da América Meridional], Gomes Freire de Andrada, ao [secretário de estado dos Negócios Estrangeiros e Guerra], Sebastião José de Carvalho e Melo, sobre informação recebida do tenente-coronel Tomás Luís Osório, comandante da guarda ou tranqueira do Rio

Após o motim e o conflito daí advindo, sobreviveram 13 índios, os quais chegaram vivos na vila de Rio Grande. Entre eles estava um chamado Crisanto Nerenda, "mayordomo" do povo de São Luís, que escreveu um relato sobre a viagem, abarcando desde o momento de seu aprisionamento no forte do Rio Pardo até o seu retorno aos povos, incluindo o período de permanência na vila³⁷. Uma vez em Rio Grande, Crisanto foi chamado várias vezes para conversar com Gomes Freire de Andrada. Nestas ocasiões, o general lhe perguntava como era a sua vida nas reduções, quais propriedades tinham os missioneiros e como lhes tratavam os padres. Durante estes diálogos, Gomes Freire tentou dissuadir Crisanto da sua fidelidade aos jesuítas, dizendo-lhe que estes não tratavam bem aos missioneiros, se aproveitavam das suas mulheres e enriqueciam às suas custas³⁸. Nestas ocasiões, o general também teria tentado "explicar melhor" o Tratado aos índios, dizendo aos prisioneiros que os portugueses já haviam pago pelos seus povos³⁹. Segundo o seu próprio relato, Crisanto não se deixou intimidar por Gomes Freire, demonstrando a sua convicção no regime dos jesuítas e no tipo de vida que levava nas missões⁴⁰.

Ainda no intuito de tentar dissuadir Crisanto das suas convicções, Gomes Freire mandou ir lhe falar um índio natural de São Borja que havia se passado para o lado dos portugueses. O general pretendia demonstrar a Crisanto como a vida entre os portugueses era melhor do que junto dos jesuítas. O índio borgista então se apresentou para Crisanto e falou que era muito bem tratado pelos portugueses, estando bem vestido e ocupando em Rio Grande o cargo de capitão da guarda. Concomitante com a "propaganda" do quanto era "boa" a vida dos índios que aderiam aos portugueses, Gomes Freire também desenvolvia uma retórica que visava minar a confiança dos missioneiros nos padres. Assim, reiterou para Crisanto que ele, apesar de viver e trabalhar para os padres jesuítas, andava mal

Pardo, sobre um segundo ataque dos índios Tapes e aprisionamento de alguns deles. Rio Grande de São Pedro, 21 de junho de 1754. Arquivo Histórico Ultramarino, Brasil-Limites, cx. 1, d. 51.

³⁷ Relacion de lo que sucedio a 53 indios del Uruguay, quando acometieron por 2º. con otros muchos el fuerte de los portugueses del rio Pardo, escribio la un indio luisista que fue uno de estos 53. Llamado Crisanto, de edad como de 40 años, indio capaz y mayordomo del pueblo, traduxo lo un Misionero de la lengua Guarani en castellano, año 1755. Real Academia de la Historia, Colección "Jesuitas (Legajos)", 9/7284.

³⁸ Idem.

³⁹ Nusdorffer, Bernardo, *op. cit.*, p.442.

⁴⁰ Relacion de lo que sucedio a 53 indios del Uruguay, quando acometieron por 2º. con otros muchos el fuerte de los portugueses del rio Pardo, escribio la un indio luisista que fue uno de estos 53. Llamado Crisanto, de edad como de 40 años, indio capaz y mayordomo del pueblo, traduxo lo un Misionero de la lengua Guarani en castellano, año 1755. Real Academia de la Historia, Colección "Jesuitas (Legajos)", 9/7284.

vestido e descalço como se fosse um "infiel", numa clara sugestão ao tratamento escravo que ele considerava serem os padres aos índios.

Apesar de Crisanto ter se mostrado firme em sua adesão ao tipo de vida das reduções, este encontro demonstra qual era a abordagem desenvolvida pelos portugueses para tentar atrair os índios, assim como evidencia os benefícios oferecidos àqueles que passavam para o seu lado. Segundo parece, a presença dos portugueses na região foi percebida de imediato por alguns índios descontentes com os jesuítas como uma outra possibilidade de negociação e obtenção de benesses. Segundo o padre Tadeo Henis, este índio de que fala Crisanto era natural de São Borja, conforme já visto, e teria vivido uma boa parte da sua vida fugido do seu povo. Na visão do jesuíta, havia fugido porque não era afeito à disciplina e ao aprendizado, ou seja, não se coadunava com a vida nas missões. Este índio tivera anteriormente vários problemas com os missionários, tendo sido capturado e escapado por pouco de castigos maiores, e, logo que pode, se aliou aos portugueses⁴¹. Ainda segundo o relato de Tadeo Henis, este índio teria fornecido aos portugueses várias informações preciosas sobre a melhor maneira de lidar com os missionários, tais como o que se deveria temer deles e como poderiam os lusos avançar na sua marcha⁴². O padre sentia verdadeira ojeriza por este índio que, na sua visão, além de entregar os "seus", ainda chamava os seculares inimigos portugueses de "seus companheiros", chegando a lamentar que este não tenha sido morto quando os índios tiveram a oportunidade de fazê-lo⁴³. A se dar crédito ao seu relato, porém, a ojeriza deveria ser recíproca, porque o tal índio borgista teria se oferecido aos lusitanos para "correr la tierra, y recoger las cabezas de los padres que cortasen las espadas vencedoras de Gómez Freire"⁴⁴.

Tadeo Henis, um jesuíta claramente identificado com a resistência dos índios à demarcação do Tratado, traça uma visão desabonadora de um índio que não se enquadrava na percepção de quem ele queria que fossem os missionários. Esta visão, antes de ser aceita sem maiores críticas, deve ser entendida como a trajetória de um índio que escolheu um caminho diferente do projeto do missionário. Este borgista não é mais nem menos

⁴¹ Henis, Pe. Tadeo Xavier. "Diário histórico de la rebelión y guerra de los pueblos guaraníes, situados en la costa oriental del río Uruguay, del año de 1754". Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2002. pp.25-26.

⁴² Idem, p.26.

⁴³ Idem, p.25.

⁴⁴ Idem, p.27.

importante que os missioneiros que se opuseram frontalmente ao Tratado, nem é um "traidor da causa indígena". Ele é, provavelmente, apenas um caso bem documentado e, talvez, bem sucedido, de uma trajetória provavelmente recorrente naquele período, ou seja, a de alguém que escolheu uma nova possibilidade aberta com os trabalhos das comissões demarcadoras. Acrescente-se que, a partir de 1753, muitos índios começaram a deixar as missões, individualmente ou em pequenos grupos, em direção a Viamão, provavelmente como um outro tipo de reação ao Tratado.⁴⁵

Neste sentido, o tal índio borgista não foi apenas enganado pelos portugueses e "usado" em nome de projetos maiores. Ele negociou com os lusitanos, encontrando melhores razões para auxiliá-los do que para permanecer junto dos demais missioneiros⁴⁶. Ao se confrontar o seu caso com o de Crisanto, as suas motivações também parecem claras. O último possuía um cargo de prestígio na sua redução e, de acordo com as suas respostas a Gomes Freire, se sentia identificado com a vida nas missões. Era um índio letrado, ocupava um cargo de prestígio e possuía uma situação bastante confortável na sua redução⁴⁷. Não era este o caso do índio borgista, constantemente preso por praticar roubos nas estâncias dos povos e sem muitas chances de uma vida melhor naquela realidade. Deve ser por isto que se mostrava tão satisfeito com os lusitanos, pois agora era ele quem andava bem vestido, ocupava um cargo importante na administração portuguesa e se via como amigo e aliado dos lusitanos que, na sua visão, seriam os prováveis vitoriosos dos conflitos.

Em setembro, Gomes Freire chegou ao forte de Rio Pardo e avançou em direção às missões. No entanto, enfrentou resistência por parte dos índios e recebeu uma correspondência de José de Andonaegui, governador de Buenos Aires também envolvido na demarcação do Tratado, na qual pedia que ele retrocedesse. Assim, permaneceu acampado cerca de três meses, durante os quais o exército português teve uma convivência assídua com os índios. Durante este período, os missioneiros cercavam o acampamento e provocavam os portugueses, chamando-os para a guerra. Os relatos dos jesuítas sobre este período geralmente enfatizam a inimizade existente entre os índios e os lusitanos, embora deixem escapar que alguns missioneiros mantinham contatos constantes com eles,

⁴⁵ Neis, Ruben. *Guarda Velha de Viamão; no Rio Grande miscigenado, surge Santo Antônio da Patrulha*. Porto Alegre, Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes/Sulina, 1975. p.52.

⁴⁶ Domingues, Ângela, *op. cit.*, p.232.

⁴⁷ Para uma análise do relato de Crisanto Nerenda veja-se: Neumann, Eduardo, *Práticas letradas Guarani...*, *op. cit.*, pp.139-145.

apontando para algo mais de que uma simples oposição bélica⁴⁸. Os índios tinham, na interpretação dos jesuítas, uma atitude ambígua em relação aos portugueses. Se, por um lado, matavam os desertores do exército quando os encontravam, por outro lado se aproximavam do acampamento lusitano, entabulando diálogos e fazendo comércio. Segundo Juan de Escandón:

Assim a de que vários deles, que com freqüência eram vistos não cessarem de matar, por si ou ao menos por meio de seus companheiros, a quantos portugueses apanhassem fora do mato, entravam no próprio mato e acampamento luso, como se estivessem em tempo de paz. Diziam então que queriam ver e falar ao General português, ou que estavam indo vender algumas coisas aos lusos ou deles comprar ainda outras⁴⁹.

Nas ocasiões em que os índios iam ao acampamento, Gomes Freire recebia pessoalmente os missioneiros e sempre os tratava muito bem. O exército lusitano estava também munido de presentes levados especialmente para ofertar aos índios, tais como gorros vermelhos, roupas coloridas, "miçangas, faquinhas ou facas, etc.". Além disso, os soldados portugueses também se ofereciam para casar com as filhas dos índios, seguindo o estipulado por Sebastião José de Carvalho e Melo em sua já citada carta para Gomes Freire. Para Escandón, se por um lado os índios não deram muitos ouvidos a tais propostas, por outro lado elas pareciam "indicar algo assim como se a partir disso não seriam obrigados à mudança"⁵⁰.

Nos relatos feitos pelos lusitanos, no entanto, estas relações aparecem ainda mais pormenorizadas, assim como são mais claros os seus objetivos. Não eram apenas os índios fugitivos das missões que mantinham contatos bastante próximos com portugueses, mas também os que nelas permaneceram. Uma das características destes relacionamentos era o intenso comércio entre os missioneiros e os soldados, quando aqueles traziam para vender mercadorias como erva-mate, sebo e charque⁵¹. O "bom tratamento" dispensado aos índios por Gomes Freire era tal que os próprios portugueses muitas vezes ficavam confusos com as suas atitudes. Conforme o relato do sargento-mor Luiz Manoel de Azevedo:

⁴⁸ Nusdorffer, Bernardo, *op. cit.*, p.446.

⁴⁹ Escandón, Juan de, *op. cit.*, p.259.

⁵⁰ Idem, respectivamente pp.258, 265, 259, 260.

⁵¹ Faria, José Custódio de Sá e, *Diário da Expedição e Demarcação da América Meridional e das Campanhas das Missões do Rio Uruguai (1750-1761)*. In: Golin, Tao, *op. cit.*, p.333.

É inexplicável a prudência que o nosso General teve com os índios sofrendo as suas importunas arengas, e incuriaes discursos tratando-os com muita caridade, mandando-lhes dar de vestir e comer, e assim os pos tão domésticos, que nos últimos dias dos que ocupamos aquele passo vindo os índios a fazer um pobríssimo negócio de bexigas de graxa de sabão, copos de chifre e outras bagatelas mais, obedeciam as ordens de se retirarem quando se dilatavam muito porque vinham logo de manhã, e durava a feira até as 2 e 3 da tarde, e duraria até a noite se não fosse o impedir-se a dita feira por mais tempo⁵².

As conversações dos índios com os portugueses causavam também dissensões entre aqueles. Segundo Tadeo Henis, muitos índios saíam durante a noite para procurar o "inimigo" e com este negociar, pois aqueles prometiam vantagens aos índios que fizessem tais negociações. Conforme o relato do jesuíta: "Éstas y otras cosas fueron semilla de muchas discordias entre los ejércitos de los indios, de suerte que alguna vez hubieron de tener guerra civil o interna"⁵³.

As negociações dos missioneiros com os portugueses não envolviam apenas mercadorias, mas versavam também sobre o seu futuro, principalmente sobre a possível permanência dos índios nos povos após a sua entrega. Em conversa com os lusitanos no princípio de outubro de 1754, um grupo de missioneiros teria dito: "que estavam esperando por uns caciques, para verem se, com efeito, concordam em ficarem sujeitos a nossa Coroa de Portugal, como muitos assim o tem ajustado, e não a da de Espanha"⁵⁴.

Dessa forma, a negativa dos índios em deixar os seus povos nem sempre significava uma decisão de guerra contra as comissões demarcadoras. Em alguns casos, a população missioneira maturava a idéia de permanecer nas missões sob a administração portuguesa. Ainda em 1752, quando os jesuítas de São Nicolau estavam tentando convencer os missioneiros a efetuarem a transmigração, ameaçando abandonarem as reduções se aqueles não deixassem os povos, responderam os índios: "das quais [suas terras] não haveriam de sair, visto que os portugueses também eram cristãos, e não lhes faltariam padres"⁵⁵.

⁵² Memória e resumo do sucedido desde o primeiro de março de 1752 que ao Rio Grande chegaram as ordens de S. Exa. para que o Governador Pascoal de Azevedo mandasse ao Rio Guaíba o Sargento mor Luiz Manoel de Azevedo Carneiro e Cunha para o efeito de escolher lugares para armazéns no sítio da forqueta, e onde mais parecesse conveniente, para entrada do exército até se recolher o mesmo para o dito Rio Grande. *RIHGRGS*, Porto Alegre, vol.1, 1937, p.91.

⁵³ Henis, Tadeo, *op. cit.*, p.33.

⁵⁴ Faria, José Custódio de Sá, *op. cit.*, p.333.

⁵⁵ NUSDORFFER, Bernardo, *op. cit.*, p.299.

Conforme já visto, a alteração da percepção dos índios sobre os portugueses estava também relacionada com a mudança da sua relação com os espanhóis. Além dos primeiros problemas advindos com a notícia da assinatura do Tratado, a convivência dos índios com os espanhóis não era das melhores. Diziam os missioneiros que entravam em contato com os portugueses no acampamento:

os castelhanos os tratam muito mal, que bem mostram serem traidores, que nós não nos fiássemos neles, porque nos andavam enganando. Disseram mais ao senhor general: que nós [os portugueses] podíamos entrar nas Missões, se quiséssemos, sem eles nos impedirem, porém que querem ficar sempre nas suas mesmas terras, e que não querem lá os castelhanos⁵⁶.

As negociações dos missioneiros com os portugueses, no entanto, eram efetuadas por uma parte dos índios, sendo que outros eram contrários a elas. Assim, poucos dias após a conversação acima citada, outros índios foram procurar Gomes Freire para lhe dizer que aqueles índios não falavam pela totalidade dos missioneiros, dizendo que eles deveriam ser ignorados⁵⁷.

Neste sentido, é necessário destacar que grande parte dos missioneiros, principalmente os sublevados contra o Tratado, mantiveram a sua oposição ao exército português. No entanto, considero que os lusitanos, através da sua política, conseguiram atrair uma parte dos índios, que ficaram interessados nas suas propostas. Isto é demonstrado, inclusive, por este desencontro de informações, na medida em que, como salientou Tadeo Henis na passagem acima citada, semeou a cizânia entre os índios, demonstrando que uma considerável parcela destes estava considerando a possibilidade de não apenas enfrentar belicamente os portugueses, mas de negociar com estes.

OS MEDIADORES

No contexto de relacionamentos entre os portugueses e os missioneiros, a presença dos paulistas foi de fundamental importância. Estes desempenhavam papéis que se coadunavam com a sua experiência e proximidade com as populações indígenas. Dentre

⁵⁶ Faria, José Custódio de Sá e, *op. cit.*, p.335.

⁵⁷ *Idem, op. cit.*, p.341.

eles, um dos mais importantes era o de língua. Ou seja, como falantes da língua geral, eram eles os encarregados da comunicação com os missionários, servindo de intérpretes entre estes e os portugueses⁵⁸.

A forte proximidade cultural dos paulistas com os indígenas, por sua vez, os fazia muito mais hábeis que os soldados portugueses para andar pelas matas e sobreviver nos campos, possuindo os conhecimentos necessários sobre quais plantas poderiam ser ingeridas, como deveriam ser caçados determinados animais, entre outros⁵⁹. Assim, quando Gomes Freire começou a arregimentar pessoas para servirem na campanha, elencou como as principais qualidades necessárias serem: "práticas, inteligentes e cientes da forma de viver em sertão e seus descobertos". Os soldados deveriam também ser: "capazes de se oporem aos Tapes, caso seja preciso embaraçar-lhe alguma cilada e outros sejam cientes no viajar e cortar o sertão, sabendo caçar e pescar para a subsistência das condutas"⁶⁰. Quando o sargento-mor Luiz Manoel de Azevedo escreveu sobre os paulistas e lagunenses⁶¹, os descreveu como os homens mais propícios para o tipo de conflito a ser desenvolvido na entrega das missões, pois eram: "gente própria para fazer guerra por entre matos, porque descalços e sem roupa que os embarace costumam andar nas suas casadas [sic]"⁶².

Os paulistas serviriam para orientar os próprios portugueses na campanha, quando as suas habilidades enquanto pessoas "práticas no sertão" se faziam necessárias. Segundo Russell-Wood, ao se referir a regiões de fronteira na América portuguesa, seria mais apropriado empregar o termo sertão, pois era ele que estava na mente dos luso-brasileiros quando se reportavam a lugares onde a sociedade colonial não estava estabelecida. Assim,

⁵⁸ Sobre o uso da língua geral pelos paulistas veja-se: Holanda, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. 26^a ed. p.122 e segs.

⁵⁹ Sobre a incorporação dos bandeirantes dos aspectos da vida indígena e a sua importância para a sua sobrevivência, veja-se: Holanda, Sérgio Buarque de. *Caminhos e Fronteiras*. Rio de Janeiro: José Olympio, Departamento de Cultura da Guanabara, 1975. 2^a. edição. pp.18 e segs. Para a questão dos mamelucos veja-se também: Vainfas, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. pp.141 e segs; Metcalf, Alida C. "Intermediários no mundo português: lançados, pombeiros e mamelucos do século XVI", *Revista da SBPH*, Curitiba, n.13, pp.3-13, 1997.

⁶⁰ Instruções de Gomes Freire de Andrade, para o Coronel Cristóvão Pereira de Abreu. *ABN*, vol.50. 1928, p.240.

⁶¹ Lagunenses eram as pessoas naturais da vila da Laguna, localizada ao sul de Santa Catarina. Laguna foi povoada a partir da expansão dos paulistas para o sul, sendo que seus habitantes mantinham fortes laços com São Paulo, inclusive comportamentais.

⁶² Memória e resumo do sucedido desde o primeiro de março de 1752 que ao Rio Grande chegarão as ordens de S. Exa. para que o Governador Pascoal de Azevedo mandasse ao Rio Ingahyba [Guaíba] o sargento-mor Luiz Manoel de Azevedo Carneiro e Cunha para o efeito de escolher lugares para armazéns no sítio da Forqueta, e onde mais parecesse conveniente, para entrada do exército até se recolher o mesmo para o dito Rio Grande. Escrita pelo sargento-mor Luiz Manoel Azevedo. In: *RIHGRGS*, Porto Alegre, 1937, vol.1, p.87.

apesar do termo sertão ter uma definição clara nos dicionários da época, significando os lugares afastados da costa⁶³, este vocábulo significava muito mais para os habitantes da América portuguesa. Conforme o autor:

um aspecto determinante dos sertões era a sua ausência de limites. Por muito que se entrasse no sertão, este mais ainda se prolongava, assumindo a vaga designação de interior do sertão. O sertão não era contínuo, nem podia ser domado, tampouco tinha um princípio ou um fim exatos. Não era uma fronteira num sentido político ou geográfico, mas antes, um estado de espírito⁶⁴.

Sendo o sertão percebido como um lugar em oposição ao mundo conhecido, onde se ficava exposto a todos os perigos, reais e imaginários⁶⁵, era prudente estar acompanhado de pessoas que o conhecessem para nele se aventurar. Neste sentido, o que Gomes Freire estava fazendo era compondo uma "bandeira", termo empregado pelo próprio. E por que uma bandeira? Segundo alguns autores, o Tratado de Madri, em linhas gerais, nada mais fez do que demarcar diplomaticamente algo que já era uma realidade, ou seja: a expansão dos paulistas. A situação, no entanto, não era bem esta, pois muitas das regiões cedidas pelo Tratado, como é o caso dos Sete Povos, não eram de domínio ou presença portuguesa. Por outro lado, como já foi exposto há algum tempo pela historiografia, as expedições dos paulistas eram muito mais despovoadoras, na medida em que retiravam a população indígena dos "sertões" e as alojavam nas cercanias dos núcleos coloniais. No entanto, em suas viagens aos sertões e nos seus contatos cotidianos com as populações nativas, os paulistas, muitos deles chamados mamelucos em referência justamente a sua condição de mestiços de índios e brancos, incorporaram uma série de costumes nativos, fundamentais nas suas expedições⁶⁶.

Por outro lado, a proximidade dos paulistas com as populações indígenas estava marcada não apenas pelas suas entradas nos "sertões", mas também pela sua convivência cotidiana com as populações nativas trazidas para as vilas e lugares de São Paulo. Neste

⁶³ Bluteau, dom Rafael. *Vocabulário português e latino*. Rio de Janeiro: UERJ, 2000.[1712]. Verbete sertão.

⁶⁴ Russell-Wood, A.J.R. "Fronteiras no Brasil Colonial", in: *Oceanos*, Lisboa: Comissão Nacional para os Descobrimientos Portugueses, n.40, outubro/dezembro de 1999, p.9.

⁶⁵ Idem.

⁶⁶ Sobre as expedições dos paulistas e a constituição da sociedade colonial em São Paulo veja-se: Monteiro, John, *op. cit.*

sentido, é importante destacar que alguns dos paulistas que se dirigiram para o sul a fim de participar da campanha levaram consigo os seus índios administrados⁶⁷.

Tidos como tradicionais "inimigos" dos índios missioneiros, aos quais estes nutririam verdadeiro horror⁶⁸ devido aos seus ataques no século anterior às reduções, pode parecer inusitado as constantes referências aos relacionamentos entre estes. Os paulistas, porém, não eram, ou haviam sido, apenas os maiores "inimigos" dos índios, eram também os seus maiores conhecedores. Como vito, falavam a língua geral, sabiam do que os índios gostavam e como se aproximar e agradar esta população. Nos planos portugueses de atração da população missioneira, tiveram papel fundamental na condição de mediadores. Ou seja, sendo as pessoas mais próximas culturalmente dos índios na composição das forças portuguesas, eram eles os mais indicados para efetuarem as negociações.

Durante uma conversação entre um grupo de guaranis e alguns soldados portugueses, um dos índios pediu para ver a arma de fogo de um soldado paulista. Uma vez de posse desta, teria fugido com a arma nas mãos. O cacique, ao presenciar a cena, teria mandado perseguir o índio e trazê-lo de volta, a fim de que devolvesse a arma ao seu dono e fosse castigado pelo furto. Após o índio devolver a arma para o soldado, este teria, no intuito de ficar seu amigo, lhe presenteado com a sua própria cinta⁶⁹.

Ao agir desta forma, o soldado paulista se colocou de uma maneira benevolente diante do autor do furto. Aceitou sua arma de volta, mas, em lugar de castigá-lo como fazia o seu cacique, demonstrou o seu perdão de uma forma magnânima, presenteando o índio com algo que ele mesmo vestia, tirado da sua própria cintura. Este tipo de atitude demonstra muito bem o tipo de abordagem que estavam levando a cabo os luso-brasileiros, conforme se verá mais adiante. Sua atitude foi de dar, e não de retirar ou castigar os índios. Seu objetivo era convencer a população missioneira de que eles não eram seus inimigos, mas sim amigos em potencial, nos quais os índios encontrariam um tratamento benevolente.

Por outro lado, também era difícil manter os paulistas no exército, pois estes, quando quisessem desertar, poderiam fazê-lo sem encontrar maiores problemas, pois conheciam o terreno e podiam se comunicar com os índios. Muitos trouxeram problemas

⁶⁷ Exame da conta de toda a despesa que me apresentou o coronel Cristóvão Pereira de Abreu que diz fizera com as pessoas a lista das que conduziu da comarca de São Paulo para servirem nesta expedição como nela adiante se declara. AHRGS – Documentos avulsos da Fazenda, Maço 1753. Maço: 2, lata: 1.

⁶⁸ Quevedo, Júlio. *Guerreiros e Jesuítas na utopia do Prata*. Bauru, SP: EDUSC, 2000. pp.192 e segs.

⁶⁹ Faria, José Custódio de Sá e, *op. cit.*, p.339.

aos lusitanos, na medida em que "mudaram de lado", fazendo intrigas entre aqueles e os índios:

Hoje fugiram quatro peões e dois paulistas; foram dizer aos índios que se não fiassem em nós, que os havíamos de ir matar em uma noite, assim como o queríamos fazer. Logo que chegamos a este passo, os índios conceberam tão grande medo que fugiram todos por um par de dias, enquanto se não ajuntaram mais, sempre ficaram desconfiados⁷⁰.

Segundo Stuart Schwartz, os paulistas eram valorizados pelo governo colonial como as pessoas mais indicadas para determinadas campanhas, como o combate a grupos indígenas, devido às suas habilidades específicas do conhecimento das matas e das próprias populações nativas. Por outro lado, também eram vistos como geradores de problemas, pessoas com as quais nem sempre se poderia contar⁷¹.

Apesar dos problemas por eles gerados, sem dúvida a sua participação na campanha foi fundamental para os interesses portugueses. Isto era algo muito bem sabido por Gomes Freire de Andrada, devido à sua experiência anterior, na época já de quase 20 anos, como governador do Rio de Janeiro, São Paulo e Minas, na qual havia aprendido não apenas a conhecer os paulistas, mas também tomado ciência das suas habilidades específicas.

OS SIGNIFICADOS DAS DÁDIVAS

A retórica posta em prática pelos lusitanos visava convencer os missioneiros, através de palavras e atitudes, que os verdadeiros inimigos dos portugueses não eram os índios e sim os padres jesuítas. Assim, como já visto anteriormente, ao receber Crisanto, Gomes Freire lhe disse que os índios fiéis aos padres seriam maltratados e mortos pelos portugueses. No entanto, aqueles que se aliassem aos lusitanos, seriam bem tratados e alçados a cargos de chefia, aí embutidos não apenas de uma função de mando, mas, principalmente, de prestígio.

⁷⁰ Cunha, Jacinto Rodrigues da, *op. cit.*, p.191.

⁷¹ Schwartz, Stuart. "Formation of identity in Brazil". In: Canny, Nicholas and Pagden, Anthony (ed.). *Colonial Identity in the Atlantic World, 1500-1800*. Princeton: Princeton University Press, 1987.

Assim, quando pretendia ofender Crisanto, mirando nos padres, Gomes Freire acusava os jesuítas de conservarem a ele e aos demais missioneiros vestidos tal como os infieis, tendo as pernas e pés nus⁷². Quando Gomes Freire enviou de volta aos seus povos Crisanto e os outros missioneiros presos, a sua primeira providência foi mandar vesti-los, entregando a cada um poncho de lã e demais artigos de vestuário.

Os signos de prestígio, tanto materiais como de tratamento, adquiriram no contexto dos relacionamentos entre os portugueses e os índios um papel fundamental. Apesar de muitos índios não demonstrarem interesse nas ofertas dos lusitanos, outros o fizeram, aceitando os presentes e símbolos de distinção oferecidos. Esta prática não foi empregada apenas durante as tentativas de demarcação do Tratado, mas ao longo das negociações travadas durante a segunda metade do século XVIII. Neste contexto, as roupas adquiriram um papel fundamental enquanto signos de prestígio, pois parece que os guaranis tinham por estas um apreço especial, não pelas vestimentas em si, mas por serem indicadores de *status* social⁷³, conforme se verá em outros capítulos.

Por outro lado, a retórica empregada por Gomes Freire imputava ao Rei de Espanha e aos seus súditos a responsabilidade pela mudança dos índios das reduções. Nesse sentido, o monarca espanhol teria traído os índios, que tão bem lhe tinham servido. Assim, o Rei Católico era injusto⁷⁴, ao contrário do Rei de Portugal, sobre o qual se tentava passar uma imagem de imensa generosidade e grande apreço pelos índios.

⁷² O uso do sapato foi considerado um distintivo durante a colonização em várias partes do Império português. Segundo Sérgio Buarque de Holanda: "É sabido que o calçado teve com bastante freqüência um prestígio quase mágico em terras de portugueses, valendo como prova de nobreza ou da importância social de quem o usava". Sua capacidade de distinção chegava a ponto de, em Angola do século XVIII, chamarem-se brancos aos negros que usavam calçados. Holanda, Sérgio Buarque de, *Caminhos e fronteiras*, *op. cit.*, p.25. Note-se, no entanto, que era muito comum os colonos andarem descalços em determinadas situações, por considerarem a forma mais apropriada para a vida cotidiana na Colônia. (Holanda, Sérgio Buarque de, *Caminhos e fronteiras*, *op. cit.*, p.24; Mello, Evaldo Cabral de. *O nome e o sangue*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000. p.189) .O sapato significava uma distinção, sendo, justamente neste sentido, que Gomes Freire a eles se refere, enquanto elemento diferenciador entre os cristãos e os não-cristãos. Quanto ao significado dos calçados para os missioneiros, sabe-se que em 1768, após a expulsão dos jesuítas, quando se dirigiram para as missões os novos administradores acompanhados de alguns vendedores, entre os produtos mais consumidos pelos índios estavam justamente os calçados. (Añasco, Dom Carlos José. *Informe sobre la decadencia de los pueblos de misiones*. Ciudad de las Corrientes, 26 de marzo de 1778. BNRJ, Coleção de Angelis, MS-508 (26) doc. 758).

⁷³ Ganson, Barbara, *op. cit.*, p.152.

⁷⁴ Sobre as concepções acerca das funções do rei, entre as quais a principal era a de "conferir justiça", veja-se: Xavier, Ângela Barreto & Hespanha, António Manuel. "A representação da sociedade e do poder", in: Mattoso, José. *História de Portugal*. vol. IV: *O Antigo Regime (1620-1807)*. Lisboa: Estampa, 1998. pp.113-132, esp. p.115.

As dádivas, no entanto, apesar de muitas vezes aceitas pelos missioneiros, nem sempre surtiam o efeito desejado. O próprio Gomes Freire percebia o quanto as dádivas, apesar de terem muitas vezes funcionado na atração e manutenção de um relacionamento amistoso com os índios, não eram recebidas e percebidas pelos índios sempre da mesma maneira, variando de acordo com o contexto. Conforme o general:

Os índios falam agora o que é mais conveniente; danolo a ver a experiência, pois contradizem em um instante, o que tantos meses me afirmaram aqueles a quem com dádivas havia conseguido no ano de 1754 me instruísem da facilidade, com que podíamos findar a nossa marcha, e dos embaraços que havia, e forma de serem vencíveis⁷⁵.

Assim, apesar de desempenharem uma função fundamental no contexto da "guerra guaraníca", as dádivas não eram em si uma garantia mecânica da manutenção das alianças ou de manipulação dos índios pelos portugueses. Antes, inseriam-se também nos objetivos dos missioneiros, que as aceitavam, mas nem sempre correspondiam ao que os lusitanos esperavam em troca.

AS ESTRATÉGIAS PORTUGUESAS APÓS A ENTRADA NOS POVOS

Após a derrota das milícias indígenas na batalha de Caiboaté, os exércitos ibéricos entraram nas missões, principiando pela redução de São Miguel. Posteriormente, os exércitos estabeleceram-se em povos diferentes, ficando os portugueses em Santo Ângelo e os espanhóis em São João. Uma vez alojado em Santo Ângelo, Gomes Freire deu continuidade à política ostensivamente recomendada por Sebastião José de Carvalho e Melo de "bom tratamento" dos índios, visando não apenas atrair a sua amizade, mas também afastá-los dos espanhóis.

Na sua *História da transmigração dos Sete Povos Orientais*, escrita em 1760, o padre jesuíta Juan de Escandón fornece informações detalhadas sobre as diferenças no comportamento dos dois exércitos quanto ao tratamento dos índios. Para ele, as dessemelhanças começaram já no momento de divisão do butim de guerra, ou seja, na

⁷⁵ Carta de Gomes Freire de Andrade para dom José de Andonaegue. Arquivo Histórico Ultramarino. Brasil-Limites, cx.2, doc.101.

repartição entre os soldados dos bens das reduções. Enquanto os espanhóis agiram como de praxe, efetuando a divisão, Gomes Freire não permitiu que os portugueses fizessem o mesmo. No momento da divisão, o general:

protestou de público, em nome de seu Rei, no de seu próprio e no de todos os soldados lusos, que expressamente renunciava em favor dos infelizes índios a todos os bens móveis que lhe poderiam caber dos despojos daquele Povo, dizendo que o exército luso por enquanto se dava por contente com a glória de haver vencido⁷⁶.

Note-se que Gomes Freire não apenas impediu a divisão do butim entre os portugueses, mas fez questão de dizê-lo em alto e bom tom, transformando a sua atitude numa arma política. Ou seja, ele representou para os índios uma imagem meticulosamente construída dos portugueses⁷⁷. A sua estratégia parece ter dado resultados. A notícia da diferença de tratamento aos índios pelos portugueses e espanhóis se espalhou pelos demais povos:

elas correram célebres como notícias pelos Povos, acompanhadas da compaixão, do carinho, agasalho e bons modos, com que os portugueses todos tratavam de maneira uniforme a todos os índios. Valia isso dos chefes, cabos e soldados, principalmente desde que, já aquartelados todos com o seu Gomes Freire em Santo Ângelo, os índios os viam não lhes fazendo nenhum vexame nem moléstia⁷⁸.

Através destas declarações dos índios percebe-se como, naquele contexto no mais das vezes desfavorável, uma parte dos missionários repensou a sua trajetória histórica de contato com os portugueses e espanhóis, reformulando as concepções que orientavam a sua aliança tradicional com os segundos e inimizade com os primeiros. Joanne Rappaport, ao estudar a consciência história dos páez contemporâneos da Colômbia, demonstra como para aquele grupo a história era constantemente reformulada a partir de questões colocadas pelo presente, quando os índios utilizavam o passado para repensar as suas condições atuais e planejar o futuro. Assim, para os guaranis, a iminência da perda dos seus povos e o acampamento dos exércitos ibéricos nestes, foi percebido não apenas como um momento

⁷⁶ Escandón, Juan de, *op. cit.*, p.349.

⁷⁷ Sobre a representação que os atores fazem de si durante as suas relações sociais veja-se: Burke, Peter. *O mundo como teatro: estudos de antropologia histórica*. Lisboa: Difusão Européia do Livro, 1992. pp.149 e segs.

⁷⁸ Escandón, Juan de, *op. cit.*, p.350.

difícil e de perda, mas também reformulado no sentido de ganhos futuros, através da utilização em proveito próprio das propostas lusitanas⁷⁹.

Juntamente com estas notícias do "bom tratamento" dispensado aos índios pelos portugueses, a atitude dos espanhóis parece ter sido inversa, pois além de pilharem as suas partes, ainda ficavam com as cedidas pelos portugueses⁸⁰. Segundo Escandón, os missioneiros passaram então a comparar os portugueses "antigos" com os "atuais": "embora os portugueses antigos de fato tinham sido péssimos e mortais inimigos de sua nação de guaranis e tapes, agora contudo os modernos e atuais já não eram senão pessoas muito boas e amantes dos índios"⁸¹.

Os lusitanos, seguindo as diretrizes de Sebastião José de Carvalho e Melo, ofertavam presentes aos índios, os soldados se ofereciam para casar com as mulheres, tratavam os missioneiros sem soberba, mas "de igual para igual" e pagavam os produtos de que necessitavam. No entanto, segundo Escandón, o elemento mais importante nesta política era o fato dos portugueses não obrigarem os índios a passarem para o outro lado do rio Uruguai.

Gomes Freire também sempre tentava se mostrar magnânimo, perdoadando os missioneiros, principalmente quando os espanhóis pretendiam castigá-los⁸². Conforme já visto, o general assim procedia com os índios já antes da sua entrada nas missões, quando sempre os tratava bem, dentro dos preceitos de etiqueta vigente numa sociedade de corte. Assim, quando, em plena campanha, foi procurado por um índio de São Miguel, este:

fue muy bien tratado por Gómez Freire, y habiéndole mandado sentar, lo regala con cena y cama, y fue rogado a quedarse a dormir en tanto que escribía al cura del pueblo. Escribió, y bien de mañana entregó al enviado las cartas, y lo hizo volver en paz a los suyos⁸³.

No período no qual o exército lusitano permaneceu nas missões, Gomes Freire viu aumentadas as possibilidades de atração dos índios para o Estado do Brasil. Durante as celebrações que ocorreram neste período, o general aproveitou para convidar os índios não apenas para as assistirem, mas também para nelas participarem de alguma maneira. Foi

⁷⁹ Rappaport, Joanne. "Introduction: Interpreting the Past". In: _____. *The Politics of Memory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. pp.1-25.

⁸⁰ Escandón, Juan de, *op. cit.*, p351.

⁸¹ Idem.

⁸² Faria, José Custódio de Sá e, *op. cit.*, p.501.

⁸³ Henis, Tadeo, *op. cit.*, p.34.

assim na comemoração do aniversário do Rei Fidelíssimo, celebrado quando os exércitos ibéricos ainda se encontravam em São Miguel. Nesta ocasião, foram chamados índios músicos para animar a festa. Ao longo do dia, os músicos tocaram vários instrumentos, cantaram e "fizeram suas danças"⁸⁴. A estes índios:

mandou o nosso general tratar com muita grandeza. Lhes deu mesa pública e vários mimos, com que se retiraram muito contentes, dizendo que não pode haver no mundo gente de tanto agrado, bom coração e liberdade como os portugueses. E que agora era que nos conheciam bem, porque sempre andaram enganados. E que, à vista de nós, nada valem os castelhanos, porque são muito pobres e maus, e nós muito ricos e bons⁸⁵.

O aniversário do Rei Fidelíssimo era uma ótima oportunidade para demonstrar, com toda a pompa e circunstância que o momento requeria, a grandeza e a benignidade do Rei português. Segundo Rodrigo Bentes Monteiro: "as festas na América portuguesa afirmavam-se como um reforço do poder monárquico bragantino", o que conforme o autor significava: "a maior conscientização da realeza portuguesa, no referente à sua função colonizadora no ultramar americano"⁸⁶. Ou seja, no contexto da monarquia portuguesa, foi justamente neste período que as festas, principalmente as vinculadas diretamente à figura do rei, passaram a ser pensadas de forma consciente como um importante instrumento da colonização, durante as quais era demonstrada e recriada a fidelidade à monarquia portuguesa⁸⁷.

Assim, toda esta "grandiosidade" da Coroa portuguesa visava, em primeiro lugar, demonstrar, reforçar e recriar a força⁸⁸ da Monarquia, inclusive para os seus vassallos que estavam participando da campanha, muitos deles afastados há anos de suas casas e, em

⁸⁴ Faria, José Custódio de Sá e, *op. cit.*, p.507.

⁸⁵ Idem, p.509.

⁸⁶ Monteiro, Rodrigo Bentes. "Entre festas e motins: afirmação do poder régio bragantino na América portuguesa". In: Jancsó, István & Kantor, Íris. *Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa*. São Paulo: Hucitec; EDUSP, 2001. p.146. Para uma análise do significado das cerimônias públicas para a representação e manutenção das hierarquias sociais veja-se: Schwartz, Stuart. "Ceremonies of public authority in a colonial capital. The king's procession and the hierarchies of power in seventeenth century Salvador". *Anais de história do além-mar*. Lisboa, vol.5, dezembro de 2004.

⁸⁷ Para uma análise das festas no período do governo de Gomes Freire de Andrada veja-se: Monteiro, Rodrigo Bentes. *O teatro da colonização: a cidade do Rio de Janeiro no tempo do Conde de Bobadella (1733-1763)*. Dissertação de Mestrado apresentada ao programa de Pós-Graduação em História da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1993.

⁸⁸ Segundo Abner Cohen: "As cerimônias de autoridade não só refletem essa autoridade como servem para criá-la e recriá-la permanentemente". Cohen, Abner. *O homem bidimensional: a antropologia do poder e o simbolismo em sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1978. p.11.

alguns casos, dos núcleos urbanos aos quais pertenciam. Neste sentido, a presença do Rei de Portugal era levada aos confins do que, a se cumprir o Tratado, viria a ser uma parte da América portuguesa.

A festa, por sua vez, adquire outro sentido, na medida em que também foi representada para uma população indígena que não prestava vassalagem ao Rei de Portugal, mas sim ao Rei Católico. Assim, a celebração adquire o sentido de impressionar estes índios, para que eles não apenas se mostrarem interessados pela Coroa portuguesa, mas passassem a desejar as ofertas de mudança de vassalagem. Dessa forma, a partir da "pompa e circunstância" demonstrada no cerimonial, o rei de Portugal competia em grandeza com o monarca espanhol, competição que deveria reverter na atração de novos vassalos. Caso os índios aceitassem as ofertas, assim queria indicar o cerimonial, passariam a ser, também eles, vassalos de um monarca "tão generoso", sendo partícipes nestas comemorações. Esta possibilidade era ainda mais sedutora na medida em que os portugueses lhes estavam prometendo os casamentos mistos, nos quais os filhos gerados seriam tidos por iguais aos naturais do Reino.

Conforme as respostas dadas pelos índios ao tratamento dos portugueses, nas suas comparações entre os portugueses antigos e atuais e entre estes e os espanhóis, pode-se perceber como os guaranis estavam participando ativamente das propostas dos lusitanos. Assim, a questão não é se eles pensavam ou não desta maneira, mas sim que dialogaram com as propostas do general. Afinal, estas eram sedutoras, vinham ao encontro de muitos dos seus anseios, principalmente o de não efetuar a transmigração. Neste sentido, responderam justamente o que o general queria ouvir, participando da sua representação e mostrando-se bastante hábeis na construção de uma aliança que lhes garantiu vantagens numa situação adversa. Ou seja, se Gomes Freire representou para os missionários, estes também representaram para ele.

Gerald Sider, ao considerar a representação da história de populações nativas produzida pelas próprias, alerta para a importância de se levar em conta que para elas tal formulação está muito longe de uma mera abstração. Ao contrário, a produção da sua história é elaborada no decorrer de situações concretas, quando estas se vêem forçadas por situações extremas a repensar as suas próprias conexões com o passado, de modo a compreender a situação na qual se encontram e instrumentalizar-se para obter melhores de

chances de futuro ou, até mesmo, a possibilidade de ter um futuro, ameaçado diante das situações enfrentadas⁸⁹. Os missioneiros que negociaram com Gomes Freire e buscaram utilizar as propostas lusitanas em proveito próprio, provavelmente estavam passando por um dos momentos mais difíceis das suas trajetórias, na iminência de entregarem os seus povos e absolutamente incertos acerca do seu futuro. Nesta situação, repensaram o seu passado e fizeram, a partir da conexão entre este e o seu presente, uma reformulação das suas representações. As habituais representações dos portugueses enquanto inimigos e dos espanhóis e jesuítas como aliados não eram capazes de explicar a situação na qual se encontravam e, tampouco, de oferecer-lhes alguma segurança quanto ao seu devir. Assim, alguns disseram que foram enganados sobre o caráter dos lusitanos, outros argumentaram que estes haviam mudado e outros ainda acusaram os espanhóis de traidores, malvados e pobres. Num contexto onde estas antigas "certezas" não eram capazes de explicar a situação vivida, a reformulação destas representações serviu para rearticular as suas alianças e, concomitantemente, lhes possibilitar a utilização das propostas portuguesas e a construção de uma possibilidade de futuro nos domínios do Rei Fidelíssimo.

Conforme já visto, Gomes Freire mostrava respeito pelos índios, especialmente pelos seus caciques. A prática de Gomes Freire de sempre perguntar quem eram os caciques chegou a ser motivo de chacota dos jesuítas, principalmente quando os índios não demonstravam interesse em participar do cerimonial armado pelo comissário ou quando o enganavam, fingindo serem caciques índios que não o eram.

A preocupação do general, no entanto, não era tão desprovida de sentido como pensavam os jesuítas. Ele agia de acordo com o mundo do Antigo Regime ao qual pertencia, no qual as hierarquias sociais e as regras de comportamento eram demonstradas através de um rígido sistema de etiqueta, destinado a demonstrar o lugar ocupado por cada indivíduo dentro da estrutura social⁹⁰. No entanto, conforme se verá no próximo item, a rígida observância da etiqueta não era um elemento caro apenas aos europeus e os maus tratos foram o principal motivo de reclamação dos índios em relação aos espanhóis.

⁸⁹ Sider, Gerald. "Identity as History. Ethnohistory, Ethnogenesis and Ethnocide in the Southeastern United States". *Identities Global Studies in Culture and Power*. New Hampshire, vol.1, 1994. p.114.

⁹⁰ Elias, Norbert. *A Sociedade de Corte*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. p.103 e segs.

A DISPUTA PELOS VASSALOS

Após passar tanto tempo convivendo com os índios, Gomes Freire estava convencido de que eles não iriam abandonar os povos, principalmente porque muitos que eram transmigrados para a outra margem do Uruguai costumavam retornar às aldeias na primeira oportunidade. Com a demora na resolução desta questão, o general resolveu se retirar para Rio Pardo, a fim de aguardar a evacuação dos povos.

Segundo a pouca historiografia existente sobre o tema, quando Gomes Freire se retirou para Rio Pardo, em 1757, teria sido acompanhado por uma grande quantidade de guaranis, num total de aproximadamente três mil pessoas⁹¹. No entanto, as coisas não se passaram bem assim. A migração dos missioneiros para o Rio Grande foi um processo paulatino. O número de três mil pessoas corresponde a um valor aproximado do total de índios que foram para Rio Pardo e não ao número daqueles que acompanharam Gomes Freire. Após a entrada dos exércitos ibéricos nos povos, vários grupos de missioneiros começaram a se dirigir para as terras do Rio Grande, especialmente para Rio Pardo. Durante este processo, o general fazia um jogo visando que não lhe pudesse ser imputada nenhuma responsabilidade por esta migração, devendo esta ser creditada apenas aos índios. No entanto, fazia isto apenas nas suas cartas para os espanhóis, pois desenvolvia toda estratégia para atração e manutenção dos índios. Conforme o relato de José Custódio de Sá e Faria:

Experimentando os índios a docilidade com que os tratamos em quanto durou aquele quartel, e mais que tudo por se aproveitarem da ocasião, que a fortuna lhes oferecia, de saírem da escravidão em que se achavam ao tempo em que marchávamos dos ditos povos para o Rio Pardo, nos acompanhou um grande número de famílias; e advertindo o Illmo. e Exm. Sr. conde de Bobadela que o general espanhol lhe poderia fazer alguma carga, inculcando que ele desinquietava os índios para os trazer para o nosso domínio, escreveu repetidas cartas aquele general, para que procurasse evitar esta desordem, nas quais o dito senhor lhe asseverava não haver concorrido para tal; e que mandasse por guardas suas nos passos para a embarçar, o que o dito general fez, mas sem fruto; porque *pela outra parte a tropa lhe dava todo o auxílio para passarem seguros, por compreender que o nosso general assim o*

⁹¹ Bruxel, Arnaldo. *Gomes Freire de Andrada e os guaranis dos Sete Povos das Missões em 1751-59*. São Leopoldo, RS: Instituto Anchieta de Pesquisas, 1965.

queria, e ouvia sem displicência as notícias de irem passando sem embaraço, e com efeito chegou ao Rio Pardo um grande número de famílias⁹².

A questão que primeiro se coloca é: quem eram os índios que estavam em Rio Pardo com Gomes Freire? E, em segundo, como e por que estavam lá? Apesar de serem tratados indistintamente pela parca bibliografia existente sobre o tema, pode-se afirmar que os missioneiros de Rio Pardo eram fruto de negociações e migrações diversas, das quais apenas algumas podem ser claramente detectadas na documentação consultada.

Conforme já visto, após entrar nas missões, o exército de Portugal, juntamente com o seu general, Gomes Freire de Andrada, ficou estabelecido no povo de Santo Ângelo, daí a maior proximidade destes índios com os portugueses. Quando o General decidiu se retirar para o Rio Pardo, foi acompanhado, segundo Escandón, de 500 famílias⁹³.

Além destas famílias, consta que muitos outros índios já tinham ido para as terras portuguesas⁹⁴. Assim, ao chegar em Rio Pardo, acompanhado destas famílias, Gomes Freire já encontrou uma certa quantidade de índios "arranchados". São escassas as informações sobre os povos dos quais procediam, embora se saiba que nesta época encontravam-se ali seis famílias originárias do povo de São Luiz⁹⁵.

Em 1757, já em Rio Pardo, Gomes Freire recebeu dois índios originários do povo de São Nicolau, que haviam sido transmigrados para a região do Ibicuí. Traziam uma carta destinada ao general, a qual não podia ser lida por estar escrita na língua guarani. Gomes Freire então chamou um língua para conversar com os índios e saber qual era o conteúdo da missiva. Estes lhe disseram que foram ali para pedir ajuda, pois o seu grupo estava sendo constantemente atacado pelos índios minuanos na região para onde tinham sido transmigrados. Segundo contaram, os minuanos roubaram suas filhas e diversos pertences materiais e tinham, inclusive, assassinado alguns nicolaístas. Diante deste pedido, Gomes Freire concedeu permissão aos índios para cruzarem o rio Uruguai, retornando à sua

⁹² De José Custódio de Sá e Faria para o vice-rei Conde de Azambuja. Viamão, 10 de janeiro de 1768. ANRJ, cód.104, vol.15, fls.8v-9. Grifo meu.

⁹³ Escandón, Juan de, *op. cit.*, p.409.

⁹⁴ *Idem*, p.408.

⁹⁵ Carta de Gomes Freire de Andrade a dom Pedro de Cevallos. Forte de Jesus-Maria-José, 25 de setembro de 1757. Arquivo Histórico Ultramarino, Brasil-Limites, cx.2, doc.133.

"pátria"⁹⁶. Algum tempo após esta permissão, eles chegaram a Rio Pardo. De acordo com as informações disponíveis, formavam um contingente de 416 pessoas⁹⁷.

A população de São Nicolau estava se mostrando uma das mais infensas à transmigração, tendo eclodido uma revolta nesta redução alguns meses antes deste pedido. Em seus argumentos pró a sua permanência no seu povo, diziam que: "eles [os índios] são tão católicos quanto os portugueses, se aos da Colônia se lhes permite a liberdade, não sendo eles, e seus primeiros pais naturais daquele país, que razão há para que no Tratado se lhes negue a mesma liberdade"⁹⁸.

Com a mudança da conjuntura européia, o Marquês de Valdelírios foi substituído por dom Pedro de Cevallos. Este, ao assumir o comando da demarcação, iniciou uma negociação com Gomes Freire, visando trazer os índios de volta às terras de Espanha, o que significava, nesta época⁹⁹, transmigrá-los para a outra margem do rio Uruguai, conforme estava sendo feito com os demais missioneiros.

Para isto, enviou para Rio Pardo o padre Diogo Obregosa, com o fim de convencer os índios a se unirem aos demais. Segundo Gomes Freire, a notícia e a posterior presença do padre gerou uma verdadeira celeuma entre os missioneiros. Estes diziam que não iriam fazer a travessia sob hipótese alguma, pedindo ao general português, em tom dramático, que se encarregasse: "de todas as criaturas menores, e os deixasse ir antes de verem o padre, e que para os mandar presos, escolhiam os mandasse degolar antes, que tornar donde alguns já haviam voltado açoitados, e faltos de assistência"¹⁰⁰.

Após esta tentativa frustrada, pois poucos missioneiros concordaram em acompanhar o padre Obregosa, Cevallos enviou com o mesmo intuito o tenente coronel

⁹⁶ Carta de Gomes Freire de Andrade a dom Pedro de Cevallos. Forte de Jesus-Maria-José, 28 de julho de 1757. Arquivo Histórico Ultramarino, Brasil-Limites, cx.2, doc.132.

⁹⁷ Carta de dom Pedro de Cevallos a Gomes Freire de Andrade. Pueblo de San Borja, 22 de novembro de 1757. Arquivo Histórico Ultramarino, Brasil-Limites, cx.2, doc.133.

⁹⁸ Ofício do [1º comissário da Demarcação dos Limites da América Meridional], Gomes Freire de Andrade, ao [secretário de estado do Reino e Mercês], Sebastião José de Carvalho e Melo, sobre a chegada a Santa Catarina do general Pedro de Cevallos e a carta que este remetera; informa da sublevação do Povo de São Nicolau, sendo mais fácil extingui-los do que expulsá-los da terra. Santo Ângelo, 24 de dezembro de 1756. Arquivo Histórico Ultramarino, Brasil-Limites, cx. 2, d. 122.

⁹⁹ O Tratado de Madri foi oficialmente anulado em 1761. Assim, antes disto, o retorno dos índios para os domínios espanhóis significava a transmigração para a outra margem do rio Uruguai. Após 1761, os índios poderiam retornar aos seus povos de origem, pois se determinou que as coisas voltariam ao seu estado anterior a 1750.

¹⁰⁰ Carta de Gomes Freire de Andrade a dom Pedro de Cevallos. Forte de Jesus-Maria-José, 25 de setembro de 1757. Arquivo Histórico Ultramarino, Brasil-Limites, cx.2, doc.133.

dom Eduardo Wall, acompanhado de alguns índios. Nesta época, apenas três meses depois da primeira tentativa, já tinha aumentado bastante a quantidade de guaranis em Rio Pardo. Além da chegada dos citados acima, também tinham se dirigido para lá mais de 200 índios de São Miguel, assim como outros que migravam individualmente ou em pequenos grupos. O tenente coronel então falou com os índios e estes pareceram concordar com a idéia da transmigração.

Na manhã seguinte, contudo, as coisas já se encontravam de maneira diversa, pois consta que alguém, não se sabe muito bem quem, contou sobre a situação dos índios na outra margem do Uruguai. Entre os suspeitos de terem difundido estas informações estavam, ao que parece, justamente aqueles índios que acompanhavam dom Eduardo Wall com o objetivo de persuadir os missioneiros segui-lo. Assim, conforme as informações difundidas, não "faltava assistência" aos índios transmigrados, mas eles eram "tratados com ultraje" pelos espanhóis e, para agravar a situação, ainda contaram que algumas mulheres tiveram seus cabelos cortados¹⁰¹. Esta última informação foi muito mal recebida pelos índios, tendo causado o maior tumulto, levando Gomes Freire a concluir que o corte do cabelo das mulheres "parece, segundo opinam, grande castigo"¹⁰². Como resultado destas notícias, houve uma debandada generalizada dos índios, malogrando novamente a tentativa de conduzi-los de volta para as terras de Espanha.

Note-se que o maior obstáculo, a se dar crédito a narrativa, não eram os problemas materiais encontrados na transmigração, pois diziam estarem sendo bem assistidos, "não lhes faltando nada". A oposição à transmigração e a decisão de permanecerem com os lusitanos foi potencializada pelas notícias acerca do tratamento que estavam recebendo dos espanhóis, sentindo-se ultrajados, ultraje este que se manifestava não apenas no "mau tratamento" dos índios, mas também se materializava em algumas ações, entre outras, neste alegado corte do cabelo de algumas mulheres à sua revelia. Ou seja, a tática dos lusitanos, ao se basear no "bom tratamento", parece ter acertado o seu objetivo, sendo valorizada

¹⁰¹ Os episódios do corte do cabelo de algumas índias parecem não ter sido apenas boatos, embora possa ter sido dada uma maior dimensão à questão. Consta que José Joaquim de Viana, governador de Montevideu envolvido na demarcação do Tratado, conferia um tratamento bastante truculento aos índios, tendo ordenado castigo público e o tal corte de cabelo a algumas índias, acusadas de "má vida" pelos maridos. Teschauer, Carlos, *op. cit.*, vol. II, p.336.

¹⁰² Carta de Gomes Freire de Andrade a dom Pedro de Cevallos. Forte de Jesus-Maria-José, 14 de dezembro de 1757. Arquivo Histórico Ultramarino, Brasil-Limites, cx.2, doc.133.

pelos índios enquanto um diferencial importante na sua escolha de permanência nos domínios do Rei Fidelíssimo.

Em 1758, Gomes Freire suspendeu as negociações com Cevallos sobre o retorno dos índios, acrescentando, no entanto, que eles ainda estavam se dirigindo das missões para os territórios portugueses. O general não apenas sustou as negociações, mas ainda reiterou junto a Sebastião José de Carvalho e Melo a necessidade do envio de um padre que dominasse a língua guarani, sem o qual seria difícil mantê-los. Gomes Freire deixa claro o quanto os portugueses estavam dispostos a investir para a manutenção dos índios, pois frisava a necessidade de um pároco que soubesse guarani ou, pelo menos, a língua geral, pois sem isto se poderia colocar a perder todo o trabalho empregado na atração dos missionários¹⁰³.

Além de envio de um pároco capaz de se comunicar com os índios, pois disto dependia a permanência daqueles em território português, algo arquitetado e desejado pela Corte lusitana, o general também providenciou o material necessário para a vestimenta dos novos vassalos. Assim, foi enviada para Rio Pardo uma grande quantidade de chapéus, miçangas, fitas de lã, camisas, panos de lã, entre outros¹⁰⁴.

Dom Pedro de Cevallos, no entanto, continuou requisitando o retorno dos índios. Em 1761, enviou Antonio Catani, Miguel Antonio de Ayala e Francisco Piera a Rio Pardo para requisitarem o retorno dos missionários ao território espanhol. Segundo relataram, os índios estavam sendo retidos em Rio Pardo "violentamente", mantidos isolados do restante da população e impedidos de travar quaisquer contatos com os espanhóis. Também contaram que os lusitanos estavam contando "mentiras" aos índios, segundo as quais os

¹⁰³ Ofício do [1º comissário da Demarcação dos Limites da América Meridional], Gomes Freire de Andrade, ao [secretário de estado do Reino e Mercês] Sebastião José de Carvalho e Melo, sobre os últimos acontecimentos: suspensão da entrega dos índios, necessidade de capelães capazes e conhecedores da língua guarani e sobre a conveniência de um governador robusto, ativo e prudente para governar a nova província, se o tratado for cumprido. Rio Pardo, 31 de outubro de 1758. Arquivo Histórico Ultramarino, Brasil-Limites, cx. 2, d. 144.

¹⁰⁴ Ofício do [governador do Rio de Janeiro, Minas Gerais e São Paulo], conde de Bobadela, [Gomes Freire de Andrade], ao [secretário de estado do Reino e Mercês], conde de Oeiras, [Sebastião José de Carvalho e Melo], informando as medidas tomadas para o estabelecimento das famílias de índios da nação Tapes; remetendo relações dos gêneros a serem enviadas para a Provedoria do Rio Pardo, a fim de serem repartidos para sustento dessas famílias indígenas. Rio de Janeiro, 2 de dezembro de 1760. Anexo: ofício e relações. Arquivo Histórico Ultramarino, Rio de Janeiro, cx. 60, d. 5767.

espanhóis apenas os queriam reunir nos seus povos para depois entregá-los, uma vez todos reunidos, aos portugueses¹⁰⁵.

Em 1764, após a tomada da vila de Rio Grande pelos espanhóis, Cevallos continuava requisitando o retorno dos índios. Nesta época, Gomes Freire já havia falecido e o seu substituto efetivo no governo do Estado do Brasil, Conde da Cunha, era de parecer favorável ao retorno dos missioneiros, pois na sua opinião o Brasil tinha muitos índios e, portanto, não precisava dos de Castela¹⁰⁶. No entanto, as suas sugestões não apenas não foram ouvidas pela Corte, mas esta logo tratou de ratificar a sua disposição em manter os missioneiros junto aos portugueses. Em um aviso régio enviado ao Conde da Cunha, Sebastião José de Carvalho e Melo, então Conde de Oeiras, em primeiro lugar reclamava da demora da aplicação do *Directório* a esta população. Em seguida, expunha que o melhor uso a ser dado aos índios seria empregá-los para irem "desabuzar" os demais missioneiros dos "enganos com que os jesuítas os conservam". Desta forma, os contatos entre os índios que estavam vivendo com os portugueses e os que permaneceram nas missões semeariam a discórdia no interior destas, dificultando a permanência dos jesuítas. Assim seria porque, vendo a diferença de tratamento dos portugueses, junto dos quais os índios não eram escravos, e sim livres, podendo possuir, inclusive, alguns bens, os guaranis que permaneceram nas reduções perceberiam a "escravidão" na qual lhes mantinham os inacianos¹⁰⁷.

Na mesma direção, o Conde de Oeiras ainda se referia diretamente ao pedido de restituição dos vassallos feito por dom Pedro de Cevallos. Para o Conde, isto não passava de uma estratégia para tentar afastar os índios dos portugueses e corroborar para manter e/ou

¹⁰⁵ Informe del capitán Antonio Catani y oficiales Miguel Antonio de Ayala y Francisco Piera, enviado al excelentísimo señor don Pedro de Cevallos, relativo a la comisión que Su Excelencia les encargó practicasen con el coronel don Tomás Luis Osorio, comandante de la tropa portuguesa del río Pardo y Yacuy. Paso del Bacacay, a 15 leguas del río del Yacuy, y febrero 27 de 1761. In: Pastells, Pablo. *Historia de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay (Argentina, Paraguay, Uruguay, Perú, Bolivia y Brasil)*. Madri: V. Suárez, 1912-1949. Tomo VIII, parte II, p.793.

¹⁰⁶ Ofício do [vice-rei do Estado do Brasil], conde da Cunha, [D. Antônio Álvares da Cunha], ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Francisco Xavier de Mendonça Furtado, remetendo ofício do governador e capitão-general do Rio Grande de São Pedro, coronel José Custódio de Sá e Faria, comunicando as grandes despesas feitas com a manutenção dos índios das missões, alojados na região de Viamão, que faziam grande consumo de reses de gado e de farinha de mandioca. Totalizavam cerca de 2.397 e provocavam desordens e roubos nas estâncias vizinhas. Informa que o governador de Buenos Aires, D. Pedro de Cevallos, postulava a restituição destes indígenas aos castelhanos. Rio de Janeiro, 19 de setembro de 1764. Arquivo Histórico Ultramarino, Rio de Janeiro, cx. 72, d. 6612.

¹⁰⁷ Cópia dos artigos do Aviso Régio dirigido ao Exmo. Conde da Cunha. Palácio de Nossa Senhora da Ajuda, 26 de janeiro de 1765. Conde de Oeiras. ANRJ – cx.749, pct.03.

incrementar a alegada imagem negativa que os primeiros tinham dos últimos. Na sua visão, o objetivo maior de Cevallos era fazer com que os índios deixassem de procurar os lusitanos. Nesse sentido, se realizada a entrega dos vassallos, como desejava Cevallos, estaria provada a alegada "perfidia" dos lusitanos, pois estariam entregando: "ao sacrificio os mesmos índios, que vieram buscar-nos para viverem conosco"¹⁰⁸.

Apesar de alguns relatos sobre a arbitrariedade com a qual estavam sendo mantidos os índios em Rio Pardo, como no caso citado acima dos três enviados por Cevallos a Rio Pardo em 1761, a versão do jesuíta Juan de Escandón para esta questão é diferente. Ao comentar a ocasião na qual dom Pedro de Cevallos enviou o padre Obregoza para tentar falar com os índios e convencê-los a retornar para as terras de Espanha, o autor coloca que aqueles não se mostraram dispostos a voltar. Segundo o narrado pelo jesuíta, nesta situação os missioneiros teriam dito que queriam permanecer junto dos portugueses: "seus amigos e futuros parentes"¹⁰⁹.

Para o jesuíta, a explicação para a permanência dos índios junto dos portugueses seriam as "mentiras" que estes estariam contando aqueles. Dentre estas "mentiras", parece ter surtido maior efeito a promessa dos casamentos mistos¹¹⁰. A finalidade desta promessa e o tipo de tratamento conferido pelos lusitanos aos índios foram muito bem compreendidas por Escandón, segundo o qual, na diferença no tratamento dado pelos portugueses e pelos espanhóis aos missioneiros: "deve ter-se em conta o fim que tinham em vista [os portugueses], que era, como depois veremos, ganhar para si o afeto dos índios e deste modo privar o Rei de Castela daqueles seus vassallos. Mais lhes convinha, por isso, uma atitude pacífica que guerreira em face deles"¹¹¹.

A questão que permanece, no entanto, é se os índios foram enganados pelos portugueses ou, pelo contrário, viram nestes uma possibilidade de garantia de melhores condições. Se foi a proposta de casamentos mistos a que mais os atraiu, isto devia ter um sentido dentro da sua vida cotidiana. Assim, talvez distante da idéia e do objetivo de Sebastião Xavier de Carvalho e Melo, segundo a qual através dos casamentos mistos os

¹⁰⁸ Idem.

¹⁰⁹ Escandón, Juan de, *op. cit.*, pp.410-411.

¹¹⁰ Idem, p.330.

¹¹¹ Idem, p.321. A idéia de atração da população da missioneira e de conferir-lhe uma capacidade de escolha não foi encerrada neste momento. Conforme se verá nos próximos capítulos, tal concepção orientou a política portuguesa na região no sentido de fazer com que os índios deixassem os seus povos e se dirigissem ao Rio Grande.

índios e seus descendentes poderiam ser "transformados" em súditos iguais aos demais colonos, estes consórcios poderiam significar apenas uma maior possibilidade de sobrevivência dentro do mundo colonial.

Por outro lado, agrega-se aqui a questão de se tratar de índios vivendo há algum tempo dentro da sociedade colonial. Segundo Stuart Schwartz e Frank Salomon, não foram apenas as populações nativas da América que passaram por processos de etnogênese, mas também os próprios europeus que para lá se dirigiram, principalmente os portugueses e espanhóis. Para os autores, ser português ou espanhol adquiriu na América um estatuto de superioridade social que estes não possuíam na península¹¹². Não se pode afirmar que os guaranis percebiam os portugueses e espanhóis como superiores, mas, sem dúvida, reconheciam suas distinções e privilégios e, neste sentido, a proximidade oferecida pelos portugueses poderia lhes trazer vantagens. Assim, os casamentos mistos significavam para os índios uma possibilidade de fazer alianças com uma população que usufruía de maiores vantagens dentro da sociedade colonial e, desta forma, gozar também destes benefícios. Ou seja, através da realização destes consórcios passariam a poder desfrutar das prerrogativas características dos vassallos portugueses¹¹³.

CONCLUSÕES

Tanto durante quanto após os conflitos advindos das tentativas de demarcação do Tratado de Madri, os missionários não foram vítimas passivas de um contrato assinado pelas Cortes ibéricas. Ao contrário, encontraram maneiras de negociar e de tentar lidar com um novo contexto histórico, maneiras estas que não foram únicas, mas variaram de acordo com os grupos, com os diferentes momentos e com as oportunidades encontradas. Durante todo o conflito, mas principalmente depois da entrada dos portugueses e dos espanhóis nos povos, os índios não fugiram para os matos, voltando a sua vida "original", nem tampouco

¹¹² Salomon, Frank & Schwartz, Stuart. "New Peoples and New Kinds of People: Adaptation, Readjustment, and Ethnogeneses in South American Indigenous Societies (Colonial Era)". In: Salomon, Frank & Schwartz, Stuart (ed.) *The Cambridge History of The Native Peoples of The Americas*. Volume III, South America, part 2. Cambridge New York: Cambridge University Press, 1999.

¹¹³ Os casamentos mistos serão melhor discutidos no próximo capítulo.

se viram obrigados à mestiçagem, se compreendida como algo essencialmente maléfico e destruturador, como única forma de sobrevivência.

Os escritos dos jesuítas difundiram a idéia segundo a qual os índios, vistos na iminência de entregarem os seus povos, preferiram fugir para os matos a atravessar o rio Uruguai e irem viver nas demais reduções ou fundarem novos povos¹¹⁴. Apesar desta questão já ter sido refutada por alguns autores, me parece que a trajetória dos índios após os conflitos originados com as tentativas de demarcação do Tratado ainda não foi suficientemente esclarecida, principalmente em relação àqueles que migraram para as terras do Rio Grande.

Neste sentido, ainda permanece vigente a idéia segundo a qual os guaranis que se aliaram aos portugueses e passaram a viver nos domínios do Rei Fidelíssimo tiveram como único meio de sobrevivência se integrar de forma "marginal e inferior" na sociedade colonial, principalmente trabalhando como peões nas estâncias e como jornaleiros nos núcleos urbanos¹¹⁵. Outros autores são ainda mais severos, afirmando, sem nenhum embasamento documental, que os índios que optaram por acompanhar Gomes Freire foram escravizados¹¹⁶. Este tipo de percepção necessita ser repensada. Principalmente porque, como se verá nos próximos capítulos, na sociedade colonial do Continente de São Pedro foram criados espaços para esta população. Assim, nas novas aldeias fundadas para receber os missionários, estes se estabeleceram na sociedade colonial da América portuguesa não enquanto mestiços, mas na "qualidade"¹¹⁷ de índios, sendo passíveis de sofrerem as restrições características desta condição, mas também de usufruir dos benefícios contidos na legislação pombalina aplicada nas aldeias para onde se dirigiram.

Por outro lado, como se verá no próximo capítulo, a política de atração da população missionária não se encerrou com a anulação do Tratado de Madri. Ao contrário, ela continuou sendo uma constante ao longo da segunda metade do século XVIII. Dessa forma, para atrair os índios que permaneceram nas missões, se fazia necessário "tratar bem"

¹¹⁴ Nusdorffer, Bernardo, *op. cit.*, pp.510 e segs. e 527 e segs.; Escandón, Juan de, *op. cit.*, pp.329 e segs.

¹¹⁵ Segundo Tau Golin: "Aos índios restaram as alternativas da integração subalterna, da miscigenação ou da volta ao modo de vida quase neolítico, levando para as aldeias no interior das florestas apenas alguns instrumentos materiais, herança dramática do contato com os ibero-americanos, a exemplo do ferro." Golin, Tau, *op. cit.*, p.559.

¹¹⁶ Lugon, Clovis. *A República "comunista" cristã dos guaranis: 1610-1768*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977 [1949]. p.295.

¹¹⁷ "Qualidade" era o termo utilizado no *Diretório* pombalino para definir a condição dos índios. Esta questão será melhor trabalhada no próximo capítulo.

os novos súditos, visando que isto servisse de incentivo para aqueles se decidirem a seguir o seu exemplo e mudarem-se para as terras do Rio Grande. As contínuas migrações e fugas dos índios missioneiros para os domínios de Portugal neste período, portanto, também devem ser entendidas dentro desta política. Ou seja, estas migrações não eram apenas um movimento "espontâneo" dos índios, mas, ao contrário, faziam parte dos resultados desta política lusitana.

Os índios não foram "ludibriados" pelos portugueses como afirmam os jesuítas nas suas memórias e como foi também reafirmado sem maiores críticas por alguns autores. Os guaranis, ao falarem sobre a maior "bondade" dos portugueses e do "engano" sobre a natureza destes em que, até aquele momento, acreditavam, estavam se inserindo dentro de uma retórica que lhes permitiria obter benefícios concretos. Quando diziam para Gomes Freire que antes se enganavam sobre os portugueses sem saber como eram bons, estavam adulando o general, representavam para Gomes Freire assim como este representava para eles. Não se tratava de uma recepção passiva da política lusitana, mas, fundamentalmente, de um diálogo estabelecido ao longo das tentativas de demarcação do Tratado de Madri.

Assim, distante da abordagem meramente fatalista, segundo a qual a chamada "guerra guaraníca" significou o início de um processo de "decadência" inexorável para a população das missões, considero que esta deve ser percebida como um novo momento para os missioneiros. Sem dúvida, as tentativas de demarcação do Tratado de Madri significaram, tanto para os índios que foram para as terras portuguesas quanto para os que permaneceram nos seus povos, um momento de inflexão. No entanto, se o contexto histórico mudou, mudaram também os índios, ou uma parte destes, quando alguns passaram a perceber as alianças com os portugueses como uma possibilidade a mais na realidade na qual estavam inseridos. Dessa forma, os portugueses deixaram de ser apenas os seus "inimigos históricos", mas tampouco foram seus "amigos" durante o seu estabelecimento e convivência nas terras lusitanas. Foram pessoas com as quais os missioneiros passaram a conviver e aprenderam a negociar, na construção de sua nova vida nas terras lusitanas enquanto vassallos do Rei Fidelíssimo.

CAPÍTULO II

O ESTABELECIMENTO DOS ÍNDIOS ORIUNDOS DAS MISSÕES NA SOCIEDADE

COLONIAL DO RIO GRANDE DE SÃO PEDRO

Os índios que deixaram as missões em direção a Rio Pardo ficaram ali estabelecidos provisoriamente. Com o passar do tempo, estes foram alojados em algumas aldeias indígenas fundadas especificamente para tal fim. A primeira foi a de São Nicolau, formada com os índios que permaneceram em Rio Pardo. Esta aldeia estava situada numa região caracterizada, ao longo da segunda metade do século XVIII, como divisa entre os domínios dos impérios ibéricos. Por esta condição, ela será analisada no próximo capítulo, onde me deterei especificamente à região da campanha, a qual foi alvo de constantes disputas territoriais entre portugueses e espanhóis no período abordado.

Posteriormente, uma grande parte dos missionários estabelecidos em Rio Pardo foi transferida para os arredores dos campos de Viamão, onde foi fundada a aldeia de Nossa Senhora dos Anjos. Além destas duas aldeias, também foi estabelecido um outro aldeamento na Guarda Velha de Viamão, atual município de Santo Antônio da Patrulha, cuja existência foi bastante efêmera, sendo os seus moradores depois agregados à aldeia dos Anjos.

A aldeia dos Anjos passou por várias fases durante a sua existência. Primeiramente, os índios encontravam-se simplesmente "arranchados" nos arredores de Viamão. Num segundo momento, para eles foram concedidas terras situadas na região do rio Gravataí, formando-se ali uma aldeia. Posteriormente, esta aldeia foi transformada numa vila. Ou seja, os índios não encontraram uma situação dada quando chegaram em Viamão, mas participaram de todo um processo durante o qual foi construído um lugar para alocá-los. Nesse sentido, o principal objetivo deste capítulo é pensar a própria construção da aldeia enquanto um processo do qual foram constituintes não apenas as diretrizes emanadas da

Corte e os interesses dos colonos da região, mas também os próprios guaranis lá estabelecidos. Ou seja, pensar como a partir dos vários interesses em jogo, os índios se reconstruíram na nova situação na qual se encontravam, foram partícipes na formação da realidade na qual estavam inseridos e apropriaram-se dos espaços dentro da sociedade colonial do Rio Grande, conseguindo, muitas vezes, fazer valer os seus interesses.

A LEGISLAÇÃO POMBALINA E A SUA APLICAÇÃO NO CONTINENTE DO RIO GRANDE

Em meados dos setecentos, o ministro Sebastião José de Carvalho e Melo, futuro Marquês de Pombal, elaborou uma série de medidas que visavam integrar as populações indígenas da América à sociedade colonial portuguesa¹. Estas medidas foram sistematizadas no *Diretório dos índios*², legislação que previa a extinção de todas as diferenças existentes entre os índios e os demais vassallos. Os instrumentos para a extinção destas diferenças são mais claros em alguns parágrafos do *Diretório*, embora perpassem todo o documento.

¹ As idéias contidas no *Diretório* têm origens diversas. Por um lado, conforme Maria Regina Celestino de Almeida, o *Diretório* mantinha uma boa parte dos preceitos do Regimento de Missões elaborado por Vieira, exceto pelo incentivo à mestiçagem e a total extinção dos "costumes" indígenas, sendo mantidas as questões relativas à divisão do trabalho, a manutenção ou criação de vantagens aos principais, entre outros. (Almeida, Maria Regina Celestino de, *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003. p.169). Por outro lado, esta legislação também se inspirava nas obras de juristas espanhóis, tais como Don Alonso de La Peña Montenegro e Juan de Solorzano e Pereira, principalmente no que concerne à concepção dos índios enquanto pessoas incapazes de se autogerirem. (Domingues, Ângela. *Quando os índios eram vassallos: colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 2000. p.43). Em relação à população enquanto riqueza e a possibilidade de transformação dos índios em vassallos "úteis", estas idéias tinham sido colocadas por D. Luís da Cunha nas suas instruções políticas. (Cunha, D. Luís da. *Instruções políticas*. Introdução, estudo e edição crítica por Abílio Diniz Silva. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 2001. resp. pp. 217, 368 e 371). Note-se, inclusive, que foi o próprio D. Luís da Cunha quem indicou, em seu testamento político, Sebastião José de Carvalho e Melo para ocupar uma das secretarias de Estado. (Neves, Guilherme Pereira das Neves. "Marquês de Pombal", in: Vainfas, Ronaldo (org.). *Dicionário do Brasil colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001. p.377). Uma análise das concepções que orientavam o *Diretório* também pode ser encontrada em: Almeida, Rita, *op. cit.*, pp.128 e segs.

² *Diretório* que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão, enquanto Sua Majestade não mandar o contrário. In: Almeida, Rita Heloísa de. *O Diretório dos índios: um projeto de civilização no Brasil do século XVIII*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997. pp.371 e segs.

As disposições pombalinas sobre a integração dos índios começaram a ser gestadas em 1750³, conforme já visto no capítulo anterior, em decorrência da assinatura do Tratado de Madri. Estas medidas tiveram seguimento no Alvará Régio de abril de 1755 e na Lei de Liberdade de julho do mesmo ano as quais, respectivamente, incentivavam os casamentos mistos e restituíam a plena liberdade aos índios. Estas medidas foram agrupadas e outras foram acrescentadas no *Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e do Maranhão enquanto sua majestade não mandar o contrário*⁴, publicado em 3 de maio de 1757 e transformado em lei através do alvará de 17 de agosto de 1758. Elaborado inicialmente para a região norte, o *Diretório* foi posteriormente estendido para o conjunto da América portuguesa⁵.

O *Diretório* tinha como objetivo principal a completa integração dos índios à sociedade portuguesa, visando não apenas o fim das discriminações sobre estes, mas a extinção de todas as diferenças entre índios e brancos. Dessa forma, projetava um futuro onde não seria possível distinguir uns dos outros, seja em termos físicos, através da miscigenação biológica, seja em termos comportamentais, através de uma série de dispositivos de homogeneização cultural. Esta legislação ficou conhecida pelo seu caráter assimilacionista, pois visava a assimilação dos índios ao *modus vivendi* ocidental e teria como conseqüência o desaparecimento de todos os traços característicos de suas respectivas culturas.

Como um dos elementos viabilizadores deste futuro onde não seria possível distinguir brancos de índios, o *Diretório* novamente enfatizava a necessidade dos casamentos mistos e ordenava que os filhos gerados destas uniões fossem considerados mais capacitados que os colonos brancos para ocuparem cargos na gestão das antigas aldeias indígenas transformadas em vilas e lugares portugueses. Proibia, por outro lado, o hábito bastante disseminado de chamar-se os índios de "negros da terra" ou simplesmente

³ Pombal passa a ocupar o cargo de ministro dos assuntos interiores e da guerra em julho de 1750 após, portanto, a assinatura do Tratado, que ocorreu em janeiro de 1750 (Maxwell, Kenneth. *Marquês de Pombal: paradoxo do iluminismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996. p. 51). Assim, estas idéias sobre a miscigenação são posteriores às discussões sobre o Tratado.

⁴ In: Almeida, Rita, *op. cit.*, p.371 e segs.

⁵ Couto, Jorge. "O Brasil pombalino", in: Medina, João (dir.). *História de Portugal dos tempos pré-históricos até aos nossos dias*. Alfragide: Ediclube, s/d. vol.V, p.117.

"negros"⁶. Este hábito exemplifica o lugar social a que eram remetidos os índios, ao associá-los com a cor dos escravos africanos e seus descendentes.

Para obter a integração dos índios e a sua transformação em súditos portugueses iguais aos demais colonos era necessário reformular o estatuto jurídico e social dos índios na sociedade de Antigo Regime. Esta tinha como um dos seus pilares a noção de pureza racial, sendo esta concepção de raça fruto de uma combinação entre ancestralidade e crenças religiosas⁷. Antes da experiência colonial, não existia em Portugal a noção de raça vinculada ao fenótipo. No entanto, no desenrolar da colonização ultramarina, a escravidão se afirmou enquanto instituição social e foi, paulatinamente, sendo associada à cor do escravo, em grande medida negro e, em menor medida, índio⁸.

Dessa forma, a sociedade colonial originou novos critérios de classificação social, os quais começaram a levar em conta o fenótipo dos indivíduos relacionando-o ao lugar social que estes ocupavam. Estes novos critérios, porém, foram integrados dentro da lógica de classificação preexistente. Assim, à noção de raça baseada na ancestralidade e nas crenças religiosas, agregou-se um outro elemento: o fenótipo, enquanto definidor de hierarquia social. Da combinação destes critérios originaram-se uma série de gradações que sugeriam o lugar ocupado pelas pessoas e/ou grupos na hierarquia social⁹.

⁶ Devido à prática de utilização da mão-de-obra indígena estabelecida em algumas regiões da Colônia, passou-se a designar os índios de negros da terra, para diferenciá-los dos escravos de origem africana. Ver: Monteiro, John. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

⁷ Vainfas, Ronaldo. "Colonização, miscigenação e questão racial: notas sobre equívocos e tabus da historiografia brasileira", *Tempo*, Niterói, RJ, 1999. Vol.4, n. 8, p.7-22. Sobre a relação entre as discriminações raciais e religiosas características do Antigo Regime e as categorias sociais surgidas na sociedade colonial veja-se: Mattos, Hebe Maria. "A escravidão moderna nos quadros do Império português: o Antigo Regime em perspectiva atlântica" In: Fragoso, João; Bicalho, Maria Fernanda; Gouvêa, Maria de Fátima (orgs.) *O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

⁸ Segundo Evaldo Cabral de Mello, em seu estudo sobre a investigação genealógica a que eram submetidos os candidatos para o ingresso nas ordens militares, no sistema de classificação das "raças infectas" do período colonial, a ascendência indígena era a menos restritiva, se comparada a negra, judaica ou moura. No entanto, como frisa o autor, tratava-se de ascendência e não de índios de "quatro costados". Ou seja, a ascendência indígena era mais facilmente tolerável, embora esta tolerância não se aplicasse aos que fossem reconhecidos como "realmente" índios, favorecendo apenas os seus descendentes "mestiços". Mello, Evaldo Cabral de. *O Nome e o Sangue*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000. p. 27-28, 115-116.

⁹ Schwartz, Stuart. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. pp.209-210; Para Stuart Schwartz, apesar destas diferenças terem também se enraizado em Portugal, foi nos domínios ultramarinos que estas se fizeram mais importantes, sendo os colonos os seus principais defensores. Schwartz, Stuart. "Brazilian Ethnogenesis: Mestiços, Mamelucos, and Pardos" In: Gruzinski, Serge et al. *Le nouveau monde: mondes nouveaux l'expérience américaine*. Paris: Editions Recherches sur les Civilisations; École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1996. p.19. Cabe

Ao tentar erradicar as especificidades dos diferentes grupos indígenas para com isso transformá-los em vassallos iguais aos demais colonos, Sebastião José de Carvalho e Melo buscava, através do *Diretório*, criar uma homogeneidade entre os súditos do Monarca português. O *Diretório*, é importante frisar, previa a manutenção da "qualidade" de índios¹⁰, embora a transformasse numa condição transitória, passível de ser modificada num futuro relativamente próximo a partir da efetiva aplicação das suas diretrizes. Ao manter a qualidade de índios, conforme se verá ao longo do capítulo, a legislação pombalina oferecia um espaço que permitia a ação da população reconhecida como indígena, espaço no qual esta se movimentou durante a sua vivência na sociedade colonial.

O amplo projeto do *Diretório*, por sua vez, encontrou maior ou menor aceitação de acordo com os seus diferentes objetivos, tanto por parte dos colonos como dos índios. Assim, a questão a ser colocada não é se o *Diretório dos índios* funcionou ou não, mas sim pensá-lo enquanto aplicado a uma realidade específica, buscando compreender como a população indígena dialogou com estas diretrizes e, em muitos casos, delas se utilizou em busca de melhores oportunidades de vida na sociedade na qual estava inserida. Neste sentido, considero importante tomar a legislação não apenas como algo meramente imposto pelo governo colonial, mas também como um espaço onde os conflitos sociais se faziam presentes. Conforme Edward Thompson:

as regras e categorias jurídicas penetram em todos os níveis da sociedade, efetuam definições verticais e horizontais dos direitos e *status* dos homens e contribuem para a autodefinição ou senso de identidade dos homens. Como

lembar, no entanto, que no reino a sociedade continuava a ser concebida no esquema trinitário, ao qual as mudanças eram adaptadas. Xavier, Ângela Barreto e Hespanha, António Manuel. "A representação da sociedade e do poder", in: Hespanha, António Manuel (coord.). *História de Portugal*. Vol. IV: *O Antigo Regime (1620-1807)*. p.122. Para uma abordagem sobre a questão em São Paulo veja-se: Nazzari, Muriel. "Vanishing Indians: The Social Construction of Race in Colonial São Paulo". *The Americas*, vol.57, number 4, April 2001, pp.497-524.

¹⁰ Ao se referir a condição indígena, o texto do *Diretório* emprega, em alguns momentos, o termo "qualidade" (*Diretório*, par.90, p.37, in: Almeida, Rita Heloísa de, *op. cit.*). Na maior parte do texto, no entanto, é simplesmente utilizado o termo índio, assim como brancos, sem nenhum outro complemento. É importante notar que na Carta Régia de 1798, que extingue o *Diretório* e estipula algumas novas diretrizes sobre a gestão dos índios, a qual será melhor trabalhada no decorrer da tese, emprega-se o termo "casta", para referir-se tanto aos índios quanto aos brancos. Assim, a "civilização" dos índios seria completa quando estivessem "ao ponto de se confundirem as duas castas de índios e brancos em uma só". (Carta régia de 1798. Queluz, 12 de maio de 1798. in: Moreira Neto, Carlos de Araújo. *Índios da Amazônia, de maioria a minoria (1750-1850)*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988. p.224).

tal, a lei não foi apenas imposta de cima *sobre* os homens: tem sido um meio onde outros conflitos sociais têm se travado¹¹.

Dessa forma, se a "qualidade" de índios permaneceu ambígua durante o período de vigência do Diretório, significa que neste momento existia um corpo jurídico específico para os índios, o qual lhes outorgava determinados direitos, sendo alguns coletivos, relativos ao conjunto dos índios, e outros mais restritos, concernentes apenas às lideranças, conforme se verá ao longo do capítulo. Esta qualidade, por sua vez, não era apenas um fardo para os índios, mas adquiriu, e este é um dos principais argumentos deste capítulo, a característica de um privilégio, uma vez que lhes conferia um estatuto específico. Considero, portanto, que as populações indígenas estabelecidas no Rio Grande aprenderam a usar este instrumento a seu favor, tal como o faziam os demais segmentos da sociedade colonial, inserindo-se nas disputas de poder características da sociedade de Antigo Regime. Segundo Ângela Xavier e António Manuel Hespanha:

Esta multiplicação de estados privilegiados (isto é, com um estatuto jurídico-político particular) prossegue incessantemente, cada grupo tentando obter o reconhecimento de um estatuto diferenciador, cujo conteúdo tanto podia ter reflexos de natureza político-institucional ou, mesmo, econômica, como aspectos jurídicos ou meramente simbólicos¹².

A utilização pelos índios da legislação colonial com o fim de garantir direitos já foi abordada em algumas regiões da América portuguesa, ainda que com diferentes enfoques, principalmente nos trabalhos de Ângela Domingues e Patrícia Sampaio para o Grão-Pará, Maria Regina Celestino de Almeida para o Rio de Janeiro e Maria Leônia Chaves de Resende para Minas Gerais¹³. A diversidade encontrada pelas autoras na aplicação do

¹¹ Thompson, Edward P. *Senhores e caçadores: a origem da lei negra*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p.358.

¹² Xavier, Ângela Barreto e Hespanha, António Manuel, *op. cit.*, p.121.

¹³ Sobre a forma como as populações indígenas utilizaram a legislação pombalina em seu favor veja-se: Almeida, Maria Regina Celestino de. *Metamorfozes indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003 e da mesma autora *Os vassallos d'El Rey nos confins da Amazônia: a colonização da Amazônia Ocidental, 1750-1798*. Niterói, RJ: UFF, 1990. (dissertação de mestrado); Domingues, Ângela. *Quando os índios eram vassallos: colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000; Resende, Maria Leônia Chaves de. *Gentios brasílicos. Índios coloniais em Minas Gerais setecentista*. Campinas, SP: Unicamp, 2003. (tese de doutorado), pp.194 e segs. Sampaio,

Diretório, no entanto, demonstra claramente como a abordagem desta legislação e da sua aplicação devem considerar as especificidades das diversas regiões, pois a sua aplicação variou não apenas devido aos diferentes contextos regionais, mas também de acordo com os grupos indígenas para os quais se dirigia.

Assim, no que concerne a região sul da América portuguesa, é fundamental considerar a situação de fronteira, onde os índios eram pensados como súditos em potencial, passíveis de aumentarem as forças portuguesas em suas disputas com os espanhóis. Com este fim, havia toda uma política de "bom tratamento" dos índios, conforme já visto anteriormente, para que estes permanecessem em terras lusitanas. A perda da aliança com as populações indígenas acarretaria dois problemas: a diminuição dos vassallos portugueses e um incremento populacional do lado espanhol. Esta política de "bom tratamento" enquanto uma estratégia de diminuição das forças dos espanhóis é claramente evidenciada na correspondência oficial enviada pelo vice-rei, Marquês do Lavradio¹⁴, ao governador do Rio Grande, José Marcelino de Figueiredo. Numa missiva enviada em 2 de março de 1771, o vice-rei cobrava a aplicação das medidas pombalinas no Continente. Admoestava que os índios deveriam ser bem tratados, para verem como os portugueses eram melhores do que os espanhóis e com isto permanecerem em terras lusitanas, aumentando a força dos primeiros e diminuindo a dos segundos. Além disto, o "bom tratamento" motivaria os seus parentes, ainda em terras castelhanas, a passar para o Rio Grande, dando continuidade à política iniciada por Gomes Freire durante as tentativas de demarcação do Tratado de Madri:

porque vendo [os índios] que nos Domínios de Portugal passam os da sua mesma nação sem a sujeição ao cativo, que eles experimentam é [...] natural que se passem todos para os Domínios de d'El Rei meu Senhor Fidelíssimo, *vindo desta sorte a diminuir das forças dos Espanhóis e aumentarmos as nossas* [...] lhes fará todo o bom agasalho e carinho que for possível, não consentindo que os maltratem por forma alguma para que desta sorte *vão estes mesmos atraindo ali todos os mais que vivem nos Domínios*

Patrícia Maria Melo. *Espelhos partidos. Etnia, Legislação e Desigualdade na Colônia: Sertões do Grão-Pará, c.1755 – c.1823*. Niterói, RJ: UFF, 2001. (tese de doutorado).

¹⁴ Apesar do destaque conferido ao Rio Grande em relação a importância dos índios enquanto uma região de fronteira, a política do Marquês do Lavradio sobre a importância das populações nativas se faz presente no conjunto do Estado do Brasil. Para se ter uma idéia dos seus objetivos em relação ao tema veja-se: Carta de amizade escrita ao meu tio Principal de Almeida em 6 de março de 1772. Marquês do Lavradio. In: *Cartas do Rio de Janeiro – 1769-1776: Marquês do Lavradio*. Rio de Janeiro: Instituto Estadual do Livro, 1978. pp.95-96.

de Espanha, desenganando-se do horror que os Espanhóis os tinham feito conceber do nome Português¹⁵.

Este "bom tratamento" se materializava em uma série de privilégios concedidos aos índios e às suas aldeias. Afinal, segundo o Marquês de Lavradio, os índios da aldeia deveriam ser tratados: "na conformidade dos privilégios, mercês e instruções que Sua Majestade lhes tem concedido"¹⁶.

AS LIDERANÇAS NA ALDEIA DE NOSSA SENHORA DOS ANJOS

O estabelecimento dos missioneiros na aldeia teve como um dos principais viabilizadores as suas lideranças, com as quais foi desenvolvida, pelas autoridades portuguesas, toda uma política de respeito as suas hierarquias. Esta política, no entanto, não se caracterizou pela mera instrumentalização das lideranças pela Coroa portuguesa, mas sim pela existência de uma constante negociação entre estes, os agentes coloniais e os seus liderados.

Em muitos momentos, as lideranças, também chamadas de principais, se mostraram capazes de opor-se a projetos considerados desvantajosos, conseguindo impor a sua vontade em detrimento dos pleitos dos colonos. Como se verá no item sobre a oposição ao estabelecimento dos missioneiros nas terras do Rio Grande, houve uma intensa campanha desenvolvida pelos moradores no sentido de enviar os missioneiros de volta para o território espanhol ou então alocá-los em lugares mais distantes. Ao que tudo indica, no entanto, a permanência dos índios no Rio Grande foi resultado também da opção feita pelos próprios, representados pelos seus caciques. Ao propor uma mudança espacial da aldeia, o estancieiro Bernardo José Pereira julgava como maior empecilho para tal a oposição dos aldeados. Segundo ele, era preciso "primeiro que tudo persuadir os caciques: esta

¹⁵ Carta do vice-rei, Marquês do Lavradio, ao governador do Rio Grande, José Marcelino de Figueiredo. Rio de Janeiro, 2 de março de 1771. ANRJ – Fundo Marquês do Lavradio, microfilme 024-97, RD 2.52. Grifos meus.

¹⁶ Carta do Marquês do Lavradio para os oficiais da Câmara do Continente do Rio Grande. Rio de Janeiro, 11 de junho de 1778. ANRJ – Fundo Marquês do Lavradio, microfilme 024-97, RD 54.104.

Excelentíssimo Senhor é a mais dificultosa empresa"¹⁷. Ou seja, de acordo com a sua percepção, os índios não seriam deslocados à sua revelia, sendo necessária a sua aprovação. Esta, por sua vez, seria difícil de conseguir, pois os caciques pareciam determinados a permanecer onde estavam, o que de fato conseguiram.

O *Diretório* pressupunha para o conjunto dos índios o abandono do nome indígena e a adoção de um prenome lusitano e de um sobrenome escolhido entre os das famílias de Portugal. Tal medida faria, segundo o exposto na lei, com que aqueles se "sentissem" brancos¹⁸. De acordo com esta diretriz, foi elaborado na aldeia um livro de matrícula, no qual foram registrados os sobrenomes anteriores dos índios seguidos do nome português recém adotado. Nesta matrícula, constam os nomes das lideranças e, em alguns casos, os cargos por elas ocupados na aldeia. No entanto, não foi informado o seu nome completo antes da adoção do nome português, mas existe o registro de seu sobrenome, correspondente à família a qual pertenciam.

Dessa forma, no início da matrícula do povo de Santo Ângelo o primeiro registro refere-se a Narciso da Costa Flores¹⁹, especificando tratar-se de um cacique, que tinha como nome indígena Poty. Ao mesmo povo pertencia o escrivão da câmara Apolinário da Silva Pereira, cujo nome de família era Taropi e, ao lado do seu nome na matrícula, está escrito secretário. Sobre o cargo de major dos índios restam algumas dúvidas. A princípio, Barnabé Rodrigues Maltês parece também pertencer à matrícula do povo de Santo Ângelo, onde consta um Bernabé Rodrigues, de nome indígena Cachu. Penso tratar-se da mesma pessoa, até porque este nome não era comum entre os índios, e não existe outro Barnabé nos 2.619 nomes que constam nas matrículas. O ajudante de cavalaria Urbano Luís Caiscais aparece na matrícula do povo de São Miguel Velho, como integrante da primeira família registrada, denominada Charecuy. O ajudante de infantaria Felipe Santiago Guimarães pertencia ao povo de São Nicolau, tendo como nome indígena Paraná. Ao contrário dos outros, no caso de Felipe a sua posição na ordem dos registros não demonstra o seu

¹⁷ Carta de Bernardo José Pereira, sem lugar, data, nem destinatário, com informações acerca dos índios guaranis do Rio Grande do Sul. BNRJ – MS 7,3,44.

¹⁸ *Diretório*, parágrafo 11, in: Almeida, Rita Heloísa de, *op. cit.*

¹⁹ Na matrícula o nome do cacique está como Narciso de Sousa Flores, devdio a um erro na grafia. Seu nome correto, no entanto, é Narciso da Costa Flores.

pertencimento às famílias principais, tampouco existe alguma referência ao lado do seu nome.

A presença de três importantes representantes indígenas na matrícula de um mesmo povo indica algum tipo de predominância de Santo Ângelo sobre os demais, pois as pessoas deste oriundas detinham os cargos mais importantes na aldeia. Por que esta predominância dos missionários provenientes de Santo Ângelo? Esta, ao meu ver, não era aleatória, mas estava vinculada, possivelmente, com a história pregressa destes índios, ou seja, ao processo através do qual os missionários se estabeleceram na aldeia.

Primeiramente, ao se considerar que estes eram os índios trazidos por Gomes Freire e este, no período no qual permaneceu nos povos ficou estabelecido em Santo Ângelo, a indagação começa a ficar mais clara. Pode-se pensar que, devido a sua primazia na aliança com os portugueses, as suas lideranças foram privilegiadas pelos próprios lusitanos, como um reconhecimento dos seus primeiros aliados. Isto é bem possível, mas pode-se acrescentar um outro fator, qual seja, que durante este processo as próprias lideranças de Santo Ângelo tenham sabido como se construir no novo contexto no qual estavam se estabelecendo, pois eram as que tinham tido maior tempo de convivência com os portugueses e, portanto, melhor dominavam os seus códigos. Assim, em alguns momentos, souberam se posicionar enquanto membros da sociedade da América portuguesa, garantindo para si o lugar de destaque entre as lideranças, mas também benefícios para os seus liderados.

Demonstraram-se, por exemplo, conhecedoras dos vice-reis do Estado do Brasil, sabendo quais deles tiveram uma postura favorável no seu estabelecimento no Rio Grande e fizeram, a partir deste critério, uma distinção entre estes. Assim, numa situação de contato com um oficial português, Narciso da Costa Flores elogia o Marquês do Lavradio e Gomes Freire de Andrada, como sendo os únicos que se "preocuparam" com os índios, acrescentando, em relação à pessoa do Conde de Bobadela: "a quem também eram obrigados pelos tirar das suas terras, e tratar com tanto mimo, que eles estavam prontos a servir El-Rey e fazer tudo o que V. Ex^a quiser"²⁰.

²⁰ Carta de Francisco José da Rocha ao Vice-rei Marquês do Lavradio. Rio Pardo, 22 de outubro de 1771. ANRJ – microfilme 024-97, RD 16.5 a 16.12.

Note-se como ele exclui o Conde da Cunha, o vice-rei favorável ao seu retorno para as terras de Espanha, conforme visto no capítulo anterior, e também o Conde de Azambuja. Por outro lado, a sua menção a Gomes Freire é por si só significativa. O cacique utiliza a sua trajetória ao lado do Conde de Bobadela para justificar o seu vínculo com as terras portuguesas. É importante perceber na atitude do cacique como ele apresenta a relação com Gomes Freire num âmbito de reciprocidade, na qual ele está em dívida. Mas por que ele deve? Ele deve porque recebeu dádivas, as quais ele se demonstra pronto para retorná-las. Ele se coloca numa posição de dívida, a qual ele pagaria estando pronto para a servir o Rei Fidelíssimo, como o fizeram em vários momentos, conforme se verá ao longo deste capítulo.

A principal função das lideranças era, obviamente, o de controle sobre os seus liderados. Assim, seriam responsáveis também pela realização dos trabalhos dos índios, devendo fiscalizá-los, bem como deveriam evitar que os índios vendessem o fruto dos seus trabalhos, principalmente a taberneiros, pois estes os enganavam e aqueles, na visão dos portugueses, abusavam das bebidas alcoólicas²¹. Por outro lado, um dos outros objetivos esperados das lideranças era o de manter os índios unidos no seu entorno, pois os que se afastavam da autoridade dos seus caciques estavam mais predispostos a fugas e a vida fora da aldeia²².

Os cargos disponíveis para as lideranças, por sua vez, eram restritos e parece, conforme se colocou acima, terem sido monopolizados por um pequeno grupo, em sua maioria composto por índios oriundos de Santo Ângelo. Assim, havia caciques sem cargos e isto deve ter gerado conflitos na aldeia. É o caso, por exemplo, de dom Mariano Coutinho, principal do povo de São Miguel Novo, de nome indígena Payacá²³, o qual não foi listado junto com os índios que deveriam receber soldo. No entanto, Mariano Coutinho

²¹ Registro das Instruções que o Exmo. Sr. Gal. Conde de Bobadela deixou ao Tenente de Dragões Antônio Pinto Carneiro. AHRGS – F 1215, fl.19. A contenção do uso do álcool pelos índios era um dos objetivos do *Diretório*, onde a "ebriedade" era percebida como algo imanente à condição indígena, caracterizada como um "vício entre eles [índios] tão dominante, e universal, que apenas se conhecerá um só índio, que não esteja sujeito a torpeza deste vício". *Diretório*, par.13, p.6, in: Almeida, Rita Heloísa, *op. cit.*

²² Memória sobre os índios guaranis no Rio Grande do Sul. Estabelecimento de Nossa Senhora dos Anjos, 21 de fevereiro de 1768. Escrita por Antônio Pinto Carneiro e oferecida ao vice-rei Conde de Azambuja. ANRJ – códice 807, vol.11.

²³ Matrícula do povo denominado Santo Ângelo, p.50; Matrícula do povo denominado São Miguel Velho, p.70; Matrícula do povo denominado São Nicolau, p.70; Matrícula do povo de São Miguel Novo, p.56. In: *Os índios D'Aldeia dos Anjos...*, *op. cit.*

é o único cacique a utilizar o pronome de tratamento dom, o qual indica uma posição de respeito, acessível a poucos, não apenas na aldeia, mas no conjunto da América portuguesa. Nesta, o seu uso era muito restrito, sendo acessível a poucos e empregado como uma forma de "nobreza", na medida em que títulos nobiliárquicos não eram concedidos pela Coroa a pessoas nascidas no Brasil²⁴. Nas reduções, alguns caciques tinham o direito de utilizar o título de dom. No entanto, mesmo que a utilização do pronome dom na aldeia dos Anjos esteja relacionada com os costumes vigentes nas missões, ele adquire um significado completamente novo, principalmente se pensarmos que a aldeia era um estabelecimento misto, onde os índios estavam em permanente contato com o restante da população, a qual encontrava sérias dificuldades em obter licença para utilizar este tipo de distinção.

Apesar da provável existência de conflitos, as lideranças privilegiadas na aldeia permaneceram nos seus postos porque conseguiram mantê-los, se posicionando enquanto intermediários entre os índios e a sociedade colonial. Em 1771, o vice-rei Marquês do Lavradio enviou Francisco José da Rocha ao Rio Grande. Nomeado Sargento Maior em Rio Pardo, na verdade o cargo era um disfarce para que Rocha pudesse desempenhar a função de "espião". Este deveria reportar ao Marquês tudo que visse e ouvisse no Continente²⁵. Em decorrência da atenção que o vice-rei dispensava à integração dos índios, Rocha estava instruído para demonstrar um cuidado especial à situação dos índios na região.

Em determinada ocasião, estando Francisco da Rocha em Viamão, encontrou-se com Narciso da Costa Flores, quando este lhe convidou para ir visitá-lo na aldeia, convite devidamente aceito por Rocha. Após a sua visita à aldeia, Rocha reportou ao Marquês do Lavradio o que presenciou. As suas impressões não foram das mais favoráveis acerca da administração da aldeia e dos relacionamentos entre brancos e índios, e ele descreveu alguns dos maus tratos conferidos pelos luso-brasileiros aos aldeados. Rocha chegou a punir publicamente um colono por ter batido num índio que lhe havia pedido como esmola dois vinténs e, numa outra situação, mandou prender um morador, entre os muitos, que depreciavam os índios.

²⁴ Boxer, Charles. *A idade de ouro do Brasil: dores de crescimento de uma sociedade colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000. p.322.

²⁵ Alden, Dauril. *Royal Government in Colonial Brazil*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1968. pp. 120 e segs.

Ao falar dos índios, porém, as impressões de Rocha foram diferentes. Assistiu às suas danças e a uma cavalcada, e estas atividades lhe pareceram aprazíveis. Na ocasião de sua visita celebrou-se um jantar na rua, para o qual as vias foram decoradas com ramos. O jantar foi servido pelas índias solteiras, as quais trajavam tipóias e levavam o cabelo ornado com fitas. Tipóia, tipói ou tupói era o termo empregado em tupi-guarani para roupa feminina, podendo significar camisa, vestido ou saia. Segundo Gonzalo de Doblaz, tenente governador do departamento de Conceição, esta era a roupa feminina das reduções, sempre feita de algodão e poderia ter vários modelos, desde apenas um lenço (pano grande) amarrado ao corpo até uma camisa. O uso da tipóia incomodava Gonzalo de Doblaz, pois muitas vezes deixava os seios das índias a mostra²⁶. Para o caso da aldeia, a tipóia era uma camisa longa, utilizada como única vestimenta pelas índias. Apesar de Rocha não ter demonstrado desagrado em relação a tipóia, esta incomodava as autoridades coloniais locais, pois era percebida como a manutenção de um costume "bárbaro" das índias, no sentido em que estabelecia um vínculo com a sua origem, a qual se queria extinguir²⁷.

Seja como for, o arranjo da rua, o trabalho e a vestimenta das índias agradaram o sargento. Em relação ao jantar, Rocha considerou pitoresca a arrumação e os costumes dos índios, dizendo que estes faziam estas coisas "ao seu modo". Ou seja, ele deixa claro tratar-se de uma população que tinha características culturais distintas, demonstradas numa maneira de proceder diferente da sua, mas esta diferença não foi para ele motivo de desagrado.

O que mais incomodou o sargento foi o desrespeito demonstrado pelos luso-brasileiros para com os índios. Para tentar minorar este desrespeito e elevar a estima e auto-estima dos aldeados, durante o jantar Rocha convidou o capitão-mor, o já citado Narciso da Costa Flores, para sentar-se à sua mesa. O convite, segundo o seu relato, elevou os "brios" dos índios e causou inveja aos luso-brasileiros. A atitude de Rocha coincidia exatamente com o proposto pelo *Diretório* em relação ao tipo de deferência recomendada aos diretores para com as lideranças indígenas:

²⁶ Doblaz, Gonzalo de. *Memoria histórica, geográfica, política y económica sobre la provincia de Misiones de indios guaraníes*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2002 [1785]. pp.13 e 39.

²⁷ Cópia das instruções, que formalizou o senhor brigadeiro governador para auxílio do regime do Comandante da Povoação de Nossa Senhora dos Anjos o Tenente da Cavalaria Auxiliar Antônio José Machado. Rio Grande, 14 de janeiro de 1784. In: *Os índios D'Aldeia...*, op. cit., p.76.

Recomendo aos diretores, que assim em público, como em particular, honrem, e estimem a todos aqueles índios, que forem juizes ordinários, vereadores, principais, ou ocuparem outro qualquer posto honorífico; e também as suas famílias, dando-lhes assento na sua presença; e tratando-os com aquela distinção, que lhes for devida, conforme as suas respectivas graduações, empregos, e cabedais²⁸.

Antes de ir embora, Rocha ainda presenteou o capitão-mor com um poncho. Este lhe respondeu que fazia muito gosto da lembrança, pois o poncho lhe serviria não apenas de agasalho, o qual revelou estar precisando, como também o faria ser mais respeitado pelos outros. Durante sua estadia na aldeia, Rocha ainda foi padrinho de três casamentos mistos, trouxe um cura para o ensino dos índios e selecionou alguns rapazes que considerou talentosos para aprenderem alguns ofícios, tais como serralheiro, ferreiro, sapateiro e alfaiate²⁹.

A distinção feita por Rocha ao capitão-mor, tanto no presente outorgado como, principalmente, no convite para sentar-se à sua mesa no jantar na aldeia, à vista de todos, demonstram como eram importantes, tanto para os luso-brasileiros quanto para os índios, as distinções típicas de Antigo Regime. É importante notar, de acordo com a sua impressão, que o convite feito a Narcisco não elevou apenas os brios do capitão-mor, mas do conjunto dos índios, dando a entender que estes se sentiam representados e prestigiados na figura da sua liderança. Pode-se pensar aqui nas características da sociedade de corte, que foram transplantadas para as colônias e apropriadas por vários segmentos sociais³⁰. Com os seus atos, Rocha demonstra a todos a importância da liderança indígena, ao lhe conceder o privilégio de sentar-se a sua mesa, dentro de um mundo onde a etiqueta, as vestimentas e os demais aparatos de distinção não têm apenas um papel simbólico, mas são componentes do próprio poder³¹. Assim, se por um lado Rocha está distinguindo o capitão-mor, para que seja respeitado pelos colonos "brancos", com este mesmo ato ele também corrobora com a

²⁸ *Diretório...*, par.9.

²⁹ Carta de Francisco José da Rocha ao Vice-rei Marquês do Lavradio. Rio Pardo, 22 de outubro de 1771. ANRJ – Fundo: Marquês do Lavradio, microfilme 024-97, RD 16.5 a 16.12.

³⁰ Veja-se o caso estudado por Mariza Soares, sobre irmandades escravas da Igreja de Santo Elesbão e Santa Efigênia no século XVIII no Rio de Janeiro, onde estavam presentes as características cortesãs. Soares, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. p.27

³¹ Elias, Norbert. *A Sociedade de Corte*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. p.97 e segs.

integração do principal indígena à sociedade luso-brasileira, fazendo-o compartilhar os seus signos de poder, ou seja, o integra a sua lógica.

Narciso da Costa Flores, por sua vez, compartilha ativamente destas distinções. Ele sabe conversar com Rocha, convida-o para fazer-lhe uma visita na aldeia, se mostra polido ao receber o presente e agradecer por ele, acrescentando que seria muito útil enquanto um instrumento de distinção. Ele domina, portanto, esta lógica. No entanto, além de dominá-la, ele faz questão que Rocha saiba disto. Por que acrescenta ele esta informação? Saberia da importância dada aos principais pelo governo português? É provável que sim, pois esta é, no meu entender, o principal motivo para ele fornecer esta informação a Rocha, ou seja, demonstrar que percebe no presente não apenas um mimo pessoal, mas algo que tem um significado político.

Apesar de toda a habilidade demonstrada por Narciso, ele foi considerado, em determinado momento, incapaz para o desempenho do cargo de capitão-mor. Em 1778, foi suspenso, não apenas do cargo, mas também do recebimento dos rendimentos, pois estava falhando na sua principal função: "governar a sua gente com justiça e com caridade"³². Foi então substituído por Barnabé Rodrigues, procedente do mesmo povo. Teria Barnabé contribuído para a queda de Narciso? Difícil saber. Deve-se destacar, porém, que o cargo permanece ainda com os índios oriundos de Santo Ângelo, diminuindo-se o prestígio de Narciso, mas não o dos índios deste povo no contexto da aldeia.

AS COMPANHIAS DE ORDENANÇAS

Um das principais atividades dos índios durante a sua vivência na aldeia foi desempenhada nas companhias de ordenanças. No período colonial as forças armadas estavam divididas entre tropa de linha e tropas auxiliares. A tropa de linha, também chamada força regular, tinha um caráter permanente e era composta por profissionais remunerados. Já as tropas auxiliares eram divididas em milícias e ordenanças. As milícias

³² Cópia de uma portaria do Senhor Brigadeiro Governador José Marcelino de Figueiredo na qual é servido suspender ao Capitão-mor desta vila Narciso da Costa Flores. Vila dos Anjos, 30 de setembro de 1778. In: *Os índios D'Aldeia dos Anjos...*, *op. cit.*, p.34.

eram recrutadas entre a população civil e prestavam um serviço obrigatório não remunerado. As ordenanças, por sua vez, eram formadas pelo restante da população em condições de prestar o serviço militar. Ao contrário da tropa regular e das milícias, as ordenanças não podiam ser enviadas para um local diferente da residência dos seus componentes³³. As ordenanças, contudo, eram mais do que simplesmente um veículo de defesa eventual da região a qual estavam vinculadas, mas se apresentavam como uma importante fonte de poder local³⁴.

Em 1774, foram criados na aldeia seis companhias de ordenanças, tanto de infantaria quanto de cavalaria³⁵. As atividades por elas desempenhadas eram as mais variadas, tendo, em determinados momentos, uma atuação de destaque. Em setembro de 1776, treze soldados paulistas desertaram da Cavalaria de Voluntários de São Paulo, e, na tentativa de prosseguir em sua fuga, se internaram na serra. Para a sua captura, foi designada a Companhia Ligeira dos Índios da Aldeia. Esta Companhia não apenas capturou os desertores, mas ainda os tirou do mato e os entregou ao governador. Segundo este, os índios: "deram tão boa conta desta incumbência, que apesar das maiores dificuldades, e trabalhos dentro nos matos os apanharam todos treze"³⁶. Por que desempenharam os índios a tarefa com tamanha diligência? A meu ver, a eficiência demonstrada pelos aldeados na captura dos desertores evidencia a sua efetiva intenção de mostrar serviço, fazendo-se partícipes e importantes no novo contexto onde estavam inseridos. A sua utilização nos trabalhos de defesa do Continente era bastante intensa, pois em 1777, mais de 300 aldeados estavam empregados nestes trabalhos³⁷. Os índios serviam não apenas nos arredores da aldeia, mas também atuavam diretamente nas fronteiras de Rio Pardo e Rio Grande. A sua eficiência foi atestada em diversas outras ocasiões e, conforme o governador do Continente,

³³ Prado Júnior, Caio, *op. cit.* pp.310 e segs.; Salgado, Graça (org.). *Fiscais e meirinhos: a administração no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985. pp.97 e segs.

³⁴ Monteiro, Nuno Gonçalo. "Os concelhos e as comunidades", in: Hespanha, António Manuel (coord.). *História de Portugal*. Vol. IV: *O Antigo Regime (1620-1807)*.p.273.

³⁵ De José Marcelino de Figueiredo para o Marquês do Lavradio. Porto Alegre, 29 de julho de 1774. BNL, códice 10854.

³⁶ De José Marcelino de Figueiredo para o Marquês do Lavradio. Porto Alegre, novembro de 1776. BNL, códice 10854.

³⁷ De José Marcelino de Figueiredo para o Marquês do Lavradio. Vila Nova dos Anjos, 22 de junho de 1777. BNL, códice 10854.

os índios serviam: "com distinção e aceitação dos seus respectivos comandantes"³⁸. Segundo parece, não apenas eram dedicados ao seu trabalho, mas demonstravam mais eficiência quando comparados com as outras companhias, pois nem mesmo costumavam desertar³⁹, como era praxe entre os soldados no Rio Grande.

A participação generalizada dos índios nas ordenanças já foi apontada há algumas décadas por Caio Prado Júnior como uma característica da América portuguesa. Conforme o autor, principalmente após a legislação pombalina, as ordenanças foram uma forma empregada pelo Estado português para controlar os índios, sendo as suas lideranças escolhidas para ocupar os cargos de chefia⁴⁰. A incorporação dos índios nas companhias de ordenanças, por um lado, ia ao encontro das disposições pombalinas de assimilar os índios à sociedade colonial. Por outro, porém, acabava reforçando as diferenças e mantendo as divisões características do Antigo Regime, pois conservava a divisão das tropas auxiliares de acordo com a procedência "racial" e social dos seus componentes. Entre os casos mais célebres desta divisão estão os regimentos dos henriques e dos camarões em Pernambuco, chefiados originalmente por Henrique Dias, negro forro, e Felipe Camarão, índio potiguar, os quais se destacaram nas campanhas levadas a cabo contra os holandeses no século XVII.

Considero, no entanto, que a efetiva participação dos índios nas ordenanças não foi apenas um meio de controle estatal dos índios, mas também um veículo da participação destes na sociedade colonial. Era uma atividade onde prestavam serviços, se viam e eram vistos como importantes e, desta forma, se construía enquanto súditos merecedores de honras e privilégios pelas atividades desempenhadas. Cabe ressaltar que os índios que ocupavam os cargos de destaque das ordenanças recebiam salários pelas suas atividades, além do prestígio daí advindo.

Era, por exemplo, o próprio cacique Narciso da Costa Flores quem ocupava o cargo de capitão-mor, o de maior prestígio, pelo qual recebia como soldo trezentos e vinte réis

³⁸ De José Marcelino de Figueiredo para o vice-rei Luiz de Vasconcelos e Souza. Porto Alegre, 24 de janeiro de 1780. ANRJ – cód.104, vol.2. fl.35.

³⁹ De José Marcelino de Figueiredo para o vice-rei Luís de Vasconcelos e Sousa. Porto Alegre, 24 de janeiro de 1780. ANRJ – cód.104, vol.2. fl.35.

⁴⁰ Prado Júnior, Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense, s/d. [1942]. pp.327-328. Sobre a composição das tropas auxiliares e a necessidade da utilização dos índios e das suas "técnicas" nos conflitos travados na América portuguesa veja-se: Puntoni, Pedro. *A Guerra dos Bárbaros: Povos Indígenas e a Colonização do Sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720*. São Paulo: Hucitec; Edusp; Fapesp; 2002. pp.181 e segs.

por dia. Além do cargo de capitão-mor, também foram ocupados por índios os de major, por Barnabé Rodrigues Maltês; ajudante de cavalaria, por Urbano Luís Cascais e ajudante da infantaria, por Felipe Santiago Guimarães. Os vencimentos destes cargos eram, respectivamente: 240, 160, 160 réis. Segundo o governador José Marcelino, estes principais deveriam receber soldos para fazerem os seus povos felizes⁴¹.

OS CASAMENTOS MISTOS

Um dos pontos centrais da legislação pombalina era a realização dos casamentos mistos entre índios e brancos, que visavam, através da mistura biológica, obter o desaparecimento das diferenças entre ambos. Para incentivar a realização destes consórcios, o vice-rei, Marquês do Lavradio, admoestava ao governador que este fosse padrinho dos casamentos e acrescentava que ele mesmo seria padrinho dos filhos nestes gerados. Segundo o vice-rei, este tipo de prática seria muito útil para se obter a "satisfação" dos índios, pois estes prestavam muita atenção a certas "exterioridades que na realidade de nada valem". Sendo assim, poderia então o governador lhes fazer a "distinção" de ser padrinho dos seus casamentos e dos filhos nestes gerados⁴².

Os laços contraídos a partir do compadrio, no entanto, não eram na sociedade colonial "exterioridades que nada valem", como apontou o marquês. Eles possuíam, no mundo católico, uma importância crucial na constituição de laços sociais⁴³. Para o caso da América portuguesa, não foram poucos os viajantes que observaram a sua relevância na sociedade. Ao passar pela vila de Rio Grande no final do século XVIII, Semple Lisle

⁴¹ Registro de uma portaria do Senhor Brigadeiro Governador José de Marcelino Figueiredo para em virtude dela se continuar desde sua data soldo por três anos ás pessoas nela declaradas. Vila de Nossa Senhora dos Anjos, 18 de outubro de 1774. In: *Os índios D'Aldeia dos Anjos...*, *op. cit.*, p.19.

⁴² Carta do Marquês do Lavradio para José Marcelino de Figueiredo. Rio de Janeiro 14 de março de 1771. ANRJ – Fundo: Marquês do Lavradio, microfilme 024-97, RD 2.54v e 2.55. A prática dos governadores serem padrinhos dos casamentos dos índios ou dos seus filhos parece ter sido bastante disseminada na América portuguesa, não se restringindo ao período de vigência do *Diretório*, embora possa ter sido incrementada durante este. Para o caso de Minas Gerais veja-se: Resende, Maria Leônia Chaves de, *op. cit.*, p.141 e segs; Para o caso da vila de Rio Grande veja-se: Garcia, Elisa Frühauf. *A integração das populações indígenas nos povoados coloniais no Rio Grande de São Pedro: legislação, etnicidade e trabalho*. Niterói, RJ: UFF, 2003. (dissertação de mestrado). pp.105 e segs.

⁴³ Schwartz, Stuart. *Segredos internos...*, *op. cit.*, p.331.

comentou: "neste país um batismo é cousa de grande monta e efetuada com muita pompa"⁴⁴. O batismo era um parentesco ritual, capaz de criar laços entre grupos de níveis sociais distintos. No entanto, o apadrinhamento também funcionava como uma distinção entre os índios, na medida em que apenas alguns, especialmente aqueles dispostos e em condições de seguirem o incentivo aos casamentos mistos, usufruiriam deste benefício. Dessa forma, ao apadrinhar os índios, o governador estaria lhes concedendo uma distinção, a ser usada também como um importante elemento de hierarquia social, pois apenas alguns casais teriam o privilégio de possuírem laços simbólicos não apenas com o governador, mas também com o vice-rei.

Um outro elemento de incentivo a estas uniões era a concessão de dotes às índias. No entanto, só gozariam deste privilégio aquelas consideradas "legitimamente índias"⁴⁵. Não apenas os índios deveriam ser "legítimos", mas também os portugueses, pois estes deveriam ser pessoas de "sangue limpo". Num primeiro momento, é paradoxal perceber numa legislação orientada, sobretudo, à miscigenação dos índios com os brancos, cujo êxito seria a impossibilidade de distinguir as diferenças entre estes, a existência destas diferenças para a outorga de privilégios.

Por outro lado, é importante pensar como teriam os índios da aldeia percebido estas disposições. A primeira questão a ser colocada é o sempre alegado baixo número de consórcios realizados⁴⁶. Ao referir-se à situação dos índios no Continente, o vice-rei Luiz de Vasconcelos e Souza argumentava que era necessário o pagamento de dotes aos possíveis pretendentes aos casamentos mistos, porque os luso-brasileiros "só obrigados do interesse se sujeitarão a recebê-las"⁴⁷. Note-se que, apesar da pouca disposição dos colonos para com os índios, principalmente em relação às mulheres – conforme será analisado no decorrer do capítulo – não eram poucas as vantagens a serem recebidas pelos candidatos a

⁴⁴ Lisle, James George Semple (pseudônimo). I – A hospitalidade; II – O laço e as boleadeiras [1799]. In: Cesar, Guilhermino. *Primeiros cronistas do Rio Grande do Sul: estudo de fontes primárias da história rio-grandense acompanhado de vários textos*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 1998. p.157.

⁴⁵ Carta do Marquês do Lavradio para José Marcelino de Figueiredo. Rio de Janeiro 14 de março de 1771. ANRJ – Fundo: Marquês do Lavradio, microfilme 024-97, RD 2.55.

⁴⁶ Sobre os casamentos na aldeia veja-se: Langer, Paulo Protasio. *Os guarani-missionários e o colonialismo luso no Brasil Meridional*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 2005. pp.192 e segs.

⁴⁷ Ofício do Vice-rei Luiz de Vasconcelos e Souza, com cópia da relação instrutiva e circunstanciada, para ser entregue ao seu sucessor, na qual mostra o estado em que deixa os negócios mais importantes do seu governo; sendo um deles a demarcação de limites da América meridional. Rio de Janeiro, 20 de agosto de 1789. In: *RIHGB*, n.13, abril de 1842. p.159.

estes casamentos. Segundo Ângela Domingues, os soldados enviados ao Grão-Pará, percebidos como noivos em potencial para as índias da região, teriam, além das vantagens já citadas, a possibilidade de dar baixa no serviço militar e estabelecer-se como colonos⁴⁸.

Seja como for, os interessados nos casamentos mistos enfrentavam uma longa jornada burocrática, durante a qual deveria ser comprovado se o pretendente, assim como a índia, tinham o comportamento considerado "adequado". Foi assim, em 1774, com o soldado dragão José Joaquim Gonçalo, candidato a desposar uma índia educada às custas do provedor da fazenda do Rio Grande, a qual não teve o seu nome mencionado. Após a demonstração do interesse, o governador deveria informar sobre a conduta da índia e também da de José Gonçalo, assim como da sua habilidade para o cultivo de lavouras⁴⁹.

Além da concessão do dote, o *Diretório* também se preocupava com o tratamento que os cônjuges brancos concederiam aos seus consortes indígenas. A relação deveria ser fiscalizada pelos diretores e, caso fossem percebidos "maus tratos" dos brancos devido à "qualidade de índios" da pessoa com a qual estavam casados, estes estavam sujeitos a serem punidos secretamente⁵⁰. Mais do que tentar "proteger" os cônjuges indígenas, este tipo de preocupação possuía uma dimensão mais ampla. Buscava, em primeiro lugar, evitar que os índios, presenciando os "maus tratos" dos brancos, pensassem que estes cultivavam restrições as suas pessoas. Os "bons tratos", por sua vez, demonstrariam o contrário e corroborariam para o aumento destas uniões e para o estabelecimento dos índios na sociedade portuguesa, pois:

Deste modo acabarão de compreender os índios com toda a evidência, que estimamos as suas pessoas; que não desprezamos as suas alianças, e o seu parentesco; que reputamos, como próprias as suas utilidades; e que desejamos, cordial, e sinceramente conservar com eles aquela recíproca união, em que se firma, e estabelece a sólida felicidade das Repúblicas⁵¹.

⁴⁸ Domingues, Ângela, *op. cit.*, pp.104-105.

⁴⁹ Carta do Marquês do Lavradio a José Marcelino de Figueiredo. Rio de Janeiro, 07 de setembro de 1774. ANRJ – Fundo Marquês do Lavradio, RD 3.58v.

⁵⁰ *Diretório*, par.90, in: Almeida, Rita Heloísa de, *op. cit.*, p.37.

⁵¹ *Diretório*, par.91, in: Almeida, Rita Heloísa de, *op. cit.*, p.37.

O TRABALHO COMPULSÓRIO E A RELAÇÃO COM AS AUTORIDADES PORTUGUESAS

Na aldeia existia um sistema de aluguel para regulamentar o trabalho dos aldeados. Por este sistema, o capitão Antônio Pinto Carneiro, luso-brasileiro responsável pela administração da aldeia, deveria dividir os índios considerados capazes de trabalhar e maiores de 13 anos e menores de 60 em três partes iguais, das quais apenas uma poderia ser alugada, enquanto as outras duas deveriam ser mantidas na povoação, num sistema parecido com o *repartimiento* utilizado na América espanhola⁵². Assim, a prestação de trabalho dos índios deveria ser intermediada pelo agente estatal, o qual também seria responsável pela gestão do dinheiro recebido pelos índios pelo seu trabalho, comprando os gêneros que estes tivessem necessidade⁵³. A utilização do trabalho dos índios deveria ser rigidamente fiscalizada pelo capitão Antônio Pinto Carneiro e estavam previstos castigos severos aos moradores que tratassem os índios como escravos⁵⁴.

Estas disposições sobre os índios da aldeia foram estipuladas tendo como base o texto do *Diretório*, exceto no que concerne à repartição dos índios, pois este previa a divisão dos índios em duas partes⁵⁵, ficando uma no aldeamento, e não a divisão empregada na aldeia. Nesta, os índios deveriam ser repartidos em três partes, ficando duas no povo, enquanto a outra seria alugada. A obrigatoriedade do trabalho para os adultos e do ensino para as crianças faziam parte da mesma tentativa de "civilização" dos índios, sendo considerado o meio pelo qual os homens se distinguem dos "brutos"⁵⁶.

Os índios que não trabalhassem, por não terem idade ou condições para tal, deveriam ser sustentados pela Fazenda Real, incluindo-se aí os velhos, as viúvas e as crianças que estavam nas escolas. No entanto, o sustento dos índios foi sempre uma questão polêmica, pois os moradores achavam um desperdício sustentar crianças por eles

⁵² Nas Missões do Maranhão e Pará também foi utilizado um sistema de repartição, conforme o previsto no "Regimento das Missões do Estado do Maranhão e Pará", parágrafo 15. Este regimento, apesar de elaborado para a região norte, foi seguido em outras regiões da Colônia. In: Leite, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000. p. 372.

⁵³ Instruções dadas ao Capitão Antônio Pinto Carneiro, respectivamente aos povos Guaranis pelo Governador Custódio de Sá e Faria. BNRJ – Ms 9,4,13, fl. 107v

⁵⁴ Registro de uma instrução dada pelo Senhor Coronel Governador José Marcelino de Figueiredo sobre [rasgado] servir os índios ou índias e a regulação de como e porque presos [preços] se devem ajustar, etc. Povo de Nossa Senhora dos Anjos, 2 de janeiro de 1771. In: *Os índios D'Aldeia dos Anjos...*, op. cit., p.10

⁵⁵ *Diretório*, par. 63 e segs.

⁵⁶ Registro de uma carta do Senhor Coronel Governador José Marcelino de Figueiredo. Povo de Nossa Senhora dos Anjos, 2 de janeiro de 1771. In: *Os índios D'Aldeia dos Anjos...*, op. cit., p.11.

consideradas inaptas para o aprendizado intelectual. Antes, queriam inseri-las no sistema de aluguel.

O capitão Antônio Pinto Carneiro foi severamente acusado por Francisco José da Rocha, o já citado sargento enviado ao Rio Grande para remeter informações ao Marquês do Lavradio, de utilizar o trabalho dos índios em proveito próprio. De acordo com as denúncias, Pinto Carneiro fazia os índios trabalharem em suas fazendas, como peões e capatazes, os enviava para fazerem correrias de gado nas terras de Espanha e também mandava as índias trabalharem nas terras de uma sua "amiga"⁵⁷. Apesar destas denúncias estarem inseridas nas disputas entre os grupos do Continente pelo poder local⁵⁸, é muito provável que as acusações estivessem calcadas nas práticas desenvolvidas por Pinto Carneiro durante o largo período no qual ocupou o cargo de capitão.

Considero, no entanto, que verificar a veracidade ou não destas acusações, assim como acusar Pinto Carneiro de não ter cumprido com "probidade" o seu cargo de capitão, sejam não apenas questões pouco pertinentes para o trabalho aqui proposto, mas também pouco produtivas em geral, pois este tipo de questionamento mais se relaciona com questões atuais do que com a lógica da sociedade da época⁵⁹.

Por outro lado, se Pinto Carneiro estava "falhando" em obter a transformação dos índios em súditos iguais aos demais colonos, que num futuro próximo poderiam se gerir por si sós, através da interiorização da disciplina de trabalho e do desenvolvimento da capacidade de administrar os seus ganhos de acordo com os padrões civilizados, isto provavelmente não era uma questão colocada pelos aldeados. Dessa forma, para o caso da sua gestão, penso ser mais apropriado tentar alcançar o tipo de relação forjada entre Pinto Carneiro e a população indígena.

Pinto Carneiro estava em contato com os índios desde as tentativas de demarcação do Tratado de Madri, acompanhando a política desenvolvida junto aos missionários por Gomes Freire. Quando este se retirou para o Rio de Janeiro, em 1759, o escolheu como o

⁵⁷ Carta de Francisco José da Rocha para o Marquês do Lavradio. Viamão, 27 de janeiro de 1772. ANRJ – AP-41 A, microfilme 024-97, RD 16.77.

⁵⁸ Alden, Dauril, *op. cit.*, p.124.

⁵⁹ Segundo Ângela Barreto Xavier e António Manuel Hespanha: "relações de natureza meramente institucional ou jurídica tinham tendência para se misturarem e coexistirem com outras relações paralelas (que no nosso imaginário ganhariam inevitavelmente um tom espúrio e ilegítimo), que se assumiam como tão ou mais importantes do que as primeiras, e se baseavam em critérios de amizade, parentesco, fidelidade, honra, serviço". Xavier, Ângela Barreto & Hespanha, António Manuel. "As redes clientelares", In: Hespanha, António Manuel (coord.). *História de Portugal*. Vol. IV: *O Antigo Regime (1620-1807)*. p.339.

responsável pela continuação deste trabalho, incumbindo-o de cuidar pessoalmente dos "novos súditos". Segundo Gomes Freire:

Como se faz preciso passar por alguns meses ao Rio de Janeiro e um dos maiores cuidados que me acompanham é a conservação dos índios que com tanto cuidado e carinho hei conservado e aumentado nestes tempos que hão corrido até a marcha que presentemente faço e V.M. tem visto a forma por que os deve tratar e o grande trabalho com que V. M. me há ajudado nesta importante diligência, e a experiência que tenho da atividade, e zelo com que V. M. as regula, me faz ir persuadido a que obrará na forma seguinte⁶⁰.

Desta forma, vê-se como Pinto Carneiro foi escolhido por Gomes Freire porque ele estava acompanhando de perto o processo de atração e estabelecimento dos índios no Rio Grande. Ele participou das políticas de atração dos missionários, foi um dos oficiais mais próximos dos índios durante a sua transmigração para Rio Pardo e depois para a aldeia dos Anjos. Quando da sua morte, em 1777, ao seu enterro acorreram um grande número de índios, durante o qual muito choraram a falta do capitão⁶¹.

Na escolha do seu sucessor, o capitão-mor Narciso da Costa Flores, assim como outros oficiais indígenas, em nome de seus povos, indicaram o tenente de infantaria Felipe Freire dos Santos e Amaral para ocupar o cargo. O governador José Marcelino elaborou uma lista tríplice das pessoas por ele consideradas mais aptas para ocupar o cargo, dentre as quais o indicado pelas lideranças indígenas estava em primeira opção⁶². E por que escolhiam os índios a Felipe Freire dos Santos e Amaral? Questão de difícil resposta, mas, ao que tudo indica, provavelmente mantinham com ele uma relação de reciprocidade tal como tinham mantido com Antônio Pinto Carneiro.

Esta interpretação é corroborada por um ofício de Santos e Amaral, escrito alguns meses após esta indicação das lideranças, no qual pleiteava a manutenção do pagamento de soldo recebido pelos índios oficiais. Estavam vencendo os três anos de vigência dos seus cargos e os seus respectivos soldos, e o ofício de Santos Amaral visava garantir a manutenção de ambos. Para tal fim, assegurava o mérito dos índios no cumprimento das

⁶⁰ Registro das Instruções que o Exmo. Sr. Gal. Conde de Bobadela deixou ao Tenente de Dragões Antônio Pinto Carneiro. AHRGS – F 1215, fl.19.

⁶¹ Carta de José Marcelino de Figueiredo para o Marquês do Lavradio. Vila Nova dos Anjos, 22 de junho de 1777. BNL - código: 10854

⁶² Idem.

suas funções e dizia que assim sabia pois era seu comandante. Tal pedido, por sua vez, teve parecer favorável, mantendo os índios os cargos e o recebimento dos seus soldos⁶³.

A questão a ser destaca do relacionamento entre as lideranças e os funcionários reais, estando alocados na aldeia ou vinculados a esta, é que os segundos não eram meramente sujeitos "ímpios" exploradores cruéis do trabalho dos índios. Considero que as lideranças indígenas estavam inseridas em relações clientelares com estes funcionários, sendo partícipes na própria escolha e manutenção destes funcionários nos seus cargos. Primeiramente, gostaria de destacar a cadeia através da qual o nome de Santos e Amaral chega ao vice-rei indicado pelos oficiais índios. Estes propõem o seu nome ao governador, mas o afirmam fazer em nome dos seus liderados, ou seja, como algo que satisfaria o conjunto, ou a maior parte, dos aldeados.

O governador, por sua vez, endossa a sugestão, colocando-o em primeiro lugar na lista tríplice enviada ao vice-rei, na qual foi registrado que o nome de Santos Amaral era indicado pelos próprios índios. Ou seja, foi destacado como um ponto importante a participação dos aldeados na gestão da aldeia. Santos e Amaral, por sua vez, se mostra leal aos índios que o indicaram. Assegura a sua eficiência no cumprimento dos seus cargos e consegue a manutenção dos seus soldos. A indicação do nome de Santos e Amaral foi aceita, sendo então nomeado comandante da vila. Porém, note-se que, independente da sua efetivação no cargo, a simples indicação do seu nome para o vice-rei, não apenas pelo governador, mas inclusive pelos índios, já era por si só uma prova do "préstimo" com o qual exercia as suas atividades. Acrescente-se que, neste período de grande valorização do lugar dos índios naquela sociedade, a sua indicação deveria contar muito aos olhos do vice-rei.

Considerando-se que eram as lideranças partícipes na escolha dos funcionários e na distribuição dos índios ao trabalho, é importante pensar como percebiam os demais índios esta situação. Deve-se ter em conta que o exercício de um trabalho diário regulado não era em si uma novidade para a população da aldeia. Tratava-se de índios oriundos das missões, onde a organização do trabalho foi durante muito tempo considerada uma marca da experiência missioneira, durante a qual os jesuítas e os índios construíram reduções

⁶³ Registro de uma representação feita pelo tenente comandante e despacho do senhor brigadeiro governador a respeito de se continuarem à plana desta vila na forma seguinte. Vila de Nossa Senhora dos Anjos, 15 de setembro de 1777. In: *Os índios d'Aldeia...*, op. cit., p.28.

consideradas mais ricas do que muitas cidades da América espanhola. Por outro lado, a fiscalização das atividades laborais era desempenhada pelas próprias lideranças indígenas⁶⁴, algo mantido na aldeia dos Anjos.

Assim, apesar da existência de fugas⁶⁵, os aldeados parecem ter desempenhado vários trabalhos na aldeia e fora dela. Além da sua participação nas ordenanças, conforme já colocado acima, também realizavam trabalhos dentro da aldeia e para particulares. Uma das atividades na qual possuíam maior destaque era na olaria, sendo considerados os melhores neste tipo de produção⁶⁶. Além dos trabalhos na olaria, segundo o relato de Domingos Alves Branco Moniz Barreto, os índios ainda se dedicavam a uma série de outras ocupações:

Estes [os índios] têm ali [na Aldeia dos Anjos] feito um gênero de república mais conforme que em todas as aldeias de índios onde me tenho achado, cuja civilização devem ao governador, que foi daquele Continente José Marcelino de Figueiredo. Não vivem em ócio, mas sim entregues ao trabalho. Semeiam trigo, legumes, e hortaliças. São muito hábeis para formarem jardins, e coisas que no divertimento do campo causam galantaria. Todos os seus pomares são postos com simetria. Excedem a todas as outras povoações, na criação de galinhas, perus, patos e pombos, sem mais trabalho, que o das índias velhas, que não podem cuidar de outra coisa. É gente sisuda, livres de furtos, de vinganças, e esquecidos inteiramente dos ritos da sua antiga gentilidade⁶⁷.

Pode-se muito bem discutir ainda como os índios percebiam o trabalho compulsório, mas não me parece que estes viam muita diferença se eram destinados a "amigos" do capitão ou se fossem trabalhar para pessoas as quais fossem destinados depois destas atenderem aos requisitos legais para o uso do trabalho dos índios. Por outro lado, é importante destacar que a relação dos índios com a prestação do trabalho compulsório não passava apenas pelo oficial português, mas também pelas suas lideranças. Eram estas que intermediavam a prestação de trabalho dos índios e, conforme já visto acima, eram ainda as responsáveis pela sua fiscalização.

⁶⁴ Teschauer, Carlos. *História do Rio Grande do Sul dos dois primeiros séculos*. São Leopoldo, RS: Ed. da Unisinos, 2002. vol.I, p.370.

⁶⁵ As fugas da aldeia serão tratadas no próximo capítulo.

⁶⁶ Barreto, Domingos Alves Moniz Barreto. "Observações relativas à agricultura, comércio e navegação do Continente do Rio Grande de São Pedro [1790]", In: Cesar, Guilhermino. *Primeiros cronistas do Rio Grande do Sul: estudo de fontes primárias da história rio-grandense acompanhado de vários textos*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 1998. p.148.

⁶⁷ Idem.

A OPOSIÇÃO DOS COLONOS À ALDEIA

O estabelecimento dos missioneiros na aldeia Nossa Senhora dos Anjos gerou uma série de protestos por parte da elite local, principalmente devido aos recursos ali investidos pela Fazenda Real. Segundo os colonos estabelecidos no Rio Grande os índios eram de natureza indócil, incapazes ao exercício dos trabalhos intelectuais e seriam mais úteis se empregados nas lides manuais. Os autores geralmente não se opõem frontalmente aos ditames do governo colonial. Costumam louvar as tentativas reais de "civilização" dos índios, mas não se furtam de expor a sua descrença e de sugerir a impossibilidade da realização da mudança na condição dos índios.

Uma das principais desavenças entre as diretrizes pombalinas e os colonos eram as escolas fundadas na aldeia, pois não havia estabelecimentos deste tipo para as crianças bancas. Nesta época, não existia nenhuma escola no Continente e a educação básica era ministrada em aulas particulares. Tais aulas particulares eram ministradas para os filhos da elite sul-riograndense, que contratavam professores para este fim. No entanto, isto era restrito a algumas pessoas. Para o grosso da população, não havia nenhum tipo de instrução escolar.

Francisco Bettamio foi enviado ao Rio Grande, em 1774, para orientar a instalação da Junta da Fazenda Real e ocupara, anteriormente, o cargo de Escrivão e Deputado da Junta da Fazenda Real da Bahia. Bettamio escreveu, em 1780, uma *Notícia particular do Continente do Rio Grande do Sul*, onde expôs o estado das freguesias existentes no Continente e enumera sugestões para melhorias na região. Em geral, é bastante severo em seus juízos para com os índios. Ao tratar da educação, inicia apresentando e descrevendo os estabelecimentos de ensino. Após esta apresentação, sugere que os recursos nestes despendidos seriam muito melhor aproveitados se empregados na educação em outras localidades do Continente. Assim seria, segundo ele, porque nestas os recursos dariam frutos e nas escolas para os índios eram desperdiçados, uma vez que estes não tinham capacidade de aprender, por não serem "muito superiores aos animais". Afirma existirem poucos rapazes na aldeia capazes de escrever e contar e estes poucos ainda o faziam mal, o que seria uma prova do desperdício do dinheiro da Fazenda Real. Assim, conclui sugerindo a transferência das escolas para a capital, onde atenderia aos seus moradores. E, quanto aos

índios, propõe serem instruídos nos ofícios mecânicos, nos quais teriam mais serventia do que nos trabalhos mais intelectualizados⁶⁸.

No decorrer de sua *Notícia*, ao sugerir as melhorias a serem realizadas no Continente, Francisco Bettamio sempre conta como certo o uso do trabalho dos índios em ocupações de baixo valor social, como o corte de árvores, o transporte de madeira, a construção de obras públicas, etc. Em seu raciocínio, os índios devem ser utilizados nestas tarefas para se sustentarem, diminuindo as despesas para a Fazenda Real, e também porque este tipo de trabalho é o que mais se coaduna com a sua natureza. Após discorrer sobre o emprego dos índios nestas atividades, conclui: "empregados nestes trabalhos os índios, que melhores estudos haverá para eles?"⁶⁹.

Bernardo José Pereira, estancieiro estabelecido na região de Viamão, escreveu uma longa carta sobre os motivos da ruína dos rebanhos de gado do Continente, na época sua maior riqueza. A principal razão desta ruína era, segundo Pereira, o mau uso que fazia dos rebanhos a população indígena dispersa pelo Rio Grande e a necessidade de alimentar os índios aldeados na aldeia dos Anjos⁷⁰. Em sua carta, demonstrava estar ciente dos objetivos de "civilização" dos índios propostos pelo *Diretório*, dialogando com este ao fazer suas sugestões. Argumenta que o sustento dos índios vai contra os objetivos metropolitanos, que eram de fazer os índios se sustentarem por conta própria, tal como faziam os demais colonos⁷¹.

Pereira propõe, então, um teste aos índios. Baseado na experiência com casais açorianos, trazidos para a América meridional e estabelecidos em pequenas propriedades agrícolas, sugere que o mesmo seja feito com os índios. Expõe que, se estes fossem da mesma natureza dos brancos, como se queria provar, conseguiriam "progredir" tal como fizeram os casais de ilhéus, "pois se os índios são da mesma esfera pratiquemos o mesmo que daqui há [sic] três anos pagarão direitos a El Rey e viverão como aqueles". Prosseguindo em seu raciocínio, aventa a possibilidade do sucesso desta empresa, "porque

⁶⁸ Bettamio, Sebastião Francisco, *op. cit.*, pp.222-223.

⁶⁹ Idem, p.231.

⁷⁰ A população da aldeia recebia do governo local uma ração de carne para o seu sustento, que gerou uma série de controvérsias entre os colonos e acabou sendo paulatinamente suspensa pelo governador.

⁷¹ Carta de Bernardo José Pereira sem lugar, data, nem destinatário, com informações acerca dos índios guaranis do Rio Grande do Sul. BNRJ – 7, 3, 48 fl.11

tudo vence o trabalho e a indústria dos homens; o mesmo poderão fazer os índios, se é que são do mesmo caráter"⁷².

Visando afastar os índios do Rio Grande e, conseqüentemente, dos rebanhos de gado, Pereira ainda propõe o seu envio para Santa Catarina, onde poderiam prover o seu sustento através da pesca e não causar mais "prejuízos" aos estancieiros do Continente. É importante ressaltar, porém, que a carta de Pereira não foi uma iniciativa isolada no contexto de Viamão, pois os colonos ali estabelecidos produziram dois requerimentos solicitando a retirada dos índios daquela região.

No final da década de 1760, os estancieiros solicitaram a transferência dos índios aldeados em Viamão para o norte do rio Tramandaí, onde estes poderiam ter as suas estâncias e criarem o seu gado⁷³. Em 1771, os oficiais da câmara do Rio Grande de São Pedro⁷⁴ escreveram uma carta do Rei onde novamente era solicitada a retirada dos índios de Viamão, mas desta vez a sugestão era de que fossem enviados para mais longe, pois propunham o seu aldeamento em Santa Catarina, tal como fez Pereira. Segundo as suas queixas, os aldeados cometiam muitos roubos de gado, prejudicando a produção das estâncias do Continente⁷⁵.

Na maioria destas memórias e cartas, pode-se notar a permanência de concepções sobre os índios e o seu lugar na hierarquia social características do Antigo Regime. Segundo as memórias, a diferença entre índios e brancos é de origem divina e não pode ser modificada, por maior que seja o esforço humano empregado nesta tarefa. Assim, por serem naturalmente inferiores e inábeis aos trabalhos intelectuais, deveriam ser empregados em ofícios mecânicos, através dos quais estariam vinculados a uma das principais restrições

⁷² Idem.

⁷³ Requerimento dos donos das fazendas de Viamão ao rei, solicitando ordem para que o vice-rei do estado do Brasil mande transportar os índios para o norte do Rio Tramandaí, a fim de povoarem aquelas terras e criarem gado. Rio Grande de São Pedro, ant. 5 de dezembro de 1768. Arquivo Histórico Ultramarino, Rio Grande do Sul, cx. 2, d. 159

⁷⁴ Pode causar certo estranhamento a referência à Câmara de Rio Grande estar deliberando em Viamão, pois esta, como o nome indica, pertencia a vila de Rio Grande. No entanto, esta vila foi tomada pelos espanhóis em 1763, permanecendo em sua posse até 1776. Daí o porque da câmara ter sido transferida para Viamão, região norte da Capitania.

⁷⁵ Carta dos oficiais da Câmara do Rio Grande de São Pedro ao rei, solicitando o aldeamento dos índios Tapes em outras regiões, devido aos roubos de gado feitos pelos índios, que tiram o sossego e a paz dos moradores dos Campos de Viamão. Viamão, 23 de setembro de 1771. Arquivo Histórico Ultramarino, Rio Grande do Sul, cx. 2, d. 171

do Antigo Regime: o defeito mecânico⁷⁶. Por um lado, Bettamio, ao sustentar esta posição social para os índios, está defendendo interesses materiais, pois deseja deslocar para a população branca o auxílio financeiro que a Fazenda Real despense com os índios. Porém, diante do exposto, percebe-se que tanto Bettamio quanto Pereira não conseguem aceitar as disposições metropolitanas. Bettamio, principalmente, não vê sentido no dispêndio de dinheiro e tempo com os índios, pois não acredita que estes possam vir a ser iguais a ele, tornarem-se pessoas da mesma "qualidade" que a sua.

No caso das índias, as oposições dos colonos eram ainda mais duras, demonstrando justamente as concepções detectadas pelo Marquês do Lavradio na carta que enviou ao governador do Rio Grande, José Marcelino de Figueiredo⁷⁷, já citada anteriormente. Os colonos consideravam as índias mulheres perniciosas e lascivas, que levavam a luxúria por onde passavam. Francisco Bettamio, na seqüência de sua memória, argumenta que o mais correto a fazer com as índias era alugá-las para o serviço dos moradores, pois elas serviam de destruição não apenas aos "nacionais", mas também aos próprios índios. E tanto as mulheres quanto os homens, a despeito de todo o esforço empregado na sua educação, continuavam vivendo na mais absoluta "ignorância", não tendo, principalmente, os padrões de comportamento sexual "civilizado", deixando-se levar pelo que lhes "convidava o apetite lascivo"⁷⁸.

Assim, aos planos de instrução das índias visando seu casamento com luso-brasileiros, contrapõe-se uma visão desabonadora a seu respeito, cultivada pelos colonos da região. Estes não só nutriam preconceitos em relação a estas, como se posicionavam contrariamente ao pagamento de dotes quando de seus casamentos. É importante considerar estas objeções feitas às índias num momento em que estas deveriam ser esposas em potencial para os colonos brancos, pois demonstravam as restrições encontradas entre os moradores a tais projetos. Corroboram, portanto, o apontado por Stuart Schwartz, quando argumenta que muitas das objeções relativas a pessoas consideradas de sangue infecto,

⁷⁶ Na hierarquia social do Antigo Regime, os "ofícios mecânicos" eram relacionados aos trabalhos manuais, acarretando uma série de preconceitos e limitações sociais aos artesãos. Na sociedade colonial, estes ofícios foram relacionados aos preconceitos raciais, uma vez que eram, em sua maioria, exercidos por mulatos. Gouvêa, Maria de Fátima Silva, "Ofícios mecânicos" In: Vainfas, Ronaldo (org.). *Dicionário do Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000. pp.434-435.

⁷⁷ Carta do vice-rei, Marquês do Lavradio, ao governador do Rio Grande, José Marcelino de Figueiredo. Rio de Janeiro, 14 de março de 1771. ANRJ – AP-41 A, microfilme 024-97, RD 2.52.

⁷⁸ Bettamio, Sebastião Francisco, *op. cit.*, p.223.

principalmente índios e negros, tiveram nos colonos, mais do que nas diretrizes metropolitanas, seus principais defensores⁷⁹.

Dessa forma, as colocações de Bettamio e Pereira são, acredito, uma amostra do estado de ânimo dos luso-brasileiros diante das tentativas de implementação das determinações pombalinas. E foi neste contexto em que as medidas destinadas à integração dos índios na sociedade colonial foram postas em prática pelo governador, José Marcelino de Figueiredo, constantemente pressionado pelo vice-rei, Marquês do Lavradio. Porém, a sociedade local não se mostrava disposta a aceitar a possibilidade dos índios serem ou virem a ser iguais, pessoas da mesma qualidade. Num período que se queria de mudança, tais juízos contribuía para preservar um mundo que a legislação pombalina pretendia extinguir.

A OBRIGATORIEDADE DO IDIOMA PORTUGUÊS

No *Diretório*, há um parágrafo especificamente dedicado ao tema, onde a imposição da autoridade do colonizador foi derivada da implantação do seu idioma às populações originárias. Neste parágrafo, foram desenvolvidas e articuladas três principais idéias sobre o tema. Primeiramente, a percepção segundo a qual o uso do idioma nativo estava relacionado com os costumes "tribais", onde um reforçava o outro. Em segundo, que a adoção do idioma civilizado redundaria na civilização dos costumes. Em terceiro, que a imposição da língua do príncipe acarretaria a sujeição dos povos conquistados⁸⁰.

A perspectiva de impor aos índios a obrigatoriedade do uso da língua portuguesa tinha um objetivo bem claro neste período: buscava transformá-los em vassallos iguais aos demais colonos. Isto se fazia necessário num momento onde foram intensificados os conflitos territoriais entre Portugal e Espanha, acarretando a necessidade do Rei Fidelíssimo possuir um contingente populacional que habitasse as suas fronteiras, garantido assim a permanência de seus domínios, conforme já exposto.

⁷⁹ Schwartz, Stuart. "Brazilian Ethnogenesis...", *op. cit.*, p.19.

⁸⁰ *Diretório*, par.6, in: Almeida, Rita Heloísa, *op. cit.*

Segundo Ângela Domingues, o uso da língua portuguesa seria empregado como um critério nas disputas de fronteira entre Portugal e Espanha, baseadas no princípio do *uti possidetis*⁸¹. A língua portuguesa teria, então, dois papéis principais: interferiria na identidade dos índios, tentando transformá-los em portugueses o que, por sua vez, comprovaria a efetiva ocupação lusitana daquelas terras⁸².

Para John Monteiro, a adoção da palavra escrita se transformou numa das possibilidades existentes para as lideranças indígenas em situações difíceis. Assim, ao mesmo tempo em que a sua introdução significou uma brusca mudança para estas sociedades foi, por outro lado, apropriada pelos índios como forma negociação e possibilidade de manutenção de seus direitos e/ou privilégios. O uso da escrita, porém, não substituiu as demais estratégias empregadas pelas populações indígenas, coexistindo, por exemplo, com o confronto bélico. Foi, antes, percebido como mais uma possibilidade a ser utilizada⁸³. Conforme Gruzinski, as comunidades indígenas do México colonial, a partir da segunda metade do século XVII, não apenas utilizavam a escrita para armazenar e utilizar informações, como também a manipulavam, fazendo um amplo uso das possibilidades por ela oferecidas⁸⁴.

Assim, ao se apropriarem da escrita, os índios estavam aprimorando sua posição dentro da sociedade colonial. Na época moderna, as práticas da leitura e da escrita se difundiram na Europa, criando um sistema de governo baseado nestas habilidades⁸⁵, o qual também foi estendido para o Novo Mundo. Dessa forma, os índios estavam se tornando capazes de defender os seus direitos de acordo com as regras ocidentais, num sistema de governo onde era essencial saber ler e escrever.

A oralidade sempre foi considerada um aspecto importante nas sociedades indígenas, uma vez que muitas delas não têm contatos com a escrita e, para as que os têm, estes são muitas vezes restritos. Entre os guaranis, a capacidade de oratória era considerada essencial numa liderança, caracterizando a sua habilidade de aglutinar e mobilizar os seus

⁸¹ O princípio do *uti possidetis* adotado no Tratado de Madri previa que, na demarcação dos limites territoriais, caberia a cada Coroa ibérica as terras por elas efetivamente ocupadas.

⁸² Domingues, Ângela, *op. cit.*, p.212.

⁸³ Monteiro, "A Espada de Madeira". In: *D. O. Leitura*, São Paulo, ano 17, n. 17, julho de 1999, suplemento 500 anos de Brasil.

⁸⁴ Gruzinski, *A colonização...*, *op. cit.*, p. 156.

⁸⁵ Chartier, Roger. "As praticas da escrita". In: *História da vida privada*, vol. III. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p.119.

liderados⁸⁶. No entanto, a utilização da escrita não invalida a oralidade, mas é antes vista como um aspecto complementar, principalmente se recordarmos que o domínio da escrita estava concentrado nas elites indígenas. Para Alcida Ramos, em trabalho sobre as populações originárias contemporâneas, apesar da característica essencialmente oral das sociedades indígenas, estas tomaram consciência dos benefícios trazidos pelo conhecimento e apropriação da escrita⁸⁷. Neste sentido, teriam inclusive dois códigos, um para ser utilizado entre os índios, onde prevalecia a oralidade, e outro para ser empregado nos contatos com a sociedade envolvente, onde os índios sabiam que teriam mais chances de obter resultados positivos das suas demandas se agissem de acordo com os códigos ocidentais⁸⁸.

AS ESCOLAS INDÍGENAS NOS CONFINS DO ESTADO DO BRASIL

No povo de Nossa Senhora dos Anjos foi criada uma escola para os meninos índios em 1770, que foi transformada em internato em 1776 e, em 1777, foi criado um recolhimento para a educação das meninas. Ambos funcionaram por aproximadamente três décadas. As fontes mais importantes para o estudo da escola e do recolhimento são uma série de regras chamadas de regimes, elaboradas pelo governador, José Marcelino de Figueiredo⁸⁹, a fim de sistematizar o seu funcionamento. É importante ressaltar a importância desta documentação ao que parece de caráter único. Tendo o *Diretório* pombalino vigorado em toda a América portuguesa, pode-se pressupor que as escolas e

⁸⁶ Meliá, Bartolomeu, *La lengua guaraní del Paraguay: historia, sociedad y literatura*. Madri: Editorial MAPFRE, 1992. p.152 e segs.

⁸⁷ Ramos, Alcida. "Indian Voices: Contact Experienced and Expressed". In: Hill, Jonathan (org.). *Rethinking History and Myth*. Urbana: University of Illinois Press, 1988. p.222

⁸⁸ Uma abordagem sobre a introdução da escrita nas missões e da sua utilização pela população reduzida pode ser encontrada em: Neumann, Eduardo Santos. *Práticas letradas Guarani: produção e usos da escrita indígena (Séculos XVII e XVIII)*. Tese de Doutorado apresentada ao programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

⁸⁹ Registro de uma instrução dada pelo Senhor Brigadeiro Governador de como se há de reger o novo recolhimento. Vila Nova dos Anjos, 2 de fevereiro de 1778, pp.31-32; Registro de uma portaria do senhor brigadeiro governador. Vila Nova dos Anjos, 30 de setembro de 1776, p.26; Registro de umas ordens que o senhor brigadeiro governador desta capitania foi servido dar para se observarem na escola desta vila. Vila Nova dos Anjos, 11 de agosto de 1777, pp.26-27. In: *Os índios D'Aldeia dos Anjos: Gravataí século XVIII* / Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: EST, 1990.

outras características administrativas tenham existido em todas as Capitanias. Porém, pelo que se sabe até o momento, a aldeia dos Anjos é a única para a qual foi encontrada uma documentação tão completa sobre a instituição das escolas para os índios e o seu funcionamento.

Para o ingresso no recolhimento, a idade mínima era de seis anos, a máxima de doze, e o número de reclusas não poderia ultrapassar 50. O seu dia era dedicado às orações e ao aprendizado e exercício dos trabalhos domésticos. Ao nascer do sol, as meninas deveriam se levantar e fazer a higiene pessoal, seguindo depois para as orações. Após as rezas, as meninas índias iriam para o trabalho que poderia ser de costura ou de fiação e tecelagem. Então jantariam, teriam um tempo de repouso e retornariam ao trabalho. Depois teriam a ceia, seguida novamente de orações após as quais deveriam se recolher. Segundo o regimento, dois eram os objetivos a serem alcançados com as meninas: que soubessem a língua portuguesa, não sendo permitido o uso do guarani, e que aprendessem todos os serviços domésticos considerados necessários ao bom funcionamento de uma casa⁹⁰.

Na escola, por sua vez, os meninos também tinham o seu dia rigidamente organizado, com um horário específico para cada atividade. Deveriam acordar pela manhã, fazer a higiene pessoal e almoçar. Após o almoço, permaneceriam das oito às onze na escola, onde aprenderiam a falar, ler e escrever em português, a rezar e argumentar. Jantariam ao meio-dia e teriam descanso até as duas horas, quando retornariam para a escola onde ficariam até as cinco, exceto no verão, quando entrariam às três e sairiam às seis. Após as aulas faziam suas orações, ceariam e deveriam se recolher. Nas semanas onde não houvesse feriado, teriam um dia de folga. Neste dia, poderiam receber a visita de seus familiares do meio-dia às duas, mas apenas poderiam se comunicar com estes em português. No dia de folga e nos feriados santos, o mestre poderia escolher entre os seus alunos alguns que considerasse mais aplicados, aos quais concederia licença para irem visitar seus pais. Se algum destes meninos cometesse algum tipo de desordem na aldeia, o mestre deveria ser informado, para que não lhes concedesse mais licença. Os sábados e os domingos eram destinados às atividades religiosas. A limpeza e organização do espaço da escola ficaria a cargo dos meninos que, em sistema de rodízio, deveriam passar, cozinhar,

⁹⁰ Registro de uma instrução dada pelo Senhor Brigadeiro Governador de como se há de reger o novo recolhimento. Vila Nova dos Anjos, 2 de fevereiro de 1778. Parágrafos 5^o e 6^o. In: *Os índios D'Aldeia dos Anjos...*, *op. cit.*, p.31.

varrer, etc, para o coletivo. Durante todo o tempo de permanência na escola, deveriam ser vigiados para respeitarem rígidos padrões de limpeza e higiene pessoal, e também para que, em hipótese alguma, falassem a língua guarani. No regimento estava previsto castigo para o menino que falasse o guarani e o perdão para quem o delatasse⁹¹.

De qualquer forma, obrigar os alunos a falarem unicamente o português não era possível, a se dar crédito aos relatos que afirmam a incapacidade dos índios, principalmente os mais velhos, de se expressarem em português. De acordo com Bernardo José Pereira, estancieiro já citado anteriormente, a paróquia da vila dos Anjos não dispunha de padres que conheciam a língua guarani. Na visão do autor, isto impedia os índios, principalmente os mais velhos, de se confessarem, pois não sabiam falar português e tampouco demonstravam desejo de aprendê-lo⁹². Já em 1766, o vice-rei Conde da Cunha, em carta a Francisco Xavier de Mendonça Furtado, havia destacado as dificuldades em lidar com os índios, pois desde a sua transmigração a Viamão ainda não tinham aprendido "uma só palavra" do português, sendo impossível o seu acompanhamento espiritual, pois, segundo as suas informações, não existia na capitania nenhum pároco capaz de entendê-los⁹³. Nem com o passar do tempo, porém, os índios davam mostras do aprendizado do português. Em 1784, o governador Sebastião Xavier da Veiga Cabral da Câmara comentava nunca ter visto nada igual, pois os índios estavam vivendo há mais de três décadas sob o governo português e passadas já duas ou três gerações, nem sequer queriam aprender e usar a língua portuguesa⁹⁴.

As crianças deveriam ser enviadas aos estabelecimentos de ensino com, no mínimo, seis anos, já tendo adquirido o domínio do idioma guarani enquanto residiam com sua família. Portanto, se os índios mais velhos apenas falavam guarani e as crianças, após frequentarem a escola, eram bilíngües, é certo que iriam utilizar o guarani, sob pena de não

⁹¹ Registro de umas ordens que o senhor brigadeiro governador desta capitania foi servido dar para se observarem na escola desta vila. Vila Nova dos Anjos, 11 de agosto de 1777. In: *Os índios D'Aldeia dos Anjos...*, *op. cit.*, pp.26-27.

⁹² Carta de Bernardo José Pereira, sem lugar, data, nem destinatário, com informações acerca dos índios guaranis do Rio Grande do Sul. Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. BNRJ – MS 7,3,48.

⁹³ Ofício do Conde da Cunha a Francisco Xavier de Mendonça Furtado, acerca dos inconvenientes que resultam da persistência dos índios em Viamão, arruinando todas as estâncias daqueles distritos. Rio de Janeiro, 10 de setembro de 1766. IHGB – Arq. 1.1.29 p. 126

⁹⁴ Cópia das instruções que formalizou o senhor brigadeiro governador para auxílio do regime do Comandante da Povoação de Nossa Senhora dos Anjos o Tenente da Cavalaria Auxiliar Antônio José Machado. Rio Grande, 14 de janeiro de 1784. In: *Os índios d'Aldeia dos Anjos...*, *op. cit.*, p.76.

poderem mais se comunicar com a sua família. Dessa forma, segundo os depoimentos acima, parece que a escola pouco contribuiu para o domínio do português, pois na medida em que o tempo passava, os agentes administrativos não conseguiam visualizar os seus efeitos.

Uma parte importante das idéias que orientavam a educação dos índios eram consoantes com as concepções mais amplas vigentes na sociedade colonial sobre este tema. Assim, enquanto na escola os meninos eram ensinados a "falar português, a ler, escrever, rezar e argumentar", as meninas eram iniciadas "na doutrina cristã, e os serviços todos de uma casa". Este pressuposto de divisão sexual da educação se materializava na sua localização em espaços de natureza diferente, cabendo aos meninos a escola e às meninas o recolhimento.

Os recolhimentos desempenhavam vários papéis relativos à vida das mulheres na sociedade colonial. Devido às restrições para existência de conventos na América portuguesa, a maioria dos recolhimentos funcionava como um substituto destes, sendo o espaço para o qual muitas mulheres se dirigiam ou eram enviadas pelas suas famílias quando buscavam o estado celibatário⁹⁵. Assim, apesar de não serem conventos, pois as reclusas não faziam votos, o tipo de vida nos recolhimentos era conventual, com o mínimo de comunicação com o mundo exterior⁹⁶. Outros recolhimentos, por sua vez, funcionavam como um local onde deveriam ser recebidas as mulheres menos favorecidas da sociedade colonial, para serem educadas conforme o papel esperado da condição feminina, recebendo instrução nas primeiras letras e também nos trabalhos domésticos, a fim de serem preparadas para, no futuro, poderem desempenhar o papel de esposas e mães exemplares, esteio das famílias⁹⁷. Já a escola não significava o isolamento dos meninos, pois possuíam maior liberdade para deixá-la durante os dias santos e de folga, assim como para receberem visitas.

Além destes dois estabelecimentos para o ensino dos índios, o Marquês do Lavradio ainda requisitou ao governador que enviasse quinze ou dezesseis índios à Capital para

⁹⁵ Sobre os diferentes tipos de recolhimentos existentes na América portuguesa veja-se: Algranti, Leila Mezan. "Honra, devoção e educação: a vida nos conventos e recolhimentos femininos", *Oceanos*, Lisboa, n. 42, abril/junho 2000, pp.98-110.

⁹⁶ Silva, Maria Beatriz Nizza da. *Cultura no Brasil colônia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1981. p.71.

⁹⁷ Sobre a posição da mulher na sociedade colonial e seu papel delas desejado veja-se: Del Priori, Mary. *Ao sul do corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1995.

aprenderem alguns ofícios. Recomendou taxativamente que estes deveriam se dirigir ao Rio de Janeiro bem vestidos, assim como determinou ao governador distinguir, entre estes rapazes, quais eram filhos de principais, para que tivesse ciência⁹⁸. Este tipo de preocupação aponta para a prática de valorização e reprodução das elites indígenas, estratégia utilizada para tentar captar as lideranças como aliadas nas políticas coloniais. Segundo Maria Regina Celestino de Almeida, a Coroa portuguesa empreendeu uma política de enobrecimento das lideranças indígenas, a fim de utilizá-las como viabilizadoras da integração dos índios à sociedade colonial⁹⁹. Nas matrículas dos índios da aldeia, já citadas acima, há registros de alguns meninos enviados ao Rio de Janeiro para realizarem seus estudos, confirmando a execução do solicitado do Marquês do Lavradio. Segundo Moacir Flores, os índios eram mandados para estudarem na Capital após se formarem na escola e, de um total de quatro meninos enviados, dois foram ordenados padres¹⁰⁰. A vivência destes índios no Rio de Janeiro será melhor trabalhada no próximo capítulo.

As idéias sobre a educação dos índios, principalmente dos filhos de principais, vinculava-se ao amplo projeto do Diretório, na formação de indivíduos aptos a ocuparem cargos públicos de acordo com o previsto na lei. No entanto, os resultados deste projeto são de difícil averiguação. Não é possível afirmar apressadamente que os índios após saírem da escola não tenham sido utilizados em tais funções. Um dos maiores empecilhos para esta integração eram os preconceitos que subjaziam na elite local acerca da natureza indígena. Porém, não considero que apenas estes preconceitos possam ser utilizados para explicar a possível ausência de índios na administração local. O principal obstáculo ao esclarecimento desta questão é o próprio projeto de "branqueamento" dos índios. O sucesso deste projeto não deixa vestígios documentais. Um indivíduo de nome português, versado neste idioma e que tenha adotado, por escolha ou nascimento, hábitos "civilizados", não poderá ser diferenciado, pelo pesquisador, dos demais colonos na documentação legada pela burocracia colonial.

Os índios não deveriam permanecer por muito tempo na escola. Logo que soubessem ler e escrever, contar, rezar a doutrina cristã e falar o português, deveriam deixar

⁹⁸ Carta do vice-rei, Marquês do Lavradio, ao Governador Antônio de Veiga de Andrade na data de 14 de março de 1771. ANRJ – Fundo Marquês do Lavradio, microfilme 024-97, RD 2.94v.

⁹⁹ Almeida, Maria Regina Celestino de. *op. cit.*, p.150.

¹⁰⁰ Flores, Moacyr. "A transmigração dos guaranis para a Aldeia de Nossa Senhora dos Anjos", *Estudos Ibero-Americanos*. Porto Alegre, XV (1), 1989. p.87.

o colégio, para dar lugar a outros. Pelo que se pode perceber, o número de meninos em idade escolar era maior que as vagas existentes. Dessa forma, os alunos não receberiam uma educação muito aprofundada e, tão logo fossem considerados aptos nas matérias acima, sairiam da escola¹⁰¹.

No que concerne especificamente aos projetos de ensino das índias, a diferença da sua educação na aldeia dos Anjos e das demais meninas da Colônia, está no aprendizado de ler, escrever e contar. Enquanto nos demais recolhimentos estas matérias deveriam ser ministradas às meninas¹⁰², o regimento sobre o recolhimento das índias não previa este tipo de aprendizado. Todo o tempo era destinado ou às orações ou ao exercício das lides domésticas, não existindo uma mestra de gramática, como existia um mestre para os meninos. Os colonos que comentaram sobre os estabelecimentos de ensino para os índios não fizeram nenhuma referência ao estudo da leitura e da escrita no recolhimento. Porém, o *Diretório* previa que as índias, além de aprenderem a Doutrina Cristã e os "mistérios próprios daquele sexo"¹⁰³, deveriam ser ensinadas a ler e escrever, mas não a contar.

Se o recolhimento não estava de acordo com o estipulado pelo *Diretório*, era, porém, consoante com a concepção de ensino existente nas reduções jesuíticas do Paraguai. Estas tinham um sistema educacional relativamente sofisticado para os meninos, mas não existia algo semelhante para as meninas¹⁰⁴. As índias eram retiradas do convívio da sua família para serem educadas, porém esta educação não abarcava nem a leitura, nem a escrita, nem a aritmética, mas sim as tradicionais atividades do trabalho feminino.

A educação das meninas índias estava, por sua vez, diretamente vinculada ao projeto dos casamentos mistos. As índias recolhidas poderiam receber propostas de casamento, as quais deveriam ser comunicadas ao governador. Este avaliaria a qualidade do pretendente e, se fosse do seu agrado, permitiria a união e proporcionaria ao casal enxoval e dote. No momento de seu casamento, as meninas já teriam uma boa parte do seu enxoval

¹⁰¹ Cópia de uma carta escrita pelo oficial das ordens do senhor brigadeiro governador do continente ao capitão comandante desta vila em que fala respeito ao regime que deve obrar dito comandante com o recolhimento e escola destes índios. Vila dos Anjos, 26 de setembro de 1780. In: *Os índios D'Aldeia dos Anjos...*, *op. cit.*, p. 37.

¹⁰² Silva, Maria Beatriz Nizza da, *op. cit.*, p.75.

¹⁰³ *Diretório*, par. 7.

¹⁰⁴ Segundo Meliá, no princípio das reduções existiam escolas para as meninas. No entanto, estas foram extintas e não se tem notícia de terem sido restabelecidas em algum momento. Meliá, Bartolomeu, *op. cit.*, p.102

pronto, pois durante o período que estavam no recolhimento dedicavam uma parte do seu tempo para a sua confecção. Neste caso também é difícil averiguar a realização destes consórcios, pois a ascendência indígena era muitas vezes omitida nos registros matrimoniais. Nas prestações de contas efetuadas pela Real Fazenda constam dotes pagos às índias. No entanto, estes são poucos, deixando a impressão que o governo metropolitano não atingiu a grande quantidade de consórcios que gostaria¹⁰⁵.

Uma das principais preocupações do Marquês do Lavradio em relação às índias era a má fama que estas gozavam junto aos luso-brasileiros, pois era concepção corrente que estas se "prostituía" logo no início da puberdade, fazendo com que aqueles não quisessem constituir laços familiares com pessoas desta "natureza". Dessa forma, argumentava que deveriam ser retiradas das suas famílias antes de completarem três anos e entregues a famílias de "boa reputação", para serem criadas como se fossem filhas destas, adquirindo assim os costumes característicos da moral cristã e o aprendizado dos serviços domésticos¹⁰⁶.

A IDENTIDADE REAFIRMADA ATRAVÉS DA LÍNGUA

Dessa forma, apesar dos esforços no sentido de impor o português aos índios, estes optaram, enquanto puderam, pela manutenção do idioma guarani. Porém, não se tratava da língua guarani que preexistia à chegada dos europeus ao continente americano e que se manteve intacta aos contatos. O idioma guarani foi modificado pela história dos povos indígenas e de sua convivência com os portugueses e espanhóis. No entanto, foi a língua por excelência da experiência missionária e os índios a trouxeram consigo para a aldeia. Era um idioma que fazia parte da sua história, vivida e contada por gerações em guarani.

Ao relacionar as línguas das populações nativas ou a língua geral aos costumes "bárbaros e rústicos" dos índios, o texto do Diretório reconhecia a intrínseca relação entre

¹⁰⁵ Sobre os casamentos mistos no Continente de São Pedro, ver Garcia, Elisa Frühauf. *A integração das populações indígenas nos povoados coloniais no Rio Grande de São Pedro: legislação, etnicidade e trabalho*. Dissertação de Mestrado apresentada ao programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2003. p. 42 e segs.

¹⁰⁶ Carta do vice-rei, Marquês do Lavradio, ao governador do Rio Grande, José Marcelino de Figueiredo. Rio de Janeiro, 14 de março de 1771. ANRJ – AP-41 A, microfilme 024-97, RD2.52.

idioma, cultura e identidade. Segundo Peter Burke: "uma das manifestações mais importantes da identidade coletiva é a língua"¹⁰⁷, no sentido em que forma uma comunidade unida pelo mesmo idioma e que se distingue das outras pelo mesmo motivo.

A língua, no entanto, não é um dos elementos fundamentais para a formação de comunidades, uma vez que estas podem existir sem uma uniformidade lingüística, ao mesmo tempo em que comunidades diferentes podem compartilhar um mesmo idioma. Nenhum critério é por si só significativo de diferenças culturais e étnicas, mas estas são construídas a partir da escolha, dentro de um conjunto de especificidades, dos elementos de diferenciação e coesão, entre os quais é comum a língua ter um espaço privilegiado¹⁰⁸.

Assim, se por um lado, o texto do *Diretório* foi perspicaz ao diagnosticar a relação da língua com os costumes dos índios, talvez não o tenha sido ao propor a sua erradicação através da escola e da proibição dos idiomas "nativos". Os grupos étnicos não existem no isolamento, sendo a sua formação originada a partir do contato com outros grupos. Nesse sentido, os sinais de diferenciação são percebidos e hierarquizados durante as relações interétnicas¹⁰⁹. A percepção e escolha dos sinais distintivos, no entanto, não é aleatória, mas ocorre dentro de uma tradição cultural, na qual são buscados os elementos que serão utilizados para se oporem aos impostos pela sociedade envolvente, os quais costumam ter o mesmo tipo. Assim, confrontam-se língua contra língua, religião contra religião, entre outros¹¹⁰.

Dessa forma, se muitos dos elementos propostos no *Diretório* não eram em si uma novidade para as populações indígenas da aldeia, como a escola e os hábitos cristãos, outros o foram, como a mudança de idioma. Durante a sua vivência nas reduções, os poucos contatos dos índios com a sociedade colonial eram facilmente conduzidos a partir do guarani enquanto língua franca. O estabelecimento dos missionários na aldeia e a conseqüente obrigatoriedade do uso do português deve ter sido uma questão que potencializou as particularidades, concomitante ao processo em que foi sendo percebido como um elemento diferenciador. Ou seja, ao proibir o idioma guarani, o *Diretório*

¹⁰⁷ Burke, Peter. "Língua e identidade no início da Itália moderna". In: *A arte da conversação*. São Paulo: UNESP, 1995. p.94

¹⁰⁸ Barth, Fredrik. "Os grupos étnicos e suas fronteiras". In: *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000. p.32

¹⁰⁹ Idem, p.26 e segs.

¹¹⁰ Cunha, Manuela Carneiro da. *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense, 1987. p.100.

provavelmente despertou nos índios a percepção de que ele era um aspecto formador da sua identidade. Segundo Burke: "da mesma forma que a consciência de identidade é moldada em situações de contato e conflito, os signos ou emblemas de identidade tornam-se signos somente quando uma outra pessoa tenta eliminá-los"¹¹¹.

Assim, ao proibir a língua "nativa" e instalar mecanismos de coerção para que os índios falassem o português, a aplicação do *Diretório* foi na contramão dos objetivos dos seus mentores. Em detrimento de lograr uma integração e homogeneização étnica e cultural, reforçou fronteiras e demonstrou que os costumes não são tão fáceis de ser erradicados.

A TRANSFORMAÇÃO DOS MISSIONEIRO EM VASSALOS DO REI FIDELÍSSIMO

Os diversos grupos de índios reunidos na aldeia dos Anjos tiveram uma trajetória em comum. Deixaram os seus povos de origem e, por motivos variados, passaram para as terras portuguesas. Nestas, permaneceram por algum tempo em Rio Pardo e depois se estabeleceram em Gravataí. Durante a sua vivência na aldeia, não formaram um grupo igualitário, mas estavam divididos de acordo com uma série de hierarquias relacionadas à trajetória do seu convívio com os portugueses, à construção e manutenção das lideranças, às suas habilidades individuais, ao gênero, entre outros.

Considero, no entanto, que as situações por eles vivenciadas na aldeia corroboraram para a sua manutenção enquanto um grupo portador de características distintas, qualificado primeiramente com adjetivos relativos à sua origem, tais como índios de Espanha ou das missões. Durante a sua trajetória nas terras portuguesas, porém, a denominação de sua origem foi acrescentada outra: a de índios da aldeia. No entanto, mais do que simplesmente constatar a sua manutenção enquanto um grupo, considero pertinente as questões de como e por que se mantiveram as suas distinções.

Primeiramente, acredito que o próprio *Diretório* corroborou nesta manutenção. Ao longo do capítulo foi demonstrado como a organização desta legislação ainda se baseava numa concepção de sociedade típica do Antigo Regime, pois os lugares ocupados pelos

¹¹¹ Burke, Peter, *op. cit.*, p.105.

índios eram todos marcados pela sua condição étnica. As ordenanças eram corpos compostos pelos índios e, para terem acesso aos benefícios dos casamentos mistos, deveriam ser considerados índios legítimos. Assim, ao manter a categoria de índio, apesar de lhe conferir um caráter transitório, a legislação pombalina acabou por oferecer às pessoas assim qualificadas espaços nos quais estas se movimentavam enquanto vassalos indígenas do Rei Fidelíssimo e esta foi a forma através da qual elas aprenderam a se posicionar na sociedade colonial na qual estavam inseridos.

Por outro lado, os missioneiros também encontraram uma forte oposição da sociedade local, o que deve ter contribuído efetivamente para a sua manutenção enquanto um grupo étnico. Os aldeados eram identificados enquanto tais pelos colonos, num processo no qual, atribuindo caracteres negativos aos índios, estavam participando ativamente na construção e permanência das distinções.

Os índios da aldeia passaram, a meu ver, pelo processo denominado por João Pacheco de Oliveira de "territorialização". Segundo o autor, este processo ocorre quando uma unidade territorial criada pela administração estatal é reapropriada pela comunidade ali alocada, vindo a: "se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais"¹¹². Assim, a sua identidade enquanto índios da aldeia dos Anjos sobreviveu ao próprio Diretório, pois, conforme se verá, eles tinham uma história em comum, no decurso da qual compartilharam experiências¹¹³.

A manutenção dos índios enquanto um grupo distinto, no entanto, não deve ser interpretada apressadamente como um indício do fracasso do *Diretório*. Para dimensionar o sucesso do projeto pombalino no seu aspecto principal de transformação dos índios em vassalos, não se deve apenas considerar os objetivos claramente expostos no texto da lei, mas também confrontá-los com as repetidas queixas dos administradores e colonos. Estes sempre reclamavam, conforme visto acima, na correspondência oficial e nas suas memórias, da permanência dos costumes tidos como característicos dos índios, principalmente a língua, a vestimenta e a falta de disciplina para o trabalho, costumes estes

¹¹² Oliveira, João Pacheco de. "Uma etnologia dos 'índios misturados': situação colonial, territorialização e fluxos culturais", in: ____ (org.). *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1999. pp.23-24.

¹¹³ Idem.

que passaram a funcionar como sinais diacríticos na diferenciação entre os índios e os não índios.

Além disso, o *Diretório* deve ser apreendido de acordo com os diferentes locais onde foi posto em prática e, nesse sentido, é necessário considerar as especificidades e adaptações realizadas, incluindo, principalmente, as características das populações indígenas às quais foi aplicado. A permanência dos costumes guaranis entre os aldeados é visível em vários aspectos, muito embora alguns destes costumes também tenham se modificado com a experiência na aldeia e a partir do convívio com os luso-brasileiros.

Desta forma, se os índios mantiveram, ao longo da sua vivência na aldeia, os sinais diacríticos que os diferenciavam do restante da população, foi porque isto era possível naquele momento, onde eles eram valorizados como vassalos em potencial do Rei português. Assim, no contexto local, a aparente "incongruência" entre o exposto pelo *Diretório* e as práticas na aldeia era o que viabilizava a permanência dos índios em território português, pois aquela realidade, aparentemente desconexa, era fruto de uma barganha constante entre estes e os funcionários reais.

Deve-se ter em conta que os pedidos de retorno dos índios aos domínios do Rei Católico não cessaram após o encerramento das querelas em torno da anulação do Tratado de Madri. Em 1780, quando das tratativas de devolução aos espanhóis do material apropriado pelas tropas portuguesas por ocasião da recuperação da vila do Rio Grande em 1776, a qual estava em poder daqueles desde 1763, novamente os castelhanos pediram a restituição dos índios das missões estabelecidas nas aldeias de Nossa Senhora dos Anjos e São Nicolau do Rio Pardo¹¹⁴. A partir deste tipo de pedido, torna-se claro como os missionários continuaram a ser, ao longo da segunda metade do século XVIII, vassalos disputados entre as coroas ibéricas. Os aldeados, por sua vez, não deviam ser alheios a este tipo de disputa, e desta podem muito bem ter se aproveitado para fortalecerem a sua posição dentro das aldeias.

Por outro lado, o pedido também fornece indícios do nível de vinculação dos missionários as aldeias nas quais estavam estabelecidos. O capitão espanhol Vicente Ximenes solicitava a permissão do governador para enviar uma pessoa ao encontro dos

¹¹⁴ Ofício do capitão dom Vicente Ximenes ao governador Sebastião Xavier da Veiga Cabral da Câmara. Rio Grande de São Pedro, 19 de outubro de 1780. ANRJ – cód.104, vol.2. fl.182-182v.

índios, a qual deveria recordá-los: "principalmente el grande aparo con que S.M.C. [Sua Majestade Católica] los atiende, sus pueblos, sus parientes, sus conocidos, sus conbeniencias, y quantos estímulos puedan ocurrir"¹¹⁵. O próprio oficial espanhol, ao solicitar a restituição dos missioneiros, admitia que seria necessário enviar uma pessoa escolhida especialmente por ele para lembrar os índios da sua vida nas terras castelhanas, deixando subjacente a questão de que talvez eles não mais tivessem presente esta vivência em suas memórias.

Por outro lado, o *Diretório* é constantemente criticado nos trabalhos que a ele se dedicam ou fazem referências. A maior crítica é a constatação, geralmente em tom de denúncia, de ser uma legislação assimilacionista, responsável pelo processo inexorável de integração "forçada" dos índios à sociedade colonial. Outros trabalhos, por sua vez, abordam o *Diretório* como letra morta, que ou não foi aplicado, ou não atingiu os seus objetivos. Considero esta questão, no entanto, muito mais complexa do que parece. O *Diretório*, ao ser apropriado pelos índios e posto em prática pelos funcionários reais, foi um instrumento de sobrevivência daqueles na sociedade colonial do Rio Grande.

Quando da alienação dos bens da aldeia, foram elencados motivos tais como o esvaziamento da aldeia e a conseqüente não utilização das benfeitorias. Para além de meramente aceitar o discurso produzido pelas autoridades coloniais e pelos colonos, considero que esta questão deve ser pensada de maneira mais ampla, buscando perceber quais eram os interesses contidos nestas assertivas. Uma boa parte da sociedade local estava tentando se apropriar das propriedades da aldeia há muitos anos. Assim foi, por exemplo, em 1778, quando a câmara do Rio Grande estava tentando arrematar o açougue da vila dos Anjos sem a permissão do governador. Este recorreu ao Marquês do Lavradio, o qual respondeu severamente à câmara, pois, nas suas palavras, esta não poderia assim proceder porque tal atitude era contrária ao *Diretório dos índios*¹¹⁶.

A partir de 1800, os bens coletivos da aldeia começaram a ser alienados. Foram vendidos o dormitório dos meninos da escola, a casa dos moinhos, madeiras, entre outros. O argumento para justificar a venda das propriedades e, principalmente, a desativação da

¹¹⁵ Idem.

¹¹⁶ Registro de uma carta do Ilmo. e Exmo. Senhor Marquês Vice-Rei do Estado escrita ao Senhor Brigadeiro Governador José Marcelino de Figueiredo e cópia de outra escrita à câmara deste continente respeito arrematação do açougue desta vila. Rio de Janeiro, 11 de junho de 1778. In: *Os índios d'Aldeia dos Anjos...*, op. cit., pp.35-36.

escola e do recolhimento era o baixo número de índios na aldeia, dando uma idéia segundo a qual a aldeia estaria sendo desativada pelo desinteresse dos índios na sua manutenção, estando muitos deles ausentes.

Considero, no entanto, que não foi apenas pelo suposto esvaziamento da aldeia que os seus bens começaram a ser alienados. O contexto histórico começou a mudar em 1798, devido à promulgação da "Carta Régia ao capitão-general do Pará acerca da emancipação e civilização dos índios", conhecida nos compêndios de legislação indigenista simplesmente como Carta Régia de 1798. Esta nova legislação modificou em alguns pontos cruciais a situação dos índios, principalmente em relação aos bens das antigas aldeias indígenas transformadas em vilas e lugares. Este documento se, por um lado, mantinha a principal disposição presente no *Diretório* de transformação dos índios em vassallos iguais aos demais colonos, especialmente na permanência ao incentivo aos casamentos mistos, em outros pontos diferia radicalmente das propostas de Pombal.

A Carta Régia visava extinguir as distinções mantidas de maneira provisória pelo *Diretório* entre os índios e os não índios. Dessa forma, aqueles não seriam mais geridos por um *corpus legislativo* particular, como era o caso do *Diretório*, mas sim em de acordo com as leis gerais do Império português, tal como ocorria com os demais vassallos. Conforme a Carta, deveria ser providenciada a "total extinção do diretório", incluindo, entre outras coisas, a venda e recolhimento de todos os bens comuns das antigas aldeias¹¹⁷. Três meses após a sua redação, a Carta Régia foi estendida para o restante da América portuguesa através de um aviso mandado circular aos governadores das capitâneas.

Se, em virtude da Carta Régia, os bens coletivos da aldeia puderam ser alienados, isto não significou o fim da aldeia e, muito menos, o ocaso da sua existência enquanto um lugar ocupado pelos índios oriundos das missões na sociedade colonial. Assim, em 1808, o Príncipe Regente, nas instruções enviadas ao novo governador do Rio Grande, ordenava o

¹¹⁷ Carta régia..., in: Moreira Neto, Carlos de Araújo, *op. cit.*, pp.221 e 224 Note-se, no entanto, que esta Carta também possuía as suas contradições, pois, se considerava os índios moradores das vilas aptos a se governarem por si, extinguiu a figura do diretor, por sua vez outorgava aos índios recém chegados à sociedade colonial, através dos descimentos, o privilégio de órfãos.

maior cuidado e atenção aos seus vassallos indígenas, citando nominalmente a aldeia dos Anjos¹¹⁸.

Em 1824, o provedor e os irmãos da irmandade do Santíssimo Sacramento da igreja matriz de Nossa Senhora dos Anjos da Aldeia enviaram à Mesa de Consciência e Ordens um pedido onde solicitavam uma divisão mais justa das alfaías saqueadas pelos portugueses nas missões ocidentais em 1817¹¹⁹. O provedor e os irmãos estavam se sentindo prejudicados na distribuição destes ornamentos, pois na sua visão lhes tinha cabido do despojo apenas os: " que se achavam inúteis por mais velhos, e faltos dos seus indispensáveis pertences". Segundo a solicitação, a sua igreja era umas das "mais necessitadas de ornamentos em razão da sua pobreza por ser composta pela maior parte de Índios Guaranis, que ali foram aldeados"¹²⁰. No pedido foram anexados três atestados, assinados pelos reverendos padres Francisco dos Santos Pires e José Antônio Dutra, assim como pelo reverendo vigário da própria igreja, nos quais todos confirmam o mau estado dos ornamentos distribuídos para a aldeia.

O vigário geral da província do Rio Grande do Sul, por sua vez, era de outra opinião sobre as necessidades daquela paróquia. Para ele, tratava-se de uma freguesia rural, a qual possuía os paramentos necessários para os cultos diários e dominicais. No seu parecer, os despojos concedidos após o saque das missões ocidentais espanholas estavam de bom tamanho para aquela igreja, necessitando apenas alguns deles de conserto. O vigário geral acrescentava ainda que faltava à paróquia apenas um ornamento inteiro branco a ser usado nas procissões da padroeira¹²¹.

Para os membros da Mesa de Consciência e Ordens, no entanto, pareceu justa a reivindicação do provedor e irmãos da irmandade do Santíssimo Sacramento. Os deputados

¹¹⁸ Consulta do Conselho Ultramarino ao príncipe regente D. João sobre o regimento para o novo governo da capitania-geral de São Pedro. Anexo: parecer, minuta do regimento. Lisboa, 17 de outubro de 1807. Arquivo Histórico Ultramarino, Rio Grande do Sul, cx.12; d.754.

¹¹⁹ Em represália as investidas de Artigas aos Sete Povos, o comandante da Província de Missões, brigadeiro Francisco das Chagas Santos, invadiu o território das missões ocidentais, destruindo os seus edificios e saqueando os seus bens, principalmente os ornamentos das igrejas. Estes ornamentos foram, posteriormente, distribuídos entre as igrejas da capitania Rio Grande do Sul. (Porto, Aurélio. *História das Missões Orientais do Uruguai*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde, 1943. p.524). Uma relação dos bens saqueados nesta campanha pode ser encontrada em: "Relação da prata e ornamentos pertencentes ao saque feito aos insurgentes nos povos do lado ocidental do rio Uruguai no ano de 1817", in: *RIHGB*, Rio de Janeiro, t.30, vol.34, parte I, 1867. pp.209-215.

¹²⁰ ANRJ – Mesa de Consciência e Ordens, cx.291, pct.04, doc.79.

¹²¹ Idem.

consideraram "assaz mesquinha" da parte do vigário geral considerar necessário apenas um ornamento inteiro branco para a freguesia de Nossa Senhora dos Anjos, argumentando serem suficientes os já lá existentes. Segundo o parecer, o vigário geral deveria "saber que para o culto divino não se querem alfaias esfarrapadas, nem abjetas", mas sim "dignas do objeto para que são destinados, o que contribui muito para o respeito dos povos, e dos templos". Portanto, a Mesa ordenou que lhes fossem concedidas uma planta nas cores branca e vermelha e uma nas cores verde e roxa, ambas com os seus respectivos ornamentos¹²².

Assim, pode-se ver como, em 1824, os índios da aldeia ainda se viam enquanto uma coletividade, a qual, neste momento, se manifestava no campo religioso. O cuidado com a questão religiosa foi demonstrado pelos governantes portugueses desde o princípio do estabelecimento da aldeia, tanto em relação ao envio de párocos quanto no que concerne a construção e manutenção dos templos. Em 1772, o Marquês do Lavradio enviou para a aldeia dos Anjos e para a de São Nicolau um sino para ser usado quando da construção das suas respectivas igrejas¹²³. Este envio assume um significado de prestigiar tais igrejas, inclusive quando pensamos qual era o lugar da religiosidade na experiência missioneira, não no sentido propriamente da interiorização do cristianismo pelos índios, questão não posta por este trabalho, mas sim como um espaço importante da vida social.

No contexto da aldeia, a igreja era uma construção de destaque, sendo geralmente elogiada pelas pessoas que a conheciam¹²⁴. Também estava nos planos do governador o envio de um órgão pelo Marquês do Lavradio para a igreja e, para este fim, se encontravam no Rio de Janeiro alguns rapazes índios para lá enviados a fim de aprenderem a tocar este instrumento¹²⁵.

Os cuidados com o templo, tanto por parte do governador quanto do vice-rei, evidenciam o quanto o governo português estava investido no estabelecimento dos índios dentro da sociedade colonial. Se compararmos esta situação às demais freguesias da

¹²² Idem.

¹²³ Carta do vice-rei, Marquês de Lavradio, ao governador interino do Rio Grande, Antônio da Veiga de Andrade. Rio de Janeiro, 22 de abril de 1772. ANRJ – Fundo Marquês do Lavradio, microfilme 024-97, RD 2.106v.

¹²⁴ Bettamio, Sebastião Francisco, *op. cit.*, p.221.

¹²⁵ De José Marcelino de Figueiredo para o Marquês do Lavradio. Porto Alegre, s/d, de maio de 1778. BNL - Códice: 10854

América portuguesa, a questão se torna ainda mais clara. Segundo Guilherme Pereira das Neves, a despeito de alguns templos magníficos construídos em regiões especialmente ricas da América portuguesa, a realidade da maioria das freguesias era outra, faltando párocos, alfaias, etc¹²⁶.

A identificação dos índios com a sua igreja e com a própria religião católica também pode ser exemplarmente demonstrada na hábil licença concedida pelas autoridades portuguesas para a ordenação de padres guaranis. Durante a sua vivência nas reduções jesuíticas, aos guaranis estava vedado o ingresso no sacerdócio, de modo que podiam desempenhar várias atividades na liturgia, mas nunca o papel principal, reservado aos inacianos¹²⁷. Por outro lado, no Império português a aceitação da ordenação de pessoas portadoras de "sangue infecto" também foi bastante restrita, muito embora já antes da promulgação da legislação pombalina fossem mais facilmente aceitos candidatos com algum "remoto" antepassado índio do que com ascendência negra, moura ou judaica¹²⁸.

A possibilidade aberta para o desempenho do sacerdócio deve ter se mostrado bastante promissora para os aldeados, pois se veriam enquanto detentores da possibilidade de desempenharem o papel principal da liturgia católica. E foi com este fim que o índio José Inácio da Silva Pereira se dirigiu ao Rio de Janeiro¹²⁹. Conseguiu ser aceito no seminário São José, onde passou muitos anos se preparando para tornar-se padre, dando especial ênfase ao estudo do latim. Em 1781, José Inácio da Silva Pereira deu entrada no pedido de admissão ao sacerdócio. Entre as qualidades elencadas no seu processo de gênese, constava como um diferencial a sua habilidade na língua guarani, pois esta ainda era necessária na administração dos sacramentos aos aldeados¹³⁰.

¹²⁶ Neves, Guilherme Pereira das. "Um mundo ainda encantado: religião e religiosidade ao fim do período colonial", in: *Oceanos*, Lisboa, n.42, abril/junho 2000. pp.114-130

¹²⁷ No processo de atração dos índios para a construção das reduções, os inacianos desenvolvem uma política de apropriarem-se da esfera espiritual, destituindo os indígenas detentores dos poderes "sobrenaturais". Veja-se: Haubert, Maxime. *Índios e jesuítas no tempo das missões*. São Paulo: Companhia das Letras, Círculo do Livro, 1990. pp.135 e segs.; Wilde, Guillermo. "Poderes del ritual y rituales del poder: un análisis de las celebraciones en los pueblos jesuíticos de Guaraníes", *Revista Española de Antropología Americana*, 2003, vol. 33, p.218.

¹²⁸ Boxer, Charles. *O império marítimo português 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p.273.

¹²⁹ Esta questão será retomada no próximo capítulo, num item relativo a vida nos índios no Rio de Janeiro.

¹³⁰ Processo de Gênese do Padre José Inácio da Silva Pereira, 1781. Arquivo da Cúria do Rio de Janeiro, Letra J. Cx. 1780-1789; Cx.1; Maço 38 - N°14. Agradeço a Protásio Paulo Langer por ter me cedido este documento.

A petição dos índios à Mesa de Consciência e Ordens demonstra não apenas a presença de um sentimento de pertencimento, mas é, sobretudo, construída com base na sua identidade étnica, dada pela sua trajetória histórica. Nesse sentido, pode-se pensar que nesta relação foram constituintes os elementos "dados" pelas autoridades coloniais à igreja, como o sino e a licença para a ordenação de guaranis, mas também o processo de vinculação dos aldeados ao seu templo. Ou seja, passados quase 70 anos da ida para as terras do Rio Grande, a sua identificação ainda se dava com base de serem eles "os índios guaranis, aqueles que foram ali aldeados"¹³¹.

No meu entender, esta identificação foi aprofundada pela participação dos guaranis no sacerdócio, sendo esta concomitante com a constituição da irmandade do Santíssimo Sacramento. Segundo Mariza Soares, esta irmandade era instituída em cada igreja quando da sua construção, sendo caracterizada por ser a preferida das elites¹³². O processo necessário para tornar-se membro desta irmandade era bastante rigoroso, nela só admitindo-se brancos e sendo necessária uma averiguação prévia quando da admissão de alguém nascido no Brasil, pois não eram admitidas pessoas de sangue infecto¹³³. Dessa forma, eram os índios irmãos de uma das confrarias mais prestigiadas na América portuguesa, característica que eles não deveriam ignorar, pois provavelmente concedia um maior prestígio a sua irmandade.

Ao longo do capítulo, penso ter ficado claro como os índios oriundos das missões aprenderam a negociar com os portugueses. Considero, portanto, que através da aplicação do *Diretório* e da sua utilização pelos próprios índios, este conseguiu um dos seus maiores fins, o de atrair novos vassalos, uma vez que os índios da aldeia se mostravam bastante inseridos e, inclusive, comprometidos com a administração portuguesa. Mesmo depois da extinção do *Diretório*, estes se mostravam capazes de requerer determinados direitos, baseando-se na sua condição de índios aldeados, os quais, como é o caso do requerimento para a Mesa de Consciência e Ordens, foram acatados. No entanto, se o *Diretório* conseguiu os seus vassalos, estes não eram, necessariamente, portugueses, uma vez que ainda se viam e eram vistos como um grupo portador de uma origem em comum, a qual os

¹³¹ ANRJ – Mesa de Consciência e Ordens, cx.291, pct.04, doc.79.

¹³² Soares, Mariza de Carvalho, *op. cit.*, p.136.

¹³³ Idem, p.261, nota 16. Também as irmandades eram divididas segundo a origem "racial" dos seus membros. Sobre o tema veja-se também: Boxer, Charles, *O império...op. cit.*, pp. 305 e segs.; Russell-Wood, A.J.R. *Fidalgos e filantropos. A Santa Casa de Misericórdia da Bahia, 1550-1755*. Brasília: Editora da UnB, 1981.

distingua do restante da população e que continuava lhes outorgando um espaço específico dentro da sociedade colonial.

CAPÍTULO III

"SER ÍNDIO" NA FRONTEIRA: LIMITES E POSSIBILIDADES

No período entre o início da década de 1760 e a "conquista" das missões de 1801, os relacionamentos entre os missioneiros e os portugueses foram muito mais próximos e intensos do que comumente se pensa. Na maior parte da historiografia produzida no Brasil sobre as missões, elas são abordadas em apenas dois momentos durante a segunda metade do século XVIII: nas tentativas de demarcação do Tratado de Madri e na "conquista" das missões, dando a impressão de que entre estes dois "eventos" não houve maiores contatos entre os lusitanos e os povos.

Estas abordagens acabam também por transmitir uma idéia de que o momento de tentativa de execução do tratado de Madri e a "conquista" das missões não estavam relacionados, pois são abordados como dois "acontecimentos" independentes. Esta tese parte de uma perspectiva oposta, ou seja, considero ambos vinculados, dando continuidade aos projetos expansionistas de Portugal. Conforme se verá, os lusitanos não abandonaram a sua política de atração da população missioneira para os domínios do Rei Fidelíssimo desenvolvida a partir de meados da década de 1750 e, tampouco, deixaram em segundo plano o seu projeto de incorporar as missões ao seu Império.

Tendo em vista esta perspectiva, pretende-se tratar neste capítulo das relações construídas entre os guaranis e os lusitanos ao longo da segunda metade do século XVIII. Estas relações serão analisadas tanto a partir da esfera mais restrita das abordagens destes aos povos e aos índios missioneiros quanto sob a ótica das formas a partir das quais os guaranis passaram a se posicionar na sociedade portuguesa, seja em grupo seja em determinados casos "individuais", onde a sua origem indígena se fazia presente enquanto um mecanismo de identificação e posicionamento dentro do universo colonial.

O estudo da trajetória dos índios na sociedade luso-brasileira se faz necessário na medida em que demonstra como eles utilizavam a política indigenista portuguesa em proveito próprio e através de quais mecanismos, a partir desta, se posicionavam no mundo colonial. Os casos tratados neste capítulo demonstram como a vinculação ao seu grupo de origem era constante entre os guaranis. Esta vinculação, porém, não estava relacionada apenas a um "sentimento de pertencimento", mas fazia parte, conforme se verá, da conjuntura na qual estavam inseridos, onde a sua origem indígena era um dos principais elementos de identificação em relação à sociedade envolvente. Tal identificação não apenas lhes restringia espaços, na medida em que os colocava na posição de índios, mas também lhes oferecia oportunidades, devido justamente a esta posição.

Nesse sentido, considero fundamental a análise dos índios vinculados diretamente à sociedade envolvente, muitos deles vivendo distante, temporária ou definitivamente, dos seus grupos originários. Ao longo dos seus contatos com os portugueses e da sua vivência na sociedade colonial os missioneiros não reagiram todos da mesma forma, nem mesmo tiveram as mesmas experiências. Assim, falar no singular de uma vivência "guarani" junto dos portugueses é algo deveras genérico e insatisfatório, pois as situações com as quais se depararam e as formas como as manipularam demonstram as suas diferenças e a riqueza dos caminhos por eles trilhados.

Na historiografia sobre as missões ou sobre a região da campanha neste período, os portugueses geralmente são caracterizados como meros "ladrões" de gado, que invadiam os domínios espanhóis, pertencentes em sua maioria às missões, para furtar rebanhos, encarados como a única riqueza da região. Neste tipo de interpretação, a relação dos portugueses com os missioneiros ou é dada como inexistente, ou então como algo que se reduzia a conflitos bélicos diretos. Para este tipo de abordagem, os lusitanos geralmente se aproveitavam da população missioneira e dos demais grupos indígenas na região para a satisfação dos seus interesses¹. O uso feito pelos portugueses dos recursos e da população missioneira ao longo da segunda metade XVIII é algo importante a ser destacado, no entanto, não o considero a principal questão a ser colocada, pois se os lusitanos "usaram" os missioneiros, estes certamente fizeram, quando possível, o mesmo com os portugueses.

¹ Bracco, Diego. *Charrúas, guenoas y guaraníes. Interacción y destrucción: indígenas en el Río de la Plata*. Montevideu: Linardi y Risso, 2004. p.316.

A maioria dos trabalhos, porém, geralmente conserva uma visão dicotômica dos índios da região, a qual será abordada no capítulo cinco, que considera os guaranis como aliados dos espanhóis e os minuanos dos portugueses. Uma parte da bibliografia, não obstante, chega a mencionar os relacionamentos entre os missioneiros e os lusitanos, apontando para as migrações daqueles em direção às terras do Rio Grande, porém não se aprofunda em perceber as suas motivações².

Primeiramente, deve-se considerar que os portugueses tinham realmente a prática de se dirigirem à região para se apropriarem de rebanhos, porém isto não era apenas um movimento levado a cabo pelos agentes locais, mas fazia parte também, em alguns momentos, de diretrizes oriundas da Corte portuguesa³. Estas atividades, no entanto, não eram desempenhadas apenas pelos luso-brasileiros. As populações indígenas também participavam delas, ora acompanhando os portugueses, ora os combatendo.

Grande parte dos estudos sobre este período na região da campanha enfoca os conflitos em torno da posse de gado, considerando os rebanhos enquanto a única riqueza da região. Considero esta percepção um pouco equivocada, principalmente quando se pensa a partir dos interesses portugueses, principalmente os emanados da Corte. Estes interesses não miravam apenas os rebanhos de gado, mas também a aquisição de novos súditos para o Rei Fidelíssimo, a fim de constituir população, considerada, conforme visto nos capítulos anteriores, uma riqueza em si mesma, capaz de manter e anexar novos domínios ao Império português⁴. Assim, os lusitanos não estavam interessados apenas em se apropriarem dos

² A bibliografia disponível menciona a existência de políticas portuguesas para a atração dos índios, as quais poderiam, em várias situações, ir ao encontro dos anseios dos missioneiros. No entanto, geralmente por não ser este o seu objetivo, não chega a vincular estas políticas às reações dos índios e ao que efetivamente conseguiam neste processo. Sobre o tema veja-se: Maeder, Ernesto, *Misiones del Paraguay: conflicto y disolución de la sociedad guaraní*. Madri: MAPFRE, 1992. p.60; Wilde, Guillermo. "Guaraníes, 'gauchos' e 'índios infieles' en el proceso de disgregación de las antiguas doctrinas jesuíticas del Paraguay", *Suplemento Antropológico*, Assunção, vol.XXXVIII, n.2, dezembro de 2003. p.106.

³ Em correspondência para o Marquês do Lavradio, o Marquês de Pombal ordenava que o exército no sul arrebanhasse todo o gado possível para o território do Rio Grande e os que não pudessem ser levados deveriam ter o seu jarrete cortado, a fim de não poderem ser utilizados pelos espanhóis. (Do Marquês de Pombal para o Marquês do Lavradio. Palácio Nossa Senhora da Ajuda, 6 de abril de 1775. ANRJ – AP-41 A, microfilme 024-97, RD 20.11.1.)

⁴ Segundo Jorge Couto: "A reduzida população que habitava a imensa América Portuguesa dava azo à existência de amplos vazios demográficos no sertão e nas regiões setentrional e meridional. Esta situação configurava uma ameaça potencial para a soberania lusitana, o que preocupava sobremaneira o gabinete josefino devido ao facto daquela possessão ter fronteiras com territórios pertencentes à França, Holanda, Inglaterra e, sobremaneira, Espanha." Couto, Jorge. "O Brasil pombalino", in: Medina, João (dir.). *História de Portugal dos tempos pré-históricos até aos nossos dias*. Alfragide: Ediclube, s/d. vol.V, pp.114-115.

rebanhos das missões, mas, principalmente, buscavam "seduzir" os próprios vassallos do Rei Católico, especialmente os indígenas.

A trajetória dos índios nos domínios de Portugal, por sua vez, também foi bastante complexa, excedendo os espaços das aldeias, sem necessariamente perder os seus vínculos com elas. Neste sentido, os próprios índios estabelecidos nas aldeias muitas vezes tinham toda uma vivência fora destas, indo e vindo e manipulando a sua nova condição de súditos do Rei Fidelíssimo. Assim, quando se pensa nas fugas dos índios das aldeias, principalmente da aldeia dos Anjos, deve-se ter o cuidado de não aceitar sem maiores críticas o discurso dos funcionários reais. O que caracterizavam como fuga, muitas vezes para os aldeados tinha outros significados, sendo algo não permanente, mas apenas um recurso temporário, ao fim do qual poderiam perfeitamente retornar à aldeia.

Uma boa parte desta vivência estava marcada pela condição de fronteira do Rio Grande, percebida de maneira diferente pelos índios. Não considero que os índios não soubessem que se tratava de uma região de limites entre os Impérios ibéricos e, tampouco, que iam de uma parte a outra por ser aquele o seu território "tradicional", ao qual os europeus teriam imposto barreiras "artificiais" à "concepção guarani" de espaço. Pelo contrário, acredito que a população indígena dominava muito bem a situação de permanente litígio da região e, dessa forma, nela se inseria, aproveitando-a para satisfazer os seus interesses. Portanto, quando escrevo que os índios percebiam a situação de fronteira de uma maneira diferente, é porque muitos deles desenvolveram naquela conjuntura a possibilidade de ir e vir de um lado para outro, podendo, em muitos casos, passar sem maiores problemas de vassallos do Rei Católico para o Rei Fidelíssimo e vice-versa.

Assim, enquanto alguns utilizavam esta condição para poderem adquirir maiores possibilidades de atuar na região, tampouco se pode descartar que outros se reconheciam enquanto súditos do Monarca português, na medida em que isto lhes concedia vantagens e, talvez, poderia incluir também um sentimento real de pertencimento, pois não é de todo descartável considerar que muitos passaram a se identificar com o mundo luso-brasileiro do qual passaram a fazer parte. Note-se, porém, que esta identificação não necessariamente significaria um sentimento de lealdade e vassalagem ao Rei Fidelíssimo, mas sim um processo no decurso do qual muitos indígenas viram os seus destinos imbricados na sociedade luso-brasileira, tendo nesta feito as suas vidas e nela enraizado os seus interesses.

A ALDEIA DE SÃO NICOLAU DO RIO PARDO

Conforme já citado nos capítulos anteriores, durante as tentativas de demarcação do Tratado de Madri muitos missioneiros deixaram os seus povos e se dirigiram para os domínios portugueses. Para aloca-los, foi fundada a aldeia de São Nicolau, situada nas adjacências de Rio Pardo. Logo após o seu estabelecimento, uma boa parte destes índios deixou São Nicolau e se dirigiu para as cercanias de Viamão, posteriormente originando a aldeia dos Anjos. Um número reduzido de missioneiros, porém, cerca de quatrocentos, permaneceu em São Nicolau, constituindo o núcleo original desta aldeia.

Diferente do ocorrido na aldeia dos Anjos, em São Nicolau não foram postas em prática com muita ênfase as diretrizes pombalinas, embora ela também tenha sido alvo da atenção dos governadores mais vinculados a estas, principalmente José Marcelino de Figueiredo. Este chegou a visitar pessoalmente a aldeia e a reiterar o cumprimento das suas ordens, as quais visavam a aplicação do *Diretório* pombalino⁵.

Os comentários tecidos pelas pessoas que conheceram a aldeia na segunda metade do século XVIII eram geralmente pejorativos, apontando que São Nicolau tinha um estado bem pior do que o encontrado na aldeia dos Anjos. Uma das explicações dos contemporâneos para a situação periclitante por eles diagnosticada na aldeia era a sua maior distância do local de residência do governador, dificultando, deste modo, o seu controle e favorecendo os desmandos dos moradores. Esta era, por exemplo, a opinião do enviado do Marquês de Lavradio, Francisco José da Rocha, o qual ainda acrescentou que a aldeia estaria bastante povoada, mas faltaria ali a organização mínima, inclusive não sendo forecida a ração de carne diária ordenada pelo governador para o sustento dos aldeados⁶.

Por outro lado, uma das maiores diferenças de São Nicolau em relação à aldeia dos Anjos era na composição dos seus moradores. Enquanto na última foram seguidas à risca as determinações pombalinas, segundo as quais os índios deveriam conviver com moradores

⁵ Carta de José Marcelino para o vice-rei, Marquês de Lavradio. Fronteira do Norte do Rio Grande, 1773. BNL – Códice: 10854.

⁶ Carta de Francisco José da Rocha para o Marquês do Lavradio. Rio Pardo, 22 de outubro de 1771. ANRJ – AP-41 A, microfilme 024-97, RD 16.8-16.9.

brancos⁷, a aldeia de São Nicolau era composta só de índios⁸. Esta diferença provavelmente refletia a situação administrativa de ambas, pois a aldeia dos Anjos foi transformada em vila, enquanto São Nicolau permaneceu como uma aldeia indígena até o terceiro quartel do século XIX.

A maior parte dos "problemas" diagnosticados na aldeia, provavelmente, estavam mesmo baseados na maior distância de São Nicolau da sede do governo. No entanto, se comparada com a aldeia dos Anjos, uma das questões mais claras é a diminuta documentação sobre São Nicolau, enquanto para a primeira, conforme visto no capítulo anterior, abundam informações, algumas sobre detalhes mínimos. A meu ver, um dos aspectos que deve ter contribuído para esta diferença no volume de documentação foram as disputas entre o governador, os moradores e os índios da aldeia dos Anjos, as quais muitas vezes chegaram até a alçada do vice-rei e foram a base de muitas das acusações feitas contra a gestão do governador mais comprometido com o estabelecimento, José Marcelino de Figueiredo⁹. Estas disputas levaram à elaboração não apenas de registros pormenorizados sobre o que se fazia na aldeia, mas também à confecção de cópias de toda a documentação, ou de uma parte considerável desta, em vários momentos ao longo das últimas décadas do século XVIII.

Parece, no entanto, que apesar das críticas em relação ao "abandono" de São Nicolau, esta não sofreu de um total descaso por parte da administração portuguesa. Não se trata aqui, porém, de uma abordagem sobre a gestão lusitana da aldeia, mas sim de perceber como os aldeados se reconstruíram na nova situação na qual se encontravam. Segundo os indícios existentes, parece ter se desenvolvido ali um processo semelhante ao ocorrido na aldeia dos Anjos, focado no capítulo anterior, qual seja, o de uma apropriação daquele espaço pelos índios lá estabelecidos.

Segundo alguns indícios encontrados nas fontes, um dos elementos que agregou os índios de São Nicolau e manteve a sua coesão foi a religiosidade. Apesar das mudanças na

⁷ "Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão enquanto Sua Majestade não mandar o contrário". parágrafo 80. In: Almeida, Rita Heloísa de. *O Diretório dos índios: um projeto de civilização no Brasil do século XVIII*. Brasília: Editora da UnB, 1997.

⁸ Bettamio, Sebastião Francisco. "Notícia particular do Continente do Rio Grande do Sul" [1780], in: *RIHGB*. Rio de Janeiro, 1858, tomo XXI, p.233. vol.21. p.233.

⁹ Sobre as acusações contra José Marcelino de Figueiredo e as medidas por ele implantadas em relação aos índios aldeados veja-se: Kühn, Fábio. *Gente da Fronteira: Família, Sociedade e Poder no Sul da América Portuguesa – século XVIII*. Tese de Doutorado apresentada ao programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2006. pp.305 e segs.

legislação indigenista introduzidas pelo *Diretório* pombalino¹⁰, discutidas no capítulo anterior, a justificativa empregada para o agrupamento dos índios em aldeias ainda era o de obter a sua cristianização¹¹, tal como havia sido desde o princípio da colonização. Assim, a construção e ornamento dos templos católicos tinham um lugar de destaque nas novas aldeias, como era o caso de São Nicolau. Dessa forma, como um estímulo à igreja da aldeia, o Marquês do Lavradio quando enviou um sino especialmente para a aldeia dos Anjos, fez o mesmo para São Nicolau¹².

Por ter sido formada com índios recém chegados das missões, os quais, em sua maioria, só falavam guarani, a Coroa portuguesa lhes concedeu alguns privilégios em relação aos párocos. Conforme as diretrizes metropolitanas, após a expulsão dos jesuítas em 1759, as aldeias indígenas deveriam ser providas com religiosos seculares e não com regulares¹³. Este tipo de medida corroborava com as intenções lusitanas de manter diretamente vinculada à Coroa a administração das aldeias indígenas, pois não apenas o diretor deveria ser nomeado pelo governador, mas também o pároco ficaria por conta da Coroa. Assim, se uma das intenções do Estado português com o *Diretório* pombalino era instituir a separação entre os poderes temporal e espiritual nas aldeias, isto não significava que o segundo, pelo menos em tese, teria menor ingerência estatal, pelo contrário, seria também ele diretamente controlado pela Coroa. Os objetivos estatais, no entanto, ao serem aplicados a diferentes realidades, nem sempre podiam ser postos em prática tal como haviam sido concebidos originalmente. Esta impossibilidade estava vinculada não apenas às especificidades regionais, mas também às adaptações realizadas buscando o objetivo maior do *Diretório*, o de manter os índios nos domínios do Rei Fidelíssimo, principalmente em regiões de fronteira.

¹⁰ Um dos principais objetivos do *Diretório* era separar o poder espiritual do temporal, conforme se verá a seguir. Domingues, Ângela. *Quando os índios eram vassalos: colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 2000. p.151.

¹¹ "Diretório..." parágrafo 3. In: Almeida, Rita Heloísa de. *Op. cit.*

¹² Carta do Marquês do Lavradio para Antônio da Veiga de Andrade. Rio de Janeiro, 29 de abril de 1772. ANRJ – AP-41 A, microfilme 024-97, RD 2.106v.

¹³ Os religiosos regulares eram aqueles que pertenciam a ordens religiosas, enquanto os seculares estavam submetidos diretamente ao controle da Coroa. Os regulares, no entanto, não deixavam de estar sob o controle do Estado português, devido ao Padroado. No entanto, ocorreram ao longo da colonização uma série de disputas envolvendo as ordens religiosas, principalmente os jesuítas, os demais segmentos da sociedade colonial e os representantes régios na gestão das aldeias indígenas. Assim, ao colocar o poder temporal das antigas aldeias em posse dos seculares, a Coroa visava obter um maior controle das populações indígenas, evitando a interferência das ordens religiosas nesta questão.

Visando, portanto, a fixação dos guaranis aldeados em São Nicolau, a Coroa portuguesa permitiu que lá permanecessem dois religiosos da ordem de Santo Antônio, pois estes eram versados em guarani ou, pelo menos, na língua geral, condição considerada *sine qua non* para a administração da vida espiritual aos aldeados. Os religiosos de Santo Antônio deveriam ficar na aldeia apenas até o momento no qual os índios já dominassem o português, quando seriam substituídos por seculares¹⁴. No entanto, tal como na aldeia dos Anjos, a substituição da língua guarani pelo português foi um processo longo e complicado, pois em 1780, os índios de São Nicolau ainda eram assistidos por um religioso da ordem de Santo Antônio¹⁵.

Esta exceção não significava que aos índios de São Nicolau não deveriam ser aplicadas as medidas de obrigatoriedade do idioma português e a proibição da língua guarani tal como se fazia na aldeia dos Anjos. Segundo as fontes sugerem, em São Nicolau não foram estabelecidas escolas destinadas especificamente para este fim, mas o pároco lá estabelecido era o responsável por esta mudança. Além de continuarem sendo assistidos espiritualmente no seu idioma, a igreja de São Nicolau também possuía imagens religiosas do estilo missioneiro, as quais não se sabe se foram trazidas dos povos quando da migração para o Rio Grande ou se foram produzidas na própria aldeia¹⁶.

Serge Gruzinski, ao estudar o processo de apropriação e defesa dos *pueblos* pelos índios do México, demonstra como a fundação da igreja era apontada pelos índios como

¹⁴ Ofício do Bispo do Rio de Janeiro, [D. frei Antônio do Desterro], ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Tomé Joaquim da Costa Corte Real, informando que a demora da chegada do deputado, José Mascarenhas Pacheco Coelho de Melo, permitiu a continuação da presença de alguns padres da Companhia de Jesus em algumas aldeias do Bispado do Rio de Janeiro, referindo a imposição feita pelo governador do Rio de Janeiro, [conde de Bobadela, Gomes Freire de Andrade], para que o pároco designado para o Rio Grande [de São Pedro] soubesse falar a língua dos índios ali estabelecidos, e na impossibilidade temporária deste, autorizou a ida de dois religiosos de Santo Antônio do Rio de Janeiro para acompanhar os índios saídos das aldeias do Paraguai, que desconheciam totalmente a língua portuguesa. Rio de Janeiro, 12 de dezembro de 1759. Arquivo Histórico Ultramarino, Rio de Janeiro, cx. 58, d. 5589. / Ofício do Bispo do Rio de Janeiro, [D. frei Antônio do Desterro], ao [secretário de estado interino da Marinha e Ultramar], Francisco Xavier de Mendonça Furtado, informando as diligências realizadas pelo chanceler da Relação do Rio de Janeiro, [João Alberto de Castelo Branco], na ausência do desembargador José Mascarenhas, na comissão de seqüestro dos bens dos Padres da Companhia de Jesus, da divisão das terras das Aldeias que passariam a ser vigararias; ressaltando a exceção da aldeia do Rio Grande [de São Pedro], composta de índios das Missões Castelhanas, visto existirem nela alguns religiosos capuchos capazes de instruir os índios na língua portuguesa; e referindo a falta de habilidade dos párocos seculares em assimilar a língua nativa, instrumento necessário para pregar, ensinar e conservar a língua portuguesa naquelas aldeias indígenas. Rio de Janeiro, 23 de janeiro de 1761. Arquivo Histórico Ultramarino, Rio de Janeiro, cx. 60, d. 5793.

¹⁵ Bettamio, Sebastião Francisco, *op. cit.*, p.233.

¹⁶ Langer, Protasio Paulo. *Os guarani-missionários e o colonialismo luso no Brasil Meridional*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 2005. p.230.

um dos momentos principais no seu estabelecimento. Isto se dava tanto pela vinculação da igreja com as suas terras, mas também porque o aspecto religioso era privilegiado pelos índios em detrimento da conquista. Ou seja, através da sua vinculação à religião católica, os índios reformulavam a sua história de relação com os espanhóis, dando ênfase a sua conversão ao catolicismo e colocando em segundo plano a derrota militar¹⁷.

Para o caso de São Nicolau, considero que o templo adquiriu um lugar de destaque por ser percebido pelos índios como um local de continuidade com o seu passado missionário, pois nele se conservava o uso da língua guarani e era ornado com imagens símbolo da sua trajetória junto aos jesuítas¹⁸. Assim, neste caso, a iniciativa estatal de utilizar o cristianismo como uma forma de mantê-los nos domínios portugueses e transformá-los em súditos iguais aos demais foi apropriada pelos aldeados. Provavelmente atendeu ao primeiro objetivo, pois passou a ser entendida como um espaço pertencente aos índios recém estabelecidos. No entanto, foi de encontro ao objetivo de transformá-los em súditos iguais aos demais, pois no templo se mantiveram características específicas daquele grupo, especialmente o uso da língua guarani.

Os poucos funcionários reais que escreveram sobre São Nicolau foram bastante severos em seus juízos, preocupados em demonstrar como estava pouco adiantado o processo de "transformação" dos índios em súditos iguais aos demais colonos e como era um desperdício manter ali aqueles guaranis. Muitos, inclusive, queriam que a aldeia fosse unida à dos Anjos, pois não viam sentido na existência de duas aldeias separadas. Este era o caso, por exemplo, do vice-rei Luiz de Vasconcelos e Souza, o qual sugeria a união dos dois estabelecimentos porque os seus habitantes eram índios com a mesma origem e poderiam ser agrupados de modo a concentrar e maximizar os investimentos da Fazenda Real¹⁹. A despeito, contudo, de todas as críticas, São Nicolau foi a mais perene entre as aldeias estabelecidas com guaranis na segunda metade do século XVIII, mantendo-se enquanto tal até o penúltimo quartel do século XIX²⁰.

¹⁷ Gruzinski, Serge. *A colonização do imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol. Séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003 [1988]. pp.178 e segs.

¹⁸ A relação identitária entre os índios de São Nicolau e as imagens missionárias do templo da aldeia foram apontadas por Langer, Protasio Paulo. *Op. cit.*, p.230.

¹⁹ Relatório do vice-rei Luiz de Vasconcelos e Souza. 1784. In: *RIHGRGS*, Porto Alegre, 1929. p.34.

²⁰ AHRGS – São Nicolau (Rio Pardo) – 1871. Papéis relativos às terras do aldeamento. lata 299, maço 2.

São Nicolau teve uma importância estratégica na vivência dos índios entre os Impérios português e espanhol, pois se encontrava na fronteira entre ambos ao longo da segunda metade do século XVIII. A aldeia abrigava tanto os índios que vinham para o Rio Grande, como também servia de entreposto aos que saíam da aldeia dos Anjos e iam fazer correrias de gado nos domínios castelhanos. Dessa forma, a sua própria posição na fronteira também corroborou neste sentido, fazendo com que ela fosse apropriada como um espaço possível pelos próprios missioneiros que permaneceram nos povos orientais. Segundo as fontes consultadas, esta posição de São Nicolau enquanto um espaço que mediava o território espanhol e português e servia como uma entrada dos missioneiros na sociedade portuguesa parece ter perdurado até meados do século XIX. Assim, em 1803, logo após a conquista das missões pelos luso-brasileiros, o que será analisado no próximo capítulo, o governador ofereceu aos índios que quisessem deixar as missões a possibilidade de irem para vila de Rio Pardo e lá se estabelecerem com as suas famílias²¹. Conforme se verá no capítulo seis, esta vila e suas adjacências foram um destino constante para os índios no primeiro quartel do século XIX.

Tal como no caso da aldeia dos Anjos, a aldeia de São Nicolau permaneceu além das diretrizes estatais para a sua manutenção, sendo mantida naquela situação as diferenças entre índios e não índios, onde os seus habitantes eram vistos como portadores de características distintas. Em 1813, Martinho de Porará, índio ali aldeado, entrou com um requerimento no qual solicitava que lhe fosse devolvida a sua filha chamada Marcelina. Segundo a sua narrativa, no dia 11 de novembro daquele ano, a menina tinha sido retirada à força do convívio com Martinho e sua esposa, a também índia Maria Simona. Apesar das súplicas do casal e do seu pedido para que fosse apresentado algum papel ou justificativa para tal ato, os perpetradores do rapto apenas agiram de maneira truculenta, ignorando, nas palavras de Martinho, que ele era: "um vassalo livre como os mais, e não é escravo nem os seus filhos, antes a sua Nação merece a vossa contemplação"²².

A menina Marcelina foi retirada do convívio com a sua família e enviada à casa de Francisco Antônio de Vasconcelos. A principal alegação para tal procedimento foi a melhor educação que a menina receberia no lar de Antônio de Vasconcelos, considerada mais

²¹ Carta do governador do Rio Grande, Paulo José da Silva Gama, ao major comandante dos Povos de Missões, Joaquim Félix da Fonseca. Porto Alegre, 15 de março de 1803. ANRJ – cód.104, vol.14, fl.79v.

²² AHRGS – 1813, Requerimentos, Fundo Militares, maço 009.

apropriada que a oferecida por Martinho e Maria. Esta alegação também foi duramente questionada por Martinho. Segundo ele, a sua filha: "terá a mesma educação em casa do supra [citado] que teria na de seus pais com a diferença de servir naquela como escrava, e nesta como filha"²³.

Paulo Nunes da Silva Jardim, capitão comandante da aldeia, em parecer anexo ao requerimento, expôs a sua versão do acontecimento. Segundo ele, tinha procedido desta maneira porque o tal Francisco Antônio de Vasconcelos lhe entregou um despacho do próprio governador no qual era solicitado a entrega de um casal de crianças indígenas para trabalharem com Francisco na condição de aprendizes do seu ofício de tecelagem. As crianças, no entanto, tiveram um destino diferente. Francisco de Vasconcelos deixou-as na casa do seu sogro, que entregou a menina para a esposa de Francisco e o menino para o irmão dela. Conforme o relatado por Silva Jardim, a esposa de Francisco não ensinou nenhum ofício à menina, empregando-a em tarefas domésticas, principalmente na de "balançar" os seus filhos. Paulo da Silva Jardim não questiona o método nem a validade da retirada das crianças de junto dos seus pais, embora reconheça que o tal Francisco de Vasconcelos não procedeu de acordo com o a sua proposta inicial de educação do casal de crianças²⁴.

Martinho Porará e sua esposa, Maria Simona, foram vítimas de uma ação violenta por parte do comandante da aldeia, provavelmente mancomunado com o tal Francisco Antônio de Vasconcelos. Tiveram a casa invadida e a filha levada sem que lhes fosse dada nenhuma satisfação. No entanto, Martinho não se calou diante de tal acontecimento, mas sim procedeu, dentro dos trâmites legais, para tentar reaver a sua filha. Assim, reconstrói os acontecimentos daquela noite transmitindo no seu relato toda a arbitrariedade por ele percebida naquela situação. Ao se identificar, ele aciona duas identificações, a de vassalo livre como os demais e, portanto, no direito de gozar plenamente de todas as prerrogativas da liberdade. Nesse sentido, é importante destacar que Martinho não denuncia apenas o rapto da sua filha, mas também questiona a forma como este foi levado a cabo. Por outro lado, menciona a sua nação (guarani), a qual merecia toda a "contemplação" do governador. Ou seja, apesar de se expressar na condição de humilde vassalo, ele não deixa de destacar,

²³ Idem.

²⁴ Idem.

ainda que veladamente, o respeito com o qual, na sua visão, deveriam ser tratadas as pessoas da sua nação, cobrando que o governador procedesse desta maneira.

A princípio, a fala de Martinho poderia induzir a se pensar que ele, ao se identificar, utilizava duas origens aparentemente contraditórias, pois se apresentava como vassalo igual aos demais e, concomitantemente, como índio da nação guarani. Considero, contudo, que para ele não deveria haver contradição entre ambas, pois a possibilidade de ser um vassalo igual aos demais não excluía o seu pertencimento à nação guarani. O mais provável, porém, era justamente que a sua nação fosse o instrumento que lhe possibilitava exigir o mesmo tratamento dos demais súditos, pois era a condição indígena que o diferenciava da escravidão, aspecto dominado muito bem por Martinho.

Assim, Martinho faz questão de usar a sua condição indígena para assegurar o gozo da sua liberdade, distanciando-se dos escravos africanos e seus descendentes. Em trabalho sobre a região de Minas Gerais setecentista, Maria Leônia Chaves de Resende demonstrou como, ao serem promulgadas as legislações pombalinas de liberdade dos índios, muitos mestiços desta se apropriaram para tentar se aproximar da condição indígena e afastar-se de qualquer origem africana, numa operação através da qual buscavam garantir a sua liberdade, obtendo resultados variados²⁵. Apesar de tratar basicamente dos índios designados "destribalizados", ou seja, daqueles que viviam nas vilas coloniais e não se encontravam diretamente vinculados a grupos indígenas, a operação realizada pelos índios estudados por Resende é próxima da empreendida por Martinho, qual seja, a de uma apropriação da legislação com o fim de usufruir dos direitos garantidos por ela.

O caso de Martinho é privilegiado porque evidencia como ele apresenta a si mesmo na sua petição, demonstrando como, em muitas situações, a identidade dos índios estava diretamente vinculada à legislação colonial. Dessa forma, pode-se dizer que o processo de identificação indígena e a sua relação com a lei não são subseqüentes, mas sim concomitantes e relacionais. Segundo Joanne Rappaport, conforme já citado na introdução:

²⁵ Resende, Maria Leônia Chaves de. *Gentios brasílicos. Índios coloniais em Minas Gerais setecentista*. Tese de Doutorado apresentada ao programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2003. pp.194 e segs.

"la construcción europea del otro, tal como es interpretada en la ley, es fundamental para la autodefinición indígena"²⁶.

Segundo Roberto Cardoso de Oliveira, a identidade pessoal se articula com a identidade de grupo, estando ambas inter-relacionadas²⁷. Assim, Martinho se identifica enquanto índio guarani, cuja nação deve ser respeitada pelo governador. Dessa forma, ele se fortalece enquanto indivíduo ao pertencer a um grupo portador de características capazes de lhe garantir um lugar na sociedade. Por outro lado, frisa como a sua condição indígena lhe assegura igualdade com os demais colonos e o diferencia dos escravos, de acordo com a lei vigente na sociedade colonial.

Provavelmente devido a situações semelhantes as de Martinho, a aldeia de São Nicolau manteve-se enquanto tal ao longo do século XIX, na medida em que fornecia aos seus habitantes alguma segurança e posses na sociedade colonial e imperial. Apesar das esparsas informações sobre São Nicolau, pode-se afirmar a sua manutenção devido a algumas menções encontradas em relatos de viajantes e na documentação produzida pela burocracia estatal. Um dos aspectos mais relevantes da presença indígena na aldeia e também na vila de Rio Pardo era a utilização da língua guarani. Segundo o viajante francês Nicolau Dreys, em passagem pela região na década de 1830, naquela vila falava-se: "mesmo indiferentemente, e quase com a mesma facilidade, a língua portuguesa e a língua indígena"²⁸. Este uso disseminado do guarani, no entanto, não se vinculava apenas à aldeia, mas estava relacionado com a proximidade da vila de Rio Pardo da região das missões.

A importância do idioma guarani e a dificuldade ou má vontade dos índios da aldeia de São Nicolau com a língua portuguesa foi observada em meados da década de 1850, quando o viajante alemão Robert Avé-Lallemant visitou São Nicolau. Lá ele encontrou algumas índias, com as quais tentou se comunicar, mas, na sua opinião, elas não tinham uma boa pronúncia da língua portuguesa, dificultando a conversação²⁹.

²⁶ Rappaport, Joanne. *Cumbe renaciente. Una historia etnográfica andina*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2005. p.50.

²⁷ Oliveira, Roberto Cardoso de. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Livraria Editora Pioneira, 1976. p.5.

²⁸ Dreys, Nicolau. *Notícia descritiva da Província do Rio Grande de São Pedro do Sul* [1839]. Porto Alegre: Nova Dimensão / Ed. da PUCRS, 1990. p.74.

²⁹ Avé-Lallemant, Robert. *Viagem pela província do Rio Grande do Sul (1858)*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de Brasília, 1980. p.167.

Cerca de vinte anos após a visita de Avé-Lallemant, em 1871, a aldeia ainda possuía as terras nas quais foi estabelecida no final da década de 1750, ou pelo menos uma boa parte destas. Naquele ano, foi proposta a divisão das terras da aldeia em lotes a serem distribuídos para os "nacionais". A proposta, porém deixava claro que a aldeia, apesar de esvaziada, ainda era habitada pelos descendentes dos guaranis anteriormente ali estabelecidos, e inclusive expõe a necessidade de que durante a divisão das terras fossem resguardadas as consideradas necessárias para os índios³⁰.

Segundo Maria Regina Celestino de Almeida, as aldeias indígenas localizadas no Rio de Janeiro no período entre o final do século XVIII e princípio do XIX passaram a ser vistas pelos colonos e pelos funcionários régios como decadentes e os seus habitantes descaracterizados enquanto indígenas, sendo considerados mestiços, destituídos dos caracteres "originais" que lhes conferiam a condição de índios³¹. Para a autora, este tipo de abordagem estava vinculada ao surgimento de outros interesses neste período, no qual as autoridades não percebiam mais como vantajosa a manutenção dos aldeamentos e buscavam disponibilizar as suas terras para os não índios, transformando-as em espaços produtivos dentro dos padrões da época. Em sua argumentação, se muitas das aldeias do Rio de Janeiro sobreviveram até meados do século XIX, isto se deu pelos interesses dos próprios índios, os quais as percebiam como um espaço disponível para a sua sobrevivência, talvez o único. Considero que esta percepção dos índios do Rio de Janeiro demonstrada pela autora pode ser estendida para outras aldeias do Império, inclusive a de São Nicolau.

OS ASSÉDIOS DOS LUSITANOS ÀS MISSÕES E A SUA POPULAÇÃO

Após a anulação do Tratado de Madri, os portugueses não deixaram de se relacionar com os missioneiros, nem tampouco de ter a posse das missões em seus horizontes. Conforme já visto em vários momentos, um dos objetivos da política pombalina em relação aos missioneiros era atraí-los para os domínios portugueses. De acordo com o exposto de

³⁰ AHRGS – São Nicolau (Rio Pardo) – 1871. Papéis relativos às terras do aldeamento. lata 299, maço 2.

³¹ Almeida, Maria Regina Celestino de. "Política Indigenista e Etnicidade: estratégias indígenas no processo de extinção das aldeias do Rio de Janeiro – Século XIX".

forma ensaística pelo Visconde de Carnaxide, o Marquês de Pombal teria inclusive desenvolvido uma retórica, difundida nas cortes europeias, segundo a qual os povos de missões não pertenciam aos espanhóis, mas sim aos índios e aos jesuítas³². A consequência desta versão seria legitimar a política de assédio às missões, pois se os seus "verdadeiros donos" quisessem se passar para o lado de Portugal, principalmente após a expulsão dos jesuítas, estariam agindo de acordo com os seus plenos direitos.

Em vários momentos os portugueses levavam a cabo investidas contra os povos de missões. Estas investidas, por sua vez, não eram feitas de maneira aleatória, pois uma das práticas desenvolvidas pelos lusitanos era estabelecer alianças com alguns índios das missões, a fim de servirem de espiões, os quais eram usualmente chamados de "bombeiros". Estes deveriam informar os portugueses tanto sobre as ações dos castelhanos quanto acerca da própria realidade das missões, principalmente sobre o estado de ânimo dos índios.

Foi este o caso, por exemplo, quando os espanhóis estavam se preparando para atacar os domínios portugueses em 1763. Nesta ocasião, seis índios missionários deixaram os seus povos e preveniram os lusitanos da iminência do ataque. Conforme as suas informações, os castelhanos estavam se dirigindo para Rio Pardo com uma tropa composta por 400 espanhóis e 2.000 índios³³. Por que estes índios alertaram os portugueses? O que ganharam em troca? Estas questões não são respondidas no documento, no qual, provavelmente, não se considerou necessário expor as recompensas oferecidas aos seis índios. Na falta de maiores informações, pode-se aventar que além de possíveis vantagens materiais obtidas a partir desta notícia, eles certamente, através destas informações, aprofundaram uma relação de "amizade" já mantida com os lusitanos, a qual lhes poderia vir a ser útil quando necessitassem de alguma eventual ajuda em terras portuguesas, especialmente em Rio Pardo.

Convém lembrar que nesta ocasião as duas potências ibéricas estavam em conflito aberto no sul da América, relacionadas ao desenrolar da guerra dos Sete Anos. Em consequência deste conflito, os espanhóis atacaram a Colônia de Sacramento, tomada em

³² Carnaxide, Antônio de Sousa Pedroso, Visconde de. *O Brasil na administração pombalina: economia e política externa*. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: INL, 1979. p.117. Infelizmente o autor não cita a fonte de tal informação.

³³ Carta de Francisco Barreto Pereira Pinto para o Exmo. Snr. Bispo e mais Srs. Governadores. Rio Pardo, 21 de fevereiro de 1763. In: *RIHGB*, Rio de Janeiro, tomo XXI, vol.21, 1858. p.303.

1762, e a vila de Rio Grande, rendida em 1763. Os combates na região não ficaram restritos apenas a estes dois núcleos coloniais lusitanos, mas também tiveram desdobramentos em confrontos na campanha, região então denominada pela documentação como "campos das aldeias do Uruguai", nos quais as tropas portuguesas enfrentaram as espanholas auxiliadas por milícias das reduções.

Nesta conjuntura bélica, não apenas os núcleos coloniais portugueses foram acometidos pelos espanhóis, mas também as forças lusitanas atacaram algumas reduções da banda oriental, visando minar o apoio, tanto em homens quanto em suprimentos, que estas forneciam às tropas castelhanas³⁴. Em 1763, uma das sete aldeias orientais foi queimada, embora as fontes não mencionem qual delas, e os portugueses dali se retiraram levando consigo "setecentos e tantos índios"³⁵. Estes foram conduzidos para a aldeia de São Nicolau, em Rio Pardo, e lá permaneceram até serem transportados, por Antônio Pinto Carneiro, para a aldeia de Nossa Senhora dos Anjos, onde se uniram aos índios que lá estavam³⁶.

É importante destacar esta nova migração de missioneiros para os domínios portugueses, pois, conforme colocado no capítulo anterior, os índios da aldeia dos Anjos e de São Nicolau são geralmente tidos como fruto de apenas um processo migratório, diretamente vinculado às tentativas de execução do Tratado de Madri, e não como sendo resultados de vários fluxos migratórios.

Infelizmente, não se tem notícias pormenorizadas sobre esta migração. Como teriam sido recebidos estes índios na aldeia dos Anjos? Qual teria sido a percepção dos missioneiros das demais reduções a este ataque lusitano, após uma década da prática da política denominada de "bom tratamento" discutida nos dois capítulos anteriores? Uma das poucas referências a esta migração é uma carta de Antônio Pinto Carneiro, na qual expõe ter trazido as famílias para o terreno da aldeia dos Anjos, onde fazia pouco tinham sido estabelecidos os índios que vieram de São Nicolau para dar início à nova aldeia³⁷. Devido à

³⁴ Cesar, Guilhermino. *História do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Globo, 1980. p.168.

³⁵ Carta dos governadores interinos [do Rio de Janeiro] para o Rei de Portugal. Rio de Janeiro, 30 de julho de 1763. In: Mendonça, Marcos Carneiro de. *Século XVIII, século pombalino no Brasil*. Rio de Janeiro: Xerox do Brasil, 1989. p.412.

³⁶ Carta de Francisco Barreto Pereira Pinto para o Exmo. e Rvm. Sr. Bispo e mais Srs. Governadores. Quartel de Jesus Maria José do Rio Pardo, 21 de fevereiro de 1763. In: *RIHGB*, tomo 21, vol. 21, 1858, 2ª. ed. p.303.

³⁷ Carta de Antônio Pinto Carneiro aos Exmos. Snrs. Governadores. Estabelecimento de Nossa Senhora dos Anjos, 6 de maio de 1763. BNRJ – Correspondência do Conde de Bobadela. 11, 2, 40, fl.267-267v.

falta de maiores informações sobre estes índios, considero que eles provavelmente se misturaram com os demais, pois na documentação posterior da aldeia não há referências a este ataque a determinada missão e a conseqüente vinda forçada dos índios, devido à destruição do seu povo.

Conforme visto no capítulo anterior, os índios da aldeia dos Anjos, nos momentos nos quais se identificavam para a administração lusitana, o faziam enquanto súditos fiéis do Rei de Portugal, os quais haviam vindo por sua própria vontade para os domínios portugueses, na condição de convidados do Conde de Bobadela. A situação citada acima parece ter sido esquecida, não apenas pela administração portuguesa, mas também pelos próprios aldeados, uma vez que se identificavam em conjunto, enquanto fruto da primeira leva de migração após o retorno de Gomes Freire para Rio Pardo. Assim, a história posteriormente contada, segundo a qual os índios missioneiros que vieram para o Rio Grande foram fruto de apenas um processo imigratório, feito por "livre e espontânea" vontade dos índios, não me parece apenas uma "invenção" da historiografia sul-riograndense. Pelo contrário, esta versão parece ter sido formulada e contada pelos próprios índios, os quais se mostravam interessados em figurar como um grupo uno e enquanto aliados dos portugueses. Assim, promoveram a parte da história na qual eram aliados dos lusitanos e omitiram a parte na qual foram vítimas de violências e de sérios desmandos daqueles, principalmente no episódio de ataque e ateuo de fogo a uma redução.

O processo segundo o qual os índios recontam a sua história e o fazem enquanto aliados dos europeus foi demonstrado por Serge Gruzinski. Segundo a sua análise, os índios de determinados *pueblos* do México, ao escreverem as suas histórias em documentos destinados a tentar proteger as suas terras, realizavam uma releitura do seu passado, no qual era privilegiada a sua relação de aliança com os espanhóis e as faces mais violentas da "conquista" eram omitidas. Assim, ao contrário da visão geralmente privilegiada pela historiografia, que se concentra na violência e crueldade da conquista, estes relatos nativos se centravam nos significados, geralmente tidos como benéficos, da chegada dos espanhóis, e, principalmente, outorgavam um papel de destaque aos índios dos seus próprios *pueblos* na conquista e estabelecimento dos espanhóis na região. Nesta visão, os índios não se representavam enquanto vítimas dos espanhóis, mas sim como os seus colaboradores. Para o autor, a explicação deste tipo de abordagem era a tentativa de manutenção dos direitos

dos *pueblos*, a partir da invocação da sua participação histórica no estabelecimento dos espanhóis, mas também tinham, ou foram escritos para ter, a intenção de manter os laços comunitários entre os habitantes dos *pueblos*³⁸.

Apesar de não terem escrito relatos tais como os produzidos no México, percebo nas formas através das quais os índios se manifestavam enquanto uma comunidade o mesmo processo de releitura do passado e a mesma intenção de garantia de direitos e de manutenção dos laços comunitários. A grande diferença, neste caso, é que os índios que passavam para os domínios do Rio Grande e reformulavam a sua história de relação com os portugueses, passando de vítimas a aliados, estavam se posicionando entre as pretensões de dois impérios ibéricos. Desta forma, não apenas se colocavam enquanto aliados dos portugueses, mas como um grupo trazido por Gomes Freire de Andrada e que desejava servir ao Rei Fidelíssimo, em retribuição a toda a sua generosidade para com eles³⁹.

Elaborar uma interpretação que apenas enfatize as violências cometidas pelos portugueses contra os índios, não concedendo a estes nenhuma margem de manobra ou mesmo de participação nas situações de conflito, acaba por retirar dos índios a sua condição de agentes históricos. Este tipo de abordagem considera, ainda que de maneira velada, os índios incapazes de fazerem as suas próprias escolhas, de formularem as suas próprias interpretações e, de forma mais geral, de serem partícipes da construção dos espaços sociais que ocupavam na sociedade colonial. Estes lugares, conforme já colocado em outros momentos desta tese e de acordo com o apontado por alguns autores em trabalhos para outras regiões da América portuguesa, não foram apenas outorgados pelo estado, mas foram também apropriados pelos índios que lá habitavam, os quais lutaram pela sua manutenção⁴⁰.

As investidas dos portugueses contra as missões continuaram ao longo da segunda metade do século XVIII, sendo ora amigáveis ora truculentas. Principalmente em momentos de conflitos entre as Coroas ibéricas, as investidas costumavam ser mais

³⁸ Gruzinski, Serge. *op. cit.*, pp.174 e segs.

³⁹ Conforme o relatado por Francisco José da Rocha em sua visita a aldeia dos Anjos, já citado no capítulo anterior, o índio principal teria lhe dito que ele e os seus liderados ali estavam devido ao "Conde de Bobadela, a quem também eram obrigados pelos tirar das suas terras, e tratar com tanto mimo, que eles estavam prontos a servir El-Rey e fazer tudo o que V. Ex^a quiser". Carta de Francisco José da Rocha ao Vice-rei Marquês do Lavradio. Rio Pardo, 22 de outubro de 1771. ANRJ – Fundo: Marquês do Lavradio, microfilme 024-97, RD 16.5 a 16.12.

⁴⁰ Almeida, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

agressivas, conforme a situação narrada acima, pois as aldeias serviam de suporte aos espanhóis nos seus ataques ao território do Rio Grande, quando não apenas os índios colaboravam com as forças castelhanas através das suas milícias, mas também forneciam uma série de recursos necessários para o seu sustento.

Tal ocorreu, por exemplo, em 1775, quando o Marquês de Pombal ordenou ao governador da Capitania de São Paulo, Martim Lopes Lobo de Saldanha, que os corpos de militares enviados ao Rio Grande deveriam tentar informar-se de maneira pormenorizada qual era o caminho mais propício para penetrar nos territórios das aldeias do Uruguai⁴¹. As informações sobre as missões seriam utilizadas, neste plano de Pombal, para surpreender os índios e devastar todo o "país", principalmente os rebanhos, de modo que os espanhóis não encontrassem ali auxílio⁴².

Os povos de missões da margem oriental do rio Uruguai estavam sendo constantemente pressionados tanto pelos portugueses quanto pelos espanhóis. A princípio, pode-se pensar que este tipo de ordem do Marquês de Pombal, uma vez cumprida, acarretaria um aumento da oposição dos missioneiros aos portugueses. No entanto, deve-se também considerar o lado inverso. Eram os missioneiros coagidos a fornecerem auxílio aos espanhóis, quando os sustentavam sem receberem grandes retornos. Perdiam quando auxiliavam os espanhóis e eram atacados pelos portugueses justamente por isto. Ao longo do tempo, não será de todo descabido pensar que os índios passassem a questionar se valiam a pena os seus esforços no auxílio da defesa do território do Rei Católico⁴³.

A política dos portugueses, porém, tinha duas frentes. Ao mesmo tempo em que visava devastar as missões e os seus territórios, não colocava em segundo plano os seus objetivos de atração dos índios de maneira mais amistosa, sempre com o objetivo de diminuir a força dos castelhanos e aumentar a de Portugal. Assim, em suas instruções ao Marquês de Lavradio sobre a melhor forma de neutralizar o "inimigo", ordenava que aos índios presos junto com o exército espanhol:

⁴¹ Esta instrução refere-se à busca de um caminho através do qual os lusitanos alcançariam os povos sem encontrarem maiores resistências naquele momento e não a descobrir um caminho para as missões, pois estes os portugueses conheciam muito bem devido à sua presença já há longo tempo na região, principalmente durante as tentativas de execução do Tratado de Madri.

⁴² Instrução militar para o governador e capitão general da capitania de São Paulo Martim Lopes Lobo de Saldanha. ANRJ – AP-41 A, microfilme 025-97, RD 32.129v.

⁴³ Aliado a este problema some-se as questões relativas à administração leiga implantada nos povos após a expulsão dos jesuítas, que acarretou uma série de desgastes da relação dos índios com os espanhóis. Esta questão será tratada no próximo capítulo.

se lhes faça todo o bom tratamento; se lhes dem gratuitos passaportes para se recolherem às suas terras; e se lhes segure, que [logo que a guerra cessar] ficarão nas suas casas em plena liberdade, debaixo da proteção de Sua Majestade Fidelíssima; para não permitir; nem que eles com as suas pessoas, cavalgaduras, e gados façam algum serviço, que lhes não seja imediatamente pago, nem que as suas fazendas, e estâncias lhes sejam usurpadas, ou pelos castelhanos, ou pelos portugueses, observando-se lhes tudo religiosamente: O que se entende com tudo logo que: Ou cessar a guerra, como acima digo, que faz indispensavelmente necessário tirar aos inimigos todos os bens, e meios de ofenderem: Ou eles índios se unirem declaradamente a nós contra os castelhanos seus cruéis opressores⁴⁴.

A política portuguesa incluía também investidas diretas aos povos. Alguns anos antes desta instrução, em 1771, os espanhóis aprisionaram um grupo de quinze portugueses encontrado na região das missões. Este grupo era composto por um capitão, um alferes, um sargento e doze soldados. A intenção dos portugueses, segundo as acusações feitas, era "seduzir" os índios, "sublevando os povos"⁴⁵. O aspecto mais importante desta pretensa tentativa de sublevar os povos, a meu ver, não é tanto a presença portuguesa na região com este objetivo, mas a inquietação demonstrada pelas autoridades espanholas com o caso. Após a expulsão dos jesuítas, uma das preocupações onipresentes concernentes à administração dos povos era o temor de que os índios passassem para o lado português. Assim, a presença dos lusitanos trazia em si um perigo percebido pelos castelhanos como real. Tal temor se justificaria por estarem os índios considerando tais propostas? Pode-se interpretar a "conquista" das missões o resultado efetivo de uma política portuguesa de longo prazo? É provável que sim, conforme se verá no próximo capítulo.

Em 1777, as coroas ibéricas assinaram o Tratado de Santo Ildefonso, a partir do qual visavam definir os seus limites territoriais. Para evitar os costumeiros problemas fronteiriços, por este tratado instituiu-se a existência de uma faixa de terra a qual nenhuma das duas coroas teria jurisdição, designada como "campos neutrais". As respectivas comissões demarcadoras iniciaram os seus trabalhos em meados da década de 1780, acarretando um aumento do convívio entre os índios e os portugueses.

⁴⁴ Instrução do Marquês de Pombal para o Marquês do Lavradio. Lisboa, 9 de julho de 1774. In: Mendonça, Marcos Carneiro de. *Op. cit.*, p.605.

⁴⁵ Información sobre la captura de un grupo de portugueses que pretendían sublevar a los indios guaraníes. 1771, diciembre 22. AGI, Audiência de Buenos Aires, 13

Durante os trabalhos das comissões demarcadoras, nos quais elas se internavam em locais distantes dos núcleos coloniais, os seus membros viam aumentada a sua dependência para com as populações indígenas, inclusive para as questões mais básicas, como a obtenção de alimentos. Para o caso da região norte, conforme apontou Ângela Domingues, "a sobrevivência das tropas e o êxito das expedições dependia, de forma intrínseca, da boa vontade dos índios"⁴⁶.

Para o caso da região sul, guardadas as devidas diferenças, as comissões demarcadoras também se encontravam em situações nas quais se viam na dependência dos índios. No que concerne à comissão portuguesa, a sua presença na região incrementou tanto os comércios efetuados com os missionários como significou um maior contato entre estes e os lusitanos. Com o objetivo de conseguirem o seu sustento através do comércio com os índios, os portugueses levaram consigo um grande número de produtos que poderiam ser úteis nestas trocas. A lista destes produtos é sugestiva do tipo de abordagem que estava sendo desenvolvida pelos lusitanos. Dentre estes, constavam alguns que poderiam ser considerados úteis na medida em que facilitariam a vida da população missionária: chumbo, utilizado na caça, tesouras, agulhas, anzóis e linhas de pescar. Os demais, porém, podem ser considerados produtos "supérfluos", entre estes vários tipos de tecidos, tais como "baetas, panos de linho, bretanhas e serafinas". Além dos tecidos, constavam: chapéus, meias de seda (tanto masculinas quanto femininas), medalhas, leques e espelhos⁴⁷.

Neste período, uma das principais produções das missões era a de tecidos de algodão, baseada na organização produtiva da época dos jesuítas. Os índios fabricavam dois tipos de tecido: um mais simples, empregado na confecção de roupas a serem usadas no cotidiano, e um mais elaborado, a ser usado em outras ocasiões. Estes tecidos não se destinavam apenas ao consumo interno dos povos, mas eram um produto importante da

⁴⁶ Domingues, Ângela, *op. cit.*, p.256. Sobre as tentativas de demarcação do Tratado de Santo Ildefonso na região norte veja-se: Torres, Simeia Maria de Souza. "Definindo fronteiras lusas na Amazônia colonial: o Tratado de Santo Ildefonso (1777-1790)". In: Sampaio, Patrícia Maria Melo e Erthal, Regina de Carvalho (orgs.). *Rastros da memória: histórias e trajetórias das populações indígenas na Amazônia*. Manaus: EDUA, 2006.

⁴⁷ Carta do governador do Rio Grande, Sebastião Xavier da Veiga Cabral da Câmara, para o vice-rei, Luiz de Vasconcelos e Souza. Rio Grande, 28 de maio de 1783. ANRJ – cód.104, vol.05, fl.23.

economia missioneira, sendo utilizado em trocas locais e também enviado para outras localidades, principalmente Buenos Aires⁴⁸.

Dessa forma, a princípio os missioneiros não necessitariam de tecidos. Os trazidos pelos portugueses, no entanto, provavelmente se diferenciavam em algum quesito, fosse em termos de estampas ou cores. Recorde-se que, conforme exposto no capítulo um, dentre os presentes levados pelos lusitanos durante as tentativas de demarcação do Tratado de Madri estavam gorros vermelhos e tecidos coloridos, os quais, naquela ocasião, fizeram bastante sucesso entre os missioneiros⁴⁹. No entanto, mais do que os tecidos ou demais produtos "úteis" citados acima, acredito que mercadorias como meias de seda, chapéus, leques e espelhos devem ser considerados as mais valiosas nestas trocas.

Num relato escrito em 1778, dom Carlos José Añasco apontava como um dos principais "problemas" das missões após a expulsão dos jesuítas a presença de mercadores nos povos, os quais tinham acompanhado as pessoas para lá enviadas a fim de estabelecer a administração secular. As tropas, milícias e religiosos, foram acompanhados por vendedores, os quais conduziam mercadorias a serem comercializadas com os missioneiros. Segundo as suas observações, os produtos de maior sucesso entre os índios eram sapatos e leques⁵⁰. Estes produtos, se podem ser considerados supérfluos dentro de uma lógica de sociedade burguesa, não devem ser assim considerados naquele contexto social específico. Segundo Norbert Elias, numa sociedade de corte o consumo ostentatório desempenhava para as camadas mais altas uma função de "auto-afirmação social", sendo uma atividade necessária para a sua sobrevivência e reprodução nas constantes disputas por poder e prestígio⁵¹.

Conforme já apontado no capítulo anterior, os grupos subalternos da sociedade participavam da mesma lógica de privilégio e distinção vigente nas camadas superiores. É importante frisar, porém, que tanto para os grupos indígenas quanto para grupos de escravos africanos e seus descendentes, não se tratava apenas de uma mera imitação de padrões

⁴⁸ Sobre a produção de tecido nas missões após a expulsão dos jesuítas veja-se: Maeder, Ernesto, *op. cit.*, pp.163-166.

⁴⁹ Escandón, Juan de, *História da transmigração dos Sete Povos Orientais*. São Leopoldo/RS: Instituto Anchieta de Pesquisas, 1983 [1760]. pp.258 e 265.

⁵⁰ Informe sobre la decadencia de los pueblos de misiones, por dom Carlos José de Añasco. Ciudad de las Corrientes, 26 de marzo de 1778. BNRJ – Coleção de Angelis, MS-508 (26), doc.758.

⁵¹ Elias, Norbert. *A Sociedade de Corte. Investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. pp.82-83.

verificados nas camadas superiores da sociedade. Estes grupos, por um lado, partilhavam de vários aspectos da sociedade do Antigo Regime, principalmente porque a ela pertenciam. Por outro lado, ao longo de sua vivência haviam se apropriado de vários signos de prestígio e distinção, conferindo-lhes novos significados⁵².

Os contatos dos portugueses com os missioneiros durante as tentativas de demarcação do tratado de Santo Ildefonso não foram apenas comerciais. As duas comissões demarcadoras em vários momentos ficaram alojadas nos povos missioneiros, período no qual devem ter se intensificado os contatos entre os lusitanos e os índios. Uma questão, a meu ver fundamental, é o fato dos mesmos homens que participaram da comissão demarcadora portuguesa terem sido, após a conquista das missões de 1801, os responsáveis pela administração dos povos e também pelo governo interino do Rio Grande.

Um dos principais demarcadores era o engenheiro João Francisco Roscio. Durante a demarcação do Tratado, ele esteve em vários povos missioneiros, entre eles São João e Santo Ângelo, os quais, menos de duas décadas depois, passariam para o lado português. Que tipo de relacionamento Roscio e os demais portugueses estabeleceram com os missioneiros? O que pensavam estes dos lusitanos? Difícil saber. No entanto, considero provável que eles tenham desenvolvido neste período políticas de atração dos missioneiros e, concomitantemente, observado detidamente os povos, averiguando os problemas enfrentados pela administração espanhola e as insatisfações demonstradas pelos índios. Nesta política, as tais mercadorias devem ter adquirido um papel fundamental, pois, em que medida, não estariam os índios adquirindo com os portugueses produtos por eles cobiçados, embora nem sempre acessíveis?

João Francisco Roscio era o governador interino do Continente na época imediatamente posterior a conquista das missões, período no qual ele recebeu, conforme se verá no próximo capítulo, cartas dos *cabildantes* de alguns povos, nas quais solicitavam a devolução de determinados objetos ou ofereciam vassalagem ao Rei de Portugal. Tanto nas petições dos índios quanto nas suas queixas sobre determinadas arbitrariedades cometidas pelos luso-brasileiros após a "conquista", Roscio sempre se posicionou a favor dos missioneiros e deliberava pela observância dos seus direitos. Saberiam os índios, devido ao

⁵² Para uma apreciação sobre o tema em relação a escravos africanos e seus descendentes veja-se: Soares, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

seu convívio com Roscio, que ele assim se posicionaria? Difícil saber. Pode-se afirmar, no entanto, que os índios conheciam várias das autoridades portuguesas quando passaram para os domínios do Rei Fidelíssimo e este conhecimento deve tê-los auxiliado quando tentaram preservar os seus direitos, pois estavam tratando com pessoas com as quais já haviam mantido contato.

Fosse em momentos de guerra, fosse em momentos de relações mais amistosas, para os missioneiros os lusitanos não eram distantes e desconhecidos ao longo da segunda metade do século XVIII. Neste período, os índios conviveram com os portugueses e os domínios do Rei Fidelíssimo faziam parte do seu universo. Mais do que isto, apesar de terem existido momentos de conflito com os lusitanos, certamente nem todos os missioneiros compartilhavam a mesma visão dos burocratas espanhóis, para os quais os portugueses eram um inimigo a combater⁵³.

AS ESTRATÉGIAS DE SOBREVIVÊNCIA NOS LIMITES DOS DOMÍNIOS IBÉRICOS

Em 1768, a ordem de expulsão dos jesuítas do Império espanhol foi cumprida nos trinta povos de missões, sendo então os inicianos substituídos por administradores leigos, processo que será analisado no próximo capítulo. Durante a sua gestão, muitos administradores das missões escreveram relatos sobre os "problemas" diagnosticados nos povos e, dentre estes, um dos mais destacados eram as constantes fugas dos missioneiros, as quais tinham como um dos seus principais destinos os domínios de Portugal.

Tal como no caso da administração portuguesa, os espanhóis também percebiam as fugas dos índios das missões para o Rio Grande como uma perda de vassallos, o que acarretaria um incremento do poder lusitano na região. Segundo o administrador Gonzalo de Doblaz: "lo peor de estas emigraciones es los muchos que se pasan a los dominios de Portugal, perdiendo el Estado estos vasallos y aumentando el poder al extranjero en aquella

⁵³ Segundo Guillermo Wilde, os burocratas espanhóis em suas políticas homogeneizadoras da população da campanha no final do século XVIII produziam uma visão dos portugueses enquanto um inimigo que deveria ser combatido. Wilde, Guillermo. "Orden y ambigüedad en la formación territorial del Río de la Plata a fines del siglo XVIII", *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 9, n.19, julho de 2003. p.116.

parte. Las jurisdicciones de Río Pardo, Puerto Alegre y Río Grande están llenas de indios de Misiones"⁵⁴.

As fugas, tanto das missões quanto das aldeias portuguesas em território do Rio Grande, apesar de serem compreendidas pela maior parte dos integrantes das burocracias estatais como definitivas, poderiam muitas vezes ser consideradas pelos índios como mais um recurso disponível para satisfazer as suas necessidades. Assim, muitas das fugas não eram permanentes, mas sim temporárias. A opção de ir e vir das aldeias, já demonstrada por Maria Regina Celestino de Almeida para as aldeias do Rio de Janeiro colonial⁵⁵, pode muito bem ser generalizada para outras regiões da América.

Para o caso dos trinta povos de missões, é provável que as fugas tenham se intensificado após a expulsão dos jesuítas, embora não devam ser tomadas como uma novidade neste período. Se as fugas não podem ser consideradas uma novidade após a expulsão dos inácianos, tampouco a escolha dos domínios portugueses como um destino o pode, pois o recurso a estabelecer-se nestas paragens e de realizar negócios com os portugueses foram comuns ainda no período dos jesuítas⁵⁶.

Por outro lado, apesar da existência de uma preocupação com as fugas para os domínios portugueses, estes não eram o principal destino escolhido pelos missionários, pois muitos fugiam para outros povos ou para cidades da América espanhola⁵⁷. Independente disto, é certo que aqueles ocupavam um lugar de destaque nas escolhas disponíveis aos índios na deliberação de deixar os seus povos. Assim, a questão principal é: o que procuravam os índios que fugiam para as terras portuguesas? Segundo Ernesto Maeder, uma das maiores motivações destas fugas era a própria política lusitana, já tratadas em vários momentos desta tese, de persuadir os índios a se dirigirem para os domínios do Rei Fidelíssimo⁵⁸.

Para tentar alcançar com maior profundidade as motivações destas fugas, alguns casos concretos podem ser mais indicativos do que os reclames genéricos a este respeito. Em 1768, Francisco Bruno de Zavala, então governador da Província do Uruguai devido à

⁵⁴ Doblas, Gonzalo de. *Disertación que trata del estado decadente en que se hallan los pueblos de Misiones y se indican los medios convenientes a su reparación* [1801]. *apud* Maeder, Ernesto, *op. cit.*, p.60.

⁵⁵ Almeida, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses indígenas...*, *op. cit.*, p.145.

⁵⁶ Neumann, Eduardo. *O trabalho guarani missionário no rio da Prata colonial, 1640-1750*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1996. p.69.

⁵⁷ Maeder, Ernesto, *op. cit.*, pp.60-61.

⁵⁸ *Idem*, p.60.

expulsão dos jesuítas, escreveu uma carta a José Custódio de Sá e Faria, governador do Rio Grande. Entre os assuntos tratados, estava a restituição dos índios que fugiam dos povos e se dirigiam para o Rio Grande. Segundo Zavala, um dos maiores problemas destas fugas eram os índios(as) casados(as) que fugiam dos seus povos, abandonando lá os seus respectivos cônjuges. Acrescentava ainda que este pedido não partia apenas dele, mas para tal tinha recebido requerimentos dos *cabildos* de São Miguel e São Luís, nos quais os *cabildantes* pleiteavam a reunião dos casais separados.

Francisco de Zavala informava ainda estar enviando a Rio Pardo o índio Diego Candacu, natural do povo de São Miguel, cuja esposa, Sebastiana Marandey, sabia-se estar no dito povoado. Solicitava o apoio de José Custódio de Sá e Faria para encontrá-la⁵⁹. José Custódio, por sua vez, respondeu, de maneira cortês, que tudo faria para unir as famílias, mas considerava difícil os índios quererem deixar o Rio Grande e retornarem espontaneamente aos domínios de Espanha. Na sua visão, estes, tal como no período de Gomes Freire, apenas deixariam o território português se para isto fosse empregada a força bruta⁶⁰.

Ao tratar do fluxo de índios entre os domínios dos dois Impérios, Francisco Bruno de Zavala destacou a separação dos casais como uma das principais questões. E por que os índios que deixavam os seus respectivos cônjuges iam para o Rio Grande? Provavelmente porque sabiam que estariam mais protegidos contra qualquer eventual tentativa de restituição aos seus povos. Apesar do tom diplomático empregado por José Custódio de Sá e Faria, os portugueses dificilmente moveriam quaisquer recursos para "devolver" Sebastiana ou algum outro índio(a) estabelecido nas terras do Rio Grande, mas antes, pelo contrário, fariam o possível para que estes permanecessem, conforme já visto no capítulo anterior. Por outro lado, o grande fluxo de índios para o Rio Grande e a existência neste de aldeias recém formadas com índios das missões provavelmente significava que aqueles guaranis tinham conhecidos nestas terras, os quais poderiam lhes prestar ajuda em caso de necessidade.

⁵⁹ Carta de Francisco Bruno de Zavala para José Custódio de Sá e Faria. Guacacay Guazu, 30 de outubro de 1768. AGI, Buenos Aires, 539.

⁶⁰ Carta de José Custódio de Sá e Faria para Francisco Bruno de Zavala. Viamão, 3 de novembro de 1768. AGI, Buenos Aires, 539.

Dessa forma, o Rio Grande se mostrava como um destino seguro para aqueles (as) que quisessem abandonar os seus cônjuges sem sofrerem maiores represálias por conta disto. Estes, inclusive, conforme se verá, ainda viam aumentada a possibilidade de contrair outro matrimônio, caso isto lhes interessasse, principalmente se recordarmos que estava em vigência a política de incentivo aos casamentos mistos entre índias (os) e brancos (as). Esta opção por trocar de domínio, no entanto, não era unilateral. Ressalte-se que o mesmo faziam alguns guaranis que estavam no Rio Grande. Os ali estabelecidos, principalmente na aldeia dos Anjos, fugiam de volta para as missões deixando em território português os seus respectivos cônjuges. O governador José Marcelino de Figueiredo, em carta para o vice-rei, Luís de Vasconcelos e Sousa, comenta sobre este fluxo contínuo:

Sucede, como digo, todos os dias fugirem, por exemplo, de cá para as Missões quatro índios que ordinariamente voltam de Missões com outras tantas mulheres e cavalos furtados, e o mesmo sucede todos os dias vindos de Missões, por exemplo, seis voltarem com o número dobrado dessas aldeias e com isto e com a facilidade de seus vigários, há muitas índias casadas cá, que têm outros maridos vivos em Missões⁶¹.

Ao comentar sobre as fugas dos missioneiros dos seus respectivos povos, o administrador Gonzalo de Doblás também destacava a separação dos casais, diagnosticado por ele como um dos problemas mais graves. Segundo o autor:

Los indios que desertan llevan regularmente alguna india que no es su mujer, con la que vive como si lo fuera; y, ya salga de la provincia o se quede en ella, en todas partes pasan por casados, porque aquéllos a que se agregan, sean indios o españoles, sólo cuidan de disfrutar de su trabajo, sin reparar en que vivan como cristianos o no. Y así ni procuran que oigan misa, ni el que se confiesen, ni que ejerciten ningún acto de cristianos, pues saben que si los quieren obligar a ello se van a otra parte y los dejan; con que, por no privarse del servicio que les hacen, los dejan vivir como infieles⁶².

A percepção de Doblás sobre os motivos de fugas dos índios dos povos missioneiros pode iluminar alguns aspectos desta questão. Primeiramente, ao acusar a pouca preocupação em matéria religiosa daqueles que os "agregavam", mais interessados no seu trabalho do que na "moral e nos bons costumes" dos índios. Assim, os insatisfeitos com a

⁶¹ Carta de José Marcelino de Figueiredo para o vice-rei Luís de Vasconcelos e Sousa. Porto Alegre, 11 de setembro de 1779. ANRJ – cód.104, vol.1, fls.31-31v.

⁶² Doblás, Gonzalo de. *Memoria histórica, geográfica, política y económica sobre la provincia de Misiones de indios guaranis*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2002. pp.35-36.

suas vidas conjugais nos povos tinham uma segunda chance com as fugas, quando, muitas vezes, já saíam do seu povo com uma mulher que não era a sua esposa legítima, ou seja, já haviam feito as suas escolhas.

Stuart Schwartz, em seu trabalho sobre a formação da sociedade escravocrata na Bahia, ao discutir a disputa entre os colonos e os jesuítas pelo controle da mão-de-obra dos índios aventa a possibilidade destes preferirem os primeiros aos segundos. Segundo o autor, no pensamento atual, a escolha pela vida nas aldeias em detrimento da escravidão nos engenhos seria "por demais óbvia". Porém, em seu raciocínio, ela poderia não ser tão clara assim para os índios, justamente pelo excesso de exigências feitas pelos inácianos em relação à imposição de costumes católicos, entre os quais estava o sacramento do casamento⁶³.

Nesse sentido, apesar de trabalhos mais recentes terem abordado as missões jesuíticas como um espaço negociado, esta negociação dificilmente envolvia questões relativas ao sacramento do matrimônio. Por outro lado, uma questão a ser frisada tanto na missiva acima citada de José Marcelino quanto no ofício de Zavala, é que ambos destacam a fuga das mulheres, as quais deixavam os seus maridos em suas respectivas aldeias, fossem elas as missões espanholas ou os aldeamentos portugueses, e, como no caso apontado por Marcelino, contraíam novas bodas. Gonzalo de Doblás destaca a mesma questão, embora sem mencionar a mudança entre os domínios ibéricos, argumenta que a primeira coisa que faziam as mulheres após a fuga era casar-se novamente quando se estabeleciam em determinada localidade⁶⁴. Ao que parece estas mulheres estavam manejando os diferentes domínios a seu favor. Ou seja, a fuga para a potência confinante significava uma nova oportunidade de vida, a qual incluía a escolha de um novo parceiro, formando não apenas relações esporádicas ou estáveis, mas também contraindo um novo matrimônio.

Em trabalho sobre a Amazônia portuguesa, Almir Diniz de Carvalho argumenta sobre as índias que preferiam a vida nos núcleos coloniais à permanência nas aldeias jesuíticas. Para o autor, apesar das dificuldades encontradas nos núcleos coloniais, onde geralmente trabalhavam em serviços domésticos, estando inclusive expostas à exploração

⁶³ Schwartz, Stuart. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. p.49.

⁶⁴ Doblás, Gonzalo de, *op. cit.*, p.36.

sexual por parte dos brancos, esta opção se justificava pela possibilidade de não terem de trabalhar nas lavouras dos inacianos e dos moradores, para as quais eram enviadas pelo sistema de repartição. No raciocínio do autor, estando vinculadas a uma determinada casa poderiam obter maiores vantagens⁶⁵.

Penso que, para o caso das índias que deixavam os seus povos, a questão a ser colocada não é se elas realmente obtinham benefícios com estas mudanças, mas sim pensar o que buscavam e conseguiram e, em que medida, as fugas eram percebidas como vantajosas. Assim, livrar-se do regime de comunidade, no qual o trabalho cotidiano das mulheres era bastante pesado e buscar colocação em outra paragem poderia parecer algo lucrativo. Por outro lado, esta colocação não deve ser apenas pensada em termos de trabalho, mas também na qualidade de amantes e esposas de homens não índios. Corroborava com esta questão o fato de, na sociedade da campanha, o número de mulheres ser inferior ao dos homens, o que lhes propiciava uma maior possibilidade de escolha.

Nesse sentido, Rio Pardo aparece como um bom destino a ser considerado, não apenas porque era a povoação portuguesa estrategicamente posicionada na região, mas também porque ali estava localizada a aldeia de São Nicolau. Os (as) índios (as) oriundos de São Miguel e São Luís reclamados pelos seus respectivos *cabildantes* a Francisco Bruno de Zavala poderiam ter conhecidos ou parentes na aldeia, afinal havia se passado apenas cerca de uma década desde que os aldeados em São Nicolau tinham deixado seus povos de origem em direção às terras lusitanas. Estas relações, por sua vez, ajudariam no seu estabelecimento na região.

Além de muitos índios fugidos terem, provavelmente, conhecidos nas aldeias portuguesas, também contavam ali com a conivência das autoridades portuguesas. Ainda segundo o relatado acima por José Marcelino, um outro motivador das andanças era o "roubo" de gados, quando os índios saíam das aldeias portuguesas e se dirigiam às estâncias das missões, das quais voltavam com rebanhos. As retiradas de rebanhos das estâncias das missões pelos índios da aldeia dos Anjos não eram um movimento "espontâneo", mas estavam vinculadas às estratégias dos luso-brasileiros, pois era o próprio comandante da aldeia, Antônio Pinto Carneiro, quem lhes incumbia desta atividade e em troca lhes oferecia

⁶⁵ Carvalho Júnior, Almir Diniz de. *Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769)*. Tese de Doutorado apresentada ao programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005. pp.261 e segs.

uma parte dos rebanhos obtidos⁶⁶. Estas atividades eram chamadas de roubos pelos espanhóis, pois os índios invadiam os domínios do Rei de Espanha para se apropriarem de rebanhos dos seus súditos. O Marquês do Lavradio, porém, tinha outra interpretação para tal prática. Segundo ele, esta não poderia ser classificada como roubo, porque os índios apenas se apropriavam de rebanhos que eram seus, pois eram oriundos destas missões antes de migrarem para os domínios portugueses⁶⁷.

Em algumas situações, quando estavam nestas andanças em busca de rebanhos, nas quais se encontravam sozinhos ou na companhia de portugueses, os índios eram apresados pelos espanhóis. Ainda em 1768, Francisco Bruno de Zavala levou a cabo em São Miguel um inquérito com cinco prisioneiros apanhados quando estavam roubando gados. Originalmente o bando era composto por um total de sete pessoas, mas durante a perseguição uma delas havia sido morta e a outra fugido. Dos cinco prisioneiros, dois eram naturais de São Paulo, sendo um deles mulato. Os outros três eram índios naturais das missões. Um deles se apresentou como natural de Yapeju e disse ter ido para os domínios do Rei Fidelíssimo porque havia sido feito cativo por um português.

Outro índio se identificou como Venâncio Arayu, natural de Santo Ângelo. Disse que já estava há muito tempo nos domínios portugueses, vivendo em Viamão com a sua mulher e filhos. Alegou que estava tentando retornar com a sua família ao seu povo, sendo, por este motivo, perseguido por soldados lusitanos. Durante a perseguição, os soldados haviam lhe tomado a sua família, mas ele conseguiu escapar atravessando a nado o rio Jacuí. Conforme o seu testemunho, após a fuga permaneceu alguns dias na estância de um português, quando o líder da vaqueria, Romão Molina, o abordou convidando-o para ir recolher gado. Venâncio aceitou a proposta, embora afirme em seu depoimento que durante os trabalhos havia tentado fugir de volta para Santo Ângelo e não teria conseguido o seu intento porque o tal Molina o ameaçara de morte.

História semelhante contou o outro índio, chamado Ignácio Arazaye. Disse ser natural de São Miguel e vivia em Viamão, onde era casado com uma índia natural de São Nicolau. Segundo ele, junto com Venâncio, havia fugido com a família, que fora

⁶⁶ Carta de Francisco José da Rocha para o Marquês do Lavradio. Viamão, 27 de janeiro de 1772. In: Mendonça, Marcos Carneiro de. *Op. cit.*, p.541.

⁶⁷ Carta do Marquês do Lavradio para José Marcelino de Figueiredo. Rio de Janeiro, 9 de outubro de 1770. In: Mendonça, Marcos Carneiro de, *op. cit.*, p.517.

aprisionada pelos portugueses, enquanto ele conseguira escapar, atravessando o rio a nado com Venâncio e, posteriormente, aderira a vaqueria da mesma forma que o companheiro. O seu testemunho é, pois, similar ao de Venâncio, embora nada mencione sobre uma intenção de fuga a São Miguel ou sobre qualquer ameaça de morte feita por Molina.

Estariam mesmo fugindo dos domínios do Rei Fidelíssimo ou apenas participando da vaqueria com vistas a obter benefícios e, uma vez aprisionados, contaram uma versão mais favorável para justificar a situação irregular na qual se encontravam? A resposta em si não importa, mas sim pensar como estes índios construíram o seu depoimento estando, naquele momento, vivendo nos limites dos Impérios ibéricos. A princípio, porém, por uma mera questão matemática, parece difícil pensar que três índios estariam coagidos por força por apenas quatro pessoas. Apesar dos portugueses terem armas de fogo, ao contrário dos índios e do mulato que apenas possuíam lanças, ao longo da sua jornada é bem possível supor que os índios teriam tido alguma oportunidade de escapar, se assim o quisessem. Afinal, especialmente Venâncio e Ignácio, se tinham escapado da perseguição dos soldados portugueses, por que não conseguiriam fugir ao longo da vaqueria? Esta possibilidade se amplia pelo fato de ambos serem naturais dos povos de missões, um de Santo Ângelo e outro de São Miguel, e terem migrado para as terras portuguesas, vivendo por muitos anos em Viamão, na aldeia dos Anjos. Ou seja, os dois conheciam o terreno no qual estavam se movimentando, sabiam para onde estavam indo e deveriam ter plena consciência do caminho que estavam fazendo.

O importante a destacar, no entanto, é que o seu testemunho é todo construído de forma a isentá-los de qualquer responsabilidade na vaqueria, pois diziam estarem ali coagidos. Ou seja, considero relevante pensar como ambos reconstroem as suas trajetórias buscando isentar-se de qualquer eventual condenação. Ao serem interrogados pelas autoridades espanholas, narram uma história na qual se colocam como adeptos destes, querendo inclusive retornar aos seus povos. Assim, segundo a sua história, o primeiro, tinha sido feito cativo por um português, os outros dois estavam fugindo dos lusitanos, desejando voltar aos seus povos de origem. Assim, não foi por falta de vontade que não retornaram aos domínios do Rei Católico, mas porque os lusitanos os impediram. Com esta argumentação, visavam isentar-se de qualquer vinculação efetiva com os portugueses e, por

consequente, escapar da possibilidade de serem responsabilizados pela participação na vaqueria.

Francisco Bruno de Zavala, ao que parece, não se convenceu da sua "inocência", mas lhes conferiu uma pena bem diferente da aplicada aos dois luso-brasileiros. Enquanto estes foram remetidos presos a Buenos Aires, aos primeiros apenas foi recomendado que fossem enviados à outra banda do rio Paraná, visando afastá-los dos portugueses e impedir, deste modo, que voltassem a colaborar com eles⁶⁸. Ao que parece, a prática de enviar ao outro lado do rio Paraná os índios que fugiam para o lado dos portugueses não era uma novidade. Em 1742, o Padre Provincial Antonio Machoni, ordenava o mesmo procedimento aos índios que fugissem para o lado dos portugueses e depois fossem capturados pelos missionários⁶⁹. Se os tempos tinham mudado e o fluxo de missionários em direção aos domínios do Rei Fidelíssimo aumentou ao longo da segunda metade do século XVIII, tais práticas não eram uma novidade no período.

UMA VIAGEM ATRAVÉS DOS IMPÉRIOS IBÉRICOS

Casos de índios apresados na campanha foram usuais neste período, porém as suas reações foram variadas. Ao serem apresados e confrontados com as autoridades espanholas, os índios reagem, individual ou coletivamente, de formas diversas, aproveitando-se da maneira que lhes parecia mais apropriada para tentarem se desvincular de maiores penalidades ou, então, explorando as possibilidades existentes. Assim, se os índios acima optaram por se apresentarem enquanto "vassalos fiéis" do Rei Católico e vítimas das "maldades" dos portugueses, outros se identificavam de maneira oposta, afirmando o seu pertencimento ao mundo luso-brasileiro e transformando este pertencimento numa possibilidade de obtenção de benefícios.

⁶⁸ Carta de Francisco Bruno de Zavala a Francisco de Bucareli y Ursua. São Miguel, 18 de dezembro de 1768. AGI, Buenos Aires, 539.

⁶⁹ Memorial del P^e Prov^l Antonio Machoni para el P^e Superior y Sus Consultores, q. comunicara a los P P^s Misioneros de estas Doctrinas del Parana, y Uruguay en la Segunda Visita de 7 de Marzo de 1742. Cartas de los P.P generales de la Compañia de Jesús y de varios Provinciales sobre las misiones del Paraguay, 16 de julio 1623 a 19 de septiembre 1754. S. XVIII. 175 x 246. 3411 paginas numeradas. Encuadernación en holandesa del siglo XIX. 6976. Biblioteca Nacional de Madrid. Sala Cervantes (manuscritos), fl.16. Agradeço a Eduardo Neumann por ter me cedido este documento.

Em meados de 1780, José Custódio, Lucas da Silva, João da Rosa, Pedro António, Miguel António dos Santos, Manuel dos Santos e António José da Silva, identificados como índios naturais do Rio Grande e súditos de Sua Majestade Fidelíssima, contaram que estavam "tratando de suas vidas" nos campos do Continente, cuja linha divisória ainda não estava demarcada por ocasião do novo Tratado de 1777. Nesta situação, foram presos pelos espanhóis e remetidos para Montevidéu, onde permaneceram retidos sem terem "culpa alguma". Até este momento, a sua história não parece ter sido diferente da de muitos outros índios neste período. No entanto, por motivos não esclarecidos, da prisão em Montevidéu eles foram enviados para Cádiz, onde foram soltos. Uma vez em Cádiz, onde se encontravam sem maiores recursos e contatos, eles conseguiram chegar a presença do cônsul general de Portugal naquela cidade, Henrique Ribeiro Neves⁷⁰.

Ao entrarem em contato com Ribeiro Neves, os sete índios contaram toda a história desde o seu apresamento na campanha até a chegada em Cádiz. Ao se verem numa cidade estranha e, o que é mais importante, num continente distante, eles acionaram a sua origem portuguesa e contaram a sua história como vítimas da arbitrariedade dos espanhóis, pois teriam sido presos "sem culpa alguma". A história foi bem recebida pelo cônsul português, o qual lhes forneceu todo o auxílio que teria direito qualquer outro súdito lusitano em situação semelhante, encontrando-se desamparado numa terra estranha. Assim, Ribeiro Neves lhes concedeu um passaporte coletivo, no qual eram identificados como índios e vassallos de Sua Majestade Fidelíssima. E, tal como o texto impresso de praxe dos passaportes, o documento dizia que:

E portanto peço, e suplico aos Exmos. Snres. capitães gerais, governadores, e comandantes de praças e mais juizes e justiças que a administram em os reinos de Sua Majestade Católica e dos mais Príncipes e Repúblicas não lhe ponham impedimento algum, antes sim lhe dem todo o auxílio e favor que o mesmo farão as de Sua Majestade Fidelíssima, e que se tratem como a nação mais amiga e aliada, e o mesmo peço a todos os cônsules, e vice-cônsules da mesma Soberana⁷¹.

⁷⁰ Representação dos índios, naturais do Rio Grande de São Pedro, José Custódio, Lucas da Silva, João da Rosa, Pedro António, Miguel António dos Santos, Manuel dos Santos e António José da Silva à rainha [D. Maria I], solicitando auxílio para sobreviverem em Lisboa, onde se encontram depois de terem sido presos pelas tropas espanholas, levados para Montevidéu e, mais tarde, para Cádiz, e pedindo transporte para voltar para o Rio Grande de São Pedro. Lisboa, 3 de fevereiro, post.1787. Anexo: carta de guia e passaporte. Arquivo Histórico Ultramarino, Rio Grande do Sul, cx. 3, d. 230.

⁷¹ Idem.

Os índios continuaram a sua viagem, portando um passaporte no qual lhes era assegurada a condição de súditos portugueses, documento que lhes abriu portas ao longo da sua jornada. No caminho de Cádiz para Lisboa, os viajantes passaram pela cidade do Faro, localizada no sul de Portugal. Nesta, foram recebidos na Santa Casa de Misericórdia da cidade, cujos membros lhes concederam auxílio e também uma carta de guia, na qual se rogava que, indo os índios no seu "caminho direito", lhes fossem concedidas as esmolas necessárias para a sua sobrevivência. Uma vez em Lisboa, solicitaram o auxílio da Coroa para se manterem na Corte até encontrarem um navio no qual pudessem retornar ao Brasil.

A questão que se coloca, na falta de maiores informações sobre estes índios, é quem eram eles e como foram capazes de se movimentar não apenas na sociedade colonial, mas também na Espanha e em Portugal. A presença de índios provenientes da América portuguesa em Lisboa não era em si uma novidade nesta época, pois houve outras situações nas quais aqueles se encontravam na Corte, principalmente com o intuito de conseguirem mercês reais. Como demonstrou Almir Diniz Carvalho Júnior, alguns principais das aldeias do Maranhão deslocaram-se para Lisboa no século XVII a fim de pleitearem mercês do Hábito da Ordem de Cristo. Os caminhos destes índios, no entanto, foram bem diferentes do caso citado acima. Tratava-se de índios principais e de seus descendentes, os quais detinham uma posição de prestígio nas suas aldeias de origem, algumas vezes possuíam relações próximas com agentes coloniais do Estado português e dirigiram-se à Corte munidos de documentos nos quais estava assegurada a sua condição. Por outro lado, saíram do Maranhão direto para Lisboa, fazendo a sua jornada dentro dos domínios do Rei Fidelíssimo, assim como tinham contatos na Corte, pois, segundo o autor, os seus procuradores provavelmente eram pessoas vinculadas à sociedade do Maranhão e Grão-Pará, os quais deveriam conhecer pessoalmente ou através de algum intermediário⁷².

No mesmo período no qual os sete índios aprisionados na campanha se encontravam em Lisboa, também lá estava o índio José Pires Tavares, capitão-mor da aldeia de São Francisco Xavier de Itaguaí, situada nas terras da fazenda de Santa Cruz, no Rio de Janeiro. Ele havia se dirigido à Corte para pleitear a manutenção da sua aldeia, ameaçada pelo administrador da referida fazenda. Pires Tavares era, tal como os índios citados por Carvalho Júnior, um principal. Além disto, possuía uma educação capaz de lhe assegurar os

⁷² Carvalho Júnior, Almir Diniz de, *op. cit.*, pp.224 e segs.

aparatos necessários para se movimentar na Corte em busca dos seus objetivos, pois quando criança havia sido recolhido pelo capitão Ignacio de Andrade Souto Mayor Rendon, na casa do qual recebeu educação formal⁷³.

No caso dos sete índios aprisionados na campanha, em nenhum momento foi mencionada a existência de conhecimentos anteriores destes em Lisboa. Por outro lado, não eram índios principais, mas sim ex-prisioneiros libertados em Cádiz. O seu único recurso era a sua vassalagem ao Rei de Portugal, a qual foi habilmente acionada em vários momentos, conforme visto. A princípio, é fácil compreender a aptidão destes índios em manejar os códigos da sociedade colonial. Afinal, tinham nascido dentro desta. No entanto, o mesmo não se pode afirmar em relação a sua jornada na península Ibérica. Como chegaram, estando em Cádiz, ao cônsul general de Portugal? Que tipo de argumentação desenvolveram para serem reconhecidos enquanto vassalos de Sua Majestade Fidelíssima?

É importante destacar, contudo, que o momento era propício às petições dos índios em Lisboa. Apesar do afastamento do Marquês de Pombal após a morte de dom José I, o *Diretório* ainda estava em vigor, estabelecendo os privilégios e direitos com os quais deveriam ser tratados os índios. Provavelmente devido tanto à conjuntura favorável quanto às suas habilidades, os sete índios apanhados na campanha assim como o capitão-mor José Pires Tavares foram agraciados em suas petições.

De qualquer forma, encontrar uma condição favorável é uma coisa, saber usá-la em proveito próprio é outra. Não é possível avançar muito nas questões colocadas acima, visto a exigüidade das informações fornecidas pela fonte consultada. Pode-se cogitar, porém, que os sete índios souberam usar, a partir do seu aprendizado na campanha e também durante a sua viagem, os signos característicos dos vassalos de Portugal, pois o seu pertencimento a esta categoria não foi posto em dúvida em nenhum momento durante a sua jornada de Cádiz até Lisboa.

⁷³ Almeida, Maria Regina Celestino de. "Política Indigenista e Etnicidade: estratégias indígenas no processo de extinção das aldeias do Rio de Janeiro – Século XIX". p.7.

A VIDA DOS GUARANIS NO RIO DE JANEIRO

Nem todos os missioneiros que se dirigiram para o território do Rio Grande ali permaneceram. Alguns guaranis foram enviados ao Rio de Janeiro, na época capital do Estado do Brasil, com o fim de concluírem seus estudos⁷⁴. Compreender estes deslocamentos pode auxiliar a perceber como os missioneiros se reconstruíram durante a sua vivência no Império português, assim como pode ajudar a apreender melhor o complexo processo através do qual estes se inseriram nos domínios do Rei Fidelíssimo, em relações sociais nas quais a sua condição indígena se fazia presente.

De acordo com o processo de gênese do primeiro guarani a ser ordenado padre, José Inácio da Silva Pereira, já citado no capítulo anterior, na época em que ele se encontrava no seminário São José, também lá estava um outro guarani, Antônio José de Araújo Silva, se preparando para desempenhar a mesma função, sendo este natural da aldeia de Rio Pardo⁷⁵. Fundado em 1739, o seminário São José era uma das mais prestigiosas instituições de ensino do Brasil, principalmente após a expulsão dos jesuítas em 1759. Por lá passaram alguns dos mais importantes intelectuais e políticos da América portuguesa.

Provavelmente, lá teria estudado Basílio da Gama⁷⁶, autor do célebre poema épico "O Uruguai"⁷⁷, impresso em 1769. Basílio da Gama teve uma trajetória marcada pela expulsão dos jesuítas do Império português. Simpatizante da causa dos inacianos, quando da sua expulsão chegou a ir para Roma, onde permaneceu por algum tempo antes de dirigir-

⁷⁴ Outros guaranis, porém, tiveram uma trajetória bem diferente, sendo a sua relação com a capital marcada por situações de marginalidade. Uma delas era o envio dos índios para o Rio de Janeiro quando cometiam algum crime ou eram acusados de tais atos. Na lista de matrícula dos missioneiros da aldeia dos Anjos constam seis índios remetidos presos ao Rio de Janeiro, embora não sejam agregadas maiores informações acerca dos crimes dos quais eram acusados ou sobre as condições de sua prisão na aldeia, ou adjacências, e envio para a capital. Em apenas um caso, no do índio Remualdo Júnior, consta a informação de ter sido preso por "matador". Matrícula do povo denominado Santo Ângelo; Matrícula do povo denominado São Miguel Novo; Matrícula do povo denominado São Lourenço; Matrícula do povo denominado São João; Matrícula do povo denominado São Borges [São Borja]; Matrícula do povo denominado São Nicolau; Matrícula do povo denominado São Miguel Velho. In: *Os índios D'Aldeia dos Anjos: Gravataí século XVIII / Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: EST, 1990. Respectivamente pp. 50-55, 56-59; 59-61; 61-63; 63-66; 66-70; 70-73.

⁷⁵ Processo de Gênese do Padre José Inácio da Silva Pereira, 1781. Arquivo da Cúria do Rio de Janeiro, Letra J. Cx. 1780-1789; Cx.1; Maço 38 - N°14. Agradeço a Protásio Paulo Langer por ter me cedido este documento.

⁷⁶ Gouvêa, Maria de Fátima. "Gomes Freire de Andrada", in: Vainfas, Ronaldo (org.). *Dicionário do Brasil colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001. p.264.

⁷⁷ Gama, José Basílio da. *O Uruguai*. Rio de Janeiro: Record, 2006 [1769].

se a Portugal. Posteriormente, Basílio da Gama tentou se reaproximar do Marquês de Pombal e, com tal fim, escreveu "O Uruguai", tendo como inspiração os conflitos ocorridos na região sul quando da demarcação do Tratado de Madri, já trabalhados no primeiro capítulo. No poema, são glorificados os atos do exército português e também, de certa forma, os índios, pois são encarados como vítimas dos jesuítas. Ironicamente, os filhos destes índios caracterizados como ingênuos e vítimas da perfídia dos inacianos iriam, menos de duas décadas após o conflito, estudar na mesma instituição de renomados luso-brasileiros e, talvez, do próprio autor do poema.

Apesar de ser um poema onde os índios são representados de maneira romantizada, no "O Uruguai" há uma visão favorável aos guaranis, na medida em que não lhes imputa qualquer responsabilidade pelos conflitos ocorridos durante as tentativas de demarcação do Tratado de Madri. Dessa forma, os guaranis não são vistos como inimigos dos interesses de Portugal, mas apenas como vítimas dos inacianos. Uma questão pertinente, independente da possibilidade de uma resposta satisfatória, seria cogitar se estes guaranis que estudaram no seminário São José e passaram a fazer parte, ao menos minimamente, do mundo letrado da América portuguesa tiveram acesso a este poema. Neste caso, o importante a considerar é que este lhes oferecia um lugar dentro do processo histórico da sociedade colonial da América portuguesa, onde eles estavam representados de maneira positiva. Em caso afirmativo, para eles não deveria fazer a mínima diferença se a sua representação era romantizada ou não. Talvez, inclusive, fosse melhor para eles a visão romantizada de uma parte importante da história recente dos seus ancestrais, pois dela poderiam fazer uso para se colocar dentro do mundo do qual passaram a fazer parte.

Além dos dois casos narrados acima de guaranis seminaristas, existiam outros índios com origens nas missões no Rio de Janeiro dando seguimento aos seus estudos, aprendendo tanto a escrita e a leitura quanto outros ofícios, embora nem sempre seja possível vislumbrar com minúcia as suas trajetórias. Conforme já colocado no capítulo anterior, o Marquês do Lavradio havia solicitado o envio de 15 ou 16 rapazes indígenas para a capital com o fim de aprenderem alguns ofícios⁷⁸. Cumprindo as ordens do vice-rei,

⁷⁸ Carta do vice-rei, Marquês do Lavradio, ao Governador Antônio de Veiga de Andrade na data de 14 de março de 1771. ANRJ – Fundo Marquês do Lavradio, microfilme 024-97, RD 2.94v.

parece terem sido enviados 17 rapazes⁷⁹, sendo este grupo composto por um cacique e os demais por membros das famílias guaranis. Dando cumprimento ao estipulado pelo Marquês do Lavradio, os rapazes foram enviados bem vestidos, calçados e munidos dos aparatos considerados necessários à sua vida na capital. Entre o material que lhes foi fornecido constam 17 pares de calçado, o mesmo número de meias de linho, de loja e de fivelas de sapato. Além destes apetrechos necessários para a vestimenta dos pés, também lhes foram concedidos vários tipos de tecidos, desde os mais simples, provavelmente destinados ao uso em atividades cotidianas, até os mais finos, a serem usados em ocasiões mais formais⁸⁰. Munidos, portanto, de todos os elementos necessários à vestimenta adequada à sua estadia na capital, aportaram os índios guaranis no Rio de Janeiro. Lá chegando, continuaram sendo assistidos pelo governo, pois o vice-rei reiterou as suas ordens, segundo as quais os índios deveriam ser providos com todos os gêneros considerados necessários à sua estadia⁸¹.

Este investimento da Fazenda Real, tanto do Rio Grande quanto do Rio de Janeiro, em prover os índios da vestimenta considerada adequada à sua estadia na capital demonstra claramente os esforços despendidos no projeto de educação e de transformação dos índios em vassallos iguais aos demais colonos. Neste sentido, a ênfase colocada na vestimenta vincula-se a um dos aspectos centrais da sociedade do Antigo Regime, na qual os respectivos estatutos dos seus membros eram demonstrados a partir de quesitos como roupas e formas de tratamento⁸².

Se retomarmos alguns momentos específicos de contato dos índios com os portugueses e espanhóis já abordados ao longo da tese, veremos como determinados símbolos são recorrentes, como é o caso do uso dos sapatos. Conforme já colocado no capítulo um, este tinha um forte significado no Império português, servindo com um signo

⁷⁹ A documentação sobre esta questão, citada nas notas abaixo, não fornece o número exato de rapazes enviados ao Rio de Janeiro. No entanto, como na sua carta o Marquês do Lavradio solicita quinze ou dezesseis rapazes e na relação dos gêneros fornecidos a estes constam dezessete pares de calçados e o mesmo número de outros gêneros, suponho terem se dirigido para a Corte esta quantidade de meninos.

⁸⁰ Relação dos gêneros com que assistiu Francisco Pereira Pinto para fardar um cacique e demais rapazes das famílias guaranis que se remeteram para a capital do Rio de Janeiro por ordem do Snr. Marquês Vice-Rei. 08 de maio de 1773. AHRS – Fazenda, 1773, Diversos Papéis. Maço 18, Lata 04.

⁸¹ Portaria para o Desembargador Provedor da Fazenda Real mandar assistir com todo o necessário aos índios que vieram do Continente do Rio Grande. Rio de Janeiro, 13 de setembro de 1773. ANRJ – cód.73, vol.08. fl.65v.

⁸² Godinho, Vitorino Magalhães. *Estrutura da antiga sociedade portuguesa*. Lisboa; Arcádia, 1975. p.80.

de distinção social⁸³. Assim, a ênfase dada pelos lusitanos no uso do sapato por parte dos índios está diretamente vinculada à tentativa de mudança de sua condição social, pois este era um dos signos por excelência na distinção entre livres e escravos. O sapato, no entanto, também apareceu em outros momentos, como na já referida memória de dom Carlos José de Añasco⁸⁴. Estes símbolos iam, provavelmente, ao encontro dos anseios dos guaranis missioneiros, pois aspectos como a vestimenta eram, por eles, bastante valorizados⁸⁵. Devem, portanto, ter surtido os efeitos desejados, ou seja, convencê-los da sua importância para o governo português, passando a mensagem de que este realmente se "preocupava" com os índios e estava disposto a alçá-los à condição de súditos iguais aos demais colonos.

Assim, acredito que se pode aventar como estes índios guaranis estariam valorizando as vestimentas a eles concedidas e a sua viagem ao Rio de Janeiro, então capital da América portuguesa. Ao contrário de outros guaranis, que chegaram ao Rio de Janeiro ou mesmo a outras cidades da América espanhola fugidos ou sem maiores condições de sobrevivência, a eles foram dadas todas as condições de seguirem em seus estudos e, através destes, não apenas obter uma ocupação razoável na sociedade, mas também de construir relações dentro dela. Retomando a discussão colocada acima sobre a importância dos signos de prestígio e distinção enquanto um aspecto fundamental de autoafirmação social e, por conseguinte, de disputa por privilégios, pode-se perceber como, pelo menos nestes casos, estes índios estavam no Rio de Janeiro em condições de disputarem espaços e de se estabelecerem, não necessariamente de maneira inferior, na sociedade luso-brasileira, o que muitos conseguiram, pois os dois guaranis que estavam estudando no seminário São José foram de fato ordenados padres.

Conforme já dito, devido às lacunas nas fontes, é difícil precisar a vivência destes guaranis na capital, embora em alguns casos tenha sido possível identificá-los com as respectivas atividades. Assim, Miguel Pinto Carneiro estava, em 1773, estudando a leitura e a escrita na escola de Veríssimo Xavier Vieira. A ele foi mandado conceder vestuário, pois

⁸³ Holanda, Sérgio Buarque de. *Caminhos e fronteiras*. Rio de Janeiro: José Olympio, Departamento de Cultura da Guanabara, 1975. 2ª. edição p.24

⁸⁴ Informe sobre la decadencia de los pueblos de misiones, por dom Carlos José de Añasco. Ciudad de las Corrientes, 26 de marzo de 1778. BNRJ – Coleção de Angelis, MS-508 (26), doc.758.

⁸⁵ Ganson, Barbara. *The Guaraní under Spanish rule in Río de la Plata*. Stanford: Stanford University Press, 2003. p.152.

se encontrava "falto de roupa"⁸⁶. Outro índio, Cristóvão da Costa Freire, se encontrava, em 1774, na casa de João Álvares Pereira Leite, aprendendo música. Para Cristóvão, também foi ordenado que fosse concedido todo o necessário para prosseguir nos seus estudos⁸⁷.

O aprendizado de música era considerado uma questão relevante pelo governador do Rio Grande e também pelo Marquês do Lavradio, conforme já indicado no capítulo anterior. O principal objetivo deste estudo era a sua execução durante os ofícios divinos na aldeia dos Anjos, pois a música estava a cargo dos índios⁸⁸. Não foi possível saber qual instrumento Cristóvão estava aprendendo, mas a música na aldeia parecia ser bem completa, pois em 1779, a situação era: "a música dos mesmos índios se compõem de um cravista, um rabeção, três rabeças, e oito ou dez vozes que estão aprendendo a outros instrumentos"⁸⁹.

Também se encontravam na capital os índios do Rio Grande Pascoal Baylão e Nicolau da Costa. Ambos estavam praticando a "arte da cirurgia" no hospital militar. As suas necessidades também foram providas pela Fazenda Real, principalmente a vestimenta⁹⁰, sempre uma das maiores preocupações das autoridades coloniais em relação aos índios.

Pensar como foi a vida dos missionários no Rio de Janeiro é bastante complicado, pois as informações sobre o tema são lacunares, embora algumas questões possam ser colocadas. Primeiramente, as fontes sobre o descolamento dos índios à capital e a respeito da sua vida uma vez lá estabelecidos apontam para o quão diversa foi a sua trajetória na sociedade colonial portuguesa. Os guaranis que estavam estudando no Rio de Janeiro estão bem distantes das afirmativas genéricas encontradas na bibliografia disponível segundo as quais os índios foram integrados de maneira "marginal e inferior" na sociedade do Rio

⁸⁶ Portaria para o Desembargador Provedor da Fazenda Real mandar dar o vestuário, que consta de um papel, ao índio Miguel Pinto Carneiro. Rio de Janeiro, 13 de julho de 1773. ANRJ – cód.73, vol.08. fl.50.

⁸⁷ Portaria para o Desembargador Provedor da Fazenda Real mandar dar ao índio Cristóvão da Costa Freire o conteúdo de uma lista. Rio de Janeiro, 28 de janeiro de 1774. ANRJ – cód.73, vol.08. fl.113.

⁸⁸ De José Marcelino de Figueiredo para Luiz de Vasconcelos e Souza. Porto Alegre, 24 de janeiro de 1780. ANRJ – cód.104, vol.2. fl.36.

⁸⁹ Portaria do governador José Marcelino de Figueiredo. Vila Nova dos Anjos, 8 de dezembro de 1779. AHRGS – Fazenda, 1779. Portarias do Governador. Maço 22, Lata 5. Agradeço a Protasio Paulo Langer por ter me cedido este documento.

⁹⁰ Portaria para o Desembargador Provedor da Fazenda Real mandar dar os gêneros conteúdos em uma relação para os dois índios do Rio Grande Pascoal Baylão e Nicolau da Costa Guimarães. Rio de Janeiro, 2 de abril de 1773 e Portaria para o Desembargador Provedor da Fazenda Real, mandar dar o vestuário, que consta de uma relação a cada um dos dois índios nela declarados. Rio de Janeiro, 13 de julho de 1773. ANRJ – cód.73, vol.08. respectivamente fl.24v e fl.50.

Grande ou, no máximo, na condição de peões das estâncias dos luso-brasileiros⁹¹. Não se trata aqui de negar que a atividade de peão foi uma das mais desempenhadas pelos índios. A questão posta é que este tipo de assertiva demasiadamente genérica acaba por obscurecer a complexidade da realidade vivida pelos índios naquele contexto. Retornarei a este tema no capítulo cinco. Por outro lado, os estudantes índios estavam recebendo amparo do governo português justamente pela condição de índios. É provável que o padre José Inácio tenha sido um aluno dedicado aos seus estudos no seminário São José, mas a maior justificativa para a sua ordenação foi a sua habilidade específica na língua guarani.

Considero importante destacar também que estes estudantes não devem ser considerados índios "destribalizados", se tomados como aqueles que, por motivos diversos, se desvincularam dos seus grupos e passaram a ter uma trajetória individual, em oposição a anterior, marcada por sua condição coletiva. Nos casos relatados, eles têm, sem dúvida, uma trajetória individual, afinal são eles que estão estudando no Rio de Janeiro. No entanto, permanecem tendo um vínculo com a sua origem e é justamente este vínculo o que legitima a sua permanência na capital.

Os casos dos índios que se encontravam no Rio de Janeiro estudando e aprendendo, assim como desempenhando ofícios podem ser percebidos como situações nas quais os guaranis passaram a ter os seus interesses enraizados na América portuguesa. Ao contrário de casos citados nos itens acima, nos quais alguns índios faziam a sua vida entre os dois domínios ibéricos, estes estavam integrados na sociedade colonial, na qual tinham interesses a zelar. É possível que tenham efetivamente servido aos objetivos buscados pela política indigenista pombalina. Não estavam certamente "transformados" em vassalos iguais aos demais colonos, pois eram distinguidos enquanto índios e era por esta distinção que gozavam de privilégios. Estavam, no entanto, inseridos na sociedade colonial e, ao terem acesso a posições dentro desta, as quais eram demonstradas entre outras coisas pelas vestimentas, deveriam servir de modelo aos demais aldeados no Rio Grande. A questão principal a meu ver, porém, não é esta, mas sim em que medida através das políticas

⁹¹ O trabalho dos índios como peões nas estâncias foi destacado por vários autores, os quais lhe concederam maior ou menor importância. Veja-se: Prado Júnior, Caio. *História econômica do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1973 [1945]. 16ª. ed. p.98; Osório, Helen. *Op. cit.*, p.143; Cesar, Guillermino. *História do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Globo, 1980. pp.220-221. Neis, Ruben. *Guarda Velha de Viamão: no Rio Grande miscigenado, surge Santo Antônio da Patrulha*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes/Sulina, 1975. p.52.

pombalinas os índios serviam também aos seus próprios interesses, os quais não eram necessariamente excludentes aos do governo português.

Peter Gow, em estudo contemporâneo sobre os puros do Peru, expõe como o grupo por ele estudado não estabelece um vínculo direto com os seus ancestrais como um mecanismo de identificação. Ao contrário, se apresentam enquanto pessoas de "sangue misturado", sendo os elementos por eles mais valorizados para a sua auto-identificação a escola e os títulos de terras, fazendo inclusive uma diferenciação entre eles, os quais se consideram civilizados, e os seus ancestrais, percebidos como aqueles que viviam na floresta. Para o autor, esta diferenciação em relação aos seus ancestrais não se dá em relação a um passado "idílico", mas sim tendo como referência os processos de escravização e espoliação sofridos por aqueles nas suas relações com os brancos. Assim, para o grupo estudado, o significado de ser civilizado é poder gozar de certas prerrogativas, sendo a principal delas a possibilidade de gerir-se de acordo com os valores próprios da comunidade⁹².

Desconheço se índios que estavam estudando no Rio de Janeiro retornaram para as suas aldeias de origem, embora seja provável que a maioria o tenha feito. A educação formal por eles recebida na capital, assim como os contatos e o aprendizado da sociedade colonial provavelmente serviram ao conjunto dos aldeados. Estes conhecimentos deveriam garantir-lhes um certo grau de autonomia e servirem de instrumentos quando necessitavam defender os seus interesses contra as atitudes dos colonos e de agentes do Rei consideradas lesivas. Possivelmente, foi devido a uma trajetória de acúmulo de conhecimento e relações dentro da sociedade colonial que eles foram capazes de garantir alguns direitos mesmo depois do desinteresse estatal em manter as aldeias, pois conforme já visto ao longo da tese, tanto a aldeia dos Anjos quanto a de São Nicolau sobreviveram à extinção do *Directorio* e às investidas dos colonos contra a sua manutenção.

⁹² Gow, Peter. *Of Mixed Blood. Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press, 1991. pp.1 e segs.

CONCLUSÕES

Tão diversas quanto as experiências dos índios do sul da América em seus contatos com os portugueses, foram as formas como delas se apropriaram. O que unia os casos aqui apresentados? O uso da condição indígena, não no sentido de apenas algo dado pelo seu nascimento, mas, pelo contrário, me parece que durante estes contatos eles aprenderam a ser "índio", aprenderam a instrumentalizar esta condição em busca de melhores possibilidades de sobrevivência dentro do mundo colonial. Conforme já apontado na introdução, segundo John Monteiro, as categorias étnicas não foram apenas um instrumento de dominação, mas também serviram como uma forma de sobrevivência para as populações indígenas⁹³.

Tratava-se de um momento onde estava em vigência a legislação pombalina e, na fronteira sul da América portuguesa, tinha lugar uma disputa acirrada por súditos. Devido a este contexto, certas situações eram possíveis, como as andanças entre os domínios ibéricos e os privilégios oferecidos aos índios não apenas com o fim de integrá-los à sociedade colonial, mas também com o objetivo de demonstrar como o Rei Fidelíssimo era "melhor" e "mais generoso" que o Rei Espanhol. Dessa forma, no decurso dos seus contatos com a sociedade colonial da segunda metade do século XVIII, em muitas situações os índios se aproveitaram desta conjuntura.

Ao estudar grupos indígenas contemporâneos no Brasil, Alcida Ramos demonstra como estes se apropriaram do termo "índio". Segundo a autora, este termo foi destituído de seus caracteres negativos para se transformar num meio utilizado pelos grupos assim designados e autodesignados para agir politicamente⁹⁴. Considero que situações semelhantes ocorreram em outros momentos no processo histórico brasileiro, inclusive durante a segunda metade do século XVIII e princípios do século XIX, tal como demonstraram vários casos citados acima, quando as pessoas e/ou grupos classificados como índios buscaram tirar as vantagens possíveis de tal designação.

⁹³ Monteiro, John. *Tupis, tapuias e historiadores. Estudos de história indígena e do Indigenismo*. Campinas, SP: Unicamp, 2001. (tese de livre docência). p.58.

⁹⁴ Ramos, Alcida. "Indian Voices: Contact Experienced and Expressed", in: Hill, Jonathan (org.). *Rethinking history and myth*. Urbana: University Press, 1988. p.215.

As vantagens variavam de acordo com o contexto no qual se encontravam. Ou seja, elas não devem ser tomadas como absolutas, mas sim de acordo com os seus significados nas situações reais vivenciadas pelos índios. Para alguns, como no caso de Martinho de Porará, ser guarani aldeado em São Nicolau o afastava da realidade dos escravos africanos e seus descendentes. Especificamente na situação narrada, embasava a sua luta por manter o "pátrio poder" sobre a sua filha. Seu caso é exemplar porque demonstra como muitos índios buscaram transformar numa prática uma prerrogativa garantida pela legislação. Esta prerrogativa era um veículo para embasar as suas lutas, como colocado por Thompson, ao afirmar ser a lei não "apenas imposta de cima *sobre* os homens", mas sim um campo de luta, onde têm lugar as tensões mais amplas da sociedade⁹⁵.

Para outros índios, diretamente envolvidos nas disputas dos portugueses e espanhóis, a categoria serviu para amenizar penas, como no caso dos aprisionados na vaqueria com os portugueses, ou como uma garantia de retornar para o Rio Grande quando se encontravam em Cádiz sem maiores possibilidades. Para os estudantes do Rio de Janeiro, ser índio era estar bem vestido e recebendo instrução escolar, a qual provavelmente os fortaleceria socialmente e lhes possibilitaria obter melhores condições em disputas com a sociedade envolvente.

Assim, nos casos apresentados neste capítulo, muito díspares entre si, um elemento se destaca: a capacidade desenvolvida pelos índios de se colocarem entre os interesses ibéricos e de se aproveitarem destas disputas em seu favor. Esta tese, contudo, não sustenta de nenhuma maneira que a condição indígena não fosse algo restritivo socialmente e não acarretasse sérias pechas discriminatórias às pessoas assim classificadas. Por outro lado, tampouco pretende negar as violências sofridas por estas pessoas em várias situações, decorrentes justamente da sua classificação enquanto índios. Violências estas tanto físicas quanto morais e culturais, pois se os índios mudaram, não foi necessariamente porque assim o quiseram, mas porque foram obrigados a tal como uma forma de sobrevivência.

⁹⁵ Thompson, Edward P. *Senhores e caçadores: a origem da lei negra*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p.358.

CAPÍTULO IV

A DERRADEIRA EXPANSÃO DA FRONTEIRA:

A "CONQUISTA" DEFINITIVA DOS SETE POVOS DAS MISSÕES – 1801

Em 27 de fevereiro de 1801, pressionada pela França, a Espanha declarou guerra a Portugal. Segundo Valentim Alexandre, esta declaração de guerra e o conflito daí originado, conhecido com a guerra das laranjas, não foram desejados nem desenvolvidos com muito empenho pelos espanhóis. Isto é corroborado pelo fato das relações diplomáticas entre as Cortes ibéricas terem se mantido durante o breve conflito e todo o seu desenrolar ter sido acompanhado por negociações de paz. Por outro lado, as campanhas militares progrediram com extrema morosidade, restringiram-se às áreas fronteiriças e duraram apenas duas semanas, de 19 de maio a 8 de junho¹. Após cerca de três meses de estado de guerra, dos quais apenas duas semanas foram efetivamente de combates, as Coroas ibéricas assinaram, em 6 de junho de 1801, o Tratado de Badajoz, celebrando a paz entre ambas².

Tal como ocorreu ao longo de todo o século XVIII, novamente os conflitos entre os estados europeus refletiam-se nas suas possessões ultramarinas, algumas vezes, como é o caso, com maiores desdobramentos nas colônias do que nas metrópoles. A declaração de guerra ensejou nos colonos estabelecidos no sul da América portuguesa as pretensões que vinham alimentando, havia mais de meio século, pela posse dos Sete Povos das Missões,

¹ Alexandre, Valentim. *Os sentidos do Império*. Porto: Edições Afrontamento, 1993. p.122

² Em 6 de junho foram assinadas as convenções em Badajoz, mas o tratado só foi ratificado pela Espanha em 16 de junho, abolindo assim o estado de guerra entre as duas Coroas. Alexandre, Valentim, *op. cit.*, p.125-126.

situados na margem oriental do rio Uruguai. Devido à demora na chegada de notícias da Corte portuguesa sobre o conflito, só em 16 de agosto, já depois de celebrada a paz, chegou ao Rio Grande a informação oficial da declaração da guerra. Os conflitos luso-castelhanos no sul ocorreram, portanto, depois do fim da guerra das laranjas, ocasionando sérios problemas diplomáticos, que só não trouxeram mais complicações para a já assoberbada diplomacia portuguesa pela continuidade dos problemas napoleônicos na Europa, culminando com a vinda da Corte portuguesa para o Brasil em 1808.

Conforme se verá neste capítulo, os luso-brasileiros anexaram ao território português os Sete Povos e os seus domínios sem encontrarem muita resistência da parte dos espanhóis. O êxito nesta anexação levou Varnhagen a considerar que os conflitos entre Portugal e França não foram de todo desvantajosos para o "Brasil", uma vez que acarretaram a ruptura do Tratado de Santo Ildefonso e a anexação definitiva do território dos Sete Povos³.

Conforme já visto no capítulo três, Portugal e Espanha assinaram, em 1777, o Tratado de Santo Ildefonso, que deveria resolver os problemas de limites na América. Este tratado estipulava a criação dos "campos neutrais", faixa de terra sobre a qual nenhum dos dois impérios, em permanente litígio, teria jurisdição, sendo, como o nome indica, neutra. Por outro lado, acarretou a perda definitiva da Colônia do Sacramento para a Espanha. O Tratado de Santo Ildefonso é geralmente percebido pelos historiadores como desvantajoso para os interesses de Portugal nas seculares disputas fronteiriças na região sul, uma vez que os lusitanos perderam tanto Sacramento quanto o território missioneiro.

A conquista das missões nunca foi objeto de um trabalho específico de monta, sendo geralmente abordada em artigos ou em capítulos de livros que tratavam mais amplamente da história do Rio Grande do Sul ou mesmo do Brasil. Nestes trabalhos, um dos aspectos sempre discutidos era a sua "natureza singular", pois foi empreendida por particulares e não pelo exército regular diretamente sob o comando das autoridades coloniais. Esta característica levou Capistrano de Abreu, por exemplo, a afirmar:

Os debates inanes das demarcações ainda continuavam em 1801 ao rebentar a guerra entre Portugal e Espanha. *Ipsa facto* caducaram os tratados. José

³ Varnhagen, Francisco Adolfo de. *História Geral do Brasil. Antes da sua separação e independência de Portugal*. São Paulo: Melhoramentos, 1953. p.28.

Borges do Canto, desertor do regimento dos dragões, e Manuel dos Santos Pedroso, *sem ordem de ninguém*, congregaram um troço de aventureiros, e atiraram-se contra os sete povos do Uruguai. Foram, viram, venceram; voltou novamente a ser lindeiro o rio Ibicuí.⁴

Ainda que talvez tenha sido Capistrano quem mais explicitamente asseverou ter se dado a conquista unicamente pela voluntariedade de alguns homens, esta interpretação pode ser encontrada em muitos trabalhos, inclusive em livros tidos como "pioneiros" da historiografia sobre o Brasil. É o caso de Robert Southey, em sua *História do Brasil*, no qual escreveu: "empreendeu José Borges do Canto com um bando de aventureiros uma expedição contra as Sete Reduções"⁵.

A voluntariedade dos luso-brasileiros e a ausência de recursos da Coroa portuguesa para a conquista foram destacados pelo sargento-mor Domingos José Marques Fernandes na sua *Descrição corográfica, política, civil e militar da capitania do Rio Grande de São Pedro do Sul*. Esta descrição foi uma das primeiras tentativas de sistematização da história da capitania, escrita um pouco depois da conquista, em 1804. Provavelmente, a abordagem de Marques Fernandes serviu de base para muitas das interpretações da tomada dos povos feitas pelos historiadores⁶.

O pressuposto segundo o qual a conquista das missões teria ocorrido de forma espontânea, sem autorização ou interferência das autoridades coloniais, no entanto, já foi questionado há algum tempo por historiadores que escreveram sobre o tema como, por exemplo, Aurélio Porto e Sousa Docca⁷. Porto questiona especificamente Capistrano de

⁴ Capistrano de Abreu, João. *Capítulos de história colonial & Os caminhos antigos e o povoamento do Brasil*. Brasília: Editora da UnB, 1982. p. 181. Grifo meu.

⁵ Southey, Robert. *História do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da USP, 1981. 3 vols. 3º vol. p.376. Grifo da autora. A mesma abordagem é encontrada em: Pinheiro, José Feliciano Fernandes, Visconde de São Leopoldo. *Anais da província de São Pedro*. Petrópolis: Vozes; Brasília: INL, 1978. p.144; Gay, João Pedro. *História da República Jesuítica do Paraguai*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1942. p.377.

⁶ Esta descrição foi escrita por Marques Fernandes em 1804 e era destinada ao Príncipe Regente D. João, visando justificar a solicitação do autor para que fossem criados quatro municípios na Capitania, o que foi atendido em 1809, após a vinda da Corte para o Brasil. A descrição foi publicada em 1961 pelo Instituto Anchietano de Pesquisas, sob o título de: "A primeira história gaúcha", razão pela qual será doravante assim denominada. Fernandes, Domingos José Marques. *A primeira história gaúcha*. São Leopoldo, RS: Instituto Anchietano de Pesquisas, 1961. p.58-61.

⁷ Porto, Aurélio. *História das Missões Orientais do Uruguai*. Porto Alegre: Livraria Selbach, 1954. p.469; Sousa Docca, Emílio Fernandes de. *História do Rio Grande do Sul*. Rio de Janeiro: edição da organização Simões, 1954. p.184.

Abreu, justificando o equívoco de sua interpretação pelo desconhecimento de fontes que na época ainda não eram de domínio público. Já Sousa Docca apenas endossa a crítica de Porto, remetendo para seus escritos na nota de rodapé respectiva.

Apesar da explicação que privilegia a total espontaneidade na ação dos conquistadores ter sido descartada, a natureza de sua empreitada permanece obscura, pois se tratou de um movimento onde fizeram parte tanto a iniciativa dos particulares quanto dos representantes locais do poder régio. O próprio Aurélio Porto interpretou a campanha da seguinte maneira: "Tendo por inspirador o tenente-coronel Patrício José Corrêa da Câmara que, à razão, comandava o Regimento de Dragões, no Rio Pardo, a Conquista das Missões é levada a efeito por partidas irregulares de civis a que se agregam alguns milicianos"⁸.

No mesmo sentido, Sousa Docca também acaba por oferecer uma interpretação ambígua, quando afirma: "Os fatores principais desse feito foram a bravura e a impetuosidade de Pedroso e Borges do Canto e o descontentamento existente entre os indígenas pela dominação espanhola"⁹. Ou seja, os mesmos autores que questionaram, com pertinência, a interpretação de Capistrano, acabaram por também enfatizar a iniciativa dos particulares como motor da conquista. Essa mesma linha de raciocínio foi adotada por Hemetério José Velloso da Silveira, quando expôs que o território das missões passou para o lado português "de modo quase suave", sendo responsável por esta passagem apenas o esforço dos sul-rio-grandenses¹⁰.

Acredito que uma discussão mais aprofundada sobre esta campanha ainda necessita ser feita, como demonstram alguns autores contemporâneos que trabalham com a temática da população guarani. É o caso de Guillermo Wilde, para o qual a questão da anexação dos Sete Povos ainda não foi devidamente esclarecida, embora aponte que sua percepção deve passar necessariamente pelo estudo da população missioneira, pois esta teria facilitado a ação dos luso-brasileiros¹¹.

Autores que recentemente escreveram sobre a incorporação das missões, no entanto, não apenas não consideraram a participação dos índios na campanha, como a diminuíram se

⁸ Porto, Aurélio, *op. cit.*, p.474.

⁹ Sousa Docca, Emílio Fernandes de, *op. cit.*, p.185.

¹⁰ Silveira, Hemetério José Velloso da, *op.cit.*, p.85.

¹¹ Wilde, Guillermo. "Orden y ambigüedad en la formación territorial del Río de la Plata a fines del siglo XVIII", *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 9, n.19, p.105-135, julho de 2003. p.118

comparados aos trabalhos "tradicionais". Para Fernando Camargo, a adesão dos índios aos portugueses ou espanhóis definiria o vencedor dos conflitos. Porém, afirma que em 1801, tal como ocorrera durante a "guerra guaranítica", a população missioneira não chegou a um consenso e a melhor forma de explicar o comportamento da maioria dos índios missioneiros em 1801 é a "indiferença", sem, no entanto, embasar esta afirmação em nenhuma fonte documental¹².

Tau Golin, no livro *A Fronteira*, discute o papel da fronteira e das guerras ocorridas na América meridional para a formação dos limites atuais do Brasil com a Argentina e com o Uruguai. No livro há um capítulo dedicado à guerra de 1801, baseado principalmente no trabalho de Fernando Camargo. A argumentação de Golin sobre a conquista das missões está centrada nos acontecimentos diplomáticos e na ação dos milicianos luso-brasileiros na anexação dos Sete Povos, com raras menções aos índios. No capítulo seguinte, expõe: "Nestes conflitos coloniais, geralmente, o universo indígena ficava relegado¹³". Após esta afirmação deveras genérica, faz uma ressalva que nos momentos de conflitos os luso-brasileiros sempre tentavam uma aproximação com as populações indígenas a fim de obterem aliados nas disputas fronteiriças, tendo como veículo os caciques¹⁴. Além da diminuição do papel destas alianças, que não foram secundárias, mas, em alguns casos, determinantes para os rumos tomados nas guerras fronteiriças e, tampouco, foram exceções, este tipo de interpretação também relega os índios a um papel passivo naquele contexto.

A anexação dos Sete Povos ao território português é uma questão fundamental não apenas no processo histórico de constituição do que hoje é o estado do Rio Grande do Sul, mas também dentro das questões relativas aos limites da América portuguesa. Segundo Valentim Alexandre, durante o século XVIII, a Coroa portuguesa teve quatro preocupações

¹² Camargo, Fernando da Silva. *O Malón de 1801: a Guerra das Laranjas e suas implicações na América meridional*. Tese de Doutorado apresentada ao programa de Pós-graduação em História da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2000. p.185. Uma interpretação semelhante pode ser encontrada no livro de Clovis Lugon. Ao escrever sobre a política de atração dos índios desenvolvida pelos portugueses, conjugada com os problemas advindos com a administração espanhola dos povos, expõe que os missioneiros "adotaram uma atitude passiva" diante da conquista de 1801. Lugon, Clovis. *A República "comunista" cristã dos guaranis: 1610-1768*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977. p.319.

¹³ Golin, Tau. *A Fronteira*. Porto Alegre: LP&M, 2002. p.254.

¹⁴ Idem.

principais, dentre as quais estavam as questões territoriais, com destaque para a expansão e conservação dos limites na América meridional¹⁵.

A conquista das missões significou a concretização de pretensões expansionistas já existentes em 1750¹⁶ e seu significado ainda não foi, em minha opinião, satisfatoriamente dimensionado. A sua anexação representou um acréscimo territorial que equivaleu ao ganho de mais uma província para a Colônia, conforme expuseram alguns historiadores¹⁷. Ressalte-se que o tamanho do território anexado excedia as dimensões do Rio Grande na época. Através desta campanha, portanto, a capitania mais do que duplicou o seu tamanho, adquirindo, *grosso modo*, seu contorno atual.

Segundo Manoel Aires de Casal, pelo seu tamanho e especificidade, o governo português pensou em formar com o território recém anexado uma província das Sete Missões. Logo após a conquista, esta ficaria momentaneamente sob a jurisdição da Província de São Pedro, até que para ela fosse nomeado um governador. Tal divisão foi evidenciada no seu livro "Corografia Brasília", publicado em 1817. No livro há um capítulo para cada província, e o capítulo três chama-se "Província do Uruguai", o qual corresponde ao território dos Sete Povos¹⁸.

Além do ganho territorial, deve-se considerar também o acréscimo populacional obtido com a integração dos missioneiros. Segundo os dados apresentados por José de Saldanha¹⁹, no momento da entrada dos portugueses nos povos ali residiam 13.950 índios²⁰. Isto não significava apenas um incremento de vassalos para o Monarca português, mas também 13.950 súditos a menos para o Rei espanhol, numa região de fronteira onde as

¹⁵ Alexandre, Valentim, *op. cit.*, p.93.

¹⁶ Gay, João Pedro, *op. cit.*, p.373.

¹⁷ Varnhagen, Francisco Adolfo de, *op. cit.*, p.29. A interpretação de Varnhagen é citada e retomada em Teschauer, Carlos. *História do Rio Grande do Sul dos dois primeiros séculos*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2002. p.465. Em relação ao tamanho do território anexado, ainda temos Hemetério Velloso da Silveira, que expõe tratar-se de cinco mil léguas quadradas, ou seja, um território maior que o da Capitania na época (Silveira, Hemetério José Velloso da, *op. cit.*, p.66).

¹⁸ Aires de Casal, Manoel. *Corografia Brasílica*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1945 [1817]. p.171 e seqs.

¹⁹ José de Saldanha era bacharel em Filosofia e Matemática, especializado em Geografia e Astronomia. Foi enviado ao Rio Grande em 1782, para participar das demarcações de fronteiras estipuladas pelo Tratado de 1777. Conviveu com os índios missioneiros e com minuanos durante as tentativas de demarcação do tratado, sobre os quais escreveu várias informações em seus diários. Em 1803, foi nomeado comandante geral das missões conquistadas.

²⁰ "Notícia abreviada dos principais sucessos da Guerra de 1801, na campanha do Rio Grande de São Pedro, na América Meridional". José de Saldanha. s/d (c.1802) BNRJ – MS-554 (1) Coleção Linhares, fl.4

Coroas estavam em disputas constantes por vassallos para sustentar as suas pretensões expansionistas. Conforme Domingos José Marques Fernandes, o número total de habitantes do Rio Grande, em 1804, era de 50.000, sendo que os índios dos povos recém conquistados não foram computados nesta soma²¹. Partindo-se dos números apresentados por Saldanha e Marques Fernandes, pode-se estimar que a tomada das missões significou um acréscimo de 27,9% no número total de habitantes do Continente.

Por outro lado, o patrimônio missioneiro ainda era considerável nesta época, apesar de já deteriorado se comparado aos períodos anteriores. As pilhagens no território missioneiro ocorridas a partir da "guerra guaraníca" e a, muitas vezes inábil, administração dos povos pelos espanhóis não foram suficientes para comprometer por completo o patrimônio das missões.

Os Sete Povos, apesar de tratados genericamente como uma unidade, não formavam um conjunto administrativo na época da conquista. Seis povos integravam o departamento de São Miguel, enquanto o povo de São Borja pertencia ao departamento do *Yapeyu*²². Além dos Sete Povos, na região anexada também estavam localizadas tanto as estâncias destas reduções quanto as de outros povos do departamento de *Yapeyu*. Cada redução tinha uma ou duas estâncias onde criavam todos os tipos de vacuns. Enquanto algumas estâncias ficavam localizadas perto das suas respectivas sedes, cerca de vinte quilômetros, outras chegam a distar trezentos quilômetros²³. Nas estâncias havia em torno de trinta índios peões, e o número total de habitantes chegava a setenta contabilizando-se as suas mulheres e crianças. Nas estâncias existia um número avultado de gado, sendo que nas mais avantajadas havia aproximadamente 20.000, incluindo-se todos os tipos de vacuns²⁴. Quando os portugueses anexaram a região missioneira, se apropriaram não apenas de todas as estâncias do departamento de São Miguel, mas também das de *Yapeyu* situadas na margem oriental do rio Uruguai.

²¹ Fernandes, Domingos José Marques, *op. cit.*, p.33.

²² No início da década de 1770, os 30 Povos das Missões foram divididos em cinco departamentos, que ficavam subordinados a um governador. A divisão administrativa das missões após a expulsão dos jesuítas será melhor estudada no decorrer do capítulo. Os cinco departamentos eram, além de São Miguel e *Yapeyu*, Santiago, Candelária e Conceição

²³ Maeder, Ernesto J. A. *Misiones del Paraguay: conflicto y disolución de la sociedad guaraní*. Madri: Editorial MAPFRE, 1992. p.140.

²⁴ Doblás, Gonzalo de. *Memoria histórica, geográfica, política y económica sobre la provincia de Misiones de indios guaraníes*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2002 [1785]. p.23-24.

O departamento de São Miguel era, no final do século XVIII e princípios do século XIX, um dos mais ricos no conjunto dos povos missioneiros. Apesar de ter sofrido um considerável decréscimo populacional em relação ao período posterior à "guerra guaranítica", sua população se manteve mais estável quando comparada aos demais departamentos, embora estes números tenham variado ao longo deste tempo. Além disto, sua riqueza em rebanhos também era a maior entre os cinco departamentos. Mesmo se considerarmos que historicamente São Miguel teve sua riqueza centrada nos rebanhos, este dado, conjugado com o menor declínio da sua população, sugere que a desagregação nestes seis povos parece ter sido menor que nos demais²⁵. Segundo dom Diego de Alvear:

La doble proporción que reúne este departamento [São Miguel], de campos espaciosos y fértiles para la agricultura y cría de ganados y de grandes montes para el beneficio de la yerba y de maderas, le hace sin disputa el más florido y poblado de las Misiones, y por consiguiente el más industrial y rico²⁶.

Durante a experiência missioneira a carne de gado se transformou num dos principais alimentos da população aldeada, surgindo inclusive uma dependência desta no consumo de carne, no sentido de um hábito alimentar arraigado²⁷. Não eram todos os povos que possuíam terras propícias para a criação de rebanhos e aqueles que não as possuíam em quantidade suficiente completavam suas necessidades de carne com a troca de mercadorias entre as reduções. Com a desagregação deste sistema de trocas a partir da expulsão dos jesuítas, as reduções nas quais não havia rebanhos em quantidade suficiente passaram a ter um abastecimento de carne precário. Dessa forma, alguns autores sugerem que a "decadência" nos povos orientais foi menor devido à existência de rebanhos, os quais possibilitavam a alimentação adequada dos índios. Nos povos onde isto não ocorria, os estancieiros encontraram maior facilidade para atrair a mão-de-obra indígena para o

²⁵ Maeder, Ernesto, *Misiones del Paraguay...*, op. cit., p.53 e segs e p.140 e segs.

²⁶ Alvear, Diego. *Relación geográfica e histórica de la provincia de Misiones*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2002 [1784]. p.99

²⁷ Haubert, Maxime. *Índios e jesuítas no tempo das missões*. São Paulo: Companhia das Letras; Círculo do Livro, 1990. p.200; Poenitz, Edgar & Poenitz, Alfredo. *Misiones, Provincia Guaranítica: defensa y disolución [1768-1830]*. Posadas: Ed. Universitária/UNAM, 1993. p.30.

trabalho em suas propriedades através da oferta de livre consumo de carne e de alguma remuneração, com a qual os índios compravam vestuário e bebidas alcoólicas²⁸.

Para compreender a conquista das missões pretendo privilegiar dois aspectos. Em primeiro lugar, como se deu a relação entre os representantes locais do poder régio e os particulares, pensando que a conquista teria sido um empreendimento misto, semelhante a outros processos de expansão territorial ocorridos durante a época colonial. Ou seja, pretendo interpretar a conquista das missões não dentro de uma concepção que contrapõe o poder "público" e o poder "privado", mas sim pensar na lógica em vigor naquele período histórico, onde esta divisão não se fazia presente na sua acepção atual. Por outro lado, repensar as afirmações dos "conquistadores" sobre a campanha ter sido feita às suas custas, sem dispêndio do erário régio. A questão não é se estas informações são verdadeiras ou falsas, mas sim que elas devem ser consideradas como parte de um tipo de discurso característico do Antigo Regime, o qual visava aumentar a qualidade dos vassallos em busca de mercês, assim como engrandecer os seus feitos.

Em segundo, tentar articular o papel das populações indígenas na campanha, pois os trabalhos sobre o tema indicam que a ocupação das missões teria sido "fácil" porque os índios foram previamente contatados pelos luso-brasileiros e teriam aderido ao seu plano expansionista, preferindo ficar sob a administração portuguesa do que sob a espanhola. É difícil aquilatar a capacidade de escolha das populações indígenas naquele momento. Elas tiveram, sem dúvida, uma participação relevante na conquista e sem a sua colaboração a tomada não teria sido possível. Porém, é necessário ponderar em quais condições os missionários fizeram esta "escolha" e o que esta teve de coercitiva, pois os índios, em algum momento, devem ter se visto coagidos a escolher entre os portugueses e espanhóis e a arcar com as conseqüências desta opção.

As principais fontes utilizadas neste capítulo foram as memórias elaboradas pelos colonos que realizaram a conquista e a correspondência dos governadores. Após a efetivação da conquista, o governador interino do Continente, Francisco João Roscio, solicitou aos protagonistas que redigissem suas memórias sobre a campanha. Estas memórias deveriam servir de documento sobre a conquista e também seriam utilizadas

²⁸ Poenitz, Edgar & Poenitz, Alfredo, *op.cit.*, p.30.

como base para a solicitação de mercês pelos serviços prestados. A característica destas memórias as torna um documento muito rico sobre a campanha, pois descrevem, em alguns casos, passo a passo as investidas portuguesas e as ações dos índios. Porém, por serem documentos elaborados para embasar pedidos de mercês, as memórias são muitas vezes contraditórias, pois cada participante quer tomar para si as glórias da conquista. A partir do cruzamento das informações obtidas nas memórias e na correspondência oficial pode-se, no entanto, obter um considerável panorama das ações dos "conquistadores" e das negociações entabuladas entre eles e os missioneiros.

AS MISSÕES ENTRE A EXPULSÃO DOS JESUÍTAS E A ANEXAÇÃO AO IMPÉRIO PORTUGUÊS

Para compreender a conquista de 1801, é necessário atentar para o contexto dos povos durante a gestão leiga implantada pelos espanhóis após a expulsão dos jesuítas, pois tal administração foi considerada, conforme se verá, um dos maiores motivos da adesão dos índios aos portugueses. Após a "guerra guaranítica" e com a posterior anulação do Tratado de Madri em 1761, o território das missões continuou pertencendo aos domínios espanhóis e sob a administração dos jesuítas. No entanto, os inacianos foram expulsos Império espanhol em 1767, ordem executada nas missões em 1768, quando o governo dos povos passou a ser exercido por administradores leigos indicados pelo governador de Buenos Aires, na época dom Francisco de Paula Bucareli y Ursua.

Antes de executar a expulsão dos jesuítas, Bucareli y Ursua mandou chamar a Buenos Aires um cacique e um corregedor de cada povo, para dar-lhes pessoalmente a notícia, buscando com isto antever e, se fosse o caso, contornar alguma situação de revolta contra a expulsão por parte dos índios²⁹. Ao chamado do governador atenderam cinquenta e oito representantes dos povos, vinte e nove caciques e vinte nove corregedores.

²⁹ Relação do governador Bucareli y Ursua sobre a forma como cumpriu as ordens da expulsão dos jesuítas. Buenos Aires, 6 de setembro de 1767. In: Cortesão, Jaime. *Do Tratado de Madri à conquista dos Sete Povos (1750-1802)*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969. (Manuscritos da Coleção de Angelis) p.358.

Após chegarem à capital, os representantes dos povos foram bem acomodados e tratados como "senhores". O governador lhes disse que, a partir daquele momento, não seriam mais escravos de ninguém, entenda-se dos jesuítas, e poderiam dispor da totalidade dos frutos do seu trabalho, assim como de todos os benefícios de serem vassallos do Rei Católico. Bucareli y Ursua ainda acrescentou que os principais seriam tratados como cavalheiros. Como resposta ao bom tratamento e as informações de Bucareli y Ursua, os índios escreveram uma carta em guarani ao rei Carlos III, onde agradeceram a sua libertação da "escravidão" e pediram perdão pelos erros passados, referindo-se a sua "insubordinação" durante a "guerra guaranítica". Também se comprometeram a aprender a língua espanhola e, quando isto ocorresse, voltariam a escrever ao Monarca³⁰.

Para a organização das missões após a expulsão dos jesuítas, o governador elaborou um sistema através do qual deveriam ser geridos os índios, utilizando como modelo a legislação pombalina consoante aos índios da América portuguesa. Bucareli y Ursua estabeleceu a obrigatoriedade do uso do espanhol, proibindo as crianças de falarem o guarani nas escolas, retirou a administração temporal dos curas, criou regras para o fomento do comércio, entre outros³¹.

A organização política dos povos instituída pelos jesuítas foi mantida, *grosso modo*, após a sua expulsão, embora alguns cargos tenham sido ampliados ou modificados. Em cada redução havia um *cabildo* composto por representantes escolhidos entre os índios, que deveria gerir a municipalidade, a exemplo do que ocorria nos povoados espanhóis. O *cabildo* era uma instituição parecida com as câmaras municipais do Império português, exercendo funções similares. Os cargos que compunham os *cabildos* variaram com o tempo, sendo que, no momento da expulsão, eram formados por: "um corregedor, um

³⁰ Carta del Gobernador de Buenos Aires al Conde de Aranda..., Buenos Aires, 6 de setiembre de 1767; Carta del Gobernador de Buenos Aires al Conde de Aranda..., Buenos Aires, 14 de setiembre de 1767; Carta del Gobernador de Buenos Aires al Conde de Aranda remitiéndole adjunta outra en idioma guaraní escrita á S.M. por los corregidores y caziques de treinta pueblos, Buenos Aires, 27 de marzo de 1768. In: Brabo, Francisco Javier. *Coleccion de documentos relativos á la expulsion de los Jesuitas de la Republica Argentina y del Paraguay, en el reinado de Carlos III*. Madri: Establecimiento Tipográfico de José Maria Perez, 1872. Respectivamente pp.39, 81, 101. A pesar de não terem ocorrido conflitos quando da expulsão dos jesuítas e da maioria dos missionários ter aceito, alguns inclusive com satisfação, a sua expulsão, houve casos de *cabildantes* que escreveram ao Monarca espanhol solicitando a permanência dos inacianos. Lugon, Clovis, *op. cit.*, pp.307-309.

³¹ Maeder, Ernesto J. A. "El modelo portugues y las instrucciones de Bucarelli para las misiones de guaranies", *Estudos Ibero-Americanos*. Porto Alegre, 1987. XIII (2). p.135-150.

tenente de corregedor, dois alcaides ordinários, dois alcaides da Irmandade, um alferes real, quatro regedores, um *alguazilmor* (delegado de polícia), um mordomo e um secretário"³².

O corregedor era a autoridade máxima do *cabildo*, sendo que a ele cabia a administração da redução, bem como a distribuição da justiça, tanto civil quanto criminal. O tenente-corregedor, por sua vez, desempenhava a função de vice do corregedor. Os alcaides deliberavam junto com o corregedor sobre as demandas dos povos e também podiam administrar a justiça, exceto a pena de morte, para a qual se deveria recorrer ao tribunal superior ou ao governador. Os alcaides deveriam cuidar da disciplina nas reduções, zelando para que os índios trabalhassem corretamente. A mesma função era desempenhada pelos alcaides da irmandade, só que em lugares distantes das reduções. O alferes real era o responsável pela bandeira régia, a qual deveria desfraldar nas ocasiões solenes. Os votos nas sessões do *cabildo* eram ordenados hierarquicamente, iniciando com o corregedor e acabando com o alferes³³.

O mordomo era o responsável pelos bens dos povos e com ele trabalhavam os contadores, fiscais e guardas dos armazéns. Ao *alguazil-mor* cabia zelar pela execução das ordens do *cabildo* e da justiça. O *quatixapohara* era o índio escrivão do *cabildo*. As eleições para os cargos eram anuais, sendo eleitos os que obtivessem a maioria dos votos dos vereadores e a posse do novo *cabildo* se dava no dia de Ano Novo. O único cargo que não era eletivo era o de corregedor, sendo este nomeado pelo governador a partir de uma indicação do cura, e o seu tempo de mandato era indefinido. Os eleitores elaboravam uma lista com os candidatos escolhidos, a qual deveria ser ratificada primeiro pelo cura e depois pelo governador³⁴.

Segundo o administrador espanhol Gonzalo de Doblas, os *cabildos*, no período posterior à expulsão dos inacianos, eram compostos por: "um corregedor, dois alcaides, um alcaide da irmandade, um *alguacil* maior, um mordomo e um secretário". As eleições se davam da mesma forma que no tempo dos jesuítas. A cada ano também deveriam ser nomeados os cargos militares, os mestres principais dos ofícios e os cuidadores das fainas, nomeados pelo corregedor e, posteriormente, aprovados pelo administrador. A quantidade total destes cargos, de acordo com Doblas, chegava a oitenta ou cem, tendo muitas

³² Teschauer, Carlos, *op. cit.*, vol. I, pp.368-369.

³³ Idem, pp.369-371.

³⁴ Idem.

reduções, na sua opinião, um excesso de pessoas em posições de mando³⁵. De acordo com o costume vigente, os eleitos eram empossados em seus cargos no dia de Ano Novo, quando os alcaides recebiam as suas varas, os demais integrantes dos *cabildos* os seus bastões e os militares as suas respectivas insígnias.

Nos dias de festa ou de alguma cerimônia, os índios mandarins³⁶ usavam roupas especiais, sendo que algumas delas eram bastante dispendiosas. Seguiam à risca um ritual específico, principalmente nos povos em que residiam os governadores ou tenentes governadores. Nestes povos, os índios iam à casa do governador e o acompanhavam até a igreja, caminhando os mandarins numa fila hierárquica, onde o primeiro era o corregedor, seguindo-se os cargos de acordo com a sua graduação. Esta organização hierárquica também era utilizada na igreja, cabendo a cada cargo um assento específico. Os caciques, porém, não possuíam nenhum lugar determinado, embora quando estivessem desempenhando alguma função no *cabildo* utilizassem o banco a esta correspondente³⁷.

Segundo Guillermo Wilde, Bucareli y Ursua tentou estabelecer com as lideranças indígenas relações de reciprocidade, visando com isto garantir a sua legitimidade como governador perante os índios. Os jesuítas, em sua gestão das missões, buscaram fortalecer os índios mandarins, em detrimento dos caciques. Ou seja, à obediência a uma liderança tradicional, depositária dos costumes anteriores à experiência da redução, os jesuítas contrapuseram uma nova liderança, baseada em cargos introduzidos pelos religiosos na organização política dos guaranis³⁸. Com estas medidas, os inacianos visavam se fortalecer perante os índios, confiando que os guaranis por eles empossados em posições de comando lhes seriam mais leais que os caciques. Dessa forma, Bucareli y Ursua tentou inverter esta lógica, tentando trazer para a sua esfera de poder os caciques, muitos deles ressentidos com o afastamento parcial sofrido sob o regime dos jesuítas. Bucareli y Ursua buscou que cada vez mais os caciques ocupassem os cargos dos *cabildos*, fazendo convergir as duas funções.

Por outro lado, a organização dos jesuítas utilizada nas reduções já estava em crise desde o advento da "guerra guaranítica". Segundo Wilde, os inacianos estavam com

³⁵ Doblaz, Gonzalo, *op. cit.*, p.42.

³⁶ Termo empregado para designar os índios que exerciam os cargos de mando nas reduções.

³⁷ Doblaz, Gonzalo, *op. cit.*, p.44.

³⁸ Segundo Maeder, pela maior vinculação dos mandarins aos jesuítas, em alguns momentos estes chegaram a ser um entrave para as mudanças propostas por Bucareli y Ursua. Maeder, Ernesto, *Misiones del Paraguay...*, *op. cit.*, p.72.

problemas de legitimidade ocasionados pelo conflito, a partir do qual os missioneiros passaram a duvidar da fidelidade dos padres e da sua capacidade de defender os interesses dos povos³⁹.

Pese o tempo da experiência missioneira, ao que tudo indica os caciques não perderam a sua influência junto aos índios reduzidos, pois quando Bucareli y Ursua resolveu apoiar-se neles para a expulsão dos jesuítas, os encontrou com influência suficiente para apoiá-lo em seus projetos. Após a temporalização⁴⁰ dos povos, foram concedidos privilégios de nobreza aos caciques missioneiros. Esta nobreza, segundo Diego de Alvear, tinha os mesmos signos da peninsular e bastava ser cacique para dela usufruir. Estes podiam utilizar a cruz distintiva de qualquer uma das quatro ordens militares e detinham o privilégio do uso do título de dom, o qual podiam exigir "de justiça ou de direito"⁴¹.

A política de Bucareli y Ursua de privilégio dos caciques andava lado a lado com o controle destas lideranças. Quando o governador estava viajando pela região do rio Uruguai acompanhado por vários caciques, encontrou um índio que falava espanhol a quem perguntou sobre o destino do cacique Nicolau Languiru, que tinha ficado tão famoso na Europa⁴². Languiru havia sido um dos mais importantes líderes indígenas durante a "guerra guaraníca" e em torno dele surgiram várias lendas na época, produzidas pelos detratores dos jesuítas e veiculadas em gazetas na Europa. Dizia-se que os inacianos tinham aclamado um rei chamado Nicolau do Paraguai ou Nicolau I, e, inclusive, cunhado uma moeda com a sua efigie. Alguns autores afirmam que os detratores chegaram a produzir esta moeda, porém outros duvidam da sua existência⁴³. Após o término do conflito, Languiru foi destituído pelos jesuítas do seu cargo de procurador geral e exilado no povo de Trindade.

Após perguntar por Languiru, nem Bucareli y Ursua nem o índio falaram mais no assunto. Ao cabo de um certo tempo, o governador foi informado da presença de Languiru

³⁹ Wilde, Guillermo. *Antropologia histórica del liderazgo guaraní missioneiro (1750-1850)*. Buenos Aires: Universidade de Buenos Aires, 2003. (tese de doutorado). Respectivamente pp.113, 129 e segs, 121.

⁴⁰ O processo de expulsão dos jesuítas das Reduções do Rio da Prata foi chamado de temporalização, pois substituiria uma administração religiosa por uma secular.

⁴¹ Alvear, Diego, *op. cit.*, p.102.

⁴² Carta de Bucareli al Conde de Aranda, dándole cuenta de lo ocurrido en su viaje al Santo chico del rio Uruguay, y de la entrevista que habia tenido con el famoso cacique Nicolás Nienguirú, a quien los Jesuitas tenian desterrado por no haberse prestado a secundar sus planes. Buenos Aires, 1º de outubro de 1768. In: Brabo, Francisco Javier, *op. cit.*, p.176.

⁴³ Southey, Robert, *op. cit.*, p.260 e 263.

do outro lado de um rio e que este solicitava licença para atravessar e vir falar com ele. A licença foi concedida e os dois conversaram sobre os acontecimentos da "guerra guaraníca". Os caciques que acompanhavam o governador trataram Languiru com muita reverência, o que impressionou Bucareli y Ursua. Este também percebeu que Nicolau tinha um criado de serviço, coisa inexistente entre os demais. O governador então ordenou que Languiru fosse vestido de maneira distinta, como estavam os demais caciques, e o levou para Buenos Aires acompanhado de toda a sua família. Bucareli y Ursua ficou receoso com o poder de Languiru, pois era muito respeitado pelos demais, assim como já havia pego em armas contra os espanhóis.

Pelo pouco que se sabe, Languiru foi muito bem tratado em Buenos Aires, tanto social quanto economicamente, recebendo todas as distinções respectivas a sua condição social diferenciada. No entanto, ele foi mantido na capital sob a vigilância do governador. Para Languiru, porém, a reverência e o bom tratamento do governador devem ter parecido uma restituição a sua condição social perdida havia mais de dez anos, pois ele estava numa situação de exílio, longe do seu povo de origem e sem ocupar nenhum cargo político na gestão das reduções. Nicolau, no princípio de sua conversa com Bucareli y Ursua, agradece a lembrança deste a sua pessoa, na medida em que as suas ações e glórias passadas foram lembradas e, mais do que isto, reconhecidas pelo governador.

Para além de todo o aparato de *status* e de poder dos mandarins, aos quais os índios davam muito valor, parece que a sua real capacidade de governo nas missões era bastante diminuta frente às autoridades espanholas. Segundo as ordenanças que regiam os povos, a autoridade nestes estava a cargo do corregedor e do *cabildo*, e o administrador deveria apenas aconselhá-los. Porém, para Gonzalo de Doblás, não era isto que ocorria. Segundo ele, o administrador procedia segundo as suas concepções, ficando a cargo do corregedor e do *cabildo* apenas a execução de suas ordens⁴⁴. No entanto, os mandarins não foram passivamente afastados de seu poder de mando, pois existem vários casos de conflitos entre os *cabildantes* e os administradores, em muitos dos quais os primeiros fizeram, ou tentaram fazer valer, as suas prerrogativas enquanto lideranças dos povos detentoras de direitos e privilégios específicos⁴⁵.

⁴⁴ Doblás, Gonzalo de, *op. cit.*, p.21.

⁴⁵ Wilde, Guillermo, *Antropologia historica...*, *op. cit.*, p.129 e segs.

Um dos maiores problemas enfrentados por Bucareli no início da gestão leiga dos povos foi encontrar pessoas preparadas para ocupar os cargos administrativos. Para Doblas, os primeiros administradores, além de despreparados, nada conheciam sobre os índios e o sistema de redução ao qual estavam até então submetidos, dificultando os relacionamentos entre eles⁴⁶. Por outro lado, ocorreram conflitos nas reduções devido à separação do poder temporal e do espiritual após a temporalização. Para os guaranis estas duas funções convergiam na figura do cura jesuíta e, no princípio da temporalização, estes respeitavam mais ao cura do que ao administrador.

Quando da expulsão dos jesuítas, Bucareli buscou párocos de outras ordens para substituí-los, e esta não foi uma tarefa fácil. Em 1768, foram expulsos 78 inicianos e não havia nenhuma ordem religiosa no Rio da Prata com esta quantidade de padres disponíveis para enviar às missões. Por outro lado, o governo espanhol não queria entregar a gestão religiosa das reduções para apenas uma ordem, pois temia o seu fortalecimento em demasia na região, tal como havia ocorrido com os jesuítas. A questão foi resolvida com o preenchimento dos cargos de cura das reduções com párocos provenientes de três diferentes ordens: dominicanos, mercedários e franciscanos. Cada uma destas ordens ficou responsável pela administração da vida religiosa de dez povos, embora estes fossem intercalados, visando evitar concentrar uma mesma ordem em povos próximos⁴⁷.

Segundo Gonzalo de Doblas, os curas e os administradores protagonizaram uma série de conflitos nos povos, pois disputavam não apenas a primazia sobre os índios, mas também a administração dos seus bens coletivos. Os curas queriam que os índios assistissem a missa todos os dias, não respeitando os horários de trabalho. O administrador, por sua vez, queria que os índios trabalhassem, pouco respeitando os horários das missas, feriados e dias santos. Disputavam entre si também a gestão do colégio⁴⁸, que era a habitação de ambos: enquanto os curas buscavam monopolizar as hortas e pomares, não deixando os administradores usufruírem os seus frutos, estes negavam aos curas os materiais necessários a sua manutenção, tanto comida quanto velas, tecidos, etc, pois a sua

⁴⁶ Doblas, Gonzalo de, *op. cit.*, p.19.

⁴⁷ Maeder, Ernesto, *Misiones del Paraguay...*, *op. cit.*, p.170 e segs.

⁴⁸ Os colégios eram as habitações dos jesuítas, de onde estes também administravam a redução. Era o principal edifício do povo.

gestão ficava a cargo do administrador⁴⁹. Estes conflitos, descritos aqui genericamente, se traduziram em vários momentos em enfrentamentos diretos, chegando inclusive alguns curas a proibirem a entrada dos administradores nas "suas" igrejas.

Para o administrador espanhol Gonzalo de Doblas, quem mais sofria com estas disputas eram os índios, pois em meio aos conflitos não sabiam a quem seguir. Se obedeciam ao cura e desobedeciam ao administrador, eram castigados fisicamente. Porém, se procediam de forma contrária, também eram castigados⁵⁰. No entanto, segundo Wilde, com o passar do tempo, os índios começaram a utilizar-se destes conflitos, aproveitando as lacunas de poder e as possibilidades de manobras por eles ocasionadas⁵¹. De qualquer forma, estes conflitos ainda existiam em 1801, e um dos principais viabilizadores do estabelecimento dos portugueses nos povos, conforme se verá, foi o apoio recebido de alguns curas.

A implantação de um novo sistema de organização e as relações com os índios, no entanto, não foram tão fáceis nem tão amistosas quanto as primeiras relações entre Bucareli y Ursua e os caciques poderiam sugerir. A organização da administração temporal das reduções foi bastante confusa nos primeiros tempos. Num primeiro momento, Bucareli y Ursua nomeou dois governadores interinos para os povos, ficando o primeiro, Francisco Bruno de Zavala, encarregado dos dez povos do Uruguai e do cuidado da fronteira, e o segundo, Juan Francisco de la Riva Herrera, com os outros 20. Os problemas tidos na gestão do último levaram ao seu pedido de renúncia já em 1769, quando Bucareli y Ursua aproveitou para modificar esta divisão administrativa. Em detrimento de dois governadores, Francisco Bruno de Zavala ficou responsável pelos 30 povos e sob sua orientação foram nomeados três tenentes para o governo dos povos. Para os seis povos orientais foi nomeado Gaspar de la Plaza, ao qual também foi recomendado o cuidado com os portugueses ao longo da fronteira. Os tenentes eram hierarquicamente iguais aos corregedores e alcaides dos povos, tendo o mesmo poder de mando. Também de acordo com estas regulamentações, a Província de Missões seria um distrito subordinado ao governo de Buenos Aires⁵². No entanto, a divisão administrativa não correspondia à divisão

⁴⁹ Doblas, Gonzalo de, *op. cit.*, p.25.

⁵⁰ Idem, p.26.

⁵¹ Wilde, Guillermo. *Antropologia histórica...*, *op. cit.*, p.152.

⁵² Maeder, Ernesto. *Misiones del Paraguay...*, *op. cit.*, pp.20-24.

eclesiástica, pois enquanto 13 povos eram geridos pelo Bispado do Paraguai, os outros 17 estavam sob a jurisdição do Bispado de Buenos Aires. Juan José de Vertiz, sucessor de Bucareli no governo de Buenos Aires, elaborou uma outra divisão administrativa nas missões, colocada em prática em 1784. Por esta nova administração, os 30 povos ficavam divididos em duas intendências, as quais correspondiam à sua divisão eclesiástica.

Até 1800, a gestão das missões, apesar das modificações introduzidas por Bucareli y Ursua, preservou algumas das características da época dos jesuítas. Entre estas, a mais importante foi a manutenção do regime de comunidade. Segundo este regime, os índios dividiam o seu tempo de trabalho entre as atividades para a comunidade e as atividades nas suas roças pessoais. Os frutos do trabalho para a comunidade eram gestados pelo administrador e pelo *cabildo*, sendo os excedentes comercializados em Buenos Aires. Os índios também tinham a sua liberdade cerceada, pois não podiam sair dos povos e nem empregar a sua força de trabalho como lhes conviesse, visto que estavam vinculados ao tal regime.

Em 18 de fevereiro de 1800, o vice-rei Marquês de Avilés liberou por meio de um decreto alguns índios deste regime, para com isto incentivar os missioneiros a participarem mais ativamente da vida econômica e comercial do Rio da Prata. Para embasar a lista das famílias que seriam liberadas, o vice-rei utilizou algumas investigações realizadas nos povos com este fim, nas quais os administradores e os curas deveriam nomear as famílias que consideravam aptas para serem liberadas, cujo número total foi 323, significando, em porcentagem, 12,7% dos índios das missões. Cabe ressaltar, no entanto, que o número de liberados variava de acordo com os povos, não estando equilibrado entre estes⁵³.

Os liberados trabalhariam apenas para si e seriam sustentados pela comunidade durante um ano a partir do decreto, no qual deveriam se adaptar ao novo sistema de trabalho. A liberação intensificou os conflitos dos índios com a administração espanhola, pois muitos missioneiros não incluídos nas listas se achavam com o direito de serem liberados. A questão se tornou mais complexa porque o decreto de liberação incluía o nome de determinada pessoa e estendia o direito aos seus parentes. Houve vários mal-entendidos em torno deste quesito. Primeiro, porque o decreto do vice-rei não considerava o sistema de parentesco guarani, pois a referência a "família" no documento significava a família nuclear

⁵³ Wilde, Guillermo. *Antropologia historica...*, *op. cit.*, pp.157 e segs.

ocidental, embora isto não estivesse especificado. Muitos índios, sabendo desta margem de interpretação, tentaram burlar o decreto, se fazendo integrar entre os membros de alguma família liberada. Por outro lado, alguns missioneiros que, dentro da lógica familiar dos guaranis, pertenciam a estas famílias, não foram liberados, pois os funcionários não aceitaram a sua argumentação⁵⁴.

Além da intensificação dos conflitos entre os índios e a administração espanhola, as investidas dos portugueses de convencimento e atração dos missioneiros eram cada vez mais freqüentes. Conforme visto no capítulo três, na segunda metade da década de 1780, os portugueses passaram a estar constantemente em contato com os missioneiros, por conta das tentativas de demarcação do Tratado de Santo Ildefonso. Nestes contatos, os lusitanos aproveitavam para chamar os índios para as terras portuguesas, dizendo que lá teriam menos trabalho e, principalmente, ficariam livres do regime de comunidade. Esta estratégia foi uma das responsáveis pelo aumento das fugas dos povos e incremento da migração dos missioneiros para as terras do Continente⁵⁵. Os portugueses integrantes das comissões de demarcação também tiveram oportunidade de conhecer de perto as reduções e diagnosticar os problemas pelos quais estavam passando. Por outro lado, durante o trabalho da comissão demarcadora também foi produzido conhecimento sobre os índios que habitavam a campanha incluindo, além dos missioneiros, os minuanos, cujo exemplo mais importante é o "Diário resumido" de José de Saldanha⁵⁶. Este conhecimento serviu para embasar as relações dos lusitanos com os índios, e, posteriormente, foi amplamente utilizado pela burocracia estatal portuguesa.

A TOMADA DOS SETE POVOS PELOS LUSO-BRASILEIROS

Em 15 de junho de 1801, a notícia da declaração de guerra da Espanha contra Portugal chegou informalmente à Capitania, através de uma embarcação oriunda da Bahia. Esta declaração foi confirmada, sete dias depois, por outra embarcação proveniente de

⁵⁴ Wilde, Guillermo. *Antropologia histórica...*, *op. cit.*, pp.160 e segs.

⁵⁵ Teschauer, Carlos, *op. cit.*, vol. II, p.456; Maeder, Ernesto. *Misiones del Paraguay...*, *op. cit.*, p.60.

⁵⁶ Saldanha, José. "Diário resumido e histórico" [1787]. In: *ANB*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1938. vol.LI.

Pernambuco, cuja tripulação afirmava já ter sido o conflito anunciado ao toque de caixa naquela cidade. Através das notícias recebidas por estas embarcações e antes de ter sido comunicado oficialmente, o governador do Continente, Sebastião Xavier da Veiga Cabral da Câmara, publicou um edital no qual ordenava aos vassalos portugueses reconhecerem a Espanha como inimiga, assim como outros editais onde perdoava todos os desertores que se apresentassem para a guerra⁵⁷.

Quando o governador publicou o perdão aos desertores, José Borges do Canto se apresentou ao tenente coronel Patrício José Correia da Câmara. Canto já havia desertado duas vezes do Regimento de Dragões de Rio Pardo e vivia na região da campanha, onde estava a salvo de possíveis reprimendas devido as suas deserções. Canto relacionava-se com os índios, principalmente com os charruas e minuanos, os quais o recebiam em seus toldos⁵⁸ e participava de suas atividades comerciais, principalmente o comércio de animais. Estas atividades eram, em alguns momentos, caracterizadas como contrabando, por não respeitarem os limites territoriais acordados pelas Coroas ibéricas. Conforme Helen Osório, o comércio e as arreadas eram praticados tanto em tempos de paz quanto de guerra. Porém, em situações de guerra eram incentivadas por ambas as Coroas, enquanto em momentos de paz eram classificadas como contrabando e roubo, sendo alvos de tentativas de punição pelas autoridades coloniais, embora sem lograrem muito êxito⁵⁹.

Este tipo de vida não era específico de Canto, mas, ao contrário, estava bastante disseminado naquelas paragens. Por outro lado, a deserção do serviço militar também era muito comum no período colonial, sendo ainda mais acentuada no sul⁶⁰ por ser uma região de fronteira. Borges do Canto e os demais desertores eram o que na época se chamava de gaúchos ou gaudérios. Este "tipo social" foi formado, segundo Charles Boxer, a partir da união de portugueses e espanhóis com as índias charruas e minuanas. Os primeiros eram tanto desertores da praça de Sacramento quanto fugitivos da América meridional, enquanto os segundos eram contrabandistas de Corrientes e Santa Fé. Segundo o autor, os gaudérios

⁵⁷ Notícia abreviada dos principais sucessos da Guerra de 1801... BNRJ – MS – 554 (1) Coleção Linhares

⁵⁸ Toldos eram as habitações dos índios charruas e minuanos. Estas eram feitas com um pedaço de couro colocado sobre algumas estacas, parecendo uma "barraca". O número de pessoas que ocupavam um toldo era em torno de cinco e um conjunto de toldos era chamado toldoaria.

⁵⁹ Osório, Helen. *Estancieiros, lavradores e comerciantes na constituição da estremadura portuguesa na América. Rio Grande de São Pedro, 1737-1822*. Niterói, RJ: UFF, 1999. (tese de doutorado) p.47-48.

⁶⁰ Boxer, Charles. *A idade de ouro do Brasil: dores de crescimento de uma sociedade colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000[1962]. p.259; Osório, Helen, *op. cit.*, p.45.

se alimentavam da carne de gado e viviam do comércio de cavalo com os portugueses e espanhóis e, através deste comércio, conseguiam fumo e mate⁶¹.

Os contemporâneos vislumbravam nos "gaúchos" o motivo de muitos dos males que afligiam o Continente naquela época. Entre estes, destacava-se a diminuição dos rebanhos, uma vez que os gaúchos roubavam o gado das estâncias e se apropriavam dos rebanhos selvagens que viviam soltos na região, e as constantes "desordens" ocasionadas por homens que não se enquadravam na hierarquia social vigente na Colônia. Segundo a impressão de Bernardo José Pereira, colono estabelecido em Viamão:

há naquele Continente uma porção grande de homens vadios que o mesmo País lhe tem dado o nome de Gaudérios; estes crescerão em número com a invasão do Rio Grande na qualidade são meio espanhóis, outros índios bastardos de várias nações. Ali se conservam sem ofício nem benefício, não são lavradores, não são jornaleiros, não são criadores, só tem por ofício o vagar, e colher o que na realidade não plantam estes se ocupam em arriar ou furtar animais cavalos e vacuns e de outra espécie das fazendas de Montevideu, Víboras, Reduções e vacas, e de outros, muitos rincões e campanhas, e introduzindo-os pelas fronteiras os vendem no nosso País: estes tem sua forte paixão por habitarem nas aldeias pelas cabanas das índias Guaranis, e porque estas não tem carne para os sustentar eles com os da sua sociedade saem pelas fazendas vizinhas e se não nesta já naquela, matam a vaca, carregam os cavalos de carne, roubam largamente, para se sustentar a si, e a todos os daquela cabana, com pai mulher filhos e filhas e mais agregados e neste caso são também as índias guaranis, o motivo principal dos furtos e quando não roubam uns furtam outros e sempre estamos no mesmo caso⁶².

Se, por um lado, estes homens levavam uma vida que era, em alguns aspectos, considerada ilegal, por exemplo, na constante prática do contrabando, por outro lado, foram em alguns momentos históricos fundamentais para o Império português. No caso específico da conquista das missões, foi através deles que se soube da insatisfação dos missionários com o domínio espanhol, assim como do frágil estado de defesa das reduções. Ou seja, o seu convívio com os índios lhes proporcionava informações preciosas, que foram postas, em 1801, a serviço da Coroa portuguesa.

⁶¹ Boxer, Charles, *op. cit.*, p.260.

⁶² Carta de Bernardo José Pereira, sem lugar, data, nem destinatário, com informações acerca dos índios guaranis do Rio Grande do Sul. BNRJ – 7, 3, 48 p.6

Ressalte-se, porém, que o convívio dos gaudérios com os índios se dava na região da campanha, pois, segundo as informações fornecidas pelos próprios, eles não entravam nas missões. José Borges do Canto, por exemplo, quando entrou em São Miguel ficou impressionado com os bens dos povos, fazendo várias referências em suas cartas às suas riquezas. Logo após a sua chegada em São Miguel, escreveu que pensava que as missões fossem mais pobres⁶³ e não sabia serem "de tão grandes fábricas estes povos"⁶⁴. Desta forma, eram os índios que fugiam dos povos e se relacionavam com os gaúchos e, nestas situações, lhes passavam informações.

Segundo os relatos produzidos sobre a conquista, quando José Borges do Canto se apresentou ao tenente-coronel Correia da Câmara, afirmou que desejava empreender a conquista das missões e solicitou homens e armas para tal fim. Correia da Câmara respondeu que homens da tropa de linha não lhe daria, propondo a Canto arregimentar gente de seu "conhecimento", mas forneceria a munição de que podia dispor⁶⁵. Para Aurélio Porto, de acordo com a "tradição oral, recolhida de recordações de família", Patrício José Corrêa da Câmara chamou Borges do Canto a sua casa e lhe insinuou que atacasse o território das missões, embora não pensasse que uma conquista destas em sua totalidade fosse viável. Por outro lado, deixou a responsabilidade da empreitada nas mãos de Canto, lhe fornecendo, porém, munição⁶⁶.

A questão é que, conforme veremos a seguir, independente da existência deste encontro e do que teria dito Corrêa da Câmara para Canto, este não tencionava atacar os povos das missões, mas sim as suas estâncias. Tendo sido decretada a guerra, os "aventureiros" iriam praticar as suas ações de costume, chamadas de "hostilizar o inimigo". Ou seja, em momentos de conflitos entre as duas Coroas, homens chamados genericamente de "aventureiros" tinham uma permissão sub-reptícia dos governadores para realizarem roubos em terras espanholas, sem serem incomodados por conta disto. Sendo os povos bastante guarnecidos por armamentos e milícias formadas por índios, estes geralmente estavam bem defendidos e não eram atacados pelos aventureiros. Os gaudérios costumavam

⁶³ Carta de José Borges do Canto para o Capitão Francisco Barreto. 12 de agosto de 1801. ANRJ – cód. 104, vol.13, fl.180v.

⁶⁴ Carta de José Borges do Canto ao Tenente Coronel Comandante. Povo de São Miguel, 13 de agosto de 1801. ANRJ – cód.104, vol.13, fl.169v

⁶⁵ Notícia abreviada dos principais sucessos da Guerra de 1801... BNRJ – MS – 554 (1) Coleção Linhares

⁶⁶ Porto, Aurélio, *op. cit.*, p.479.

se dirigir às estâncias das missões, situadas longe dos povos aos quais pertenciam e geralmente não guarnecidas com muita segurança.

A negativa de Correia da Câmara em propiciar homens a Canto pode ser explicada por duas questões principais. Primeiro, pela posse das missões naquele momento não estar em questão pelo governo português. Porém, o mais importante, é que ao dar a permissão para Canto ainda antes da chegada do anúncio oficial da guerra, Correia da Câmara tinha que se proteger de possíveis represálias do governo central. Assim, ele não poderia ser responsabilizado pelos eventuais problemas que ocorressem durante a campanha, ficando tal feito como sendo da responsabilidade de um homem sem grandes créditos, que já desertara duas vezes e poderia muito bem ter empreendido esta campanha sem a anuência das autoridades portuguesas.

O governador, por sua vez, não havia recebido uma ordem da Coroa para a execução dos planos expansionistas, lembrando-se que nem a notícia da guerra havia ainda chegado ao Rio Grande. Na verdade, o governador tampouco executou diretamente sob sua direção a anexação das missões, mas ele permitiu que os luso-brasileiros marchassem com a fim de "hostilizar o inimigo". Sem ter recebido comunicação oficial, Cabral da Câmara agiu rápido ao publicar a notícia e decretar o perdão aos desertores, mas ele não se responsabilizava pelos possíveis atos praticados por tais homens.

Em segundo lugar, o exército regular do Rio Grande se encontrava numa situação deveras precária naquela época, como, aliás, esteve por todo o século XVIII. Conforme já visto no capítulo dois, no período colonial as forças armadas estavam divididas em duas categorias: tropa de linha, também chamada regular, e tropas auxiliares⁶⁷. Quando da notícia da guerra, as tropas regulares do Rio Grande, mesmo se quisessem, não estavam em condições de executar a conquista das missões, pois seu efetivo mal dava conta da defesa do território já pertencente à Capitania, o qual também estava ameaçado de uma investida espanhola. Ao se referirem às tropas de linha, os participantes da campanha escreveram que estavam num estado de total abandono, com o soldo atrasado havia mais de treze meses e sem uniformes e armamentos. Segundo os relatos da campanha, foram os moradores do

⁶⁷ Prado Júnior, Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense, s/d [1942]. p.310 e segs.; Salgado, Graça (org.). *Fiscais e meirinhos: a administração no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985. p.97 e segs.

Continente, provavelmente com medo de ataques das forças espanholas, que forneceram roupas e armamentos para as tropas. Para piorar a situação, os combates aconteceram no inverno, que segundo os participantes foi muito rigoroso naquele ano, dificultando ainda mais as ações de um exército sem uniforme para se proteger dos rigores do clima⁶⁸.

Portanto, qualquer ação expansionista ficaria em sua maior parte a cargo das milícias. Estas deveriam prestar: "basicamente ao serviço de apoio às tropas de primeira linha na defesa da Colônia"⁶⁹. No entanto, pelo menos no que concerne ao sul, a importância das tropas auxiliares vai muito além de apenas socorrer a precariedade das tropas regulares, visto que o sucesso de muitas operações deveu-se ao conhecimento e habilidade dos milicianos. A importância dos milicianos já havia ficado evidente, conforme visto no primeiro capítulo, durante as tentativas de demarcação do Tratado de Madri e da guerra guaraníca. Naquela situação, habilidades específicas dos seus membros em andar pelos "sertões" e em se relacionar com as populações indígenas foram um dos principais viabilizadores da sobrevivência dos lusitanos na região.

Após entender-se com Patrício Correia da Câmara, Borges do Canto tratou de arremeter os homens necessários para a sua investida aos territórios missionários. Entre os homens selecionados por Canto estava Gabriel Ribeiro de Almeida, filho natural de Manuel Ribeiro de Almeida com Maria da Silva, índia guarani. Manuel Ribeiro de Almeida desempenhava a atividade de tropeiro quando conheceu a mãe de Gabriel em Curitiba, onde este nasceu e passou os primeiros anos de sua vida. Ainda criança, porém, Gabriel foi levado por seu pai para a povoação de Cachoeira, situada no Continente do Rio Grande. Ter recrutado Gabriel Ribeiro de Almeida foi um dos principais elementos que viabilizaram a investida de Canto contra as missões. Tal ocorreu porque Gabriel dominava o idioma guarani, aprendido com a sua mãe durante os seus primeiros anos de vida, mas provavelmente utilizado também em Cachoeira. Nesta povoação, situada muito próximo dos limites com o Império espanhol, a língua guarani deveria ser bastante utilizada, pois, conforme se verá, Manoel dos Santos Pedroso, outro conquistador das missões, era de lá oriundo e também falava guarani. Foi, no entanto, Gabriel quem fez os contatos iniciais com os índios em vários momentos do processo de tomada dos povos. Nestes contatos, sempre

⁶⁸ Almeida, Gabriel Ribeiro de. *Memória sobre a tomada dos Sete Povos de Missões da América espanhola*. In: Silveira, Hemetério José Velloso da, *op. cit.*, p.67.

⁶⁹ Salgado, Graça, *op. cit.*, p.98.

buscava explicar que o conflito não era contra os índios, mas sim contra os espanhóis. Também ressaltava as melhorias que adviriam aos índios se estes passassem ao domínio português. Sem esta habilidade de Gabriel, não apenas de falar a língua guarani, mas de estabelecer um diálogo com os índios, os contatos com os missionários teriam sido prejudicados. A sua adesão foi fundamental para o sucesso da conquista. Segundo o próprio José Borges do Canto: "Não posso deixar de confessar que o feliz sucesso de tudo quanto eu pratiquei devo ao notório valor, acerto e atividade do referido Gabriel Ribeiro, meu tenente, que muito me ajudou"⁷⁰.

Outra frente de ataque foi formada por Manuel dos Santos Pedroso, fazendeiro da região de Cachoeira e miliciano, que igualmente se apresentou "voluntariamente" ao comandante da guarda quando soube da declaração de guerra. Tal como Gabriel Ribeiro de Almeida, Manuel dos Santos Pedroso também dominava o idioma guarani, o que foi reconhecido pelas autoridades coloniais como sendo de grande valia naquele momento. Segundo suas memórias, após atacar a guarda de fronteira espanhola de São Martinho⁷¹, Pedroso foi enviado para as missões, a fim de convencer os índios a passarem aos domínios portugueses. Porém, quando chegou em São Miguel, Canto já havia obtido a rendição do povo⁷². Apesar de existir uma confusão sobre a relação destas duas frentes nas memórias sobre a conquista, a princípio elas não estavam vinculadas, sendo duas expedições independentes⁷³. Foi no decorrer das "hostilidades" que elas se encontraram, gerando alguns conflitos entre os grupos de Pedroso e de Canto pela primazia da conquista das missões.

Segundo a memória produzida por Borges do Canto sobre a campanha, sabe-se que quando ele estava marchando com os seus milicianos, por ele chamados de "camaradas",

⁷⁰ Canto, José Borges do. "Relação dos acontecimentos mais notáveis da guerra próxima passada na entrada e conquista dos Sete Povos das Missões orientais do rio Uruguai" In: *RIHGB*. vol.130, t.77, parte II, 1914 [1802]. p.62

⁷¹ A guarda de São Martinho era utilizada pelos espanhóis para evitar o contrabando entre as missões e o núcleo colonial português de Rio Pardo. A guarda era protegida por cerca de sessenta índios guaranis, num sistema de rodízio. Estes índios eram enviados pelos seus respectivos povos e ali permaneciam por um mês, quando eram substituídos por uma tropa de outro povo. Saldanha, José de, *Diário resumido...*, *op. cit.*, p.256.

⁷² Pedroso, Manoel dos Santos. "Relação dos serviços que pratiquei na conquista dos sete povos guaranis das Missões orientais do Uruguai, desde o princípio até o fim da guerra próxima passada". In: *RIHGB*. vol.130, t.77, parte II, 1914 [1802]. p.63.

⁷³ Os conflitos entre portugueses e espanhóis se deram em quatro regiões fronteiriças, sendo a região das missões a que mais atenção recebeu dos contemporâneos e onde as vitórias portuguesas se fizeram mais célebres. As demais regiões foram: área do forte de Nova Coimbra, Serro Largo e lagoa Mirim e Santa Tecla e Batovi (Camargo, Fernando, *op. cit.*, p.172).

encontrou um índio seu conhecido. Este estava fugido do povo de São Miguel e lhe disse que se quisesse atacar a redução poderia contar com a adesão dos seus habitantes. Também informou existir na estância de São João-Mirim uma patrulha formada por cinco espanhóis e vários índios e, um pouco distante desta, estava sendo formado um acampamento com 30 espanhóis e 300 índios. Borges do Canto atacou tanto a patrulha da estância quanto o acampamento. Segundo ele, no ataque ao acampamento, os índios começaram logo a fugir, ao que Borges do Canto mandou Gabriel Ribeiro de Almeida falar com eles: "e dizer, que nós íamos a socorrê-los, e não a trazer-lhes dano, [então] se voltaram todos a nosso favor, e muito contentes e prontos a nos acompanhar e auxiliar em qualquer empresa que tentássemos"⁷⁴.

Segundo a memória escrita por Gabriel Ribeiro de Almeida, no entanto, não foi apenas a sua conversa com os índios que os convenceu a seguirem com Canto para as missões. Conforme Almeida, foi o próprio Canto, visando a adesão dos missionários, quem proibiu qualquer saque nos pertences dos índios e não permitiu que nenhuma hostilidade fosse cometida contra eles. Quando da partilha dos pertences dos espanhóis, Canto fez questão de dividir o butim com os índios. Segundo Almeida, esta atitude deixou os índios muito "contentes" e foi neste momento que decidiram se aliar aos luso-brasileiros. Foi apenas após esta adesão que Canto decidiu atacar as missões, pois não tinha, até aquela ocasião, homens suficientes para isto, assim como temia uma resposta à altura daqueles a qualquer tentativa de ataque⁷⁵.

Acompanhado destes 300 índios, Borges do Canto rumou para São Miguel. Lá chegando, sitiou o povo e intimou o seu tenente governador, dom Francisco Rodrigo, a se render, ao que o governador solicitou três dias para deliberar. Neste meio tempo, alguns índios começaram a fugir do povo. Enquanto isto, os missionários que estavam com Borges do Canto se ofereceram para tentar entrar em São Miguel e, uma vez dentro do povo, abrirem as suas portas e se apoderarem da munição lá existente. Segundo o combinado, depois disto dariam um sinal para os luso-brasileiros atacarem. Este plano,

⁷⁴ Canto, José Borges do, *op. cit.*, p.54.

⁷⁵ Almeida, Gabriel Ribeiro de. "A tomada dos Sete Povos das Missões". In: Silveira, Hemetério José Velloso da. *As Missões Orientais e seus antigos domínios*. Porto Alegre: Companhia União de Seguros Gerais, 1979. pp.69-71.

porém, não pôde ser colocado em prática, pois dom Francisco Rodrigo desconfiou dos índios e não permitiu a sua entrada em São Miguel⁷⁶.

Provavelmente, boa parte do narrado por Borges do Canto integre uma retórica destinada a engrandecer os seus feitos e que a adesão dos índios não tenha sido tão grande assim. Inclusive, é possível que nem todos os índios tenham aderido aos planos de conquista dos luso-brasileiros. Porém, algumas informações indicam que houve uma adesão considerável por parte dos missionários. Primeiro, pelo tenente governador não ter permitido a entrada dos índios no povo, denotando a sua desconfiança, ou seja, para ele era provável que estes estivessem mancomunados com os portugueses. Em segundo, o próprio tenente governador afirma que uma das suas maiores dificuldades durante o cerco foi a rebeldia dos índios, pois estes não obedeciam ordem alguma, nem sua, nem dos empregados espanhóis sob seu comando⁷⁷. Pressionado por Borges do Canto e pela desordem interna em São Miguel, dom Francisco Rodrigo aceitou a rendição e elaborou uma capitulação, a qual foi endossada por Canto.

De acordo com uma memória anônima dirigida ao vice-rei do Rio da Prata sobre as causas da conquista das missões, os índios de São Miguel estavam sublevados e a rendição de dom Francisco Rodrigo foi motivada pelo seu receio de uma sedição generalizada nos demais povos. A relação entre os índios e os espanhóis estava bastante tensa, e estes tinham medo da perda de todos os povos, ou seja, da explosão de uma rebelião generalizada. Segundo esta memória, o resultado não foi tão desastroso, pois ainda se conseguiu salvar os povos ocidentais, os quais os portugueses também tencionavam atacar⁷⁸.

Após a capitulação de dom Francisco Rodrigo, afirma Borges do Canto que no dia 15 de agosto mandou avisar aos povos de São João e Santo Ângelo que deveriam se sujeitar a vassalagem do Rei português, cuja informação, em suas palavras: "aceitaram sem repugnância"⁷⁹. No mesmo dia 15, os *cabildantes* de São João escreveram uma carta respondendo aos avisos enviados por Canto, na qual afirmavam estarem inteirados da rendição de São Miguel. Também informaram estarem rendendo vassalagem à Coroa

⁷⁶ Canto, José Borges do, *op. cit.*, p.55.

⁷⁷ Carta de dom Francisco Rodrigo para o governador Sebastião Xavier Cabral da Câmara. Povo de São Miguel, 22 de agosto de 1801. ANRJ – cód. 104, vol.13, fl.175

⁷⁸ "Memória dirigida ao Vice-rei do Prata sobre as causas da conquista dos 7 Povos pelos portugueses". Pueblo de Santa Maria La Mayor, 26 de septiembre de 1802. Anônimo. In: Cortesão, Jaime, *op. cit.*, p.464-465, 466.

⁷⁹ Canto, José Borges do, *op. cit.*, p.56.

portuguesa, incluindo armas, povos, territórios e demais posses⁸⁰. O mesmo fez o povo de Santo Ângelo. Estas duas cartas não corroboram a afirmação de uma sublevação nestes povos a favor do Rei português. Os índios de São João e Santo Ângelo mais parecem ter aceito a rendição, talvez até por receio de um ataque português, do que terem "entusiasticamente" passado para os domínios do Rei Fidelíssimo.

Segundo o relato de Almeida, foi ele quem levou os ofícios aos quatro povos adjacentes: São João Batista, Santo Ângelo, São Lourenço e São Luís Gonzaga. Conforme as informações de Almeida, os povos não tiveram dúvidas em render vassalagem ao Rei de Portugal quando souberam que assim tinham feito em sua "capital", São Miguel. Em cada um destes povos, Almeida retirou os respectivos estandartes dos *cabildos*, os quais enviou ao governador Sebastião Xavier da Veiga Cabral da Câmara. Em cada povo, Almeida reunia os índios e explicava, sempre em guarani, que os estandartes não deveriam mais ser hasteados, porque havia cessado o governo espanhol. Ao mesmo tempo, se reunia com os índios e assistia aos seus festejos. Almeida também conversava com os curas, lhes pedindo para permanecerem nas suas igrejas, sendo bem sucedido neste pormenor, pois muitos dos párocos ficaram nas reduções⁸¹.

Dando continuidade à anexação dos povos, escreveu Borges do Canto que o capitão Anchieta marchou com este fim para São Borja. Porém, no caminho, encontrou os índios deste povoado, os quais traziam o governador espanhol "preso e amarrado", afirmando que doravante rendiam vassalagem ao Rei português⁸². Segundo outros testemunhos, no entanto, as coisas em São Borja não foram tão fáceis assim. José de Saldanha, na sua notícia sobre esta campanha, afirmou que, ao contrário dos demais povos, o de São Borja não se "sujeitou por vontade, mas por força de armas"⁸³. Nas instruções que Patrício José Corrêa da Câmara passou para José de Castro Morais, escreveu que este deveria atacar com "vigor" o povo de São Borja, caso este não se rendesse por via de "persuasões"⁸⁴.

⁸⁰ Povo de São João Batista, 15 de agosto de 1801; Povo de Santo Ângelo, 15 de agosto de 1801. ANRJ – cód.104, vol.13, fl.174.

⁸¹ Almeida, Gabriel Ribeiro de, *op. cit.*, p.72.

⁸² Canto, José Borges do, *op. cit.*, p.57.

⁸³ Notícia abreviada dos principais sucessos da Guerra de 1801... BNRJ – MS – 554 (1) Coleção Linhares, fl.4v

⁸⁴ Carta de Patrício José Corrêa da Câmara para José de Castro Morais. Coxilha da Linha Divisória, 21 de agosto de 1801. ANRJ – cód.104, vol.13, fl.170.

Talvez as diferenças de São Borja em relação aos demais povos tenham pesado neste momento. Apesar do relato de Saldanha sobre o povo ter sido sujeitado por força das armas e das indicações de Patrício da Câmara no sentido de atacar São Borja com vigor, o que parece ter ocorrido é uma disposição do governo do Continente em render São Borja de qualquer maneira, pois lá a adesão teria sido mais lenta que nos demais povos. Numa carta para o sargento-mor José de Saldanha, o governador Paulo José da Silva Gama escreveu que os portugueses se aproximavam do povo quando os espanhóis estavam se retirando, fugindo dos confrontos. Os espanhóis estavam tentando convencer os índios a fugirem para o lado ocidental do rio Uruguai levando os seus pertencentes, principalmente as alaias da igreja⁸⁵. Provavelmente, foi neste momento que os índios de São Borja decidiram passar para o lado português, pois a solução apresentada pelos espanhóis era abandonarem o seu povo, coisa que dificilmente iriam fazer.

Tanto Borges do Canto quanto Gabriel Ribeiro de Almeida foram muito políticos e hábeis na construção da sua relação com os índios missioneiros. A maioria dos relatos afirma que estes gostavam muito de Canto e desejavam a sua permanência no governo das missões. Apesar destes relatos terem sido feitos por luso-brasileiros, parece que ambos conseguiram conquistar uma boa parte dos índios das reduções. O próprio dom Francisco Rodrigo elogia Canto e Almeida, dizendo que eram homens corretos, de bom procedimento⁸⁶.

A questão, no entanto, não é se eram ou não homens corretos, mas que eles conseguiram estabelecer relações de reciprocidade com as populações missioneiras, trazendo-as para a sua esfera de influência. Ambos tinham uma história de contato com as populações indígenas e, provavelmente, sabiam muito bem como relacionar-se com estas. Almeida não era apenas uma pessoa que falava guarani. Ele era, conforme já foi dito, filho de uma índia guarani e havia passado a sua infância junto da sua mãe, ou seja, ele foi criado dentro dos códigos culturais guarani. Claro está que eram populações indígenas distintas, pois no caso dos Sete Povos eram índios que haviam passado pela experiência missioneira. No entanto, ele sabia como se relacionar com os índios e estes deveriam ver nele uma

⁸⁵ Carta do governador Paulo José da Silva Gama ao sargento-mor José de Saldanha. Porto Alegre, 20 de outubro de 1805. *RAHRGS, op. cit.*, p.71.

⁸⁶ Carta de dom Francisco Rodrigo para Sebastião Xavier Cabral da Câmara. Pueblo de San Miguel, 22 de agosto de 1801. ANRJ – cód.104, vol.13, fl.176.

pessoa mestiça, talvez mais próxima das suas referências culturais. Neste sentido, após passarem algumas décadas sob uma política que visava extinguir o seu idioma, a chegada de um luso-brasileiro que falava guarani e neste os convidava para a passar para os domínios portugueses, deve ter significado, inclusive, uma maior possibilidade de diálogo, pois a maioria dos administradores espanhóis não falava e nem entendia a língua guarani.

José Borges do Canto, por sua vez, era um homem acostumado a conviver com as populações indígenas do Continente, tanto os missioneiros quanto os charruas e minuanos, tendo vivido uma boa parte da sua vida entre eles. O pai de Canto era natural dos Açores, enquanto sua mãe havia nascido na Colônia do Sacramento. Ele foi batizado em Rio Pardo em 1775. Canto tinha 26 anos quando empreendeu a conquista das missões, e tinha passado uma boa parte da sua vida na região da campanha. Ao contrário de Almeida, Canto não era um mestiço biológico, mas era uma pessoa formada nas múltiplas identidades e culturas presentes entre os gaúchos. Segundo Bartolomeu Meliá, a mestiçagem biológica não produz automaticamente indivíduos multiculturais. Os processos de formação de mestiçagem, embora costumem ocorrer em contextos de intercâmbios sexuais, se dão "por aprendizagem, quer dizer, são históricos"⁸⁷. Neste sentido, tanto Almeida quanto Canto eram homens mestiços, capazes de circular em meios diferentes, e esta sua habilidade foi fundamental na conquista dos Sete Povos.

A sua capacidade de negociação, porém, não se deu apenas com os guaranis, mas também com os espanhóis estabelecidos nos povos. Já foi citado acima como dom Francisco Rodrigo elogiou o "bom procedimento" de Canto. Por outro lado, a habilidade demonstrada na sua negociação com os curas dos povos foi um aspecto fundamental na passagem das missões para o Império português. Estas relações, por sua vez, parecem ter adquirido, em alguns casos, um caráter duradouro. Após a conquista das missões, Canto continuou praticando as suas atividades de prear gado, sendo, por este motivo, preso pelos espanhóis e, posteriormente, morto pelos mesmos em circunstâncias nebulosas. Durante o período em que esteve preso, o antigo cura de São Lourenço, o qual havia permanecido por algum tempo naquele povo e depois retornado a Buenos Aires, intercedeu a favor da liberação de Canto⁸⁸, porém sem obter sucesso.

⁸⁷ Meliá, Bartolomeu. *La lengua guarani del Paraguay: historia, sociedad y literatura*. Madri: MAPFRE, 1992. p.63.

⁸⁸ ANRJ – cód.104, vol.14, fl.84.

Para Stuart Schwartz, a sociedade colonial tinha um caráter híbrido, pois muitas características das populações indígenas foram adotadas pelos colonos, como a língua, a alimentação, entre outros. Esta hibridez também estava relacionada com a ampla participação dos índios "domesticados" nesta sociedade, em sua maioria em posições de trabalho e defesa, embora tenham ocupado diversos tipos de funções. Nestas sociedades, sobre os mestiços não recaía a pecha discriminatória das raças infectas características do Antigo Regime, sendo, ao contrário, valorizados como pessoas capazes de transitarem entre os colonos "brancos" e os índios, desempenhando o papel de mediadores culturais. Segundo o autor, existem dois estágios de miscigenação e adaptação cultural na América portuguesa, embora ressalte que estes estágios não dependem da cronologia, mas sim de vários fatores sociais e culturais. O primeiro estágio é o descrito acima, quando os núcleos coloniais estavam em formação e dependiam dos índios para a sua consolidação. O segundo momento se caracteriza pelo estabelecimento da sociedade colonial, pela existência de uma atividade econômica desenvolvida, muitas vezes vinculada ao mercado internacional (como o açúcar) e pela entrada em massa de escravos africanos. Neste segundo estágio, já havia ocorrido um aumento da população mestiça, onde esta passou a ser vista como um "problema", e começaram a ser reformuladas as discriminações da sociedade de Antigo Regime, adaptadas à realidade colonial⁸⁹.

No momento da anexação dos povos, algumas das características apontadas por Schwartz como características do primeiro estágio da sociedade colonial se fizeram presentes, principalmente na figura dos mestiços valorizados como intermediários. Destarte, acredito que desde as políticas elaboradas pelo Marquês de Pombal para atração dos missionários, os mediadores foram principalmente pessoas consideradas como mestiças e, o que é mais importante, valorizadas por tal condição. Conforme visto no primeiro capítulo, foram os paulistas os principais responsáveis pelos diálogos e aproximações entre os lusitanos e os missionários e tal prática se conservou até os princípios do século XIX. É importante notar como tanto Almeida quanto Canto demonstraram saber como lidar com os índios, como no caso da política de convencimento em guarani e da divisão do butim de guerra. Quando Almeida se dirige aos povos para levar as cartas ele assiste às festividades

⁸⁹ Schwartz, Stuart. "Brazilian ethnogenesis: mestiços, mamelucos, and pardos". In: Gruzinski, Serge et. al. *Le nouveau monde: mondes nouveaux l'expérience américaine*. Paris: Editions Recherches sur les Civilisations; École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1996. pp.14-19.

dos índios. Os relatos sobre a vida nas reduções, antes e depois da expulsão dos jesuítas, são unânimes quando se referem às festas nelas ocorridas. Segundo o administrador espanhol Gonzalo de Doblas, no dia da festa do padroeiro dos povos, os missioneiros faziam comemorações nas quais despediam grande quantidade de comidas, bebidas e presentes. Este costume desagradava o administrador, pois achava um desperdício de recursos. No entanto, o hábito estava tão arraigado que não teve coragem de tentar extingui-lo, entregando, nas suas palavras, a questão para Deus⁹⁰. Conforme já foi dito, no dia da festa do padroeiro e de outras comemorações, os índios vestiam suas melhores roupas e usavam os seus signos de distinção, como as varas e as insígnias militares. Nestas ocasiões, também faziam manifestações públicas dos seus postos, pois seguiam numa fila indiana organizada hierarquicamente⁹¹. Esta demonstração hierárquica era mais freqüente nos povos onde residiam as autoridades espanholas, às quais os índios gostavam de demonstrar a sua importância social. Ao fazer questão de permanecer nos povos e assistir às festas, Almeida estava legitimando aos olhos dos índios as suas hierarquias e os seus costumes e, além disto, oferecendo uma espécie de garantia de que estas seriam não apenas mantidas sob o domínio português, mas também respeitadas e apreciadas.

Por outro lado, a proposta de Almeida para a permanência dos curas, aceita em algumas reduções, também deve ter tido um significado importante na adesão dos povos aos portugueses. Neste sentido, a conquista produziu uma ruptura administrativa, mas esta ruptura não deve ter se apresentado como tão drástica para os índios, na medida em que se obtinha uma continuidade religiosa e de costumes. Dessa forma, a permanência dos curas, possivelmente, deve ter contribuído para legitimar a presença portuguesa.

A partir da pesquisa da documentação surge uma outra interpretação da conquista, muito além de concepções teleológicas, segundo as quais os luso-brasileiros já sabiam que iriam conquistar as missões antes mesmo de sair em campanha. A própria adesão imediata, e até mesmo anterior, dos índios deve ser repensada. A meu ver, a conquista das missões deve ser interpretada como uma campanha construída durante as negociações estabelecidas entre os missioneiros e os luso-brasileiros que a levaram a cabo. Estes não saíram em campanha pensando em conquistá-las, mas sim em atacar as suas estâncias. No entanto, o

⁹⁰ Doblas, Gonzalo de, *op. cit.*, p.28-29.

⁹¹ Idem, p.44.

contexto histórico se mostrou propício para a tomada, não apenas pela conjuntura de guerra européia, mas também pelo desgaste das relações entre os índios e os espanhóis. Os missionários, porém, se estavam suscetíveis a mudança de soberania, não aderiram a esta idéia de uma vez só. Além de um convencimento que vinha sendo feito desde a década de 1750 e intensificado a partir das demarcações do Tratado de Santo Ildefonso, foi neste momento específico que alguns índios de São Miguel resolveram passar-se para o lado português. Os habitantes dos outros quatro povos, São João Batista, Santo Ângelo, São Lourenço e São Luís Gonzaga não se mostraram tão entusiasmados num primeiro momento. A partir, porém, dos discursos de Almeida, da permanência dos curas e da garantia ao respeito às suas hierarquias, acabaram por aderir à mudança de soberania. No entanto, não encontrei maiores referências sobre o povo de São Nicolau, restando dúvidas se a sua anexação foi semelhante aos demais.

Além dos seis povos, restava São Borja, sobre o qual pairam dúvidas sobre o caráter da sua ocupação. São Miguel não era a capital de São Borja e os índios desta redução não tinham grandes relacionamentos com os demais, sendo o seu vínculo com *Yapeyu*. Porém, a proposta de abandono do povo feita pelos espanhóis aos índios deve ter soado como uma certa infidelidade. Os Sete Povos lutaram contra a entrega das suas terras na "guerra guaraníca" e deveriam ver nos espanhóis uma garantia da manutenção da sua redução. Para os índios de São Borja, a proposta de abandono deve ter parecido mais uma quebra da palavra dos castelhanos do que uma adesão sua ao Rei Fidelíssimo.

Os autores que escreveram sobre a conquista das missões costumam ressaltar a importância da colaboração da população indígena para o êxito do avanço português. Viu-se como Sousa Docca elencou para o sucesso desta empresa, juntamente com a "bravura" dos principais protagonistas da campanha, a insatisfação dos índios com o "domínio espanhol", que os havia deixado receptivos aos portugueses. Segundo Aurélio Porto, antes dos luso-brasileiros atacarem as missões, houve um entendimento prévio com os guaranis missionários⁹². Para Silveira, a iniciativa de oferecer os territórios aos portugueses partiu dos próprios missionários. Os índios que sabiam escrever em espanhol teriam redigido uma carta ao governador oferecendo a sua vassalagem ao Rei português⁹³.

⁹² Porto, Aurélio, *op. cit.*, p.468.

⁹³ Silveira, Hemetério José Velloso da, *op. cit.*, p.65.

José Borges do Canto escreveu em suas memórias que, antes de partir para a campanha, o comandante da guarda de São Pedro, Francisco Barreto Pereira Pinto, teria recebido cartas dos corregedores e mandarins dos povos, manifestando a vontade de passar-se para a soberania portuguesa e solicitando ajuda para tal intento⁹⁴. Porém, a narrativa de Canto, conforme já visto, nem sempre é digna de crédito. E, neste aspecto específico, parece haver uma contradição com o restante da sua memória, pois ele escreve que só foi atacar as missões após contatar com os índios na campanha⁹⁵, e não que tenha saído especificamente para este fim. Por outro lado, as cartas dos *cabildantes*⁹⁶ escritas logo após a notificação de Canto da tomada de São Miguel e os acontecimentos em São Borja dão margem a dúvidas se os índios teriam escrito cartas solicitando a mudança de soberania. Por outro lado, também é possível que tais cartas e pedidos solicitando a mudança tenham sido encaminhadas por alguns índios, não espelhando os anseios da totalidade dos habitantes dos povos. Tal situação, neste pormenor, poderia se mostrar semelhante ao ocorrido durante a "guerra guaraníca", analisada no capítulo um, quando os índios divergiam sobre quais os melhores rumos a tomar e uma parte deles acreditava que a aliança com os lusitanos fosse uma alternativa a ser considerada.

A tomada das missões e, principalmente, a adesão dos índios aos portugueses, no entanto, não foram uma surpresa para a administração espanhola. A percepção sobre os abusos cometidos pelos administradores leigos e os prejuízos e perigos daí advindos, tanto para as reduções quanto para o Império espanhol, foram percebidos pelos vice-reis do Rio da Prata bem antes de 1801. Em sua relação de governo escrita em 1778, o primeiro vice-rei do Rio de Prata⁹⁷, dom Pedro de Cevallos, comentou que os administradores nada mais faziam do que enriquecer às custas dos bens e do trabalho dos missionários, agindo sempre em benefício próprio⁹⁸. No decorrer de sua relação de governo, aponta para o perigo de tal procedimento que, além de lesar os índios, predisponha o ânimo destes contra os espanhóis, facilitando uma possível investida dos portugueses. Para Cevallos, os males que afligiam as missões deveriam ser remediados, de modo a não permitir que os lusitanos se

⁹⁴ Canto, José Borges do, *op. cit.*, p.53.

⁹⁵ *Idem*, p.54.

⁹⁶ Povo de São João Batista, 15 de agosto de 1801; Povo de Santo Ângelo, 15 de agosto de 1801. ANRJ – cód. 104, vol. 13, fl. 174

⁹⁷ O Vice-Reinado do Rio da Prata foi fundado em 1776.

⁹⁸ Relação de Governo que o Vice-rei do Prata, D. Pedro de Cevallos, escreveu para instrução de D. João de Vertiz, que lhe sucedeu no cargo. Buenos Aires, 12 de junio de 1778. In: Cortesão, Jaime, *op. cit.*, p.388

aproveitassem desta oportunidade e "nos acabem de dominar en esta America, que és todo à que se dirigem sus miras, en quantas operaciones promueben"⁹⁹.

Por mais que os problemas fossem diagnosticados, não parece que os administradores das missões conseguissem contorná-los. Na sua relação de governo escrita em 1801, um pouco antes da conquista, o vice-rei Marquês de Avilés novamente alertava sobre os perigos de uma investida portuguesa contra os Sete Povos. A se dar crédito às reclamações de Avilés, os administradores continuavam abusando do seu poder e enriquecendo por vias escusas. Além dos problemas já apontados anteriormente por Cevallos, Avilés acrescentou a usurpação das terras dos índios, que gerou uma situação de tensão entre estes e os administradores. Segundo o vice-rei, os espanhóis apropriavam-se das terras dos índios sem nenhum direito, apenas pelo "espírito de cobiça" do qual estavam imbuídos. Escreveu ainda que todos se achavam no direito de oprimir os índios e se apropriar das suas terras¹⁰⁰.

Conforme visto no capítulo três, a expulsão dos jesuítas e o descontentamento com a administração secular, levaram muitos índios, em grupo ou individualmente, a deixarem as missões, sendo que muitos deles optavam por dirigir-se aos domínios do Rei Fidelíssimo. Esta migração acarretou um aumento da convivência entre os índios e os colonos do Rio Grande, principalmente porque a maioria dos índios migrantes mantinha relações com seus parentes que permaneciam nas reduções. Dessa forma, a possibilidade das missões passarem para jurisdição portuguesa provavelmente se apresentou aos índios como uma possibilidade de melhoria, perante os freqüentes abusos praticados pela administração castelhana.

A principal questão a ser percebida é que, além de estarem sujeitos a uma série de abusos por parte dos administradores espanhóis, os constantes conflitos entre portugueses e espanhóis ofereciam aos índios uma possibilidade de negociação, uma vez que podiam se colocar entre estes, ganhando com isto uma possibilidade de manobra maior. No entanto, o que algumas vezes significava uma possibilidade de manobra maior, também se traduzia em pressões constantes sobre os Sete Povos, pois, independente do rei ao qual estavam

⁹⁹ Idem, p.396.

¹⁰⁰ Relacion de Gobierno que el Virrey Marques de Avilés escribió para la instruccion de Don Joaquim del Pino, su sucesor en el mando del Virreinato de Buenos Ayres. BNRJ – MSS I, 15, 5, 5. fl. 59-59v.

subordinados, recaía sobre os missioneiros e os seus bens uma boa parte dos recursos necessários para a sua defesa.

A IMPLANTAÇÃO DE UMA ADMINISTRAÇÃO PORTUGUESA NOS SETE POVOS

A efetivação da conquista gerou a necessidade da implantação de uma administração portuguesa nas missões. No entanto, isto não se deu sem conflitos. Os índios, ao participarem e aceitarem a tomada das missões, haviam investido numa possibilidade de assegurarem a garantia dos seus direitos. Por outro lado, os luso-brasileiros que se empenharam na campanha vislumbravam obter benesses do Estado colonial, mas não perdiam de vista a possibilidade de se apropriarem do patrimônio ainda existente nas missões e de tirarem proveito do trabalho dos índios. Neste item trabalharei com o período imediatamente posterior à conquista e retornarei ao tema no capítulo seis, onde abordarei a continuidade da administração portuguesa.

Conforme visto, quando José Borges do Canto efetuou a tomada do povo de São Miguel, ele firmou uma capitulação com o tenente governador dom Francisco Rodrigo. Nesta capitulação estavam garantidas ao tenente governador todas as honras de guerra e a posse das armas e munições existentes no povo. Também foi garantido o seu transporte e o dos seus subordinados, bem como dos seus pertences, até o Passo do Uruguai. A capitulação estipulava que os espanhóis impossibilitados de deixar o povo naquele momento poderiam nele permanecer até que a sua retirada fosse possível, sem serem por isto molestados, bem como obrigava a permanência do administrador espanhol José Joaquim Ribeiro até que entregasse um inventário de todos os pertences do povo¹⁰¹.

Quando dom Francisco Rodrigo estava a caminho das terras espanholas foi abordado por Manuel dos Santos Pedroso, que o mandou prender. Dom Francisco Rodrigo mostrou então a capitulação, argumentando estar no gozo de seus direitos, retirando-se no uso das honras militares asseguradas por Canto. Manuel dos Santos Pedroso, no entanto,

¹⁰¹ Capitulação com que o Tenente Coronel de Infantaria dom Francisco Rodrigo desalojará o Povo de São Miguel com a tropa, empregados, espanhóis, e demais que estão a seu cargo, a consequência dos ofícios, que lhe tem passado o comandante das forças de Sua Majestade Fidelíssima José do Canto, que tem sitiado o dito Povo. Campo contíguo a São Miguel, 11 de agosto de 1801. ANRJ – cód. 104, vol. 13, fl.180

respondeu que não reconhecia a capitulação feita por Canto, pois esta não tinha valor por ser aquele um reles soldado e ainda desertor. Por conta disto, Santos Pedroso prendeu dom Francisco Rodrigo e o reconduziu até São Miguel.

Neste ínterim, Patrício José Correa da Câmara havia nomeado o sargento-mor de dragões José de Castro Morais¹⁰² para governar os povos, dando-lhe para isto algumas instruções. Primeiramente, deveria firmar uma nova capitulação com dom Francisco Rodrigo, visto a primeira ter sido dada como ilegítima, pois um soldado desertor do regimento de dragões não tinha autoridade para tal. Quanto ao governo dos povos, Patrício Corrêa da Câmara ordenava que os índios deveriam ser mantidos em "sossego", permanecendo governados pelo seu "regime" antigo. Cada um dos povos deveria fornecer 100 homens armados com lanças para serem empregados na defesa contra os espanhóis. Em caso de furtos cometidos pelos luso-brasileiros, deveriam ser atendidas todas as requisitórias dos *cabildos* e tenentes corregedores no sentido de devolução dos bens. Além do objeto roubado ser imediatamente devolvido, o autor do furto deveria ser severamente castigado. Ordenava também que os *cabildos* e tenentes corregedores mandassem estabelecer guardas nos locais mais propícios à entrada de ladrões e estes, uma vez presos, deveriam ser punidos no povo onde o furto tivesse sido cometido. O castigo, porém, nunca deveria ser executado por um índio. É importante notar o cuidado de Correa da Câmara na manutenção da hierarquia de Antigo Regime ao proibir que os índios castigassem os autores dos furtos. Tais ladrões seriam soldados ou particulares luso-brasileiros, os quais, naquela concepção de sociedade, não poderiam ser castigados por alguém de um nível social/racial inferior ao seu¹⁰³. Assim, tanto a tentativa de proteção dos bens dos índios quanto a proibição para que estes aplicassem o respectivo castigo aos ladrões estavam inseridas numa mesma perspectiva da parte da nova administração, a de manter a ordem nas novas conquistas. Correa da Câmara determinava ainda que todos os espanhóis estabelecidos nos povos fossem presos. Por fim, escreveu que qualquer corregedor, *cabildo*, administrador ou demais índios nos quais se notasse algum intento de sublevação contra a nova administração deveria ser punido diante dos demais para servir de exemplo e,

¹⁰² O sargento-mor de dragões José de Castro Morais foi o primeiro governante português das missões, permanecendo no cargo por apenas um mês.

¹⁰³ Godinho, Vitorino Magalhães. *Estrutura da antiga sociedade portuguesa*. Lisboa: Arcádia, 1975. pp.75 e segs.

posteriormente, remetido para a guarda do seu povo. Caso algum dos cargos do *cabildo* ficasse vago por motivo de traição ou qualquer outro, José de Castro Morais deveria promover uma eleição entre os índios para o seu preenchimento¹⁰⁴.

No mesmo dia, Patrício José Corrêa da Câmara escreveu uma carta aos *cabildos*, corregedores e demais índios ocupados no comando dos povos do departamento de São Miguel. Nesta carta, assegurou que tudo ficaria como estava no tempo dos espanhóis, em relação aos costumes, à prática da doutrina cristã e às produções e comércio das reduções. Também escreveu que não seria permitido nenhum furto aos bens dos índios praticados pelos luso-brasileiros e o mínimo que acontecesse neste sentido seria imediatamente restituído. Por último, afirmou que toda a relação de vassalagem dos missionários com o Rei português se daria através da intermediação das lideranças indígenas, ou seja, estas seriam reconhecidas e respeitadas¹⁰⁵.

No mesmo dia no qual escreveu a carta acima, Patrício Corrêa da Câmara redigiu outra dirigida aos mesmos corregedores e *cabildos*. Nesta dizia que como vassallos de Sua Majestade Fidelíssima deveriam contribuir nos conflitos contra os espanhóis e, para tal, entregar no quartel-mestre do regimento de dragões 600 cavalos, 500 bois e 100 mulas¹⁰⁶. Mesmo com o número relativamente alto de animais existentes nas estâncias do departamento de São Miguel, esta quantidade de gado em apenas um pedido não era nada desprezível, sendo pesado para os povos, uma vez que este era o número de apenas uma das várias requisições feitas pelos administradores portugueses¹⁰⁷.

No dia 22 de agosto, Correa da Câmara escreveu ao quartel-mestre de dragões Bernardo José Alvez. Ordenava que este fizesse um inventário rigoroso de todos os pertences existentes nas missões, divididos em três categorias: armamentos, gado e alfaias das igrejas. Os dois primeiros ficariam à mercê das tropas portuguesas, as quais poderiam utilizá-los em caso de necessidade. As alfaias das igrejas, porém, deveriam ser mantidas em

¹⁰⁴ Carta do Tenente Coronel Patrício José Corrêa da Câmara ao Sargento Maior de Dragões José de Castro Morais. Coxilha da Linha Divisória, 21 de agosto de 1801. ANRJ – cód.104 vol.13 fls.169v -170v.

¹⁰⁵ Carta do Tenente Coronel Patrício José Corrêa da Câmara aos corregedores, cabildos, etc. Guarda de São Pedro, 21 de agosto de 1801. In: *RAPRGS*. Porto Alegre, janeiro de 1921, vol. 1. pp.28-29.

¹⁰⁶ Carta do Tenente Coronel Patrício aos Srs. corregedores e cabildos dos Povos Vassallos de S.A.R.Fma. Guarda de São Pedro, 21 de agosto de 1801. In: *RAPRGS*, *op. cit.*, pp.32-33

¹⁰⁷ Em 1801, o povo de São Miguel tinha 73.817 vacuns nas suas estâncias. O número total de gado pertencente aos seis povos do departamento de São Miguel era de 112.397. O povo de São Borja, por sua vez, possuía 12.700 animais. Os Sete Povos tinham, no momento da anexação, um total 125.097 cabeças de gado. Maeder, Ernesto, *op. cit.*, p.152.

seus lugares, as quais os índios deveriam dar o "uso e costume" vigente¹⁰⁸. As alfaias estavam entre os bens mais valiosos das reduções. Segundo Gonzalo de Doblas: "los ornamentos, vasos sagrados, alhajas de plata y oro de que son servidas, son tantas, y en algunas tan preciosas, que pueden competir con las mejores catedrales de América"¹⁰⁹.

No entanto, não foram poucos os abusos praticados pelos luso-brasileiros. Além deste nada desprezível auxílio na manutenção das tropas portuguesas, os índios ainda foram vítimas da pilhagem feita pelos soldados, tanto lusitanos quanto espanhóis. Segundo o relato do sargento-mor Joaquim Felix da Fonseca, quando os espanhóis estavam na iminência de abandonar os povos, devido a já tida por certa invasão portuguesa, levaram tudo que viram de valor. Por outro lado, os mesmos portugueses que, segundo Joaquim Felix da Fonseca, deveriam coibir estes "abusos", ao entrarem nas missões não fizeram mais do que praticarem os mesmos "excessos" dos espanhóis. Seguiu-se a isto o desabastecimento e confusão nos povos, assim como o esvaziamento de suas estâncias, sendo que muitas delas ficaram sem nenhum tipo de animal¹¹⁰.

As populações indígenas só participaram da conquista porque lhes foi garantida a manutenção de seus direitos, principalmente a posse de suas terras constantemente ameaçada pelos súditos espanhóis, mas também dos objetos de valor que possuíam. Dessa forma, após passarem para a administração portuguesa, os índios utilizaram desta garantia, conforme se verá, para solicitar ao governador que este honrasse a sua palavra.

As desordens e saques promovidos pelos soldados eram um comportamento comum em conquistas militares. Porém, a principal questão é que o inimigo derrotado eram os espanhóis e não os índios. Dentro desta concepção tradicional de conquista, os conquistadores teriam direito aos bens dos vencidos. O patrimônio das missões não era dos espanhóis, mas dos índios, que se colocaram como aliados dos portugueses.

Para além de discutir aqui a boa ou má vontade dos portugueses em garantirem os direitos dos índios, a questão é que os administradores identificaram estes abusos e é provável que alguns tenham tentado minorá-los. Este aspecto deve ser pensado em dois momentos diferentes. Primeiro, a situação instaurada logo após a conquista, quando os

¹⁰⁸ Carta de Patrício José Corrêa da Câmara ao quartel-mestre de Dragões Bernardo José Alvez. Guarda de São Pedro, 22 de agosto de 1801. ANRJ – cód.104, vol.13, fl.171-172.

¹⁰⁹ Doblas, Gonzalo, *op. cit.*, p.10.

¹¹⁰ Carta do Sargento-mor Joaquim Félix da Fonseca ao Governador Francisco João Roscio. Povo de São Nicolau, 22 de novembro de 1801. *RAPRGS, op. cit.*, p.50.

portugueses não sabiam se conseguiriam permanecer com a posse das missões, que poderiam ser perdidas tanto com a sua retomada por via das armas pelos exércitos espanhóis como por uma disposição explícita sobre o tema num possível tratado vindouro. O governador interino do Rio Grande, Francisco Roscio, em carta para o seu sucessor, Paulo Gama, descreveu da seguinte forma o estado das missões:

Difícil seria desmaranhar tal e tão intrincado e espinhoso labirinto com que em poucas semanas ou em breves dias, um certo número de indivíduos, com obrigação de proceder honesta e honradamente, transmutaram aqueles Sete Povos, e a todos os espanhóis ali encontrados, da fartura, abundância e tráfico vantajoso em que viviam, ao mais desgraçado estado e infeliz miséria, que não é fácil compreender e menos fazer-se crível em maior distância, sem que por isto seus autores e cúmplices representassem grandes vantagens¹¹¹.

Francisco João Roscio era governador interino do Continente, o que agravava sua posição. A conquista das missões havia se dado sob o governo do brigadeiro Sebastião Xavier da Veiga Cabral da Câmara, que faleceu no dia cinco de novembro de 1801, já estando há algum tempo adoentado e, portanto, muitas vezes incapacitado de exercer efetivamente suas funções. Roscio, além de ser governador interino, ainda enfrentou dúvidas levantadas pelos colonos quanto à legitimidade do seu governo. Segundo a legislação colonial, no caso de falecimento do governador, o governo deveria ser exercido por um triunvirato, formado por um representante da câmara, um militar e um eclesiástico. Não sei exatamente a razão elencada pela Coroa para não formar o triunvirato e nomear Roscio governador interino. Porém, do ponto de vista estratégico, a resposta parece ser simples. No estado de guerra em que se encontrava o Continente, colocar no governo uma só pessoa, com conhecimento das artes da guerra e das terras da campanha, deveria parecer o mais acertado.

Durante o seu governo, Roscio parece ter tentado evitar o total abuso por parte dos luso-brasileiros sobre os índios e seu patrimônio. Não é possível atestar a idoneidade do governador em suas ações, nem tampouco saber a existência e, se for o caso, o grau de seu comprometimento com os ocorridos após a conquista. De qualquer forma, Roscio parecia estar disposto a garantir os direitos dos índios, não necessariamente por benevolência para

¹¹¹ Ofício de Francisco João Roscio a Paulo José da Silva Gama, de 20 de dezembro de 1802. *Apud* Porto, Aurélio, *op. cit.*, p.507.

com estes, mas devido a um raciocínio estratégico. A posse das missões ainda era muito recente e não estava garantida por um tratado, ou seja, não fora ratificada pela Espanha, que não tinha aceitado a perda. Nesse sentido, era importante manter a boa disposição dos índios para com os portugueses, como forma de garantir a conquista. Portanto, parece que o governador estava sendo mais do que meramente burocrático quando asseverou que:

Ignoro a ordem ou fundamento com que o Sargento mor Joaquim Félix da Fonseca tem admitido estabelecer Povoadores nos terrenos que *são de Patrimônio dos Povos Guaranis com posses e privilégios antiquíssimos*; e por isso lhe tenho feito saber se abstenha de tais concessões enquanto não constar para isso ordem de V. Ex¹¹².

Os índios, por sua vez, estavam solicitando permanentemente o respeito aos seus direitos reconhecidos e a devolução dos seus bens pilhados pelos luso-brasileiros. Além de suas terras, os conquistadores estavam pilhando os rebanhos e uma série de objetos que pertenciam às reduções, como relógios, livros, entre outros. Em julho de 1802, o *cabildo* do povo de São Nicolau elaborou uma representação assinada pelos seguintes mandarin: tenente corregedor, corregedor, alcaide, administrador e secretário do *cabildo*. Nesta representação, os *cabildantes* solicitavam que fossem devolvidos ao seu povo alguns bens apropriados pelos luso-brasileiros, fornecendo a descrição destes bens e o nome de quem os pegou.

Nem todas as informações sobre os bens são muito claras, embora na maioria dos casos seja possível saber quais eram os objetos e quem deles se apropriou. Sabe-se, por exemplo, que o capitão José de Anchieta havia pego oito livros da "recopilacion de las Indias" e um relógio grande de mesa. Pela descrição, estes livros provavelmente eram a "Recopilación de Leyes de los Reinos de Indias", livro jurídico onde estava escrita toda a legislação indiana, inclusive a relativa às populações indígenas. Ao reclamarem a devolução destes livros, os *cabildantes* estavam não apenas solicitando a devolução de um bem, mas também garantindo a posse material de seus direitos, pois na "Recopilación" estavam escritas as suas prerrogativas e privilégios enquanto índios, que os portugueses haviam prometido respeitar.

¹¹² Parecer de Francisco João Roscio sobre se estabelecerem povoadores nos terrenos de patrimônio dos povos guaranis, e ao sul do Rio Ibicuí. BNRJ – I, 31, 26, 2. Grifos meus.

A maioria dos demais bens reclamados eram relativos a animais e carretas, pegos pelo próprio administrador, o sargento maior de dragões José de Castro Morais, e também pelo cabo de dragões Salvador Alber. O primeiro levou seis mulas mansas, enquanto o segundo pegou 46 bois mansos, quatro carretas "grandes e boas" e 14 cavalos mansos¹¹³. Este documento demonstra a manutenção da capacidade de organização dos *cabildos*, pois estavam rigorosamente controladas as retiradas das propriedades das missões, assim como quem as tinha feito. Além disto, sugere que apesar da desorganização causada pela conquista dos povos pelos luso-brasileiros, suas organizações principais continuavam funcionando, pois o *cabildo* tinha os mesmos componentes da época anterior.

Logo após a tomada, Canto ficou governando as missões por alguns dias, embora não tivesse nenhum cargo outorgado pelo governador do Continente. Logo após o governador, na época Sebastião Cabral da Câmara, ter sido informado da efetiva ocupação dos Sete Povos, nomeou José de Castro Morais como administrador das missões, este, porém, permaneceu no cargo por apenas um mês. Segundo parece, ele foi logo retirado do cargo pelos abusos praticados nas missões em relação ao patrimônio dos povos¹¹⁴, sendo substituído por Joaquim Felix da Fonseca.

Ao que parece, a mudança de soberania não modificou muito o tratamento que os índios recebiam dos administradores. A maioria dos autores consultados têm a mesma opinião sobre o relacionamento dos portugueses com os missionários, argumentando que aqueles só pensavam em enriquecer às custas do patrimônio dos índios, sendo ainda piores que os espanhóis em matéria ganância¹¹⁵. As relações dos índios com os administradores portugueses serão melhor trabalhadas no capítulo seis.

O governador e os demais administradores luso-brasileiros envolvidos na gestão das missões tinham pleno conhecimento dos excessos cometidos pelos conquistadores. Num primeiro momento, uma das dificuldades alegadas para coibir estes abusos era a continuidade da guerra. Ou seja, era mais importante preocupar-se em manter as missões do

¹¹³ Representação sobre se devolverem utensílios e animais retirados do Povo de São Nicolau. São Nicolau, 26 de julho de 1802. BNRJ – I, 31, 26, 2

¹¹⁴ Porto, Aurélio, *op. cit.*, p.508.

¹¹⁵ Pinheiro, José Feliciano Fernandes, *op. cit.*, p.157; Gay, João Pedro, *op. cit.*, p.378. Tais perspectivas serão melhor trabalhadas no último capítulo.

que pensar na sua gestão. Pelo menos, esta foi a opinião emitida pelo segundo comandante das missões, Joaquim Felix da Fonseca, ao governador Francisco João Roscio¹¹⁶.

Os mesmos homens que cometiam tais excessos eram fundamentais para as eventuais batalhas contra os espanhóis, sendo que tanto os milicianos quanto os soldados regulares estavam numa situação periclitante. Na medida em que o tempo passava, ficava mais difícil manter os milicianos em posições de combate, pois além de não receberem por seus serviços, estavam desligados de seus trabalhos. Em sua maioria, eram agricultores que dependiam do ciclo agrícola para obter os seus rendimentos anuais e se perdessem os seus cultivos não teriam nenhuma garantia para a sua sobrevivência. Em 27 de dezembro de 1801, já passados, portanto, seis meses do início dos conflitos, Patrício José Corrêa da Câmara escrevia ao governador dizendo que não sabia como conseguiria manter os auxiliares em campanha, pois estes queriam se retirar para colher os seus trigos¹¹⁷. O exército regular, por sua vez, não recebia os seus soldos há mais de um ano. Não se trata de legitimar nenhuma ação por eles cometida, mas deveria ser difícil conter estes homens diante da aparente "fartura" em que viviam os missioneiros.

AS TENTATIVAS DE RETOMADA DAS MISSÕES

No mês de dezembro a notícia de paz chegou ao Rio Grande. No entanto, a situação das missões permanecia indefinida, pois o Tratado de Badajoz não fazia nenhuma menção aos conflitos ocorridos nas possessões americanas. Desta forma, segundo os espanhóis, os portugueses deveriam entregar os Sete Povos, pois estes não passaram oficialmente para a sua jurisdição através de um Tratado firmado entre as Coroas ibéricas. Os lusitanos se negavam a entregar os povos, dizendo que eles haviam sido tomados durante um período de conflitos bélicos, sendo a sua conquista garantida pelas leis da guerra. Neste item abordarei a situação das missões no contexto local. As negociações em torno da sua devolução serão trabalhadas no capítulo seis.

¹¹⁶ Carta do coronel Joaquim Felix da Fonseca ao Brigadeiro Governador Interino. Povo de São Nicolau, 30 de outubro de 1801. *RAPRGS, op. cit.*, p.59.

¹¹⁷ Carta do tenente coronel Patrício José Corrêa da Câmara ao governador Francisco João Roscio. Acampamento do Pirai, 27 de dezembro de 1801. *RAPRGS, op. cit.*, p.64.

Os espanhóis, no entanto, não se contentaram facilmente com a perda das missões. Estes tinham duas preocupações fundamentais em relação às fronteiras e às populações indígenas. Mesmo após 1801, os Sete Povos ainda eram considerados pelos espanhóis como de sua propriedade, pois estes não reconheceram oficialmente a sua perda. Isto é evidenciado na gestão de dom Santiago Liniers, governador interino das Missões de 1803 a 1804. A sua jurisdição abarcava os 30 Povos, ou seja, também estavam sob a sua jurisdição, pelo menos nominalmente, as reduções orientais¹¹⁸.

Além dos planos para a retomada das missões, os quais serão discutidos no capítulo seis, também existiram ações práticas com este objetivo. Em 1802, tropas espanholas estavam se movimentando na fronteira, o que causou receio entre os portugueses. Através de informações obtidas com espiões, os luso-brasileiros sabiam desta movimentação, mas não tinham conhecimento certo do seu alvo. Não sabiam se visavam punir os "índios infieis" e os gaúchos ou se pretendiam retomar as missões. Apesar de estarem em um período de paz, não descartavam uma investida dos espanhóis, pois estes já haviam procedido desta maneira em outras ocasiões. A situação não era unilateral, uma vez que os portugueses também já haviam atacado os espanhóis em tempos de paz.

Em 17 de dezembro de 1802, o comandante da fronteira do Rio Grande, Manoel Marques de Sousa, escreveu ao governador interino, Francisco João Roscio, narrando as movimentações das tropas espanholas, os perigos que estas representavam para a segurança da fronteira do Rio Grande e o seu desconhecimento sobre os objetivos desta movimentação. Nesta missiva, Marques de Sousa aproveitou para expor a sua opinião sobre as missões. Segundo ele, a posse destas não resultava em nenhum proveito para o Rei Fidelíssimo, pois além de ter enfraquecido as tropas portuguesas, ampliou a fronteira e, por conseguinte, dificultou o seu patrulhamento. Reafirmava que não sabia os motivos da arregimentação das forças por parte dos espanhóis, mas tinha informações de que estes "falam muito em missões", devendo o governo do Continente estar atento, pois o estado de paz não era motivo suficiente para impedir as investidas castelhanas¹¹⁹.

¹¹⁸ Gonzales, Julio Cesar. *Don Santiago Liniers gobernador interino de los treinta pueblos de las misiones Guaranies y Tapes, 1803-1804*. Buenos Aires: Peuser S.A., 1946.

¹¹⁹ Carta do comandante da fronteira do Rio Grande Manuel Marques de Sousa para o governador Francisco João Roscio. Rio Grande, 17 de dezembro de 1802. ANRJ – cód.104, vol.14, fl.2

Em sua resposta, o governador discorda de Marques de Sousa sobre a dilatação das fronteiras dificultar o seu policiamento e aproveita para expor a sua opinião sobre as missões. Primeiro, Roscio argumenta que não partiu dele nenhuma ordem, nem mesmo tinha a intenção de conquista dos Sete Povos, e sim que esta foi conquistada pelos aventureiros que para lá se dirigiram e encontraram os índios dispostos a revoltar-se. Com a conquista, segundo Roscio, conseguiram os luso-brasileiros:

reduzir aqueles Povos do estado de fartura, tráfico, e abundância em que viviam, ao mais deplorável trânsito de miséria, e indigência: hostilizando-os cruelmente, e devastando todos os seus estabelecimentos. Era considerado o melhor país conhecido, e forçando-os a tais circunstâncias, entendo poder-se sem receio apropriar-lhe a preposição de não resultar utilidade alguma; sem por isto os espanhóis deixar de esforçar-se a reconquistar os sobreditos Povos, apesar de despesas, e mesmo alguma ação indecorosa¹²⁰.

Apesar de idealizar o passado das missões, que não era "o melhor país conhecido" e estava passando por sérios problemas de gestão na época da conquista, Roscio demonstra o seu descontentamento com a tomada das missões e a gestão dos povos sob o governo português, como fará ao longo de todo o seu curto governo.

Com a chegada de mais informações, todas afirmando estarem os espanhóis dispostos a retomar as missões, Roscio ordena aos comandantes redobrem o cuidado com as fronteiras, mas terem todo o cuidado possível, pois qualquer incidente provocado pelos portugueses poderia causar o início de conflitos, os quais deveriam ser evitados de todos os modos possíveis. No entanto, se os espanhóis insistissem em desrespeitar as fronteiras e atacar os portugueses, deveriam ser tratados como inimigos e devolvidas na mesma medida todas as ações por eles praticadas.

Em carta sobre o tema enviada ao sargento-mor comandante Joaquim Felix da Fonseca, Roscio escreveu estar seguro de que as movimentações dos espanhóis se destinavam a retomar os Sete Povos, admoestando-o a tomar todas as medidas necessárias para a defesa do território português. Para a proteção específica do território das missões, Roscio considera que se poderá contar com os próprios índios, que para isto empregariam

¹²⁰ Carta do governador Francisco João Roscio para o comandante da fronteira do Rio Grande Manuel Marques de Sousa. Porto Alegre, 23 de dezembro de 1802. ANRJ – cód.104, vol.14, fl.2

"esforços superiores aos do seu costume"¹²¹. Na sua opinião, estes, apesar do duro tratamento que lhes estavam dispensando os portugueses, eram os que mais tinham a temer com a investida espanhola, pois conheciam: "a boa vontade, que lhe tem os espanhóis para se vingarem, e castigar a revolução do citado ano passado"¹²². Ou seja, os índios missioneiros, uma vez passados para o lado português, se viram coagidos a combater ao lado dos luso-brasileiros, com medo das reprimendas que viriam com um retorno aos domínios do Rei Católico.

Conforme se verá no capítulo seis, as tentativas de retomada das missões pelos espanhóis foram relegadas a um segundo plano em decorrência das invasões napoleônicas na Espanha e da precipitação dos acontecimentos no Rio Prata, levando a revoltas contra a "dominação estrangeira" que culminaram com a sua independência em 1810. Nos povos guaranis, o contexto também foi de revolta, pois os missioneiros foram os principais adeptos da revolução de Artigas de 1811. Mas isto já era um outro momento histórico no qual, pelo menos no Rio da Prata, as relações de vassalagem e os quadros de Antigo Regime, nos quais se movimentavam as populações indígenas e os colonos luso-brasileiros na virada do século XIX, estavam sendo questionados.

CONCLUSÕES

Após a explanação sobre a campanha de 1801, poder-se-ia retomar as interpretações que sobre esta fizeram os autores citados na introdução do capítulo. Nesse sentido, acredito que um retorno sobre determinados aspectos característicos do Antigo Regime, alguns deles já abordados ao longo da tese, possam ser úteis para compreender melhor a campanha. A sociedade de Antigo Regime caracterizava-se por ser uma sociedade de ordens, onde os homens eram vistos como detentores de qualidades diferentes. Característica de um período que vai, segundo Godinho, do início das navegações até as revoluções do final do século

¹²¹ Roscio partilhava dos juízos que a maioria dos luso-brasileiros fazia sobre os índios. Para ele, estes não tinham disciplina do trabalho, nem vontade própria. E é neste sentido que empregariam "esforços superiores aos do seu costume", pois combateriam os espanhóis utilizando todas as suas forças e vontades, com medo da represália pela sua insubordinação.

¹²² Carta do governador Francisco João Roscio para o comandante Joaquim Felix da Fonseca. Porto Alegre, 30 de dezembro de 1802. ANRJ – cód.104, vol.14, fl.4v

XVIII e início do XIX¹²³, esta distinção social se dava no plano jurídico, porém se estendia ao todo social. Dessa forma, a divisão da sociedade em ordens era a base a partir da qual os homens orientavam as suas relações sociais.

A visão da sociedade dividida em clero, nobreza e povo, as três ordens ou estados, era uma concepção herdada da Idade Média e que continuou a vigorar durante o período moderno. Cabe ressaltar, no entanto, que nem na Idade Média, nem durante a modernidade, as sociedades européias foram assim divididas. A realidade social era muito mais complexa, mas esta complexidade era percebida pelos contemporâneos através da divisão tripartite. Por outro lado, as mudanças sociais estavam em constante conflito com esta visão/divisão do mundo, que servia como forma de manutenção da hierarquia social vigente¹²⁴. Conforme Vitorino Magalhães Godinho:

Na sociedade de Antigo Regime, o mais aparente é a divisão em estados ou ordens – clero, nobreza, braço popular. É uma divisão jurídica, por um lado, é, por outro, uma divisão de valores e de comportamentos que estão estereotipados, fixados de uma vez para sempre, salvo raras exceções. Cada qual ocupa uma posição numa hierarquia rígida, segundo tem, ou não, direito a certas formas de tratamento¹²⁵.

Ao efetuarem a colonização, os portugueses levaram consigo esta visão de mundo. No entanto, ela foi modificada pela experiência colonial, sem perder a sua operacionalidade, pois continuava a orientar os comportamentos não só dos colonos portugueses e de seus descendentes, mas também das populações que foram integradas à sociedade colonial, como os índios e os africanos¹²⁶.

Ao chegarem e se estabelecerem na América portuguesa, os lusitanos tentavam reproduzir seu *modus vivendi* e alcançar benefícios que poderiam ser utilizados como forma de adquirir um padrão de vida senhorial. João Fragoso, em estudo sobre a formação da elite no Rio de Janeiro, aponta as seguintes maneiras pelas quais as famílias podiam galgar

¹²³ Godinho, Vitorino Magalhães, *op. cit.*, p.71.

¹²⁴ *Idem*, p.74.

¹²⁵ *Idem.*, p.72.

¹²⁶ Schwartz, Stuart. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p.209-210; Schwartz, Stuart. "Brazilian ethnogenesis...", *op. cit.*; Mattos, Hebe. "A escravidão moderna nos quadros do Império português: o Antigo Regime em perspectiva atlântica". In: Fragoso, João; Bicalho, Maria Fernanda & Gouvêa, Maria de Fátima. *O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. p.143 e segs.

melhores posições sociais: "a conquista, a administração real e a câmara municipal"¹²⁷. A conquista territorial propiciava aos colonos a possibilidade de solicitar de mercês reais, geralmente outorgadas pelo Rei. Em realidade, a própria gênese do sistema de mercês estava ligada à guerra e à conquista, uma vez que se originou no processo de reconquista de Portugal levada a cabo contra os mouros¹²⁸. Para Fragoso, a conquista representava para as elites não apenas a possibilidade de solicitar mercês pelos serviços prestados, mas também acarretava a incorporação de terras e homens, no caso específico índios, a baixo custo, porque não foram comprados e sim tomados através de guerras¹²⁹.

Seguindo em seu raciocínio sobre a constituição da elite senhorial no Rio de Janeiro, Fragoso argumenta que os aspectos elencados não seriam suficientes para estas famílias serem tidas como nobreza da terra, se elas não fossem assim reconhecidas pelos demais membros desta pretensa nobreza, assim como pelos estratos sociais de posição subalterna. Nesse sentido, o autor aponta como um dos principais meios deste reconhecimento a capacidade desenvolvida por membros destas famílias de estabelecer relações de reciprocidade com as populações indígenas. Note-se, no entanto, que a conquista e o estabelecimento de relações de reciprocidades são processos concomitantes e não subseqüentes, uma vez que a submissão das populações indígenas não seria possível de fazer-se apenas pela força¹³⁰. Assim, os colonos que possuíssem a habilidade de se relacionar com os índios teriam já um importante ingrediente tanto na conquista como na construção de sua legitimidade social como pertencendo aos principais da terra.

Uma questão que deve ser ressaltada na relação com os indígenas é que durante este processo de estabelecimento de reciprocidades, muitas lideranças indígenas foram inseridas dentro do sistema de valores da sociedade colonial como já foi demonstrado em vários momentos ao longo desta tese. Assim, como forma de conquistar os índios, suas lideranças

¹²⁷ Fragoso, João. "A formação da economia colonial no Rio de Janeiro e de sua primeira elite senhorial (séculos XVI e XVII)". In: Fragoso, João; Bicalho, Maria Fernanda & Gouvêa, Maria de Fátima, *op. cit.*, p.42.

¹²⁸ Idem, p.43.

¹²⁹ Idem, p.42.

¹³⁰ Idem, p.58.

foram fortalecidas pelos luso-brasileiros, através de, entre outras coisas, a concessão de títulos de distinção¹³¹.

Ao realizarem conquistas e/ou reconquistas territoriais, os colonos, em vários momentos da história colonial, elaboraram um discurso através do qual os seus respectivos feitos teriam se dado às expensas de seus patrimônios e esforço pessoal, o que lhes daria direito a determinados privilégios sociais. Ao analisar o imaginário da restauração pernambucana, Evaldo Cabral de Mello expõe como os colonos utilizaram a memória da restauração como forma de garantir a sua primazia na dominação política da capitania de Pernambuco¹³². Inclusive a questão da restauração ter sido feita à revelia do Rei se colocava como um ponto a mais na "nobreza" dos pernambucanos. Conforme Mello:

Destarte, a restauração não se alcançara apenas sem o Rei mas também contra o Rei, ato de desobediência que não resultava necessariamente incompatível com a apregoada lealdade da 'nobreza da terra' ao seu senhor, antes constituía a prova mais eloqüente da sua fidelidade, na medida em que não sendo esta uma qualidade passiva do vassalo, comportava uma margem de liberdade na apreciação do que fosse o interesse régio, podendo, num caso limite como o de Pernambuco justificar o ato de rebeldia¹³³.

Tanto Fragoso quanto Mello trabalharam com situações bem diversas da deste trabalho. Acredito, no entanto, que estes trabalhos apontam para algumas questões relevantes para uma tentativa de compreensão da conquista das missões de 1801, pois permitem inserí-la dentro de uma lógica vigente na Colônia. Principalmente se retomarmos as idéias de Schwartz sobre a existência de dois estágios na construção da sociedade colonial¹³⁴. Os acontecimentos de 1801, remontam, em muitas das suas características, a situações de conquista e reciprocidade com as populações indígenas ocorridas na América portuguesa ao longo do seu processo histórico.

¹³¹ Almeida, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003. p.150.

¹³² Mello, Evaldo Cabral de. *Rubro veio. O imaginário da restauração pernambucana*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997. p.106.

¹³³ Mello, Evaldo Cabral de, *op. cit.*, p.109-110.

¹³⁴ Schwartz, Stuart. "Brazilian ethnogenesis: mestiços, mamelucos, and pardos". In: Gruzinski, Serge et. al. *Le nouveau monde: mondes nouveaux l'expérience américaine*. Paris: Editions Recherches sur les Civilisations; École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1996. pp.14-19.

Assim, ao se lançarem à conquista das missões, os colonos estavam agindo de acordo com a lógica de uma sociedade de Antigo Regime, ou seja, em busca tanto de benefícios materiais quanto de prestígio. Ao afirmarem que não agiram sob ordem de ninguém, estavam utilizando um discurso adequado aos fins pretendidos. No entanto, este tipo de argumentação não se explica apenas no discurso. De fato, a maioria dos processos de expansão das fronteiras durante o período colonial foi levado a cabo pelos colonos que, a partir de suas ações, reivindicavam determinados benefícios. Dessa forma, as características da conquista das missões não a coloca como um processo ímpar, mas, pelo contrário, a insere dentro de uma prática vigente de longa data na América portuguesa.

Dessa forma, como já apontou Fragoso, é importante compreender o sistema de mercês a partir da noção de economia do dom, cunhada originalmente por Marcel Mauss no campo da antropologia e utilizada por alguns autores em trabalhos historiográficos¹³⁵. Sobre a pertinência da utilização desta noção para sociedades de Antigo Regime, Maurice Godelier afirma:

o dom, por sua própria dualidade e ambivalência, encontra as condições ideais para seu exercício e seu desenvolvimento no seio das sociedades cujo funcionamento repousa antes de tudo na produção e manutenção das relações pessoais entre os indivíduos e entre os grupos que a compõem, relações de parentesco, de produção, de poder etc¹³⁶.

Não é o caso de aprofundar neste trabalho a noção de economia do dom. O que importa, neste caso, é ressaltar que, se o tipo de ação e discurso adotados pelos colonos no caso das missões faziam parte de uma lógica imperante no Antigo Regime, esta lógica não era deliberadamente planejada nem consciente nas pessoas que viviam aquela época e, muito menos, explicitada. A principal característica do dom é a que mais interessa nesta questão, é que suas dádivas devem se apresentar isentas de qualquer interesse¹³⁷. Os luso-brasileiros não expuseram em suas memórias que incorporaram as missões ao território português visando benefícios materiais futuros, mas que assim procederam pela glória de "El Rei".

¹³⁵ Fragoso, João, *op. cit.*, p.44.

¹³⁶ Godelier, Maurice. *O enigma do dom*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. p.24.

¹³⁷ Idem, p.26.

Por outro lado, as populações indígenas estavam inseridas na lógica das reciprocidades. Os missionários foram, conforme já dito, sujeitos na construção de relacionamentos com os luso-brasileiros, relacionamentos marcados pela negociação constante entre ambos. A adesão dos índios ao Rei Fidelíssimo deveria preceder o reconhecimento de muitos aspectos de sua organização social. Pressupunha a manutenção de suas lideranças e hierarquias, o prestígio a suas festividades, o uso da sua língua, etc. Dentre estes aspectos, talvez o uso do guarani seja um dos mais significativos, pois foi no idioma dos índios que se deram as negociações sobre a sua adesão aos portugueses. Apesar da série de "irregularidades" apresentadas na administração lusitana nas missões, os índios souberam se posicionar neste momento específico e tentar resguardar as suas prerrogativas e criar novas estratégias de sobrevivência, conforme se verá no capítulo seis.

CAPÍTULO V

OS ÍNDIOS MINUANOS:

OS PRINCIPAIS "AMIGOS" DOS PORTUGUESES

Desde o princípio da expansão dos portugueses em direção ao sul da América, os índios minuanos desenvolveram com estes uma relação de aliança, a qual possibilitou o trânsito dos lusitanos pela região e os auxiliou em vários momentos, da manutenção da Colônia de Sacramento até o seu estabelecimento e permanência no atual estado do Rio Grande do Sul.

Estas alianças levaram os minuanos a serem considerados pela historiografia como os principais aliados dos portugueses na sua expansão em direção ao sul da América. Neste tipo de abordagem geralmente estava explícito, ou implícito, que os minuanos eram seus aliados "absolutos", ou seja, pressupunha uma vinculação direta dos interesses dos minuanos aos interesses dos portugueses. Concomitantemente, tais abordagens não consideravam eventuais laços entre os minuanos com os espanhóis ou com os índios missioneiros, sendo estes sempre caracterizados como aliados dos espanhóis¹. Procedia-se, comumente, a uma abordagem dicotômica, sem maiores problematizações, nas quais as alianças entre os europeus e os índios da região teriam se estabelecido nos primórdios da

¹ Sobre a aliança dos minuanos com os portugueses e a inimizade dos missioneiros veja-se: Boxer, Charles, *A idade de ouro do Brasil: dores de crescimento de uma sociedade colonial*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2000 [1962], p.258. Neis, Ruben. *Guarda Velha de Viamão: no Rio Grande miscigenado, surge Santo Antônio da Patrulha*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes/Sulina, 1975. p.47; Sobre as alianças preferenciais dos minuanos com os portugueses veja-se: Aurélio Porto, "O minuano na toponímia rio-grandense", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul*, Porto Alegre, 1938, 2º. trimestre, p.103; Rodrigues, José Honório. *O Continente do Rio Grande*. Rio de Janeiro: Edições São José, 1954, p.33; Barrios Pintos, Anibal. *Aborígenes e indígenas del Uruguay*. Montevideu: Ediciones de la Banda Oriental, 1975. p.37; Acosta y Lara, Eduardo F. *La guerra de los charrúas*. Montevideu: Talleres de Loreto Editores, 1998. p.26; Cesar, Guilhermino. *História do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Globo, 1980. p.25.

ocupação do espaço e não estavam sujeitas a modificações e reformulações ao longo do tempo. Cabe ressaltar, no entanto, que esta aliança não apenas não era automática, quanto tampouco se refletia numa maior presença dos minuanos nos núcleos coloniais portugueses. Durante as primeiras décadas do estabelecimento dos lusitanos no forte e depois vila de Rio Grande, o contingente indígena mais representativo era formado pelos guaranis missioneiros e não pelos minuanos².

Dessa forma, estas alianças eram percebidas como estáveis, iniciando-se nos primórdios da expansão portuguesa e perdurando até o princípio do século XIX. Trabalhos recentes, no entanto, mais preocupados com as dinâmicas dos índios, apontaram para a pouca pertinência deste tipo de abordagem esquemática³, pois as relações entre os diferentes grupos indígenas e os portugueses e espanhóis eram caracterizadas pela fluidez, dependendo de uma série de variáveis, entre estas as prioridades dos próprios indígenas, as diferentes conjunturas ibéricas e os objetivos dos agentes locais, os quais nem sempre se coadunavam com os interesses metropolitanos.

Este capítulo busca, portanto, retomar os estudos das alianças dos minuanos com os portugueses enfocando o seu caráter relacional e contextual, priorizando evidenciar quais as vantagens obtidas pelos minuanos e por quais meios os próprios se construíram como aliados dos portugueses, quando isto lhes convinha. Paralelamente a isto, também se pretende contemplar, quando for possível, quais as diferentes interpretações dos minuanos do contexto histórico no qual estavam inseridos e como eles, a partir destas interpretações, selecionaram na trajetória dos seus relacionamentos com os europeus e com os demais grupos indígenas na região do Rio da Prata os aspectos que lhes eram mais favoráveis para se vincularem aos portugueses, a fim de obterem os benefícios pretendidos em situações específicas.

² Sobre o tema veja-se: Queiroz, Maria Luiza Bertuline. *A Vila do Rio Grande de São Pedro, 1737-1822*. Rio Grande: FURG, 1987, pp.54-56 e 81-83; Garcia, Elisa Frühaufer. *A integração das populações indígenas nos povoados coloniais no Rio Grande de São Pedro: legislação, etnicidade e trabalho*, Niterói/RJ, UFF, 2003, (dissertação de mestrado), pp.108 e segs.

³ Para o caso da América espanhola, segundo Diego Bracco: "la sociedad española mantuvo una actitud variable hacia los 'infielos' [...]. No se les consideraba enemigos, [...] sin que por ese dejaran de considerar sus propios establecimientos como puestos destinados a contenerlos". (Bracco, Diego. *Charruas, guenoas y guaraníes. Interacción y destrucción: indígenas en el Río de la Plata*. Montevideo: Linardi y Risso, 2004. p.329)

A IMPORTÂNCIA ESTRATÉGICA DAS ALIANÇAS COM OS ÍNDIOS

Da perspectiva dos estados coloniais europeus, a obtenção de alianças com os índios era uma parte fundamental na sua política expansionista, alianças que eram ainda mais importantes nas regiões fronteiriças, onde os estados disputavam entre si territórios e vassallos. Para o caso da América portuguesa, é importante destacar, no entanto, que as regiões de fronteira não eram apenas os confins dos territórios ou as divisas com outras potências européias. Ao longo da colonização, havia muitos territórios considerados formalmente dentro dos limites das terras lusitanas, mas efetivamente ocupados por grupos indígenas considerados hostis, os quais inviabilizavam o estabelecimento europeu em suas terras. Ou seja, as fronteiras não eram apenas das potências européias, mas também fronteiras indígenas⁴.

Por outro lado, nas disputas territoriais entre os estados europeus na América portuguesa, quando de "invasões estrangeiras", como no caso dos holandeses no nordeste e dos franceses no Rio de Janeiro, uma das marcas destas disputas foram as alianças que os grupos indígenas estabeleceram com diferentes estados em conflito, combatendo ao lado de um ou de outro e obtendo, desse forma, destaque e vantagens junto aos seus respectivos aliados.

A diferença, no entanto, dos contextos acima com o abarcado neste capítulo é que no sul da América portuguesa estas disputas foram mais duradouras e, dessa forma, chegaram a ser a principal característica região. Independente, porém, dos diversos contextos de disputas nas quais os índios eram aliados importantes ou, em muitos casos, indispensáveis, esta situação pressupunha uma necessidade constante dos estados europeus de atrair as populações nativas, a partir da concessão de presentes ou do oferecimento de vantagens maiores nas suas alianças⁵, ou seja, muitas vezes competiam pela primazia nos acordos com os índios.

⁴ Para uma apreciação sobre a fronteira indígena no sul da América veja-se: Neumann, Eduardo. "A Fronteira tripartida: a formação do Continente do Rio Grande - Século XVIII". In: Grijó, Luiz Alberto; Guazzelli, Cesar Augusto Barcellos; Kühn, Fábio; Neumann, Eduardo (orgs.). *Capítulos de história do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2004.

⁵ Para o caso da disputa dos estados europeus entre si pela aliança com os índios na Amazônia veja-se: Domingues, Ângela. *Quando os índios eram vassallos: colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos

O desenrolar da colonização ultramarina, quando os europeus passaram a ocupar e dominar cada vez mais os territórios americanos, certamente acarretou uma diminuição do espaço de ação das populações indígenas que não viviam diretamente inseridas nos núcleos coloniais, embora mantivessem contatos bastante assíduos com este. Concomitante, porém, ao processo de diminuição do seu espaço, as populações indígenas também passaram a ter um domínio cada vez maior destas disputas e, paulatinamente, aprenderam a usá-las a seu favor.

Dessa forma, a existência de grupos indígenas nas regiões de fronteira começou a ser considerada como uma importante variável nas políticas territoriais dos Impérios ibéricos. Não era suficiente para estas monarquias assinarem tratados entre si, pois, para a execução destes tratados, era muitas vezes necessário considerar os grupos que habitavam a região, uma vez que as populações indígenas poderiam obstaculizar os tratos firmados nas Cortes. Segundo Valentim Alexandre, os espanhóis, nos tratados firmados entre o Rei Católico e o Rei Fidelíssimo no final do século XVIII, concebiam os lusitanos como um importante bastião para tentar burlar os seus problemas internos com os índios "rebeldes", visando impedir que aqueles dessem abrigo a estes⁶.

Os portugueses, por sua vez, tinham o mesmo cuidado. Segundo Russel-Wood, foram "celebrados poucos – se é que foram celebrados alguns – tratados formais entre portugueses e índios". Porém, para o autor, apesar da raridade dos tratados formais, os lusitanos sempre buscavam formas de convivência com os últimos, visando, principalmente, mantê-los distantes de alianças com os seus inimigos europeus⁷. Assim, conforme já indicado na introdução, destaca que os portugueses construíram o seu Império "com e não isoladamente *contra* os povos com os quais entraram em contato"⁸.

A percepção das populações indígenas como um elemento importante na conquista e manutenção das possessões americanas da Coroa portuguesa é uma questão já posta há

Portugueses, 2000. p.232 e Farage, Nádia. *As muralhas dos sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra; ANPOCS, 1991.

⁶ Alexandre, Valentim. *Os sentidos do Império. Questão nacional e questão colonial na Crise do Antigo Regime Português*. Porto: Edições Afrontamento, 1993. p.97.

⁷ Russell-Wood, A.J.R. *Um mundo em movimento: os portugueses na África, Ásia e América, (1415-1808)*. Lisboa: DIFEL, 1998. p.34.

⁸ Idem, p.16, grifos do autor.

algum tempo pela historiografia brasileira⁹, embora nem sempre seja devidamente considerada em trabalhos sobre a expansão lusitana e o seu estabelecimento e manutenção na América portuguesa. Como muito bem sintetizou Almir Diniz de Carvalho Júnior: "Conservar os índios de suas conquistas significava conservar as próprias conquistas"¹⁰. De fato, as relações dos europeus com os índios, visando que estes funcionassem como defesa seja contra as ameaças internas, principalmente grupos indígenas hostis à colonização, seja externas, outros estados europeus, foram uma constante ao longo da colonização da América¹¹.

Apesar das disputas pelas alianças com as populações indígenas terem sido uma constante ao longo da colonização, elas estavam diretamente vinculadas ao maior ou menor domínio dos europeus do território americano. Segundo Jonathan Hill, na segunda metade do século XVIII houve uma intensificação das disputas entre as potências européias pelo domínio dos territórios americanos, o que acarretou o aumento dos desafios encarados pelas populações indígenas¹².

Assim, a questão que se coloca é que, se por um lado, estas alianças foram uma constante, os mecanismos com as quais estas foram seladas e a sua durabilidade passaram por vários momentos, nem sempre considerados pela historiografia que aponta para esta questão. As alianças dependiam não apenas dos interesses dos europeus, mas também das próprias populações nativas, as quais ora viam vantagens nos tais acordos, ora preferiam outros caminhos. Não é à toa que uma das grandes preocupações das fronteiras dos Impérios ibéricos era justamente impedir que seus aliados indígenas encontrassem maiores vantagens nos seus rivais europeus, conforme visto anteriormente. Nesse sentido, os relacionamentos entre os portugueses e índios passaram por vários momentos, de acordo com os diferentes contextos históricos e dos interesses em jogo. Da mesma forma, o

⁹ Prado Júnior, Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense, s/d. p.91. Sobre o tema veja-se também: Puntoni, Pedro. *A Guerra dos Bárbaros: Povos Indígenas e a Colonização do Sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720*. São Paulo: Hucitec; Editora da Universidade de São Paulo; FAPESP, 2002. p.49.

¹⁰ Carvalho Júnior, Almir Diniz de. *Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769)*. Campinas, SP: [s.n.], 2005. (tese de doutorado) p.66.

¹¹ Schwartz, Stuart & Salomon, Frank. "New Peoples and New Kinds of People: Adaptation, Readjustment, and Ethnogenesis in South American Indigenous Societies". In: *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*. Volume III: South America, part 2. Cambridge New York: Cambridge University Press, 1999.

¹² Hill, Jonathan. "Introduction", In: ____ (org.). *History, power and identity: ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. Iowa City: University of Iowa Press, 1996. pp.6-7.

reconhecimento da existência das alianças não significa que elas fossem estáveis, nem por parte dos índios, nem por parte dos portugueses.

QUEM ERAM OS MINUANOS

Os índios designados como minuanos geralmente aparecem na documentação produzida pela burocracia estatal portuguesa em situações nas quais estavam sendo entabuladas tentativas de aproximação e de construção de alianças. Nestes contextos, eram frequentemente referidos na documentação como "índios infieis". Segundo o dicionário de dom Rafael Bluteau, o termo "infiel" possuía dois sentidos, muitas vezes relacionados entre si. O primeiro se referia a quem não honrava a palavra empregada. O segundo tinha uma dimensão religiosa, onde o termo era empregado para distinguir os cristãos dos não cristãos. Assim, "infieis" seriam aqueles que não professavam a religião cristã, apesar de terem conhecimento desta¹³. Tal como outras categorias ibéricas baseadas na experiência histórica da península, a designação "infiel" foi trazida para a América e modificada, na medida em que passou a ser utilizada para distinguir realidades diversas do seu sentido inicial, embora mantivesse uma boa parte do seu significado original¹⁴.

O uso do termo infiel para designar os índios minuanos, assim como outros grupos, mormente na América espanhola, possuía, na língua portuguesa, unicamente o significado religioso, embora este fosse vinculado ao sentido de ser uma pessoa na qual não se poderia confiar plenamente. Num mundo característico do Antigo Regime, no entanto, os dois significados do termo se apresentavam, para a maioria das pessoas, enquanto sinônimos, pois: como se poderia confiar plenamente em alguém que não era cristão? Russell-Wood, ao analisar os grupos étnicos no Império português do século XVIII, aponta que: "a distinção crucial nas Velhas Conquistas era religiosa"¹⁵.

¹³ Bluteau, dom Rafael. *Vocabulário português e latino*. Rio de Janeiro: UERJ, 2000.[1712]. Verbetes infiel.

¹⁴ Schwartz, Stuart & Salomon, Frank, *op. cit.*

¹⁵ Russell-Wood, A.J.R. "Comunidades étnicas". In: Bethencourt, Francisco & Chaudhuri, Kirti. *História da expansão portuguesa*. Vol.III: *O Brasil na balança do Império (1697-1808)*. Lisboa: Temas e Debates, 1998. pp.210-222. O que o autor denomina "Velhas Conquistas" são: "as ilhas de Goa, Bardez e Saldete, e o Brasil", p.210. Para o lugar ocupado pela religiosidade na mentalidade luso-brasileira veja-se: Neves, Guilherme

Na região do Rio da Prata, "infieis" era uma categoria genérica empregada para designar os índios que não aceitaram as várias tentativas feitas por missionários jesuítas de conversão à fé católica. Neste sentido, uma vasta gama de grupos indígenas eram designados sob o mesmo termo. No contexto de expansão portuguesa em direção à região sul da América este termo geralmente correspondia aos índios minuanos e, em momentos específicos, aos charruas. Segundo Diego Bracco, foi no final do século XVIII que os índios charruas e minuanos passaram a ser referidos em conjunto pelas fontes da sociedade colonial, provavelmente devido a sua localização em uma mesma área e, talvez, porque passaram a agir em conjunto em algumas situações¹⁶.

As fontes portuguesas do século XVIII mencionam apenas alianças com os minuanos. No entanto, no princípio do século XIX, um cacique charrua dirigiu-se a Porto Alegre com o intuito de firmar um acordo com o governador, conforme se verá ao longo do capítulo. Este acordo pode ter sido uma consequência do movimento citado acima, pois foram raros os casos de contatos entre os portugueses e os índios denominados charruas ao longo do século XVIII.

Por outro lado, as fontes também, em alguns casos, mencionam o termo "infiel" sem maiores problematizações. Optou-se por utilizar os termos empregados pelas fontes, embora seja muito provável que quando se referem aos índios "infieis" estejam tratando dos minuanos, devido às raras menções aos charruas. O uso do termo "infiel", apesar de ser uma classificação de fundo religioso não se manifestava apenas na fé, mas era visto de maneira relacionada aos costumes e práticas destas populações, os quais demonstravam o seu grau de "barbarismo". Assim, determinadas práticas dos minuanos observadas pelos portugueses materializavam a sua infidelidade, funcionando como sinais diacríticos entre estes e os europeus. Dentre estas, uma das mais apontadas era o costume de cortar uma articulação da mão quando da morte de algum ente próximo, prática sempre notada em seus contatos com os portugueses¹⁷.

Mais do que as práticas "bárbaras" dos minuanos, no entanto, a característica que mais os identificava era a sua negativa em aceitar o batismo. O sacramento do batismo já

Pereira das. "Um mundo ainda encantado: religião e religiosidade ao fim do período colonial", in: *Oceanos*, Lisboa, n.42, abril/junho 2000. pp.114-130.

¹⁶ Bracco, Diego, *op. cit.*, p.332.

¹⁷ Saldanha, José de. "Diário resumido e histórico", [1787], in: *Anais da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1938, vol.LI, p.236. p.235.

foi analisado em vários trabalhos tanto na perspectiva dos missionários como na dos índios que o aceitavam. Neste sentido, pode-se dizer que os significados atribuídos ao batismo pelos índios eram quase tão amplos quanto os índios em si¹⁸.

Fosse qual fosse, no entanto, o significado atribuído pelos índios ao batismo, este foi logo percebido como uma questão central de pertencimento à sociedade colonial. Ao analisar os índios cristãos do norte da América portuguesa, Almir Diniz argumentou que este significava para as populações indígenas um: "passaporte para adentrarem no mundo dos homens brancos e cristãos"¹⁹, situação claramente percebida por outros grupos indígenas em várias regiões da América portuguesa.

A identificação do batismo com a sociedade colonial, por sua vez, levou integrantes de determinados movimentos messiânicos contrários ao catolicismo a utilizarem o batismo como um símbolo. Foi o caso, por exemplo, da Santidade do Jaguaripe, movimento messiânico surgido no Recôncavo Baiano no final do século XVI, o qual tinha como uma das suas características uma cerimônia designada de "rebatismo", através do qual os seus membros conseguiriam livrar-se dos males que lhes afligiam, imputados ao batismo católico²⁰.

Segundo Maxime Haubert existia duas diferenças fundamentais entre os guaranis e os "infieis" no que concerne às suas relações com os europeus. Primeiramente, a diferença dos primeiros serem grupos de agricultores, seminômades, e os segundo grupos nômades. Para o autor, os primeiros teriam uma necessidade maior dos utensílios de ferro oferecidos pelos europeus, pois estes seriam muito úteis na prática da agricultura. Em segundo lugar, os dois grupos indígenas teriam mitologias diferenciadas, pois os "infieis" não tomavam os europeus como "seres superiores", mas apenas como possuidores de uma maior quantidade de bens materiais, embora percebessem, negativamente, que estes precisavam "trabalhar duro" para conseguí-los, enquanto os índios poderiam obtê-los de maneira mais fácil²¹.

Quais eram, porém, os significados do batismo para os índios que não o aceitavam? Segundo Gonzalo Doblaz, os minuanos não eram necessariamente infensos à religião cristã

¹⁸ Almeida, Maria Regina Celestino de. *Metamorfozes indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003. pp.148-149.

¹⁹ Carvalho Júnior, Almir Diniz de, *op. cit.*, p.164.

²⁰ Vainfas, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. pp.121 e segs.

²¹ Haubert, Maxime. *Índios e jesuítas no tempo das Missões*. São Paulo: Companhia das Letras; Círculo do Livro, 1990. Respectivamente p.93 e 38.

em si, mas sim a vida nas reduções. Conforme o autor, estes índios tinham muita "malícia", o que provavelmente significava que estavam mais do que cientes das mudanças ocasionadas pela escolha da vida reducional:

El buen natural de estos indios parece franquearía la entrada a su reducción y conversión, pero en nada menos piensan que en reducirse; y, aunque no les es repugnante nuestra religión, les es la sujeción que ven en los indios de estos pueblos reducidos a pueblos, y precisados a trabajar, lo que a ellos no sucede. Nadie determina sus operaciones, cada uno es dueño de las suyas, en el campo tienen su sustento en el mucho ganado que hay en él, y tienen pocas luces para conocer lo feliz de la vida civil, y mucha malicia para no dejarse sujetar al yugo de una reducción. A mi me parece que los Minuanes jamás se reducirán con sola la persuasión de la predicación evangélica²².

A identificação pelos minuanos entre o batismo e a necessidade de um trabalho cotidiano foi percebida pelo astrônomo português José de Saldanha. Este perguntou, em 1787, a um grupo de minuanos porque eles não queriam ser batizados, quando responderam que: "Os cristãos trabalham muito para terem que comer, e vestir, e que eles [os minuanos] naquele modo de vida passam com maior descanso"²³. Contudo, conforme se verá mais adiante, os minuanos sabiam também que o batismo significava muito mais do que o exercício de um trabalho cotidiano, mas sim o pertencimento à sociedade colonial.

Considero, portanto, que uma definição num primeiro momento imputada aos índios, foi por eles apropriada. Primeiramente, "infel" não significava um grupo indígena, nem mesmo grupos indígenas, mas sim práticas de alguns destes. Assim, o que estava constantemente em formação era o lugar destes índios na sociedade colonial. Ao longo dos contatos, os minuanos desempenharam o papel de auxiliares dos portugueses na sua expansão, fornecendo informações, animais, principalmente cavalos, e proteção contra outros grupos indígenas ou contra os espanhóis. Segundo Gerald Sider, a definição dos índios durante os contatos com os europeus estava marcada pelos usos que a sociedade colonial fazia dos índios, ou seja, pelos papéis que estes eram chamados a desempenhar. Dessa forma, não era tanto por suas atividades antes da conquista que os índios se integravam na sociedade colonial, mas antes pelos espaços que esta lhes oferecia. E era,

²² Doblaz, Gonzalo de. *Memoria histórica, geográfica, política y económica sobre la provincia de Misiones de indios guaraníes*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2002 [1785]. p.56.

²³ Saldanha, José. *op. cit.*, p.236.

durante estes usos, que os índios se construíam e se reconstruíam, elaborando o seu espaço e reformulando os seus projetos²⁴.

Assim, mais do que características intrínsecas dos minuanos ou mesmo de uma diferença entre estes e os guaranis, o que estava se processando era a sua entrada e sobrevivência no mundo colonial, durante os quais os grupos se aproximaram cada vez mais dos lugares que a sociedade colonial lhes oferecia, transformando-os, na medida do possível, em aspectos úteis para a sua sobrevivência.

Considero, portanto, que os minuanos reformularam a categoria de "infiel" a eles imputada, fazendo das características desta, principalmente a recusa em aceitar a fé cristã, o seu elemento de distinção, sendo este que lhes conferia uma "identidade" no contexto no qual estavam inseridos. Neste sentido, o quanto eles compreendiam dos significados religiosos do batismo e da religião cristã não é possível saber, mas pode-se dizer que os minuanos compreendiam perfeitamente, talvez mais do que desejassem as autoridades estatais, o significado social do batismo. Acredito que no processo de seu relacionamento com os europeus, os minuanos apropriaram-se dos significados desta categoria. Conforme se verá ao longo do capítulo, quando entravam em contato com as autoridades portuguesas, eles diziam que não eram batizados e, quando era possível, postergavam a cerimônia do batismo. Ou seja, os minuanos deliberadamente não queriam ser cristãos, conheciam o seu modo de vida e este não lhes aprazia. No entanto, também guardavam, conforme se verá adiante, o batismo como um último recurso a ser utilizado. Em muitos momentos, quando se julgavam ameaçados jogavam a sua vontade de serem batizados como uma última cartada, pois sabiam que este não lhes podia ser negado.

De qualquer forma, a processo pelo qual os minuanos assumiam em vários momentos a sua característica "infiel", assim como, muitas vezes concomitante a esta, se definiram enquanto "amigos" dos portugueses, conforme se verá, constituem aspectos principais para a sua compreensão enquanto um grupo em formação durante o estabelecimento da sociedade colonial. Segundo Roberto Cardoso de Oliveira: "a apreensão dos mecanismos de identificação nos parece fundamental. Fundamental porque eles

²⁴ Sider, Gerald. "Identity as History. Ethnohistory, Ethnogenesis and Ethnocide in the Southeastern United States". *Identities Global Studies in Culture and Power*. New Hampshire, vol.1, 1994. pp.112 e segs.

refletem a identidade *em processo*. Como é assumida por indivíduos e grupos em diferentes situações concretas"²⁵.

Assim, as principais características atribuídas pela historiografia aos minuanos, a amizade com os portugueses e a negação da fé cristã, foram utilizadas pelos próprios. Destaca-se, no entanto, que isto não significava de maneira nenhuma que os minuanos fossem assim. Ao contrário, significa que no decurso dos seus relacionamentos com os europeus e com os demais grupos indígenas na região, eles assim se construíram em determinadas situações específicas, utilizando-se de tais mecanismos como uma maneira de distinção, a qual os diferenciava dos demais.

É importante notar, conforme se verá no decorrer do capítulo, que os minuanos também participaram da experiência missioneira, sendo em alguns momentos aldeados em determinadas reduções jesuíticas. Esta experiência, além de pouco mencionada pela historiografia, pode lançar algumas luzes sobre os objetivos dos minuanos que permaneceram infensos ao cristianismo. Os minuanos que foram aldeados são muito esporadicamente mencionados nas fontes e, menos ainda na historiografia, pois o espaço das reduções jesuíticas é considerado como uma experiência por excelência dos guaranis. Alguns trabalhos apontam com muita propriedade que nas reduções ocorreu um processo de "guaranização", onde diversos grupos indígenas foram transformados em guaranis, embora não se dediquem a explicitar melhor este processo²⁶. No que concerne aos minuanos reduzidos, pode-se dizer que estes ficaram subsumidos entre os guaranis. Dessa forma, aos que optaram por permanecerem alheios ao processo de catequização, considero que poderia estar aí incluída alguma busca de autonomia e, principalmente, de manutenção de suas especificidades enquanto um grupo distinto.

²⁵ Oliveira, Roberto Cardoso de. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Livraria Editora Pioneira, 1976. p.5. Grifos no original.

²⁶ Segundo Bartolomeu Meliá, as reduções jesuíticas se caracterizaram como um "*melting pot*" *intraguaraní*, devido à reunião de vários grupos de origem guarani num mesmo espaço. Meliá, Bartolomeu. *La lengua guaraní del Paraguay: Historia, sociedad y literatura*. Madri: Editorial MAPFRE, 1992. p.29. Além, no entanto, de vários grupos de origem guarani, índios charruas e minuanos também foram aldeados em algumas reduções, especialmente os primeiros em São Borja. Gay, João Pedro. *História da República Jesuítica do Paraguai*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1942. p.508.

A CONSTRUÇÃO HISTÓRICA DAS ALIANÇAS ENTRE OS PORTUGUESES E OS MINUANOS

Conforme já dito, os minuanos mantinham um convívio assíduo e duradouro com os portugueses, desde o princípio da expansão destes em direção à região sul, sendo, muitas vezes, seus principais aliados. Esta aliança foi geralmente percebida como algo automático, e não enquanto uma tendência. Tomar esta aliança enquanto automática, porém, acarreta uma percepção dicotômica das relações entre os ibéricos e os índios na região, na qual os índios missioneiros seriam os aliados dos espanhóis e os minuanos dos portugueses.

Este tipo de abordagem, além do seu maniqueísmo, também se revela problemática no sentido em que percebe as alianças entre europeus e indígenas na região como algo dado desde o princípio da colonização e que se manteve intacto até o fim do período colonial. A questão aqui não é refutar estas análises, mas sim relativizá-las e contextualizá-las historicamente. Quando se trabalha com este tipo de aliança é necessário pontuar o momento histórico tratado, assim como dar conta das suas construções, e não tomá-las como dadas, pois estas eram, muitas vezes, circunstanciais.

Por outro lado, mais problemático do que dividir as alianças entre os índios e os europeus de maneira esquemática, é considerá-las como tendo sido construídas majoritariamente pelos segundos. Ou seja, foram os europeus que trouxeram presentes, foram eles que traçaram políticas e deles partiam as iniciativas de negociações. Este tipo de abordagem me parece insuficiente na medida em que não abarca o caráter relacional destas alianças e não se esforça em perceber quais eram as vantagens que os índios buscavam.

De acordo com o já exposto anteriormente, as alianças com os minuanos foram um dos principais viabilizadores da expansão dos portugueses em direção ao sul da América. Antes mesmo de se estabelecerem no atual território do Rio Grande, os luso-brasileiros estabelecidos em Laguna, situada no sul do atual estado de Santa Catarina, desenvolveram uma política de atração desta população, baseada na outorga de presentes e de símbolos de prestígio e distinção. Através de dados recolhidos por informantes castelhanos, os portugueses proviam os minuanos de produtos por eles apreciados, principalmente

aguardente²⁷ e erva-mate. Em certa ocasião, também foram presenteadas determinadas lideranças dos minuanos com bengalas adornadas com um castão de prata elaboradas especialmente com o fim de atrair a sua "amizade"²⁸.

A aliança dos minuanos com os portugueses, por sua vez, não era absoluta, mas variava de acordo com vários quesitos. Conforme se verá ao longo deste capítulo, ela necessitava de uma constante realimentação e os lusitanos sempre temiam uma virada dos interesses dos minuanos para o lado dos espanhóis. Assim, após a entrega de alguns mimos, comentou-se que:

O mimo que por eles mandei ao maioral dos minuanos me noticia entregaram: o qual ficou muito satisfeito, mostrando grande amizade que com os portugueses deseja ter, e se puseram logo na paragem vizinhos do Rio Grande que se chama o morro de São Miguel, esperando a ordem que lhes hei de mandar: *mas nunca farei fundamento em palavras, nem amizades do gentio do cabelo corredio pela experiência que tenho deles*, porque os acho indômitos na sua palavra, e estes castelhanos [informantes] me noticiam que *tanto que se lhes falta com os mimos em toda a ocasião se tornam rebeldes*, que virá a custar mais os gastos que o interesse que ele poderá dar²⁹.

Conforme já exposto, um dos momentos de maior necessidade dos portugueses em relação às alianças com os índios foi na manutenção da posse da Colônia de Sacramento. Apesar desta questão ser abordada em alguns trabalhos sobre as dinâmicas das populações indígenas na região, os trabalhos sobre a Colônia costumam ignorar ou subestimar a importância dos indígenas para a sua sobrevivência³⁰. No entanto, a percepção das autoridades portuguesas era bem diferente. Em carta de 17 de outubro de 1715, dom João,

²⁷ O uso da aguardente pelos portugueses como um veículo para o estabelecimento de relações com as populações nativas esteve bastante disseminado na América portuguesa. Esta tática, por sua vez, não era empregada apenas pelos leigos, mas também por religiosos quando buscavam atrair os índios para as missões. Segundo Almir Diniz Carvalho Júnior, a aguardente foi utilizada pelo padre Antônio Vieira na região do Pará e do Maranhão. Carvalho Júnior, Almir Diniz de, *op. cit.*, p.176.

²⁸ Correspondência do Capitão-mor da Laguna, Francisco de Brito Peixoto. In: *Documentos interessantes para a história e costumes de São Paulo*. São Paulo: Arquivo do Estado de São Paulo, 1901. vol.32, anexo K, p.288.

²⁹ Idem, p.290. Grifos meus.

³⁰ Paulo César Possamai chega a apotar para a importância dos indígenas na fundação e manutenção da Colônia. Porém, talvez por não ser seu objetivo, não busca perceber quais eram os interesses dos próprios índios nos seus relacionamentos com os europeus, principalmente com os portugueses. Possamai, Paulo César. *O cotidiano da guerra: a vida na Colônia do Sacramento (1715-1735)*. Tese de Doutorado apresentada ao programa de Pós-Graduação em História da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001. pp.75-88.

rei de Portugal, admoestava o novo governador da Colônia, Manoel Gomes Barbosa, para conservar:

grande cautela com os índios vizinhos, mas com esta advertência que os não escandalizeis, antes procurareis atraí-los com indústria, tendo entendido que *a sua amizade vos pode servir de grande benefício, e pelo contrário a sua inimizade de notável prejuízo*; e que poderão os castelhanos com a mão destes bárbaros fazer-nos dano, e impedir-vos o uso da campanha, sem a qual não poderá subsistir a Colônia³¹.

Os minuanos, por sua vez, sabiam aproveitar as situações favoráveis nas disputas entre portugueses e espanhóis para obterem os seus objetivos. Assim, na mesma época em que o governador de Sacramento foi admoestado para colocar todo o empenho em manter as pazes com os minuanos, três caciques o procuraram com a intenção de tornarem-se cristãos, porém sob uma condição: a de que fosse trazida do Rio de Janeiro uma sua irmã e sobrinha, a qual, não se sabe ao certo em quais condições, havia sido levada àquela cidade³².

O pedido dos caciques obteve parecer favorável do conselho ultramarino, pois este considerou que só assim seriam obtidos benefícios com as pazes com os minuanos, considerados então os mais valorosos da campanha. A sua irmã deveria ser localizada no Rio de Janeiro e, caso estivesse na condição de escrava, seria comprada às custas da fazenda real e, posteriormente, enviada ao sul³³.

Após a fundação do primeiro estabelecimento oficial português no atual estado do Rio Grande do Sul, o forte Jesus-Maria-José, em 1737, os lusitanos passaram a ansiar ainda mais o estreitamento das relações com os minuanos, considerando a possibilidade de utilizá-los como base populacional para aquele novo núcleo colonial. Assim, o primeiro governador do presídio, André Ribeiro Coutinho, descrevia em suas memórias o quanto de esforço ele havia despendido em tentativas de aproximação com os minuanos: "Os tratei e fiz presentes, pela Fazenda Real, proporcionando aos seus usos e em nome de S.M. dei a um a nomeação e o bastão de capitão"³⁴.

³¹ ANRJ – cx.746, pct.02. Grifos meus.

³² Almeida, Maria Regina Celestino, *op. cit.*, p.99.

³³ *Idem*.

³⁴ Memória dos serviços prestados pelo mestre-de-campo André Ribeiro Coutinho no governo do Rio Grande de São Pedro. In: *RIHGRGS*, Porto Alegre, 16:245, 4 trim., 1936.

As tentativas de aproximação e atração dos minuanos para o povoado de Rio Grande prosseguiram, com resultados diversos. No final da década de 1740, os lusitanos conseguiram, após várias tentativas, atrair um grupo de minuanos para o forte. Segundo o governador Diogo Osório Cardoso:

Sendo Deus Nosso Senhor servido abrir os olhos ao gentio minuano para virem a este Rio Grande a pedir o batismo, que há tantos anos se pretende [...] procurei com todo o desvelo os caminhos para a sua execução, ordenando ao tenente de dragões Pedro Pereira Chaves, comandante da Guarda do Chuí, na vizinhança do gentio, o tratasse com toda a brandura e despendesse com eles algumas miçangas para quando chegassem os missionários estar dispostos a aceitar e receber a fé [...] e por não ser justo que se perca uma ocasião tão ditosa, ordeno ao Comissário de Mostras que, sem embargo da dúvida que põe a esta despesa, vá com o tesoureiro da Fazenda Real comprar roupas aonde as houver capazes e mais fardas para vestir até sessenta índios pequenos de ambos os sexos que pretendo se batizem a 15 de agosto³⁵.

Por que após tantos anos de diligências para o batismo, justamente neste momento este grupo de minuanos teria aceito estas propostas? Para muitos autores, os portugueses e os espanhóis se aproveitaram, e também potencializaram, das rivalidades existentes entre a população indígena da região, tirando vantagens destas. No entanto, o mesmo pode ser dito em relação aos índios. Estes viam na presença dos portugueses uma chance de obter aliados e/ou proteção contra os seus contrários. Assim, a se dar crédito a uma memória anônima, este grupo teria procurado os lusitanos pedindo o batismo porque estavam sendo pressionados por outros grupos indígenas e viram então, nos portugueses, uma possibilidade de sobrevivência. Segundo a memória: "com serem os mais valorosos da campanha, eram já em pequeno número, porque os Índios, chamados *Tapes*, e outros chamados *Charruas*, em muito maior número, os andavam acabando e destruindo"³⁶. Ou seja, sentindo-se pressionados, segundo a fonte, não pelos europeus, mas pelos demais grupos indígenas da região, estes minuanos procuraram auxílio na freguesia de Rio Grande.

É importante ressaltar neste caso como os portugueses são usados por este grupo minuano como um aliado contra outros grupos indígenas. Caso semelhante foi o dos índios

³⁵ Registro de uma ordem que deu o Coronel Governador Diogo Osório Cardoso para serem enroupados os índios minuanos. Rio de São Pedro, 7 de agosto de 1749. In: *AAHRGS*, vol.1, pp.235-236.

³⁶ Autor anônimo. "Catequese e aldeamento dos minuanos" [1750/51]. in: Cesar, Guilhermino. *Primeiros cronistas do Rio Grande do Sul: estudo de fontes primárias da história rio-grandense acompanhado de vários textos*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 1998. p.122.

do gato ou temininó, localizados na baía de Guanabara no século XVI. Segundo Maria Regina Celestino de Almeida, estes estariam pressionados pelos seus contrários e teriam se aproveitado da aliança com os portugueses para se fortalecerem, tornando-se, desde então, seus principais aliados³⁷.

Apesar, no entanto, de um grupo de aproximadamente sessenta minuanos terem permanecido na vila, as negociações sobre o seu aldeamento foram controversas. O governador tencionava aldeá-los e com tal fim tinha inclusive feito um acordo com um dos seus caciques, dom Xiclano. Este, descrito como "índio amável, pela sua gentileza, gênio doce e boas maneiras", havia inicialmente acordado a sua transferência e dos seus índios para Rio Grande, onde seriam aldeados. Os moradores da vila, no entanto, não aceitaram o aldeamento, alegando que os seus rebanhos seriam roubados pelos índios e as suas terras apropriadas pelos missionários. Diante de tal reação, o governador desistiu do aldeamento, mas manteve a proposta de entrada dos índios na vila. Dom Xiclano, no entanto, não aceitou as novas condições, interrompendo, conseqüentemente, as negociações³⁸.

Alguns índios, no entanto, permaneceram em Rio Grande onde foram batizados, numa cerimônia na qual foram apadrinhados pelo próprio governador e por outras pessoas de destaque naquela freguesia. Não receberam, contudo, um aldeamento, sendo que os homens foram enviados à estância real do Bojuru, onde se dedicavam, mediante o pagamento, pelo menos em tese, de salário, às atividades do manejo de gado e as mulheres foram alocadas nas casas de suas madrinhas, para receberem a educação considerada condizente com sexo feminino³⁹.

A partir desta negociação para o aldeamento de alguns grupos de minuanos pode-se perceber como eles, numa situação de necessidade, negociaram com os portugueses e como esta negociação se deu através de avanços e recuos, pois é uma clara situação onde se faziam presentes interesses de vários segmentos da sociedade, sendo estes conflitantes neste caso. O governador, seguindo as diretrizes da coroa, ansiava o aldeamento dos índios, mas encontrou resistência por parte dos moradores da vila. A partir desta resistência, teve de mudar a sua oferta aos índios propondo, em vez de um aldeamento, no qual eles ficariam

³⁷ Almeida, Maria Regina Celestino de, *op. cit.*, pp.62 e segs.

³⁸ Autor anônimo. "Catequese e aldeamento dos minuanos" [1750/51]. in: Cesar, Guilhermino, *op. cit.*, pp.122-123.

³⁹ Idem, p.122.

reunidos e, provavelmente, teriam algum tipo de autonomia, um outro tipo de solução, a qual separaria os grupos e os colocaria mais diretamente vinculados aos designios dos colonos e das autoridades coloniais, pois estariam diretamente vinculados a estes.

Esta nova proposta, se não agradou a todos, pois dom Xiclano desistiu das negociações, pareceu razoável para outros e, por conseguinte, aqueles sessenta índios aceitaram o batismo. Neste caso, pode ser percebido mais claramente o uso que os minuanos, em momentos específicos, faziam do batismo. Quando se encontravam em alguma situação periclitante, o aceitavam como marco de entrada na sociedade colonial e, através dele, constituíam laços com os membros desta sociedade, passando a desfrutar de uma melhor condição dentro dos núcleos coloniais, na medida em que mantinham relações de compadrio com pessoas "importantes" de Rio Grande, as quais poderiam recorrer em situações difíceis.

Paralelamente às negociações de aldeamento, os portugueses continuavam mantendo relações com outros grupos de minuanos. Estes grupos, por sua vez, se aceitavam as ofertas dos lusitanos e, em muitos casos, os auxiliavam, não percebiam estas alianças como exclusivas, pois muitos grupos de índios mantinham as suas alianças tradicionais, as quais eram acrescidos os acordos com os portugueses. Foi o que ocorreu em 1749, quando um grupo de minuanos se dirigiu a uma estância do povo de São Miguel para avisar os seus parentes cristãos aldeados das pretensões dos portugueses de atacarem as estâncias das missões.

Estes minuanos estavam em contato com os portugueses no forte de São Miguel, onde ficaram sabendo de tais intentos e, provavelmente, acertado com os portugueses a sua participação nesta ação. No entanto, dado a presença de seus parentes em algumas reduções, teriam ido avisá-los da iminência do perigo. Segundo o relato feito pelo padre Nusdorfer, ele usualmente não daria crédito às informações dos minuanos, pois eram "infíeis sem lei". Porém, "no obstante tienese de experiencia, que tienen algum amor á sus parientes christianos que ay en los Pueblos, y suelen decirles la verdad"⁴⁰.

⁴⁰ O padre Nusdorfer, Superior das Missões do Uruguai, denuncia os intentos dos portugueses de povoar as cabeceiras e margens do Rio Negro, afluente do [rio] Uruguai. 29 de maio de 1749. In: Cortesão, Jaime (organização e anotação). *Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madri*. parte III: *Antecedentes do Tratado*, tomo II. Rio de Janeiro: Ministério das Relações Exteriores, Instituto Rio Branco, 1951. pp.502-503.

Não fazia muito tempo, um grupo de minuanos havia aceitado a sua redução e se estabelecido no povo de São Borja⁴¹. Além de preservarem alianças e relações tidas antes dos acordos com os portugueses, tal como o caso citado acima, os minuanos mantinham, em muitos momentos, relações estreitas com os índios missioneiros. Será que eram estes os parentes cristãos aos quais foram avisar das intenções portuguesas? É possível que sim, embora não existam maiores informações sobre este caso.

As relações dos minuanos com os missioneiros eram geralmente caracterizadas pela ambigüidade, tendo muitas vezes como principal característica a existência de parentesco entre estes, como apontou Guillermo Wilde⁴². Assim, se em alguns momentos os "infíeis" entravam em conflitos com os missioneiros, em outros momentos conviviam de forma mais pacífica e até amistosa com eles. Quando Félix de Azara se encontrava em São Miguel em 1784, assistiu a festa anual da redução. Nesta festa se encontravam alguns índios charruas e minuanos, sendo que estes receberam o *tupambae*⁴³, tal como os demais. Ou seja, segundo a percepção de Azara, os charruas e minuanos participaram da festa como se não houvesse diferença entre eles e os missioneiros. Entre outras atividades, neste dia festivo os índios fizeram representações dos conflitos já havidos entre índios e espanhóis e não entre aqueles e os portugueses, como seria de se esperar devido à alegada inimizade tradicional dos missioneiros com os últimos⁴⁴.

A PREFERÊNCIA DOS MINUANOS PELOS PORTUGUESES

Os minuanos, conforme já visto, não percebiam a sua aliança com os portugueses como exclusiva, nem tampouco esta era um impedimento para eventuais acordos com os espanhóis, assim como com os guaranis missioneiros. No entanto, a sua preferência em aliar-se com os portugueses foi percebida pelos vários agentes coloniais como tendência ao longo do século XVIII. Como pode ser explicada esta tendência? Segundo Gonzalo de

⁴¹ Acosta y Lara, Eduardo F., *op. cit.*, p.81.

⁴² Wilde, Guillermo. "Orden y ambigüedad en la formación territorial del Río de la Plata a fines del siglo XVIII". In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 9, n.19, julho de 1993. p.121.

⁴³ *Tupambaé* eram os bens coletivos das missões, a qual se contrapunha o *abambaé*, de natureza pessoal.

⁴⁴ Azara, Félix. *Viajes inéditos de don Félix de Azara desde Santa Fé del Paraguay, y a los pueblos de misiones*. Buenos Aires: Imprenta y Librería de Mayo, 1873. p.174.

Doblas, os minuanos preferiam se aliar aos lusitanos porque estes lhes outorgavam maiores dádivas:

Pero es mucho más lo que extraen los mismos portugueses, a los que ayudan y favorecen mucho los Minuanes, porque los regalan con más frecuencia, dándoles lo que más apetecen, particularmente el aguardiente, por medio de lo cual consiguen, no tan solamente el que les permitan matar y extraer todo el ganado que quieren y sus corambres, sino que, en caso de que alguna partida española los encuentre, los favorecen, no permitiendo se les haga ningún mal⁴⁵.

Assim, segundo Doblas, os minuanos não apenas comerciavam com os portugueses, mas também os defendiam dos perigos existentes na campanha. Para o engenheiro português José de Saldanha, a maior predileção dos minuanos pelos portugueses era um fato consumado. A sua explicação para esta questão vai na mesma direção da de Doblas, enfatizando que a maior "amizade" se devia ao maior número de "dádivas" obtidas por aqueles no convívio com os lusitanos⁴⁶. Considerando a convergência dos relatos, parece que os portugueses demonstravam uma maior capacidade de atrair esta população, principalmente através da concessão de "mimos", pensados por aqueles não apenas como uma forma de aliciar os índios, mas também de afastá-los dos espanhóis.

A simples constatação, contudo, de que a aliança entre os portugueses e os minuanos era baseada na outorga de mimos não é suficiente para explicá-la. Primeiramente, porque nesta relação os "mimos" deveriam ser constantes, sendo as alianças seladas de caso em caso, uma vez que não existiam como algo acordado e que poderia ser acionado automaticamente. A supressão das "dádivas" poderia facilmente impossibilitar a efetivação dos acordos e fazer com que os índios procurassem outro grupo para se aliar, fosse ele português ou espanhol.

Por outro lado, considerar estes mimos apenas como uma relação de troca pode empobrecer a análise, na medida em que, segundo alguns indícios, estes estavam baseados numa perspectiva ritual, no qual as trocas deveriam ser veladas. Assim, segundo José de Saldanha, aos minuanos não lhes aprazia o comércio em si, algo que só faziam quando se encontravam em necessidade de determinadas mercadorias. Pelo contrário, lhes estimava receber de presente as coisas de que necessitassem. Segundo o autor:

⁴⁵ Doblas, Gonzalo de, *op. cit.*, 55.

⁴⁶ Saldanha, José de, *op. cit.*, p.236.

Estimam, gostam e diligenciam para que se lhe dê tudo o que precisam, de regalo, porém postos em necessidade fazem as suas viagens, a algumas das Povoações meridionais de Missões, e Fronteira de Rio Pardo, conduzindo alguns cavalos dos seus apanhados no campo, pares de bolas, e cayapis novos para trocarem por era-mate, panos de algodão, faças flamengas, tabaco de fumo, aguardente ou alguns freios⁴⁷.

Assim, a se dar crédito à narrativa de Saldanha, os minuanos gostavam de ser presenteados. Considero, portanto, que os portugueses não eram geralmente preferidos pelos minuanos porque eles oferecessem *mais* dádivas do que os espanhóis, mas talvez porque soubessem melhor *como* oferecer estas dádivas.

Por outro lado, esta preferência era defendida inclusive pelos próprios minuanos, os quais desta se valiam em seus contatos com os lusitanos para se fazer respeitar por estes. Assim, se firmavam alianças com os espanhóis e/ou com os índios missioneiros, não comentavam sobre estas em seus contatos com os portugueses. Pelo contrário, durante estes, se colocavam enquanto um grupo caracterizado pela sua vinculação aos lusitanos, diferenciando-se dos demais grupos indígenas da região, inclusive dos próprios missioneiros.

Durante as tentativas de demarcação do Tratado de Madri, estudadas no primeiro capítulo, a existência de alianças entre os missioneiros com os "infiéis" foi apontada por diversos autores, embora tenham sido interpretadas, no meu ver, de maneira equivocada, como um momento no qual os vários grupos indígenas teriam se unido contra um inimigo em comum: os europeus⁴⁸. No que concerne aos minuanos, estes selaram em determinados momentos acordos com os portugueses, fazendo um jogo duplo, na medida em que se passavam como aliados tanto dos missioneiros quanto dos lusitanos.

Foi o caso, por exemplo, do cacique Moreira. Este, fingindo-se de aliado dos missioneiros, solicitou a estes alguns presentes, principalmente carne, tabaco e erva, com os quais intentava dirigir-se ao acampamento dos portugueses e enganá-los. Na volta, Moreira teria dito aos índios para se afastarem do seu acampamento, pois os portugueses viriam

⁴⁷ Saldanha, José de, *op. cit.*, p.236. Grifos meus.

⁴⁸ Sobre a participação dos "infiéis" na Guerra Guaranítica veja-se: Pérez, Leonel Cabrera. "Los 'indios infieles' de la Banda Oriental y su participacion en la Guerra Guaranítica", Porto Alegre, *Estudos Ibero-Americanos*, XV (1) – 1989; Acosta y Lara, Eduardo F., *op. cit.*, pp.97-103; Bracco, Diego, *op. cit.*, 2004.

revidar os falsos presentes outorgados. Segundo parece, os índios desconfiaram que Moreira estava mancomunado com os portugueses, mas decidiram acatar o seu pedido⁴⁹.

As desconfianças dos missioneiros não eram sem fundamento, pois o tal Moreira, quando os índios foram fazer frente ao exército português, entrou em conversação com o general Gomes Freire de Andrada. Este já conhecia Moreira de quando alguns minuanos, entre os quais o próprio, roubaram, em outubro de 1752, os cavalos pertencentes ao Marquês de Valdelírios.

Durante as negociações, Gomes Freire disse a Moreira que se sentia desconfortável com a união dos minuanos com os guaranis, afinal ele sempre tinha sido amigo da "nação" minuana. Moreira, no entanto, contou outra versão sobre o seu acordo com os missioneiros. Segundo a sua justificativa, ele não tinha feito o acordo porque queria, mas sim porque o seu grupo se achava numa situação de necessidade. Conforme a sua versão, os minuanos, após o episódio do roubo dos cavalos do Marquês de Valdelírios, tinham ficado com extrema necessidade de "coisas" e perceberam nos guaranis uma possibilidade de abastecer-se. Após esclarecer a situação com Gomes Freire, Moreira teria dito: "que ele estava violento na companhia daquela gente [missioneiros]: se eu [Gomes Freire] lhe dava palavra de achar em mim o antigo amparo, ele moveria os seus a negar o socorro e se recolheriam a fortaleza de São Miguel".

O importante a frisar neste caso é como Moreira construiu a ele e a seu grupo neste diálogo com Gomes Freire. As ações do seu grupo que teriam "desapontado" o General são imputadas a determinadas situações ou a terceiros. Dessa forma, os minuanos não se aliaram aos missioneiros porque quiseram, mas sim pela necessidade na qual se encontravam. E, ainda mais importante, foi devido a esta aliança, a qual se viram obrigados pelas circunstâncias, que estavam "violentos". Nesse sentido, as ações contrárias aos portugueses não deveriam ser creditadas aos minuanos, mas sim às suas "más companhias", os missioneiros. Nas palavras de Moreira, uma vez restabelecida a habitual troca de dádivas entre portugueses e minuanos, aqueles encontrariam nestes o "antigo amparo", pois os minuanos não tinham mudado de lado nem traído os lusitanos, mas, de acordo com o diálogo, apenas passado por uma situação adversa.

⁴⁹ Henis, Pe. Tadeo Xavier. "Diário histórico de la rebelión y guerra de los pueblos guaraní, situados en la costa oriental del río Uruguay, del año de 1754". Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2002. pp.33-34, 40.

Esta condição de escolha dos minuanos pelos portugueses era constantemente retomada durante os contatos de ambos. Foi assim, por exemplo, em 7 de maio de 1785, quando o cacique minuano Bartolomeu escreveu uma carta ao governador interino do Continente de São Pedro, Rafael Pinto Bandeira, na qual solicitava licença para passar aos domínios de Portugal. Nas suas palavras:

Sr. Coronel Rafael Pinto Bandeira. Deus nosso senhor seja na sua companhia. Nós todos mandamos muitas lembranças a VS, suposto que não somos batizados Cacique Bartolomeu. Dou parte a VS em como os castelhanos vieram falar conosco no Campo; e peço a VS que não prenda aos portugueses que andam nestes campos, que eles não nos fazem mal: os castelhanos querem que nós cheguemos a Montevidéu, que nos darão tudo quanto nós quisermos e nós não queremos e antes queremos entregar-nos ao Rei de Portugal e também queremos passar o gado de São Nicolau e São Izidro para lá com toda a minha família e quero que VS saiba disto e que nos conceda licença e espero de VS a resposta⁵⁰.

Pode-se ver como o cacique maneja muito bem as rivalidades entre os portugueses e os espanhóis a seu favor. Enfatiza que foi convidado para passar a Montevidéu, mas não quer. Ou melhor, prefere passar para os domínios dos portugueses, expondo que levará recursos para tal, deixando claro que a sua entrada nos domínios do Rei Fidelíssimo seria um bom negócio para os portugueses.

As relações do grupo de dom Bartolomeu, também chamado de Bartolo na documentação, com os espanhóis, porém, não eram tão harmônicas quanto este descreveu na sua carta. No breve período entre o envio desta carta e a deliberação das autoridades portuguesas sobre o assunto, o seu grupo foi "destroçado" pelos castelhanos, ficando o cacique "sem gente" e vendo-se obrigado a juntar-se a outros caciques⁵¹.

O grupo de alguns caciques minuanos aos quais se juntou dom Bartolomeu deu prosseguimento às negociações relativas à passagem dos minuanos aos domínios do Rei Fidelíssimo. Para tal fim, a administração lusitana solicitou que os caciques respondessem algumas questões sobre as suas intenções. Estas eram:

⁵⁰ Carta do cacique minuano Bartolomeu a Rafael Pinto Bandeira, solicitando licença para passar aos domínios portugueses. Missões, 7 de maio de 1785. BNRJ, 9,4,14 p.511 no. 232 (em guarani) no. 233 (traduzida para o português).

⁵¹ Carta de Rafael Pinto Bandeira para o Vice-Rei. Rio Grande, 16 de abril de 1786. ANRJ – cód.104, vol.08, fl.101.

- Que número de gente governa;
- Quantos homens, e quantas mulheres;
- Quais são os motivos que os obrigam a passar para os domínios de Portugal;
- Que número de animais pretendem trazer, declarando quanto de gado, quantos cavalos, etc;
- Quais são as condições com que querem ser admitidos;
- Se precisam de auxílio para passarem, ou se poderão fazer sem ele;
- Que se deve conservar um impenetrável segredo, a fim de que os espanhóis não presumam de tal negócio;
- Em que tempo estão prontos a passar⁵²

O grupo que estava solicitando a passagem para as terras de Portugal era composto de cinco caciques, entre os quais dom Bartolomeu. Ao todo, formavam em torno de mil pessoas, distribuídas em: "Minuanos de armas, digo de lanças 300 e tantos, mulheres 270 e tantas, menores 420 e tantos" e tinham cerca de 4.396 animais. Dando continuidade as suas respostas às questões colocadas pelas autoridades lusitanas, os caciques alegavam que queriam ser vassallos de D. Maria I porque os portugueses tinham sido sempre seus amigos, mas, principalmente, porque os espanhóis estavam querendo expulsá-los dos "campos, em que habitam, e seus antecessores de muito séculos, que por direito são seus, por serem os primeiros povoadores deles", acrescentando ainda que o Rei de Castela queria matá-los. Os caciques também se dispunham a serem os primeiros a combater espanhóis em qualquer guerra, mas não aceitavam o batismo naquele momento, dizendo, de maneira ambígua: "a seu tempo, pois Deus ainda não era servido"⁵³.

Além de se queixarem aos portugueses dos espanhóis, algo que se tornou um hábito entre os minuanos, o mais relevante nesta continuação do pedido do grupo liderado pelo cacique Bartolomeu é a justificativa empregada pelos minuanos. Eles se constroem, primeiramente, como aliados antigos dos portugueses, ou seja, se colocam como seus aliados históricos. Manejam muito bem as rivalidades luso-castelhanas, pois seriam os

⁵² Idem, fl.102-102v.

⁵³ Relação dos cinco caciques, com quem falei, e da gente que tem, e as causas porque querem vir para os Domínios de Portugal, e dos Animais com que se acham. José Carvalho da Silva, Tenente. Arquivo Histórico Ultramarino, Rio de Janeiro, cx.128, d.10244.

primeiros a combater os espanhóis e, mais do que isto, se colocam ao lado dos lusitanos por terem um inimigo em comum, acrescentando que o Rei de Castela queria matá-los, deixando implícita uma diferença, na sua percepção, entre os monarcas ibéricos em relação a eles.

É importante ressaltar neste caso também a posição na qual os minuanos se colocam nesta missiva. Estes, provavelmente, estavam numa situação difícil, estando as suas terras ameaçadas e, a ser dar crédito a sua narrativa, também as suas vidas corriam perigo. Concomitante, porém, ao processo de expansão da colonização ibérica, foi o seu aprendizado das rivalidades luso-castelhanas e de como tirar proveito destas. Aproveitaram-se, desta forma, de sua posição na fronteira dos impérios ibéricos para reafirmarem o seu valor enquanto aliados.

Outras pesquisas sobre grupos subalternos em regiões de fronteira têm apontado situações semelhantes. Jane Landers, por exemplo, em estudo sobre os escravos africanos que fugiam dos domínios ingleses na América do Norte para o nordeste da Flórida espanhola em busca de obter a sua liberdade, demonstra como aqueles aprenderam a utilizar em seu favor as rivalidades anglo-espanholas. Neste processo, eles não apenas se construíram como aliados dos últimos, aproveitando-se dos benefícios oferecidos pela administração espanhola, interessada nestes aliados, mas também da sua capacidade de manejar o aparato legal espanhol⁵⁴.

Ao manejarem as rivalidades luso-castelhanas, os minuanos não se colocavam numa posição subalterna em relação aos portugueses, mas, pelo contrário, se construíam enquanto aliados úteis dos lusitanos, com os quais compartilhavam um inimigo em comum. No momento desta negociação, o início do último quartel do século XVIII, o território ocupado pelos minuanos estava sendo cada vez mais ocupado pelas frentes colonizadoras portuguesa e espanhola e, conseqüentemente, seu espaço se reduzindo. Porém, na versão apresentada por aqueles caciques aos portugueses a situação era outra. Nesta, não estavam ficando pressionados pelas duas frentes de expansão, mas apenas pelos espanhóis. Ou seja, neste momento de inflexão, os minuanos, na sua interação com os lusitanos, recontam a sua história e, a partir desta, reorganizam o seu presente, mostrando uma versão específica de

⁵⁴ Landers, Jane. "Gracia Real de Santa Teresa de Mose: A Free Black Town in Spanish Colonial Florida". *The American Historical Review*. February, 1990, vol.95, n.1. p.21.

um processo mais geral. Joanne Rappaport, ao estudar a consciência história dos Páez da Colômbia, demonstra como para aquele grupo a história era constantemente reformulada a partir de questões colocadas pelo presente, quando os índios utilizavam o passado para repensar as suas condições atuais e planejar o futuro⁵⁵. Para o caso dos minuanos, suas falas e o contexto histórico parecem demonstrar que percebiam na sua trajetória de aliança com os portugueses a possibilidade de terem um futuro, na medida em que buscavam escapar da situação periclitante na qual se encontravam.

Cabe ressaltar que estas reclamações dos minuanos para os portugueses contra os espanhóis não parecem ter sido uma prática isolada, mas, pelo menos no período no qual José de Saldanha esteve na região, eram uma prática daqueles. Assim, este processo constante de recriação do seu passado e as recorrentes tentativas de colocar-se enquanto aliados dos portugueses e inimigos dos espanhóis, compartilhando com estes um interesse também era uma maneira de apropriar-se da sua história passada e de compreender o seu estado naquele momento. Assim, longe de acusarem os portugueses de serem também responsáveis pela sua situação, se posicionavam enquanto aliados destes, junto dos quais construíram a situação social na qual se encontravam e, a partir deste processo, se posicionavam historicamente enquanto responsáveis pela sua própria trajetória, retomando, por conseguinte, o poder sobre as suas vidas⁵⁶.

Esta argumentação, no entanto, não foi suficiente, neste caso, para obter do vice-rei, Luiz de Vasconcelos e Souza, um parecer favorável ao seu pedido. No juízo do vice-rei, esta aliança poderia suscitar desequilíbrios na relação entre os portugueses e espanhóis, justamente num momento no qual as duas cortes tentavam estabelecer as divisas previstas no Tratado de Santo Ildefonso. Para Luiz de Vasconcelos e Souza o número de vassallos e o de animais não parecia suficiente para justificar o risco de uma possível inimizade espanhola, além de não acreditar na fidelidade dos índios, visto a sua natural "inconstância"⁵⁷.

⁵⁵ Rappaport, Joanne. "Introduction: Interpreting the Past". In: _____. *The Politics of Memory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. pp.1-25.

⁵⁶ Hill, Jonathan. "Contested Pasts and the Practice of Anthropology: Overview". *American Anthropologist*, vol.94, n.4, 1992.

⁵⁷ Ofício do [vice-rei do Estado do Brasil], Luís de Vasconcelos e Sousa, ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Martinho de Melo e Castro, informando as propostas impraticáveis apresentadas pelo coronel

Se os minuanos eram vistos como inconstantes pelos portugueses, provavelmente os primeiros percebiam os segundos da mesma maneira. A inconstância percebida por alguns portugueses nos minuanos nada mais era, na minha opinião, do que os reflexos de suas diferentes escolhas em momentos específicos. Por outro lado, é provável que os próprios minuanos percebessem os portugueses como inconstantes, pois ora valorizavam as suas alianças, ora não os consideravam enquanto aliados pertinentes.

É difícil saber o desfecho desta negociação, pois a documentação se encerra neste impasse. Ela pode ter mesmo sido indeferida pelo governo metropolitano, mas ter sido aceita pelo governo local. Aurélio Porto escreve que esta negociação foi concluída e estes minuanos teriam se estabelecido no território do Rio Grande em 1784⁵⁸. No entanto, como o autor não cita a fonte e há, sem dúvida, um equívoco na data, pois, em 1786, as negociações ainda estavam em curso, esta informação não me parece digna de crédito.

Em abril de 1787, o governador do Rio Grande, Sebastião Xavier da Veiga Cabral da Câmara, encontrava-se na região da campanha devido aos trabalhos das comissões demarcadoras do tratado de Santo Ildefonso. Nesta ocasião, encontrou um grupo de minuanos, fazendo uma breve descrição deles e não comentou em nenhum momento acerca da existência de um trato sobre o seu estabelecimento nas terras portuguesas. O grupo com o qual teve contato o governador era chefiado por dom Miguel, um dos caciques envolvidos nas negociações acima citadas, e, segundo as informações de Cabral da Câmara, encontrava-se em sérias dificuldades. Teriam se apresentado: "descalços, e quase nus alguns índios gentios da diminuta e pobríssima Nação Minuana"⁵⁹.

Dessa forma, pelo relato de Cabral da Câmara, os minuanos com os quais travou contato estavam passando por um momento difícil. A referência a estarem descalços e quase nus pode ser considerada como uma indicação desta situação. Longe de ser uma constatação eurocêntrica sobre os índios, descreve provavelmente uma condição indesejada pelos minuanos, pois as referências a estes ao longo do século XVIII dão conta de que lhes

Rafael Pinto Bandeira, como a passagem de famílias de índios Minuanos dos domínios espanhóis para o lado português, a fim de se fixarem nos terrenos de Vacai com gados e outros animais; referindo as dificuldades a encontrar na execução de tal plano, e os conflitos que poderiam surgir nas relações luso-castelhanas. Rio de Janeiro, 30 de dezembro de 1786. Arquivo Histórico Ultramarino, Rio de Janeiro, cx. 128, d. 10244.

⁵⁸ Porto, Aurélio. *História das Missões Orientais do Uruguai*, op. cit., p.574.

⁵⁹ Carta do governador Sebastião Xavier da Veiga Cabral da Câmara para o vice-rei, Luiz de Vasconcelos e Sousa. Acampamento de Monte Grande, 14 de abril de 1787. ANRJ – cód.104, vol.09, fl.87.

apraziam as roupas e símbolos europeus, os quais foram muitas vezes moedas de troca entre aqueles e os portugueses. Para sanar esta situação, a permanência das tentativas de aproximação e vinculação aos portugueses poderia se apresentar como uma das possibilidades mais promissoras. Em tais negociações tinham um lugar de destaque as suas lideranças, as quais eram responsáveis pelos contatos e ajustes com os lusitanos.

AS LIDERANÇAS DOS MINUANOS

No processo de estabelecimento de alianças com os portugueses, as lideranças dos minuanos desempenharam um papel fundamental, pois cabia a elas a escolha dos mecanismos de aproximação, dos meios a serem utilizados e, principalmente, de ajustar os termos das negociações. Mas quem eram estas lideranças? Como se formavam e em que bases agiam?

Segundo Gonzalo de Doblas, o exercício da liderança entre os minuanos estava calcado em dois quesitos principais, sendo estes a quantidade de índios que o cacique em potencial tinha sob seu comando e o valor nele reconhecido pelos demais índios. Conforme o autor: "regularmente conocen [os minuanos] superioridad en alguno de los caciques de aquellos territorios, ya por tener mayor número de indios a su devoción, o por más valeroso y hábil"⁶⁰.

Dada a trajetória dos minuanos de contatos com os europeus e, especialmente, com os portugueses, acredito que um dos aspectos que passou a ser cada vez mais valorizado nas lideranças era a sua capacidade de realizar negociações com os membros da sociedade colonial. Apesar da maior parte dos minuanos não viver diretamente nos domínios coloniais ibéricos, muitos o faziam, não de forma permanente, mas passando um tempo junto aos portugueses ou espanhóis e depois voltando para os seus toldos. Este é o caso, por exemplo, do cacique dom Miguel, com o qual travou contato José de Saldanha. Segundo este, dom

⁶⁰ Doblas, Gonzalo, *op. cit.*, p.55.

Miguel teria permanecido mais de vinte anos trabalhando como peão⁶¹ numa estância portuguesa e, posteriormente, retornado para junto dos minuanos⁶².

Segundo as informações disponíveis, dom Miguel era um mestiço biológico, filho de uma índia minuana e de um paraguaio com origem espanhola. Criado entre os minuanos, dom Miguel teria trabalhado na estância de Francisco Pinto Bandeira logo que este se estabeleceu na região. Durante este período, sua filha teria tido uma filha com Rafael Pinto Bandeira, filho de Francisco⁶³.

A questão de dom Miguel ter trabalhado por vinte anos numa estância portuguesa e depois retornado para junto de um grupo de minuanos demonstra que, apesar de muitos grupos "infiéis" não viverem diretamente sob o domínio da sociedade colonial, possuíam um relacionamento bastante intenso com esta. Nesse sentido, deve-se ressaltar que as idéias dicotômicas segundo as quais os índios ou manteriam a sua vida "tradicional" ou a abandonariam e iriam viver junto dos portugueses é bastante equivocada.

Durante o seu trabalho na estância de Francisco Pinto Bandeira, dom Miguel conviveu dentro da sociedade colonial, na qual construiu alianças através de várias maneiras, entre as quais o relacionamento de sua filha com Rafael Pinto Bandeira. A questão é que muitos trabalhos colocam que durante a convivência dos infiéis com a sociedade colonial se inicia um processo inexorável no qual estes começam a ser despojados da sua "cultura tradicional", sendo que resíduos desta se tornam aspectos folclóricos da população originada da mestiçagem entre os índios, os portugueses e os espanhóis: os gaúchos⁶⁴.

Por outro lado, é importante pensar o que significava para alguns índios, neste período histórico, trabalhar como peão numa estância portuguesa. Para Caio Prado Júnior, esta foi uma marca da presença dos índios no atual estado do Rio Grande do Sul, e esta atividade é encarada pelo autor como algo que significava uma integração num estatuto inferior na sociedade. A ocupação dos índios como peões também foi destacada por uma

⁶¹ Conforme já visto em outros capítulos, há vários trabalhos historiográficos que apontam para a questão dos índios terem trabalhado na sociedade colonial como peões. Entre estes: Prado Júnior, Caio. *História econômica do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1973 [1945]. 16ª. ed. p.98; Osório, Helen. *Estancieiros, lavradores e comerciantes na constituição da extremadura portuguesa na América: Rio Grande de São Pedro, 1737-1822*. Niterói, RJ: UFF, 1999. (tese de doutorado). p.143.

⁶² Saldanha, José de, *op. cit.*

⁶³ Porto, Aurélio. *História das Missões Orientais do Uruguai, op. cit.*, p.43

⁶⁴ Porto, Aurélio, "O minuano na toponímia rio-grandense", *op. cit.*

boa parte da historiografia sobre a região, geralmente sem maiores considerações sobre o tema ou então com abordagens próximas a de Prado Júnior, ou seja, vislumbrando esta atividade como algo a meio caminho na passagem, considerada inevitável e linear, de índio para mestiço. Entenda-se esta passagem como um afastamento destes índios das suas comunidades e dos seus vínculos tradicionais, ocasionando a sua vinculação enquanto "indivíduos despojados de sua cultura tradicional", os quais ficariam cada vez mais dependentes de poder discricionário dos grandes proprietários de terras para os quais trabalhavam.

O caso de dom Miguel, porém, aponta numa outra direção, ou seja, a de que trabalhar numa estância poderia trazer também benefícios para os índios, principalmente para aqueles que mantinham laços com o seu grupo de origem. Parece-me, portanto, pelo menos no que concerne ao período sobre o qual se dedica esta tese, que trabalhar numa estância como peão não significava "deixar de ser índio", mas apenas mais uma possibilidade para as populações nativas, na qual estas poderiam obter determinados benefícios materiais, construir relações dentro da sociedade colonial e aprender como esta funcionava.

Assim, se dom Miguel mudou durante a sua estadia junto dos portugueses, os seus aprendizados foram aproveitados pelo seu grupo. Ou seja, ele não necessariamente "perdeu" cultura, mas, pelo contrário, ganhou habilidades. Segundo Maria Regina Celestino de Almeida, a partir do estudo das dinâmicas das populações indígenas e das suas relações com a sociedade colonial, as suas mudanças devem ser pensadas para além de "perdas culturais, mas também como propulsoras de novas possibilidades dos índios adaptarem-se à Colônia"⁶⁵.

Dessa forma, o capital social adquirido durante o trabalho numa estância, poderia ser usado em benefício próprio pelo índio, no qual ele alcançaria vantagens pessoais, mas também poderia realçar o possível exercício da liderança, uma vez que ele seria um dos índios mais indicados para desempenhar este papel, pois saberia como lidar com a sociedade colonial. Assim, a vida junto da sociedade colonial não acarretava apenas perdas para os índios, no sentido de destruição do seu *modus vivendi* "tradicional", mas também

⁶⁵ Almeida, Maria Regina Celestino de, *op. cit.*, p.129.

acrescentava experiências aos índios, usadas, quando julgado importante e pertinente, a seu favor⁶⁶.

Joanne Rappaport, ao abordar lideranças contemporâneas dos Paez na Colômbia, demonstra que muitos dos seus líderes mais importantes não foram criados na comunidade ou passaram distante desta pelo menos uma boa parte das suas vidas. Segundo a autora, este período os instrumentalizou nos trâmites, principalmente burocráticos, da sociedade envolvente. E foi justamente este conhecimento que lhes conferiu, em suas respectivas comunidades, uma visão de poder, materializado na sua habilidade, superior aos demais membros da comunidade, em lidar com a burocracia estatal, habilidade adquirida durante a sua vivência no contexto da sociedade nacional⁶⁷.

Neste sentido, parece bastante elucidativo que José de Saldanha, ao descrever os cinco caciques minuanos com os quais travou contato, tenha classificado dom Miguel como o "mais racionável"⁶⁸, ou seja, ele era quem mais se aproximava da visão de mundo do engenheiro, era o cacique com quem ele mais conseguia se entender. Ou seja, se ele era considerado o mais racionável, era provavelmente a pessoa mais indicada para expor aos portugueses as demandas dos minuanos e, conseqüentemente, para encabeçar negociações com maiores possibilidades de obter benefícios.

Os ganhos advindos com as lideranças mais hábeis na negociação com os portugueses parecem ter sido percebidos com bastante propriedade pelos índios e, a partir desta percepção, parecem ter desenvolvido formas próprias de lidar com esta questão. Em 1801, quando o tenente coronel Patrício José Correia da Câmara estava tentando arregimentar um grupo de "infieis" para prestarem auxílio aos lusitanos, aqueles solicitaram que o tenente coronel nomeasse entre eles um rei e outros caciques. Segundo o pedido, o rei e o cacique seriam escolhidos pelos próprios índios, no entanto deveriam ser nomeados por Correia da Câmara, e assim se fez⁶⁹.

⁶⁶ Segundo João Pacheco de Oliveira, em texto sobre a "emergência" de identidades étnicas no nordeste contemporâneo: "a 'etnologia das perdas' deixou de possuir um apelo descritivo ou interpretativo e a potencialidade da área do ponto de vista teórico passou a ser o debate sobre a problemática das emergências étnicas e da reconstrução cultural". Oliveira, João Pacheco de. "Uma etnologia dos 'índios misturados': situação colonial, territorialização e fluxos culturais". In: _____ (org.) *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, p.19.

⁶⁷ Rappaport, Joanne. "Introduction: Interpreting the Past", *op. cit.*, pp.21-22.

⁶⁸ Saldanha, José de, *op. cit.*, p.235.

⁶⁹ Carta do tenente coronel Patrício Correia da Câmara ao governador interino brigadeiro João Francisco Roscio. Rio Santa Maria, 29 de novembro de 1801, in: *RAPRGS*. Porto Alegre, janeiro de 1921, n.1, p.56.

Assim, a importância das habilidades dos líderes em negociar com os portugueses não significava que os minuanos deixassem de escolhê-los de acordo com os seus critérios. No entanto, aquela habilidade era reconhecida como um elemento relevante nesta escolha. Além disso, também era considerado importante, ou pelo menos foi no episódio narrado acima, que as autoridades portuguesas soubessem quem eram as lideranças escolhidas e a nomeação pedida pelos índios a Correia da Câmara sugere que a ratificação de uma autoridade lusitana talvez fosse vista como algo capaz de conferir maior poder e prestígio aos líderes escolhidos.

A "CONQUISTA DE 1801" E A RELAÇÃO COM OS ÍNDIOS

Na conquista de 1801, os "infiéis" se aliaram aos portugueses tanto nos ataques aos espanhóis na campanha como na tomada dos Sete Povos e, em cada uma das frentes, teriam cerca de 200 índios⁷⁰. Na conquista não apenas as missões ficaram em poder dos portugueses, conforme já visto, mas também uma grande quantidade de terras adjacentes, não totalmente ocupadas pelos espanhóis. Estas terras passaram então a ser ocupadas pelos portugueses, acarretando mudanças nas relações sociais da região. Os limites entre as duas Coroas não estavam fixados, pois as demarcações do Tratado de Santo Ildefonso foram interrompidas pela declaração de guerra em 1801. No entanto, ao se estabelecerem nas

⁷⁰ D. Francisco Xavier de Viana al Virrey Marqués de Sobremonte informa de las actividades desarrolladas desde el 26 de abril de 1805, en que con las fuerzas de su mando salió del campamento del Arroyo de Tacuarembó chico en campaña contra partidas de indios, una de las cuales fue localizada por D. José Artigas y atacada el 14 de mayo por Viana. Detalla éste que en dicho combate, en el cual uno de los indios, luego de 'templar' su caballo 'enrriestró su lanza', embistió a veinte soldados y murió 'abrazado con su misma lanza', los infieles fueron dispersados. Agrega que en la noche de 14 de mayo se dirigió al Campamento del Cuareim donde un temporal ocasionó graves perjuicios a su caballada, parte de la cual fue destinada a dotar a la partida de D. José Artigas compuesta de cincuenta hombres de la Compañía de Cazadores y quince entre Dragones y Bladengues destinada a explorar los campos de Cuareim, Arapey y Arerunguá, 'por si en ellos se hallasen faenando los Portugueses, ó algunos gauchos nuestros'. Se refiere a como han sido devastadas las haciendas por los indios y portugueses, a la forma en que ambos operaban de consumo, de lo cual constituye prueba la procedencia europea de lanzas y ropas que usan los infieles; a los atentados frecuentes que éstos cometen; a la necesidad de dividir las fuerzas en cuatro partidas para atacarlos en las direcciones que indica en la región del Guirapuitá y Cuareim; a que piensa ponerse en marcha a fines de setiembre y concluir con ellos en enero, si no se viera en el caso de tener que atacar a los portugueses; a como se hallan sus tropas desprovistas de vestuarios y al establecimiento de las mismas en el Cuartel General. Campamento de Tacuarembó chico, junio 2 de 1805. In: *Archivo Artigas*. Montevideo: A. Monteverder, 1951. vol.II. p.406.

missões, os portugueses estavam estrategicamente localizados não apenas para avançar territorialmente, mas também para contar com um maior auxílio dos índios neste avanço.

Após se aliarem com os portugueses na guerra de 1801, os charruas e minuanos passaram a freqüentar mais assiduamente os povos de missões passados para o domínio do Rei Fidelíssimo. A estes se dirigiam para fazer comércio, onde trocavam gado por produtos como erva-mate, tabaco, lenços de algodão e aguardente. Possuíam também outros tipos de mercadorias obtidas com os portugueses. Estas mercadorias, segundo os espanhóis, comprovariam o incentivo dos lusitanos a suas vaquerias, pois compravam gado furtado, sendo, então, cúmplices dos índios. As mercadorias comprovariam o relacionamento com os portugueses porque possuíam os símbolos lusitanos:

la prueba mas real de esta union es la lanza que usan los indios á los que en mi abance he tomado quatro trabajadas en Europa, y con una señal de cruz en el extremo inferior de ella, que seguramente son suministradas por los portugueses las mugeres y niños aprehendidos tienen en sus cuellos monedas portuguesas de cobre, camisetas de algodón, y ponchos de paño azul mui ordinario: todo lo qual prueba mui suficientemente la union de unos con otros por más esfuerzos que haga el Sr. Gama para probar lo contrario⁷¹.

Esta união durante a guerra de 1801 provavelmente significou para os charruas e minuanos um momento no qual eles foram novamente alçados à categoria de aliados desejáveis dos portugueses. Conforme visto nos itens acima, apesar da sua aliança com os lusitanos ser constante, nos momentos de paz entre estes e os espanhóis, os vínculos muito estreitos entre portugueses e minuanos não eram bem vistos por algumas autoridades coloniais. Agora, quando novamente irrompia um conflito luso-castelhano na região, os minuanos provavelmente se aproveitaram para sanar as dificuldades nas quais se encontravam no final do século XVIII, conforme visto anteriormente.

Por outro lado, tanto neste momento quanto provavelmente nos anteriores, a posse de mercadorias portuguesas respondia não apenas às necessidades que desenvolveram em relação a estas, mas também exprimiam um meio a partir do qual se fortaleciam no contexto histórico no qual viviam. Segundo Jonathan Hill, a posse por grupos indígenas de

⁷¹ Idem, p.406.

mercadorias manufaturadas européias, principalmente as relacionadas às atividades bélicas, os favoreceriam em relação a outros que não gozavam do mesmo acesso a tais objetos⁷².

Após a conquista, não apenas os charruas e minuanos passaram a freqüentar mais assiduamente as missões, como também se intensificou um movimento que já vinha ocorrendo ao longo da segunda metade do século XVIII, ou seja, dos missioneiros que iam viver ou passar algumas temporadas junto dos "infíéis"⁷³. Entre os motivos elencados pelos contemporâneos para a ida dos missioneiros para junto dos infíéis, estava a falta de alimentos acarretada pela desagregação da agricultura e da pecuária⁷⁴. De acordo com as fontes isso já ocorria desde o final do século XVIII, embora tenha se acentuado após a conquista⁷⁵. Considero, no entanto, que este não era o único motivador deste movimento, mas sim que ele estava baseado numa maior proximidade entre os missioneiros e os "infíéis" neste período, a qual foi mediada pelos próprios portugueses estabelecidos nas missões recém conquistadas. A convivência dos missioneiros com os charruas e minuanos após 1801 será abordada mais pormenorizadamente no próximo capítulo.

Os "infíéis", por sua vez, apesar de terem feito acordos com os portugueses em 1801, não deixaram de roubar os lusitanos. As fontes são contraditórias sobre os relacionamentos entre os "infíéis" e os portugueses neste período. Segundo algumas, existia uma diferença clara no tratamento dado pelos "infíéis" aos portugueses e espanhóis. Estes

⁷² Hill, Jonathan. "Introduction", In: ____ (org.). *History, Power and Identity: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. Iowa City: University of Iowa Press, 1996. p.4.

⁷³ Sumario instruído a los presos Esteban Aripuy, Ambrosio Yari, Manuel, Antonio y Pedro de Mora y Pedro Antonio Rivero, que procedentes de los dominios portugueses fueron aprehendidos en campaña en las puntas del arroyo Arapey, por el Teniente D. José Artigas, Ayudante Mayor del Cuerpo de Caballería de Blandengues de Montevideo, quien procedió a tomarles declaraciones de las cuales surge que fueron apresados cuando se hallaban recogiendo ganados. Los Apoderados Generales del Gremio de Hacendados solicitaron se les interrogase con qué licencia extraían los ganados, qué tropa los escoltaba, quién era el jefe de ella y demás pormenores de sus actividades, de cuyo interrogatorio, que estuvo a cargo del Capitán del Cuerpo de Blandengues D. Jorge Pacheco, surgen detalles acerca de la forma cómo operaban, cómo fueron apresados por Artigas y de la complicidad de las autoridades lusitanas en las correrías que realizaban. Montevideo, 05 de julio de 1804. In: *Archivo Artigas, op. cit.*, pp.281-324.

⁷⁴ D. Miguel del Cerro a D. Antonio Pereira, dice haber recibido atrasada su carta de 16 de mayo en la que le entera de la salida de Artigas para ese destino el que podrá arrinconar a los infieles, adelantándole que muchos tapes de los pueblos tomados, por hambre, se han incorporado a aquellos y que mientras no llega Artigas bastará con Rocamora. Se refiere también a tres negros aprehendidos por éste y que han pasado a Buenos Aires y a los adelantos realizados por Paysandú que no obstante las tormentas que ha sufrido ha aumentado considerablemente su población. Paysandú, junio 14 de 1804. In: *Archivo Artigas, op. cit.*, p.278.

⁷⁵ Ganson, Barbara. *The Guaraní under Spanish Rule in the Río de la Plata*. Stanford: Stanford University Press, 2003. p.152.

eram roubados e mortos. Aqueles, por sua vez, eram roubados menos freqüentemente e, ao que parece, os "infiéis" só matavam algum português caso o encontrassem sozinho⁷⁶.

Apesar dos relatos sobre os "infiéis" também atacarem os lusitanos, ainda que mais esporadicamente, parece que neste momento, ser português, ou ser amigo destes, consistia num tipo de salvaguarda para atravessar a campanha. Tal foi o caso citado abaixo, de Miguel Lenguasár, o qual conseguiu, após ser recomendado por um português, não apenas atravessar a região sem encontrar nenhum problema, mas ainda foi auxiliado pelos "infiéis":

En la misma tarde de ayer llegó a hablarme Miguel Lenguasár Sargento que fue de Milicias en los Pueblos de Misiones, y que viendose perseguido por el Theniente Gobernador del de los Apostoles Dn. Gonzalo de Dobra se resolvió á huir recomendado de los Portugueses á los Indios Infieles para que le dejasen pasar á estos lugares como lo há verificado, no solo sin experimentar vejamen alguno, sino que los mismos Indios le conduzeron hasta las inmediaciones del Paso del Rosario en Santa Maria, con quienes estubo al frente de las cercanias de Irapuitá poco distante de allí⁷⁷.

As constantes fugas dos missioneiros para junto dos "infiéis", aliado a questão destes estarem roubando os rebanhos dos portugueses, coisa que haviam acordado não fazer, levaram o governador dos Sete Povos, José de Saldanha, a tentar junto do governador do Rio Grande uma autorização para fazer uma exposição punitiva contra eles. O governador, Paulo Gama, no entanto, conforme se verá mais adiante, não se mostrou

⁷⁶ Sumário intruído a los presos...In: *Archivo Artigas, op. cit.*, pp. colocar a página e falar que os depoimentos são contraditórios.

⁷⁷ D. Francisco Javier de Viana informa al Virrey Sobremonte las dificultades de la comisión que le fuera confiada, provenientes del incumplimiento de sus órdenes por parte del Teniente de Blandengues D. José Rondeau encargado del mando de la Villa de Belén y de la falta de hombres para cumplir un plan eficaz. Relata los detalles de sus movimientos, la situación deplorable de su tropa, falta de ropas, ignorantes "y sin conocimiento de la subordinacion y demas calidades que abraza la disciplina militar". Habiendo experimentado además "la escandalosa desercion del Cuerpo de Blandengues", pasa el Rio Negro incorporándose el Ayudante D. José Artigas quien, a pesar de su mal estado de salud, se ofreció para verificar la corrida de ganado con cien hombres que le facilitaría él al efecto. Explica el fracaso de sus planes por la insuficiencia del número de hombres con que cuenta su partida aun después de haberse incorporado Artigas con cuarenta y dos hombres los que "se hallan solo vestidos con andrajos" y comunica haber resuelto, por los motivos expuestos, partir al Ibicuy no arriesgando el éxito de su comisión. Se refiere a la situación del Cuartel General en un paraje rodeado de enemigos, no atreviéndose a decidir "quales son mas temibles, si los declarados como los Indios, o los encubiertos Portugueses" y obligado a su entender a estar preparado, tanto a obrar "con las armas contra os primeros y con requerimientos y persuaciones a los segundos". Teme correr la suerte de sus antecesores en la Comandancia de la Campaña si no se le provee de fuerzas suficientes que en número de doscientos hombres podrían contratarse en Misiones con correntinos y paraguayos, pagados con los fondos del Cuerpo de Blandengues, a la sazón incompleto. Río Negro, enero 28 de 1805. In: *Archivo Artigas, op. cit.*, p.396.

disposto a aceitar tal proposta e, pelo contrário, preferiu tentar atrair ainda mais os "infíeis" para o lado lusitano, pois aqueles permaneciam sendo vistos por Paulo Gama como aliados em potencial contra qualquer eventual conflito com os espanhóis.

OS PROJETOS DE EXTINÇÃO DOS "INFÍEIS"

Em 1800, o vice-rei do Rio da Prata, Marquês de Avilés, elaborou um projeto para a fundação de novos povoados na campanha de Montevideu, buscando com isto guarnecer melhor a fronteira com a América portuguesa⁷⁸. O principal óbice ao estabelecimento destes povoados eram os charruas e minuanos, que habitavam a região e eram vistos como obstáculo às iniciativas neste sentido. Segundo Felix de Azara, o principal objetivo para a obtenção do controle e estabelecimento de povoações na região de fronteira era: "reducir á los infieles Minuanes y Charrues, ya sea pronta y ejecutivamente si hay bastante tropa, ó si esta es poca, adelantar nuestras estancias, cubriéndolas siempre"⁷⁹.

Visando sanar esta questão, o Marquês de Avilés tentou colocar em prática um plano de aldeamento desta população indígena e, para isto, designou como encarregado dom Francisco Bermúdez, tenente governador de Yapeyú⁸⁰. Bermúdez levou a cabo várias tentativas de aldeamento dos índios, porém não obteve muito sucesso, pois estes não se mostraram dispostos a aceitar as propostas dos espanhóis⁸¹. A principal estratégia de Bermúdez foi chamar alguns charruas cristãos e empregá-los para tentar convencer os "infíeis". Apesar de ter conseguido respostas a princípio positivas de alguns, as tentativas logo se mostraram infrutíferas, pois muitos grupos de charruas e minuanos responderam que, além de não aceitarem as propostas de aldeamento, estavam em guerra com os cristãos, podendo estes vir que seriam todos massacrados pelos índios.

⁷⁸ Wilde, Guillermo. "Guaraníes, 'gauchos', e 'indios infieles' en el proceso de disgregación de las antiguas doctrinas jesuíticas del Paraguay". *Suplemento Antropológico*. Assunção, dezembro de 2003, vol. XXXVIII, n.2.

⁷⁹ Azara, Felix. Memória sobre el estado rural del Rio de la Plata y otros informes. Buenos Aires: Bajel, 1943 [c.1801 – c.1806]. p.17.

⁸⁰ A redução de Yapeyú era a mais ao sul de todas as reduções, localizada na margem ocidental do rio Uruguai.

⁸¹ Bauza, Francisco. *Historia de la dominación española en el Uruguay*. Montevideu: Talleres Graficos El Democrata, 1929, pp.362 e segs.

Com o malogro das tentativas de aldeamento, a administração do Rio da Prata resolveu usar a força para expulsar os índios das terras onde pretendia fundar novas povoações. Neste momento, foi designado como responsável por esta campanha o capitão de "blandengues"⁸² dom Jorge Pacheco. Os "índios infiéis" buscavam, então, cada vez mais refúgio nas terras do Rio Grande, causando a ira dos administradores coloniais de Montevideú, pois praticavam roubos de gados nas estâncias, muitas vezes sob encomenda dos luso-brasileiros, e, durante a sua fuga, entravam nas terras da América portuguesa. Ao fazerem isto, impediam as tropas espanholas de persegui-los, pois estas não podiam atravessar a fronteira, sob pena de desencadear uma crise diplomática não desejada por nenhuma das cortes ibéricas naquele momento, quando ambas estavam envolvidas com os problemas políticos europeus e não desejavam a eclosão de conflitos em suas possessões ultramarinas.

Com o acirramento das perseguições aos índios, os administradores espanhóis entraram em contato com a administração portuguesa, por dois motivos inter-relacionados. Primeiro, porque os espanhóis suspeitavam, não sem certa razão, que os "infiéis" agiam sob a encomenda dos portugueses. Neste sentido, pretendiam pressionar os lusitanos a não continuarem incentivando os roubos dos índios, pois, segundo a sua argumentação, isto consistia num claro desrespeito as pazes firmadas no Tratado de Badajoz.

Por outro lado, os espanhóis também buscaram a ajuda dos portugueses, para unirem suas forças no combate aos "infiéis". A administração portuguesa, no entanto, estava desconfiada que as perseguições dos espanhóis aos "índios infiéis" visavam recuperar o território perdido em 1801, quando os Sete Povos das Missões foram anexados ao Rio Grande. Conforme visto no capítulo anterior, os Sete Povos das Missões tinham sido conquistados pelos portugueses em 1801, mas esta conquista ainda não tinha sido ratificada por nenhum tratado, razão pela qual os espanhóis continuavam reivindicando a sua devolução. Dessa forma, sendo o período da conquista de 1801 concomitante com as perseguições dos espanhóis aos índios, os lusitanos já estavam esperando que aqueles usassem esta perseguição como subterfúgio para tentar reaver os Sete Povos⁸³, como de

⁸² Milícias destinadas ao controle da fronteira.

⁸³ Ofício do [vice-rei do estado do Brasil], D. Fernando José de Portugal e Castro, ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], visconde de Anadia, [João Rodrigues de Sá e Melo Meneses e Souto Maior], sobre as queixas dos espanhóis acerca dos constantes ataques dos índios charruas e minuanos; e advertindo a

fato fizeram. Por outro lado, os "infiéis" tinham auxiliado os portugueses no momento imediatamente posterior à conquista das missões, quando estes estavam tentando manter o território recém conquistado.

Consciente desta situação, o governador do Rio Grande, Paulo José da Silva Gama, admoestava reiteradamente os comandantes de fronteira a observarem a maior neutralidade nestas perseguições, não fornecendo nenhum tipo de auxílio aos índios "infiéis", assim como os proibia de com estes praticar comércio ou manter qualquer tipo de convivência. A sua posição quanto aos índios, no entanto, era ambígua, pois, se por um lado, proibia o envolvimento dos súditos portugueses com aqueles, por outro assegurava que os "infiéis" que passassem para o lado português não poderiam ser daí retirados, salvo em caso de reclamações formais⁸⁴. Os súditos portugueses, no entanto, muitas vezes ignoravam a proibição, mantendo comércio com os índios e lhes dando proteção.

Apesar de já estarem em contato com os portugueses desde os primeiros anos do século XIX com o fim de que estes não dessem abrigo aos "índios infiéis", foi em 1805 que as propostas dos espanhóis sobre o assunto se radicalizaram. Neste ano, o comandante das tropas espanholas, Francisco Xavier Viana, procurou diretamente o governador do Rio Grande, Paulo José da Silva Gama, com a proposta de unirem as suas forças e aniquilarem os "infiéis". Viana solicitava permissão para entrar nas terras portuguesas em perseguição aos índios "infiéis" para, nas suas palavras: "aniquilar-los á viva fuerza hasta dejar del todo concluida su raza detestable". Segundo Viana, o aniquilamento físico dos "infiéis" com a colaboração das tropas espanholas e portuguesas era necessário porque não ficava bem para nações "tão cultas" terem em suas margens uma população "tão bárbara"⁸⁵.

possibilidade de ser apenas pretexto para estes retomarem as terras que, anteriormente aos tratados, eram deles. Rio de Janeiro, 17 de março de 1803. Arquivo Histórico Ultramarino-Brasil-Limites, cx. 3, doc.267. / Ofício do [vice-rei do Estado do Brasil], D. Fernando José de Portugal [e Castro], ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], visconde de Anadia, [João Rodrigues de Sá e Melo Meneses e Souto Maior], informando que a campanha do vice-rei do rio da Prata para coibir as desordens dos índios Chamias [sic] e Minuanes, que levantara a desconfiança de uma tentativa para reconquistar os Sete Povos de Missões, parece ter terminado. Rio de Janeiro, 22 de março de 1803. Arquivo Histórico Ultramarino, Rio de Janeiro, cx. 208, doc. 14559.

⁸⁴ Carta de Paulo José da Silva Gama ao Major Joaquim Felix da Fonseca, declarando que os povos de Missões debaixo do comando de Vossa Majestade ficarão sujeitos ao do referido Tenente Coronel Comandante dessa Fronteira e que este observe a maior neutralidade a respeito da Partida Espanhola contra os Índios Charruas e Índios Minuanos. Porto Alegre, 15 de março de 1803. IGHB – Arq. 1.3.7, p.271

⁸⁵ Ofício de Francisco Xavier Vianna Comandante das forças espanholas a Paulo José da Silva Gama, pedindo licença para entrar pelos domínios portugueses e aniquilar os índios infiéis, por ser vergonhoso que se

Três meses após esta correspondência, Viana enviou outra carta, desta vez para o comandante da fronteira de Rio Pardo, Patrício José da Câmara, na qual solicitava a sua ajuda para um ataque aos índios. Pedia para o comandante reunir os índios e combinar com as tropas espanholas um ataque surpresa⁸⁶. Patrício José Correia da Câmara, por sua vez, considerou possível e benéfica esta aliança temporária com espanhóis e escreveu ao governador pedindo-lhe que considerasse a proposta.

Silva Gama escreveu então duas respostas a este pedido dos espanhóis, uma delas dirigida ao comandante da fronteira de Rio Pardo, Patrício José Correia da Câmara, e outra endereçada ao próprio Viana. Na carta para Correia da Câmara, o governador escreveu que percebeu na oferta dos espanhóis um subterfúgio para estes entrarem nos domínios do Rei português, prevendo uma eventual tentativa de retomada destas terras, sobre as quais ainda não havia um acordo selando a qual das duas Coroas ibéricas pertenciam, embora estivessem naquele momento ocupadas pelos luso-brasileiros. Cabe ressaltar, no entanto, que o governador não excluía a intenção dos espanhóis de aniquilar os índios "infiéis", mas pensava que os dois objetivos poderiam estar coligados.

O mais importante, porém, era que Silva Gama não considerava uma boa estratégia geopolítica para o Império português o aniquilamento dos "infiéis". Nas suas palavras, os índios eram: "pouco temíveis para haver-nos de jurar-lhe sua ruína total; como amigos nos podem vir a ser úteis em algumas conjunturas"⁸⁷. A presença desta população indígena na região de limites com o Império espanhol servia como defesa contra os ataques fronteiriços, pois estes embaraçavam constantemente as investidas castelhanas. Dessa forma, se fossem exterminados, a fronteira portuguesa da América meridional se tornaria mais vulnerável. Além disso, na visão do governador, os "infiéis" não tinham a força necessária e, provavelmente, nem vontade de atacar os portugueses.

A resposta dirigida a Viana, por sua vez, foi pautada por uma recusa diplomática, na qual ele se escusava de todas as maneiras a aceitar a proposta. Silva Gama expôs que, em

conservassem no meio de duas nações cultas. Taquarembó-Chico, 25 de julho de 1805. IHGB - Arq. 1.2.19 – Conselho Ultramarino / Rio Grande do Sul, p.263.

⁸⁶ Ofício de Francisco Xavier Vianna a Patrício José Correia da Câmara, para que reunisse os índios, que ele passaria ao Rio Grande para dar cabo deles. Taquarembó-Chico, 29 de outubro de 1805. IHGB – Arq.1.2.19. Conselho Ultramarino/Rio Grande do Sul

⁸⁷ Ofício de Paulo José da Silva Gama a Patrício José Corrêa da Câmara, Comandante da Fronteira do Rio Pardo, mostrando-lhe como os índios como amigos, eram úteis e como inimigos, pouco temíveis para serem aniquilados. Porto Alegre, 13 de dezembro de 1805. IHGB – Arq. 1.2.19 p.268v

primeiro lugar, tal decisão não cabia a ele, pois para isto necessitava de ordem superior. E, em segundo lugar, argumentava que, na sua opinião, este pretendido ataque aos índios infieis seria contrário ao direito natural e das gentes.

Os espanhóis, por sua vez, cedo perceberam que o governador do Continente não consentiria no ataque aos índios, nem mesmo facilitaria as intenções castelhanas de aniquilação dos mesmos:

el Sor. Governador del Continente del Riogrande Paulo José de Silva Gama con quien havia entablado el expresado Viana la negociacion se negaba totalmente á cosentir ni el que apresasemos los Ynfieles dentro del Territorio que defienden, ni tampoco á que se nos entreguen como primeramente pensó, contentandose solo con comisionar al Capitan de auxiliares Antonio Adolfo por satisfacer nuestras quejas para que intimase á estos Enemigos el que cesasen todas sus entradas, y hostilidades á nuestros campos⁸⁸.

Para compreender a recusa do governador do Rio Grande na entrega dos índios "infieis" é necessário pensá-la também enquanto orientada por uma política mais ampla da Coroa portuguesa. A carta régia de 1798 proibia expressamente qualquer ataque aos índios "ainda" não integrados à sociedade colonial, pois se esperava que, por meio de persuasões, estes poderiam vir a aderir e esta. Ficava proibido o ataque dos seus súditos aos grupos indígenas, a promoção dos conflitos entre as "nações" indígenas inimigas, assim como a chamada guerra justa. O único motivo pelo qual os portugueses poderiam travar conflitos bélicos contra os índios seria num eventual ataque contra estes, mas, mesmo neste caso, só seria permitida a defesa e nunca o ataque. Inclusive nos casos onde fosse evidente a mera intenção de defesa, os soldados deveriam passar por uma devassa com o fim de averiguar se aquela tinha sido o real motivo dos conflitos⁸⁹.

Os luso-brasileiros responsáveis pelo guarnecimento das fronteiras com a América espanhola, no entanto, não pensavam da mesma forma que o governador do Rio Grande e, tampouco, se mostravam ciosos dos preceitos da Coroa portuguesa expostos na carta régia de 1798. Sabendo disto, os espanhóis entraram em contato com estes homens e entabularam

⁸⁸ Ofício de Jorge Pacheco para o vice-rei Marquês de Sobremonte. Campamento de Taquarembó chico, 1º de febrero de 1806. in: Acosta y Lara, *op. cit.*, pp.234-235.

⁸⁹ Carta régia ao capitão-general do Pará acerca da emancipação e civilização dos índios. Palácio de Queluz, 12 de maio de 1798, in: Moreira Neto, Carlos de Araújo. *Índios da Amazônia: de maioria a minoria (1750-1850)*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1988. pp.220-232.

uma negociação na qual trocariam um número avultado de cabeças de gado pelos índios infíeis.

As negociações em torno deste assunto foram tensas, por várias razões. Primeiramente, porque todos os tratos deveriam ser feitos pelas costas do governador⁹⁰. Em segundo, porque os portugueses se mostravam indecisos em suas tratativas. Feitas as negociações, o capitão português alegou que não conseguiu reunir os infíeis, mas permitiu e, além disso, colaborou com os espanhóis na reunião dos índios e entrega destes aos últimos.

Segundo Acosta y Lara, todos os índios infíeis teriam sido entregues pelos portugueses aos espanhóis em 1806⁹¹. Porém, parece que as coisas não se passaram bem assim. Os luso-brasileiros facilitaram uma investida dos espanhóis contra os índios "infíeis", mas isto não foi uma política portuguesa, mas sim um acordo feito por "baixo dos panos". Por outro lado, nem todos os "infíeis" foram entregues, uma vez que alguns meses depois um cacique charrua procurou o governador do Rio Grande buscando selar um acordo.

Dessa forma, os índios "infíeis", não assistiam passivos e indefesos as perseguições dos espanhóis, pois sabiam muito bem que a área onde habitavam tinha se tornado cada vez mais disputada entre as Coroas Ibéricas e souberam tirar partido disto. Segundo o próprio Viana, quando os índios sentiam a perseguição dos espanhóis, se passavam deliberadamente para os domínios portugueses, pois sabiam que ali os homens do Rei Católico não poderiam entrar. Os "infíeis" também tinham ouvido sobre os planos dos espanhóis, de aniquilá-los. Sabendo disto, uma parte destes se dirigiu aos Sete Povos em busca do batismo, que lhe foi concedido e estes permaneceram vivendo nos povos⁹².

⁹⁰ Ofício de Jorge Pacheco ao vice-rei do Rio da Prata Marquês de Sobremonte. Acampamento de Taquarembó Chico, 1º de fevereiro de 1806, in: Acosta y Lara, *op. cit.*, pp.234-235.

⁹¹ Acosta y Lara, Eduardo F., *op. cit.*, p.222.

⁹² Sumário instruído a los presos..., In: *Archivo Artigas, op. cit.*, p.305.

O ACORDO DE PAZ COM UMA LIDERANÇA CHARRUA

Ao saberem dos planos dos espanhóis de aniquilá-los, grupos de charruas e minuanos teriam buscado as reduções, já sob domínio português, como refúgio. Este teria sido um dos momentos onde, sentindo-se pressionados, teriam utilizado a sua vontade de receberem o batismo como meio de obter uma maior segurança na sociedade colonial. No entanto, os "infieis" não estavam seguros nas missões e, tampouco, na região da campanha, pois, conforme exposto, os luso-brasileiros teriam facilitado a sua captura pelos espanhóis. Provavelmente pressentindo tal situação e sabendo que o governador do Rio Grande era favorável à manutenção de relações amistosas com os "infieis", o cacique charrua dom Gaspar se dirigiu a Porto Alegre a fim de selar um acordo com aquele, capaz de garantir a segurança do seu grupo. Este era líder de um toldo⁹³ composto por aproximadamente 150 índios charruas, dos quais 50 eram homens de armas e os restantes velhos, mulheres e crianças.

Assim, em busca de garantias, dom Gaspar empreendeu uma viagem até Porto Alegre, capital da capitania do Rio Grande. Ao contrário de outros núcleos coloniais, como Montevideu e a vila de Rio Grande, Porto Alegre não tinha sido, historicamente, uma vila a qual os charruas e minuanos estivessem habituados a freqüentar ou mesmo conhecessem o caminho. Para tomar a decisão de dirigir-se a Porto Alegre, dom Gaspar deve ter obtido informações que, de alguma forma, sugerissem a predisposição do governador em relação aos índios "infieis".

Provavelmente em seus contatos com outros grupos e também com os portugueses, ele ficou sabendo da discordância entre o governador e os administradores das missões acerca da direção a ser tomada em relação às propostas de aniquilação dos "infieis". Em algum momento, deve ter percebido o perigo que corria e pensado em arriscar a sorte em Porto Alegre. Nesse sentido, pode-se pensar que os índios "infieis" não eram apenas hábeis em manejar as rivalidades entre espanhóis e portugueses, mas também em manejar as desavenças entre estes últimos, buscando assim a melhor maneira de contemplarem os seus

⁹³ As habitações dos índios charruas e minuanos eram chamadas de toldos. Eram feitas com um pedaço de couro colocado sobre algumas estacas, parecendo uma "barraca". O número de pessoas que ocupavam um toldo era em torno de cinco e um conjunto de toldos era chamado toldoaria.

interesses. Considerando-se o contexto exposto no item acima, a sua decisão parece ter sido a mais acertada para a obtenção dos seus objetivos. Ao chegar em Porto Alegre, dom Gaspar foi recebido pelo governador e, segundo as fontes indicam, muito bem tratado durante a sua estadia.

Assim, em 25 de outubro de 1806, dom Gaspar selou um acordo com Paulo José da Silva Gama, governador da capitania do Rio Grande. Este acordo tem suma importância para o estudo das relações entre os índios infieis e os portugueses neste princípio do século XIX. Apesar de, como se viu ao longo do capítulo, estes terem uma história de alianças com os portugueses, elas eram verbais, sem a recorrência a pactos por escrito, onde estariam discriminadas as obrigações de cada um dos lados.

Dom Gaspar não era letrado, mas o documento evidencia que o estabelecimento de um tratado por escrito com a autoridade portuguesa, no qual estavam discriminados os termos do acordo e onde constavam as assinaturas de autoridades portuguesas, era importante para ele. Provavelmente porque, apesar de não ser letrado, dom Gaspar conhecia a importância do documento escrito para que os termos do tratado fossem respeitados. Significava uma garantia a mais para ele e o seu grupo. Afinal, apesar de não estarem, até aquele momento, vivendo nos domínios portugueses e espanhóis, já estavam há muito tempo em contato com estes para poderem ter ciência de determinadas regras da sociedade ocidental, na qual um documento escrito valia mais do que qualquer acordo firmado verbalmente⁹⁴.

Ainda que o uso da palavra escrita não era em si uma novidade na relação dos "infieis" com os portugueses, pois dele já haviam feito uso desta quando escreveram a carta citada acima na qual pediam para passar aos domínios portugueses, este recurso era bastante restrito nestas relações. Os minuanos, porém, já haviam feito acordos escritos em outras ocasiões, nas suas relações com os espanhóis. Um dos acordos mais notáveis foi o firmado no princípio da década de 1730, quando os minuanos haviam feito uma série de ataques a Montevideú. Após estes ataques, os espanhóis firmaram um trato com os índios,

⁹⁴ Segundo Roger Chartier o: "Estado moderno, que apóia na escrita sua nova maneira de proferir a justiça e dirigir a sociedade". Chartier, Roger. "As práticas da escrita", in: ____ & ARIÈS, Philippe (orgs.). *História da vida privada, 3: da Renascença ao Século das Luzes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p.119.

no qual estavam especificados os termos através dos quais se regeriam as relações entre eles e os minuanos.

A valorização pelos minuanos da palavra escrita e o seu reconhecimento de papéis como documentos necessários para a sua sobrevivência e capazes de lhes assegurar vantagens foram por eles demonstradas em outras situações. Assim, por exemplo, no princípio da década de 1760, um grupo de minuanos procurou o governador de Montevideu dom Joaquim de Viana. Nesta ocasião, um dos caciques tirou um papel dobrado do seu bolso feito de pele de onça. Tratava-se de um certificado no qual se atestava, pela assinatura de vários governadores, que o portador era um cacique chefe de uma tolderia. Alegando que aquele papel já estava gasto, o cacique pediu um novo certificado, o que lhe foi devidamente concedido⁹⁵.

A partir da manutenção cuidadosa dos papéis nos quais os governadores de Montevideu asseguravam a condição daquele cacique, ele estava preservando a sua posição dentro da sociedade colonial, apesar de não viver diretamente dentro desta, este tipo de preocupação e necessidade aponta para o quanto as suas lógicas sociais estavam vinculadas aquela. Teria tido o acordo firmado por dom Gaspar o mesmo destino? Guardado cuidadosamente e utilizado quando necessário para defender os interesses do seu grupo e também a sua posição de cacique? É bem possível.

Logo após firmar o acordo com dom Gaspar, Paulo Gama enviou esta notícia por carta ao Visconde de Anadia, secretário de estado da Marinha e Ultramar, na qual noticiava o acontecido e mandava em anexo uma cópia do trato. Conforme o relato de Silva Gama, foi o cacique que lhe procurou propondo um trato. No entanto, nesta mesma carta interpreta esta busca do cacique como o resultado dos seus esforços de atração da população indígena, segundo as diretrizes emanadas da Corte:

As repetidas ordens e providências com que os nossos Augustos Soberanos, tem sempre recomendado aos Governadores do Brasil a conciliação, e bom

⁹⁵ Antonio J. Pernetty, *Historie d'un Voyage aux isles Malouines, fait en 1763-1764*, apud Acosta y Lara, *op. cit.*, pp.244-245.

tratamento dos Índios, formaram desde o princípio do meu governo os meus maiores desejos de atrair as Nações selvagens, que confinam com este país⁹⁶.

Dom Gaspar falava guarani e, mediante a ajuda de um intérprete, expôs ao governador o seu desejo de permanecer nas terras onde estava estabelecido com o seu grupo. Solicitava o amparo e a segurança da "Nação Portuguesa" e, em troca, oferecia ajuda nos conflitos travados entre esta e os espanhóis. Silva Gama aceitou a oferta de dom Gaspar e estes selaram então um acordo por escrito. A assinatura do trato foi um momento solene, estando presentes, além do próprio governador, a "principal nobreza" da vila de Porto Alegre⁹⁷.

Na apreciação de Silva Gama, o acordo era do interesse do estado português, porque através dele os lusitanos estariam mais protegidos contra possíveis ataques espanhóis. A importância da aliança com os charruas se manifestava justamente pela sua oposição aos espanhóis, ou seja, este foi um momento no qual a sua construção enquanto aliados dos portugueses lhes serviu como veículo para obtenção de vantagens dentro da sociedade colonial portuguesa. Em carta ao Visconde de Anadia, Silva Gama discorre sobre os benefícios obtidos pelos portugueses através deste acordo:

debaixo mesmo d'um ponto de vista político uma tal aliança é de sumo interesse ao Estado, na ocasião de algum rompimento com a Nação Confinante, sendo estes indivíduos os mais destros no manejo dos cavalos, e os mais práticos desta campanha, por cujos motivos se tem feito sempre temer e recear dos Espanhóis, que ansiosamente desejam a sua total extinção, e assim no tempo da paz servindo-nos d'uma formidável barreira contra qualquer surpresa dos nossos vizinhos, na guerra, sem despesa à Real Fazenda, aumentarão o número dos hostilizadores⁹⁸.

Pouco se sabe sobre o destino do grupo de dom Gaspar. No entanto, o acordo com ele selado foi apreciado pela Corte Portuguesa, a qual viu nele um benefício e estava disposta a cumprir o acordado. Isto pode ser percebido no regimento elaborado, em 1807, por aquela Corte com o fim de orientar o novo governador do Rio Grande, Diogo de Souza, sucessor de Paulo Gama. Neste regimento, a atenção que deveria ser dispensada aos

⁹⁶ Ofício de Paulo José da Silva Gama ao Visconde de Anadia. Sobre as vantagens da paz que fizera com um chefe dos índios charruas – com o auto destas pazes. Porto Alegre, 25 de outubro de 1806. IHGB – Arq. 1.2.19, p.286.

⁹⁷ Idem.

⁹⁸ Idem.

indígenas foi tratada em dois itens dos vinte e seis contidos no documento. A adesão de dom Gaspar é mencionada no regimento, sendo o novo governador admoestado a prestar ao cacique: "toda a proteção, e auxílio compatível com a sua fidelidade; e com o zelo que mostrar pelo mesmo serviço [ao Rei]"⁹⁹.

Pelo acordo, o governador garantia que os índios poderiam viver sob a proteção da Coroa portuguesa, podendo permanecer nas terras onde estavam estabelecidos, assim como afirmava que não permitiria que nenhum vassalo de Portugal lhes fizesse algum dano e, caso algum o fizesse, estaria sujeito a severos castigos. Ou seja, ele prometia amparar os índios contra eventuais ataques dos próprios súditos do Rei Fidelíssimo.

Em troca, os índios deveriam demonstrar a mesma lealdade e amizade à Coroa, não realizando roubos nas estâncias e estabelecimentos espanhóis em tempo de paz. Em tempos de guerra, no entanto, deveriam se aliar às tropas portuguesas, oferecendo todo tipo de auxílio e serviços necessários.

Dessa forma, que o acordo era bom para os portugueses é algo deixado bem claro na documentação. No entanto, a questão que se coloca é perceber qual a vantagem obtida pelo grupo de dom Gaspar. Parece claro que este grupo vislumbrou vantagens em selar formalmente uma aliança com os portugueses. No entanto, é importante ressaltar que o grupo selou um acordo numa situação de pressão. Os luso-brasileiros haviam, recentemente, entregue um grupo grande de índios "infiéis" para os espanhóis e, sem este acordo com o governador, provavelmente o grupo de dom Gaspar teria o mesmo destino.

Esta situação de pressão, no entanto, não consta nos termos do trato. Ele é feito como sendo de livre e espontânea vontade de dom Gaspar, o qual não se coloca de forma inferiorizada, mas antes como um aliado útil, o qual compartilha com os portugueses um inimigo em comum, tal como já haviam feito em outras situações. De qualquer forma, parece claro que o acordo garantia ao grupo a sua sobrevivência enquanto tal. Por outro lado, o acordo provavelmente incrementou a posição de dom Gaspar dentro do seu grupo e deste em relação aos demais "infiéis". Uma questão a ser levantada é por que, em meio as ameaças dos espanhóis e dos portugueses, apenas dom Gaspar teria empregado a estratégia de dirigir-se a Porto Alegre.

⁹⁹ Consulta do Conselho Ultramarino ao príncipe regente D. João sobre o regimento para o novo governo da capitania-geral de São Pedro. Anexo: parecer, minuta do regimento. Lisboa, 17 de outubro de 1807. Arquivo Histórico Ultramarino, Rio Grande do Sul, cx.12; d.754.

Além de estabelecer um trato por escrito com uma liderança charrua, o governador ainda contou com a presença dos homens mais importantes do Rio Grande naquela época¹⁰⁰. O comparecimento desta "nobreza" confere uma solenidade ao acordo que este não teria caso tivesse sido firmado apenas com a presença do cacique e do governador. Neste sentido, cabe também indagar qual o motivo da presença desta "nobreza". Esta deveria estar reunida para demonstrar para dom Gaspar a validade do acordo, na medida em que ele era recebido pelas pessoas "mais importantes" da vila de Porto Alegre que, através da sua presença, estavam validando o ali acordado, assim como prestigiando a sua posição de líder de um grupo charrua.

CONCLUSÕES

Conforme visto ao longo do capítulo, os índios minuanos tiveram uma trajetória de aliança com os portugueses. Esta aliança, por sua vez, não foi absoluta e, tampouco, duradoura. Talvez, melhor do que falar em aliança dos minuanos com os portugueses, seria utilizar o termo no plural, pois trataram-se de acordos feitos ao longo do tempo, por grupos diferentes e em momentos específicos.

Estes acordos e as relações dos minuanos com a sociedade portuguesa se modificaram consideravelmente ao longo do tempo. Os minuanos, considerados, conforme visto, indispensáveis para a manutenção da Colônia de Sacramento no princípio do século XVIII, no início do século XIX eram caracterizados como "úteis como amigos, mas pouco temíveis como inimigos". O seu território passou a ser cada vez mais disputado pelas coroas ibéricas e eles passaram a depender da sociedade colonial para abastecer-se de mercadorias e, principalmente, foram obrigados a desenvolver novas práticas para

¹⁰⁰ A "principal nobreza" presente no ato do acordo a qual se refere o governador era a seguinte: Agostinho Antônio de Faria, Intendente da Marinha; Luiz Corrêa Teixeira de Bragança, Ouvidor Geral da Comarca; José Feliciano Fernandes Pinheiro, Juiz Ouvidor d'Alfândega desta Capitania; Francisco das Chagas Santos, Tenente Coronel d'Engenheiros; Joaquim Félix da Fonseca, Sargento-Mor d'Artilheria da Corte e Félix José de Mattos Pereira, Sargento Mor d'Infanteria e Artilharia. Dentre estes merece destaque o nome de José Feliciano Fernandes Pinheiro, futuro Visconde de São Leopoldo, que posteriormente foi presidente da Província do Rio Grande, Ministro do Império e autor de um dos primeiros trabalhos sobre a história do Rio Grande, principalmente da colonização alemã, da qual foi um dos principais articuladores: Pinheiro, José Feliciano Fernandes. *Anais da Província de São Pedro*. Petrópolis: Vozes; Brasília, INL, 1978 [1839].

conseguirem manter-se neste território. É evidente, portanto, que os acordos eram desiguais e que os minuanos estavam cada vez mais "ameaçados" pelas duas frentes expansionistas ibéricas.

Se por um lado temos um trato efetuado entre uma liderança dos charruas com o governador do Rio Grande e, por outro, uma entrega de uma grande quantidade de índios "infiéis" para os espanhóis numa negociata entre alguns lusitanos e os espanhóis, como interpretar as relações entre os portugueses e os índios "infiéis" no princípio do século XIX?

Jane Landers, no seu já citado estudo sobre os escravos que fugiam dos domínios ingleses em direção a Flórida, expõe que as diretrizes do governo espanhol em relação a estes fugitivos variavam de acordo com diferentes conjunturas, desde o estado das relações diplomáticas entre a Inglaterra e a Espanha até os diferentes pontos de vista dos governadores espanhóis sobre a questão. No entanto, segundo o seu argumento, para aqueles escravos fugitivos o estabelecimento de alianças com o governo da Flórida era fundamental para a sua sobrevivência, razão pela qual não desistiam quando encontravam uma conjuntura desfavorável e, paralelamente, sabiam aproveitar os momentos que lhes eram mais propícios¹⁰¹.

Penso que o mesmo pode ser dito em relação aos minuanos. Estes buscaram, ao longo do século XVIII, se construir enquanto aliados dos portugueses e esta estratégia nem sempre trouxe os resultados esperados. Algumas vezes foram bem recebidos e tratados com uma série de distinções. Em outras ocasiões foram rechaçados e preteridos em prol da manutenção de relações amistosas com a Espanha. Parece, no entanto, pelas fontes consultadas que o estabelecimento de alianças com os portugueses era concebido como uma das melhores oportunidades disponíveis e a ela recorreram quando consideraram pertinente.

Por outro lado, considero importante conceber os diferentes grupos de índios considerados "infiéis" como possuidores de oportunidades distintas. Dessa forma, conjuntamente com as diferentes percepções dos agentes portugueses e espanhóis dos índios "infiéis", estes também percebiam as condições disponíveis de maneira distinta. Além de perceber as situações de maneira distinta, os grupos também dependiam da

¹⁰¹ Landers, Jane, *op. cit.*

existência de lideranças capazes de entabular negociações proveitosas com os portugueses, as quais deveriam conhecer minimamente a sociedade colonial e a lógica da burocracia lusitana, a fim de conseguirem não apenas obter benefícios, mas também garanti-los ao longo do tempo.

Assim, por mais cruéis que tenham sido uma série de ações perpetradas contra os "infieis", com destaque para os planos de sua extinção elaborados no final do século XVIII e princípio do século XIX, os índios não foram passivos a estes. Usaram as relações por eles tecidas através do tempo para tomar conhecimento destes planos e das possibilidades existentes naquela conjuntura específica. Nestes momentos, provavelmente as suas opções não foram as mesmas como, por exemplo, no caso do acordo feito por dom Gaspar, ocasião na qual apenas o seu grupo optou, ou teve a possibilidade, de dirigir-se a Porto Alegre.

Neste sentido, deve-se perceber a presença e estabelecimento europeu na região como um elemento que suscitou ou intensificou conflitos não apenas entre os diferentes grupos indígenas entre si, mas também no seio destes, onde certamente ocorreram disputas e dúvidas sobre quais as estratégias a serem empregadas nos diferentes contextos nos quais se encontravam.

Assim, se os minuanos foram caracterizados historicamente como aliados dos portugueses, esta caracterização não significa, conforme já apontado em vários momentos do capítulo, que estes não tivessem maiores contatos e alianças com os espanhóis ou com os missionários. O importante a perceber em relação a esta questão é que os minuanos assim se construíram diante dos portugueses, ou seja, deve ter sido uma estratégia empregada e aperfeiçoada ao longo do tempo pelos próprios em busca de maiores vantagens na sociedade colonial. Apesar de terem participado de maneira mais reduzida das experiências de aldeamento, eles eram um grupo tão imbricado com a sociedade colonial quanto os demais.

Dessa forma, os minuanos não viviam "em um estado propriamente livre, entre os espanhóis e portugueses"¹⁰², como entendeu José de Saldanha durante os seus contatos com aqueles. Pelo contrário, viviam diretamente vinculados à sociedade colonial, tanto espanhola quanto portuguesa, das quais faziam parte e a sua história, ao longo do século XVIII, é a de constantes recriações de si mesmos, tendo como base a seleção de passagens

¹⁰² Saldanha, José de, *op.cit.*, p.235.

da sua relação com estas duas sociedades, buscando, através de referenciais históricos pautados na sua experiência de convívio com os ibéricos, meios de garantir a sua sobrevivência a partir da manipulação das regras da sociedade colonial, no que obtiveram resultados diversos.

CAPÍTULO VI

OS SETE POVOS SOB A ADMINISTRAÇÃO LUSITANA:

AS ESTRATÉGIAS DE MANTUTENÇÃO DA CONQUISTA C.1801-1820

Após a tomada das missões orientais, uma das maiores preocupações da administração portuguesa foi a manutenção da conquista, tentando garantir a sua posse contra eventuais tentativas de retomada por parte dos castelhanos. Esta preocupação foi intensificada com a expansão dos exércitos napoleônicos sobre a península Ibérica e as invasões inglesas no Rio da Prata, que acarretaram a convulsão dos impérios ibéricos e deram ensejo aos processos de independência nas suas possessões ultramarinas.

Período confuso e caracterizado por uma série de conflitos, muitos dos quais tiveram as missões como palco, será aqui abordado apenas quando vinculado estritamente ao objetivo principal do capítulo: o de evidenciar um longo processo lusitano de expansão territorial baseado fundamentalmente na negociação com as populações indígenas. Dessa forma, neste capítulo pretende-se concluir a argumentação desenvolvida ao longo da tese, vinculando as políticas de atração dos índios desenvolvidas pelo Império português com os interesses daqueles a tais políticas. Assim, as principais questões colocadas são relativas ao estabelecimento da administração lusitana nos povos buscando perceber como os missionários, ou uma parte destes, vivenciaram esta nova realidade, fazendo com ela coincidir os seus interesses.

Conforme visto no capítulo quatro, uma das primeiras medidas após a conquista foi a substituir a administração espanhola pela portuguesa. A gestão implantada pelos lusitanos nos povos foi duramente criticada, não apenas pelos contemporâneos, mas também pela

historiografia sobre o período¹, embora esta história ainda seja pouco conhecida, principalmente sob a perspectiva dos índios que lá viviam.

A tônica geral das abordagens sobre este período é que, se a situação dos povos já estava deveras "decadente" sob a administração espanhola implantada após a expulsão dos jesuítas, a conquista portuguesa acentuou ainda mais este processo de "decadência". Ao escrever uma memória sobre as missões, Thomaz da Costa Corrêa Rabello e Silva, governador desta "província" de maio a outubro de 1808, esboça uma divisão da sua história que se tornou muito comum posteriormente. Para ele, a trajetória das missões poderia ser dividida em três fases. A primeira, correspondente ao período dos jesuítas, era de esplendor, onde nada faltava aos índios nem aos seus povos, sempre bem cuidados e administrados. A segunda, após a expulsão dos inacianos, caracterizava-se pelo início da decadência. Assim, devido à incapacidade ou má fé dos administradores espanhóis, começaram a ruir os prédios e também a entrar em crise o sistema de produção. Esta situação aumentou do descontentamento dos índios, predispondo-os a passar para os domínios portugueses em busca de melhores condições. Neste momento, começaria a terceira fase, "a mais desgraçada dos sete povos orientais", pois os portugueses não respeitaram os bens dos índios, cuidando cada qual em arregimentar para si a maior quantidade possível de rebanhos e em arrendar ou se apropriar, de maneira fraudulenta, das terras comunais dos povos².

Esta visão também foi exposta pelos viajantes que visitaram a região no século XIX, como Auguste de Saint-Hilaire. Segundo a sua narrativa, teria ouvido "dizer, por testemunhas oculares", que no momento da conquista portuguesa os povos ainda possuíam uma riqueza considerável, a qual foi dilapidada pela administração lusitana e pelos moradores luso-brasileiros lá instalados³. Outros viajantes, não chegaram a expor tão

¹ Pinheiro, José Feliciano Fernandes, Visconde de São Leopoldo. *Anais da Província de São Pedro* [1863]. Petrópolis: Vozes; Brasília: INL, 1978. p.157; Gay, João Pedro. *História da república jesuítica do Paraguai desde o descobrimento do rio da Prata até nossos dias, ano de 1861* [1863]. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1942. p.378; Lugon, Clovis. *A República "comunista" cristã dos guaranis: 1610-1768*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977. p.319;

² Silva, Thomaz da Costa Corrêa Rabello e. "Memória sobre a província de Missões", in: *RIHGB*, Rio de Janeiro, 2º trimestre de 1840, tomo II, n.6. pp.159-162. (Esta memória não está datada, mas, segundo Aurélio Porto, teria sido escrita provavelmente em 1808. Porto, Aurélio. *História das Missões Orientais do Uruguai*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde, 1943. p.516.)

³ Saint-Hilaire, Auguste de. *Viagem ao Rio Grande do Sul, 1820-1821*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2002. pp.432-433

claramente a "má gestão" portuguesa ou espanhola, mas limitaram-se a constatar que o "tempo dos jesuítas" havia sido o "melhor" para os índios e os seus povos⁴, deixando, explícito ou implícito, a "incapacidade" leiga, espanhola ou portuguesa, de gerir os povos com a mesma probidade e desinteresse demonstrado pelos inacianos⁵. A. Baguet, viajante belga que esteve na província do Rio Grande na década de 1840, é bastante claro ao expor a sua opinião sobre a superioridade dos jesuítas no governo das reduções. Segundo o autor:

Os índios, seduzidos por sua doçura e pelo ensino das grandes verdades de nossa religião, converteram-se ao catolicismo, cultivavam a terra e exercitavam suas habilidades, em vez de levar uma vida selvagem e desregrada; em uma palavra, fizeram deles homens úteis a si próprios e à sociedade⁶.

Um pouco mais adiante no seu relato, expõe juízos bastante severos à administração espanhola, imputando-lhe as origens da "decadência" dos povos:

É da expulsão dos jesuítas desta região que data a decadência dos estabelecimentos indígenas. Os que assumiram sua direção não tinham em vista senão o seu próprio interesse. Enriquecer lançando mão de numerosos tesouros em ouro e prata, vender o gado em proveito próprio, apoderar-se dos rendimentos das povoações, eis em que consistia a sua administração⁷.

Nem os viajantes, nem os funcionários reais, porém, se interrogaram sobre o papel dos índios na gestão dos seus povos, pois partiam do pressuposto de que o "problema" dos guaranis era uma questão de administração externa, a qual poderia ser boa, na medida em que se orientava para o bem comum dos índios, ou má, quando era direcionada para satisfazer os interesses escusos dos administradores.

Para além, no entanto, de buscar compreender o grau de probidade administrativa dos portugueses após a conquista dos sete povos, pretende-se perceber como os índios vivenciaram esta nova realidade e em que medida participaram, em maior ou menor grau, da sua implantação e manutenção. Assim, a intenção não é negar nem evidenciar os abusos

⁴ Dreys, Nicolau. *Notícia descritiva da província do Rio Grande de São Pedro do Sul* [1839]. Porto Alegre: Nova Dimensão/EDIPUCRS, 1990. p.75.

⁵ É importante destacar, no entanto, que alguns viajantes, como Arsène Isabelle e Avé-Lallemant, escreveram sérias críticas aos jesuítas, embora esta não seja a tônica geral. Isabelle, Arsène. *Viagem ao Rio Grande do Sul, 1833-1834*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1983. pp.20-22; Avé-Lallemant, Robert. *Viagem pela província do Rio Grande do Sul*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da USP, 1980. pp.238 e 242.

⁶ Baguet, A. *Viagem ao Rio Grande do Sul*. Santa Cruz do Sul/RS: Ed. da Unisc; Florianópolis: Paraula, 1997. p.77.

⁷ Idem., p.89.

cometidos em vários momentos pela administração portuguesa, mas sim perceber como os índios nela se inseriram, buscando obter vantagens.

Por outro lado, é importante destacar que esta série de interpretações segundo as quais o período de maior decadência dos povos seria após a conquista portuguesa insere-se também dentro da visão dos administradores e viajantes do período, os quais julgavam as aldeias decadentes de um esplendor passado. Este esplendor correspondia mais às projeções que os próprios faziam do passado missioneiro do que à realidade vivenciada pelos índios, sobre a qual muito pouco sabiam. Se estas aldeias, no entanto, estavam decadentes e os seus habitantes em vias de "perderem" os seus caracteres indígenas através da mestiçagem com os não índios e da desagregação do regime de comunidade, a questão a se pensar é como percebiam os próprios índios estes espaços. Será que ainda serviam aos seus interesses?

A GESTÃO PORTUGUESA DOS POVOS

Conforme já visto no capítulo quatro, as missões, após a conquista, permaneceram temporariamente sob a administração portuguesa, aguardando das cortes ibéricas uma resolução a este respeito. Para tal foi instituído um comandante geral, indicado pelo governador do Continente do Rio Grande, o qual tinha como jurisdição os sete povos e as suas estâncias. Não foram introduzidas, no entanto, mudanças significativas no modelo administrativo existente no período de gestão dos espanhóis. Assim, o governo dos povos permanecia sob responsabilidade dos *cabildos*, ou seja, dos próprios índios.

A manutenção dos *cabildos*, por sua vez, não deve ser interpretada como uma ausência de interferência portuguesa. Conforme já colocado no capítulo quatro, uma das primeiras medidas dos lusitanos foi retirar dos *cabildos* os índios contrários à conquista. Os *cabildantes* destituídos dos seus cargos por suspeita ou efetiva "traição" aos interesses da Coroa deveriam ser substituídos por índios da mesma capacidade, os quais seriam eleitos pelos próprios missionários⁸. Esta medida demonstra como a mera manutenção das instituições pré-existentes não significa que os lusitanos não tiveram, em determinados

⁸ Carta de Patrício José Correa da Câmara para José de Castro Morais. Coxilha da Linha Divisória, 21 de agosto de 1801. ANRJ – cód.104, vol.13, fl.170v.

momentos, ingerência direta nos *cabildos*. A questão a ser destacada, porém, é que esta ingerência foi planejada para ser feita de acordo com os costumes locais, buscando transmitir uma concepção de continuidade com o regime anterior.

A percepção da possível necessidade de retirar dos *cabildos* índios contrários aos portugueses indica que provavelmente não havia consenso entre aqueles sobre a adesão aos lusitanos mesmo após a conquista. No entanto, esta foi provavelmente a estratégia empregada pelos lusitanos não apenas nos *cabildos*, mas no conjunto da gestão dos povos. Afastavam-se os índios contrários ao mesmo tempo em que eram privilegiados os colaboradores, ou melhor, aqueles que se apresentavam enquanto aliados.

A questão de maior destaque, por sua vez, é apontar que os *cabildos* mantiveram as suas prerrogativas de gestão dos povos e por eles deveriam passar todas as questões relativas à administração dos povos. Thomaz Rabello e Silva na memória citada acima, ao falar sobre a "decadência" dos povos, expõe que as suas terras coletivas estavam passando paulatinamente para as mãos dos luso-brasileiros, sendo arrendadas e vendidas por preços ínfimos. Este processo, no entanto, não era simplesmente uma apropriação arbitrária dos "brasileiros" dos bens dos índios à sua revelia. O próprio Rabello e Silva descreve como este processo passava necessariamente pelo *cabildo* dos povos, responsável pela tramitação legal dessas transações fundiárias. Para ele, no entanto, os *cabildantes* eram enganados pelos luso-brasileiros. Apesar de denunciar a "má fé" dos últimos, em nenhum momento da sua memória o autor comenta algum tipo de coerção direta efetuada por eles⁹. Eram os *cabildantes* despreparados para lidarem com os luso-brasileiros a ponto de se deixarem enganar da maneira exposta por Rabelo e Silva? Ou ao contrário, estavam também eles negociando e buscando formas de inserção, tanto pessoal quanto coletiva, com os "brasileiros", obtendo vantagens nestas transações?

Conforme já apontado em outros momentos da tese, uma das principais questões deste trabalho é enfocar a política portuguesa de atração dos missionários e de aproximação dos sete povos como um longo processo, iniciado na década de 1750. Neste processo, um dos aspectos mais relevantes foi, a meu ver, o aumento da proximidade e dos relacionamentos entre os luso-brasileiros e os índios durante a segunda metade do século XVIII, o que sem dúvida facilitou a política portuguesa, pois acarretou um conhecimento

⁹ Silva, Thomaz da Costa Corrêa Rabello e, *op. cit.*, p.163.

maior sobre os índios e os seus anseios. Este mesmo movimento, porém, também teve como consequência um maior domínio por parte dos missioneiros de como lidar com os portugueses, domínio que estes devem ter usado a seu favor quando foi possível.

Os dois primeiros administradores portugueses das missões foram José de Castro Morais e Joaquim Félix da Fonseca. O pai de Castro Morais, o brigadeiro Gregório de Morais Castro Pimentel, conhecia as missões de longa data, pois havia participado da expedição de demarcação de limites do Tratado de Madri, acompanhando o general Gomes Freire de Andrada. O segundo, por sua vez, possuía pessoalmente uma experiência anterior com os povos, pois participou da comissão de demarcação de limites do Tratado de Santo Ildefonso, em meados de 1780. Conforme exposto no capítulo três, esta expedição em vários momentos esteve nas missões, assim como manteve um contato assíduo com os índios na campanha. Dessa forma, Joaquim Félix da Fonseca não era um português desconhecido designado para administrar os povos. Pelo contrário, muitos índios deveriam conhecê-lo da época dos seus trabalhos na comissão demarcadora.

Não se pretende aqui defender que os índios tinham plena capacidade de gestão e, tampouco que, ao concordarem com as apropriações de suas terras através das aprovações via *cabildo*, os missioneiros não estavam agindo sob pressão dos luso-brasileiros. No entanto, considero pertinente destacar que os missioneiros sabiam com quem estavam lidando, conheciam os portugueses de longa data e não eram ingênuos a ponto de serem enganados por estes. Assim, se os lusitanos se aproveitaram da situação, os índios provavelmente fizeram o mesmo dentro das condições existentes e, apesar dos prejuízos, através destas negociações devem ter garantido, individual ou coletivamente, alguns ganhos que lhes pareceram relevantes.

As relações de poder e negociação entre os administradores portugueses e os missioneiros não se mantinham apenas na esfera do *cabildo*. Além das acusações explícitas de apropriação indevida dos bens dos povos, houve também situações nas quais aos administradores portugueses foi imputada uma conduta moral inapropriada, como no caso de João de Deus Mena Barreto, administrador das missões por dois anos, de 1805 a 1807. Por conta de um conflito ocorrido entre este e o cura João Batista dos Prazeres, o religioso acusou formalmente Mena Barreto de conduta imprópria, pois mantinha um caso

"escandaloso" com uma missioneira chamada Maria Salomé, cuja família era uma das principais de São Nicolau¹⁰.

Mena Barreto era um homem casado, mas se encontrava sozinho naquele povo, pois a sua família não o havia acompanhado às missões. Segundo as acusações, ele cercava Maria Salomé de todas as atenções possíveis, inclusive isentando a ela e a sua família da obrigatoriedade do trabalho, pois colocava índios para servi-la. Dentre estas atenções, porém, o maior escândalo era provocado pela existência de uma cadeira de destaque no templo de São Nicolau, na qual ele dava assento a Maria Salomé durante a missa e demais cerimônias que ocorriam no templo¹¹. Com este tipo de atitude, Mena Barreto não apenas assumia o seu romance em público, mas também forçava os demais habitantes de São Nicolau a presenciarem e compartilharem o prestígio adquirido por Maria Salomé a partir do romance com o administrador.

A se dar crédito às informações sobre o romance de Mena Barreto com Maria Salomé, esta obtinha através deste relacionamento vantagens materiais e simbólicas, as quais não deveriam ser nada desprezíveis numa realidade ainda em reorganização após a conquista. Provavelmente não apenas ela, mas também os seus parentes gozavam de privilégios. Estes, por sua vez, ao serem de uma das principais famílias de São Nicolau, deveriam inclusive ajudar a sustentar a posição de administrador de Mena Barreto. Ou seja, tal como o apontado no capítulo dois para o caso da aldeia dos Anjos, é possível que muitos índios principais tenham construído relações clientelares com os administradores portugueses, relações que sustentariam mutuamente as suas posições.

AS RELAÇÕES ENTRE AS ÍNDIAS E OS LUSO-BRASILEIROS

O caso acima citado adquiriu uma grande dimensão não apenas por tratar-se de um administrador, mas principalmente por ter sido usado nas disputas entre este e o pároco João Batista dos Prazeres. No entanto, os intercursos sexuais e amorosos dos luso-brasileiros com as índias, fossem eles esporádicos, estáveis ou sacramentados pela Igreja,

¹⁰ Porto, Aurélio, *op. cit.*, p.515.

¹¹ Idem.

eram bastante comuns naquela região¹². Este aspecto gerou muita celeuma entre os funcionários reais e os viajantes, pois se os seus juízos sobre a moralidade dos índios já eram bastante depreciativos, sobre as índias mantinham opiniões ainda mais severas¹³.

A mestiçagem biológica entre os luso-brasileiros e as missioneiras já foi abordada pela historiografia a partir de vários pontos de vista. Para os entusiastas da integração daquele território e dos seus habitantes aos domínios portugueses, a miscigenação era vista de maneira salutar, sendo interpretada como um elemento fundamental na efetivação da conquista¹⁴. Para outros, porém, a conquista de 1801 e a subsequente maior proximidade das índias com os portugueses acarretou a exploração sexual das primeiras¹⁵. Tanto os enfoques favoráveis à miscigenação quanto aqueles que denunciam a exploração sexual das índias pelos luso-brasileiros compartilham uma mesma perspectiva, a qual, ainda que de maneira implícita, deixa transparecer uma visão de passividade das índias, como se estas tivessem sido incapazes de desenvolver as suas próprias estratégias.

¹² É importante destacar que as relações estáveis eram bastante comuns na colônia e, portanto, a ausência do sacramento do matrimônio não significava a inexistência de um compromisso entre os envolvidos.

¹³ Apesar da tônica geral ser bastante depreciativa em relação aos índios, nem todos os viajantes e funcionários reais partilhavam a mesma visão sobre o tema. Sobre as índias, por exemplo, o viajante belga Nicolau Dreys afirma serem dotadas de muitos atrativos, não tendo "certamente que se queixarem dos rigores da natureza". Dreys, porém, demonstra no conjunto da sua memória uma visão favorável acerca dos guaranis, contrastando com a maioria dos viajantes de meados do século XIX, elogiando, inclusive, o "asseio" das mulheres, o qual era demonstrado não apenas nas suas roupas, mas também no interior e exterior dos seus lares. Dreys, Nicolau, *op. cit.*, pp.74-75.

¹⁴ Segundo Guillermino Cesar: "A miscigenação foi, desta sorte, fator atuante com que contou o Brasil para apossar-se dessa região, conservada anteriormente extreme de mescla pelo jesuíta". Cesar, Guillermino. *História do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Globo, 1980. p.220. No entanto, uma vertente da historiografia sulina nega a miscigenação entre índios e brancos. É o caso, por exemplo, do livro *História da República Rio-Grandense*, de Assis Brasil, escrito em 1882. No tópico "o Rio Grande em relação à raça", há um subtópico intitulado: "insignificância do elemento índio", no qual o autor argumenta que existiam poucos índios na região à época da chegada dos europeus e que os missionários pouco se miscigenaram com os portugueses. Este tipo de abordagem prossegue com Moysés Vellinho, em seu livro *Fronteira*, de 1975. Ao discutir com Sílvio Romero, que via no "casco indígena" a formação dos brasileiros, afirma que o mesmo não ocorreu no Rio Grande do Sul. Tamanho o peso destas abordagens que trabalhos acadêmicos como o de Corcino Medeiros dos Santos acabaram reproduzindo estas assertivas sem questioná-las. Segundo o autor, "enquanto o indígena teve papel decisivo na formação étnica e moral do gaúcho platino, no Rio Grande do Sul ele é quase insignificante". Assis Brasil, Joaquim Francisco de. *História da República Rio-Grandense*. Porto Alegre: ERUS, 1981; Vellinho, Moysés. *Fronteira*. Porto Alegre: Globo, 1975; Santos, Corcino Medeiros dos. *Economia e sociedade do Rio Grande do Sul: século XVIII*. São Paulo: Ed. Nacional, 1984. Sobre as querelas da historiografia regional acerca do pertencimento ou não das missões e dos seus habitantes ao processo histórico do Rio Grande do Sul veja-se: Torres, Luiz Henrique. *Historiografia Sul-Rio-Grandense: o lugar das missões jesuítico-guaranis na formação histórica do Rio Grande do Sul (1819-1975)*. Tese de Doutorado apresentada ao programa de Pós-Graduação em História da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1995.

¹⁵ Souza, José Otávio Catafesto de. *Aos "fantasmas das brenhas": Etnografia, invisibilidade e etnicidade de alteridades originárias no sul do Brasil (Rio Grande do Sul)*. Tese de Doutorado apresentada ao programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1998. p.117.

Por outro lado, a maior parte dos trabalhos sobre a temática aborda os índios, como se não houvesse diferenças de gênero entre estes, principalmente no que concerne aos diferentes meios de obter inserção da sociedade colonial. Em trabalho sobre as pretas forras, com ênfase no Rio de Janeiro e em São João del Rei, Sheila de Castro Faria demonstrou como este grupo social detinha uma quantidade considerável de riqueza, obtida através de uma série de atividades consideradas tipicamente femininas, tais como: "amas-de-leite, domésticas, amantes, vendeiras, usurárias, prostitutas, ladras, parteiras, feitiçeras", entre outras¹⁶. Não se pretende traçar um paralelo direto entre a situação das pretas forras analisadas por Faria e as missioneiras, mas sim destacar a existência de várias atividades exercidas tradicionalmente por mulheres na sociedade colonial, nas quais estas tinham a possibilidade de obter a sua sobrevivência. Se não todas, talvez a maior parte das atividades destacadas pela autora poderiam ser também desenvolvidas pelas índias, não apenas nas missões, mas também nos núcleos coloniais do Rio Grande.

Conforme já exposto no capítulo três, Almir Diniz de Carvalho Júnior aventa a possibilidade de muitas índias no Maranhão preferirem o trabalho junto a alguma unidade doméstica, onde desempenhariam vários tipos de atividades, inclusive a de amantes, através das quais conseguiriam maiores benefícios do que em suas aldeias de origem¹⁷. Para o caso de Minas Gerais setecentista, Maria Leônia Chaves de Resende aponta a atividade sexual como um importante meio de vida para as índias, fosse esta no exercício do meretrício fosse em relações de concubinato¹⁸.

Longe de negar a existência de relações de exploração sexual as quais as índias eram submetidas, considero esta questão um pouco mais complexa. Sem dúvida, tratava-se de uma relação desigual em sua natureza, desigualdade dada não apenas pela diferença social e étnica, mas também por questões de gênero. No entanto, penso que muitas índias aprenderam a aproveitar-se destas relações em benefício próprio. Este tipo de percepção pode ser corroborada por uma releitura das próprias fontes, onde, a despeito dos severos juízos feitos sobre a moralidade das índias, alguns autores deixaram transparecer que estas

¹⁶ Faria, Sheila de Castro. "Mulheres forras – Riqueza e estigma social". *Tempo*, Rio de Janeiro, n.9, pp.65-92.

¹⁷ Carvalho Júnior, Almir Diniz de. *Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769)*. Tese de Doutorado apresentada ao programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005. pp.261 e segs.

¹⁸ Resende, Maria Leônia Chaves de. *Gentios brasílicos. Índios coloniais em Minas Gerais setecentista*. Tese de Doutorado apresentada ao programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2003. pp.224 e segs.

não eram apenas vítimas passivas do contexto histórico no qual viviam, mas desenvolveram as suas próprias estratégias de sobrevivência, incluídas aí as atividades sexuais.

Em meados de 1820, o naturalista Auguste Saint-Hilaire empreendeu uma extensa viagem pelo Rio Grande, abarcando a região das missões. Durante a sua viagem, um dos aspectos mais destacados pelo autor foram as índias, as quais lhe causaram, inicialmente, verdadeira ojeriza, pois nelas não vislumbrava nenhuma das qualidades que, na sua opinião, eram necessárias ao gênero feminino. Para o viajante, as índias eram mulheres:

feias, tolas, sem nenhuma graça; têm riso ingênuo, andar ignóbil; não se afeiçoam ao amante; são em tudo muito inferiores às negras; no entanto, uma multidão de homens brancos se apaixona por elas. Essa falta de gosto só pode explicar-se pela estupidez dessas mulheres, tornando-as estranhas a qualquer reflexão; a toda idéia presa ao futuro; levando-as a proceder como animais, entregando-se inteiramente à volúpia. Por isso, aumentam a paixão do homem rude, que delas só procura o prazer carnal¹⁹.

Para além do tom nitidamente depreciativo do autor, considero que esta passagem pode demonstrar algumas questões importantes sobre os relacionamentos entre as missioneiras e os luso-brasileiros. Primeiramente, aponta a preferência destes pelas índias em detrimento das mulheres de outras "raças". Por outro lado, na mesma passagem o autor aponta que as índias não se afeiçoavam aos seus amantes. Em outro momento da sua narrativa, Saint-Hilaire comenta que as missioneiras: "se entregam aos homens de sua raça por dever, aos brancos por interesse e aos negros por prazer"²⁰. Estas assertivas, claramente preconceituosas e demasiadamente genéricas, podem indicar, no entanto, o uso que algumas mulheres indígenas estavam fazendo da sua sexualidade. Não se pretende aqui diminuir a exploração e constrangimento aos quais muitas missioneiras deveriam ser submetidas, isto, porém, não impede que, na medida em que eram submetidas a estas situações, começassem a aprender a manipulá-las a seu favor.

A se dar crédito ao viajante, esta manipulação está presente nas suas passagens e talvez seja o uso consciente feito pelas índias da sua sexualidade o que mais tenha lhe incomodado. Primeiramente, é importante destacar as próprias contradições nas apreciações

¹⁹ Saint-Hilaire, Auguste. *op. cit.*, p.347. No decurso da sua viagem Saint-Hilaire atenua tais juízos, chegando a perceber alguma "graça" nas índias. Segundo as palavras do próprio autor: "Não sei se o hábito de ver índias começa a fazer desaparecer aos meus olhos qualquer coisa de sua feiúra; mas me parece que há, de fato, entre elas algo de agradável no seu sorriso infantil". p.371.

²⁰ Idem, p.431.

do viajante. As missioneiras, ao demonstrarem a capacidade de buscar objetivos tão claros em suas relações, não poderiam ser tão "tolas", "estúpidas" e agirem como "animais", pois discerniam as suas relações. Calculavam os ganhos que delas poderiam advir, fossem eles materiais ou simbólicos.

Em segundo lugar, considero importante contextualizar as informações apresentadas por Saint-Hilaire, o qual estava viajando pelo Rio Grande durante os conflitos ocorridos no processo de independência. Provavelmente, os interesses de muitas índias nos portugueses não eram apenas a obtenção de eventuais bens materiais, considerando-se enquanto tais o acesso a mercadorias ou algum dinheiro, através de intercursos sexuais. Num contexto de guerra como era o testemunhado por Saint-Hilaire, muitas vezes as mulheres se viam sozinhas com os seus filhos. Apesar da presença em vários momentos de mulheres junto das milícias guaranis, estas nem sempre podiam acompanhar os índios e, em caso de prisão ou morte dos milicianos, entre os quais poderiam estar não apenas os seus maridos, mas também outros membros homens das suas relações familiares, estas se encontravam numa situação na qual teriam de sobreviver por si mesmas, buscando meios para tal. Em semelhante situação, as relações com os luso-brasileiros poderiam lhes garantir segurança e integridade física, aspectos nada desprezíveis no contexto tumultuado que estavam vivenciando.

O mesmo viajante narrou a presença de mulheres indígenas num acampamento português, expondo que a principal atividade a qual se dedicavam era a "prostituição", acrescentando ainda que a maioria dos soldados portugueses tinha uma companheira índia²¹. Sobre a prostituição das índias, tratava-se de relações de troca, onde sem dúvida aquelas vislumbravam algum benefício. Esta não deveria ser, provavelmente, uma situação desejada, pois estavam necessitadas e esta deveria ser a única forma de conseguirem sobreviver. No entanto, os seus objetivos provavelmente eram alcançados, pois, conforme o próprio Saint-Hilaire, as missioneiras do acampamento andavam muito bem vestidas, aspecto que elas deveriam valorizar e suprir a partir dos recursos obtidos junto aos milicianos portugueses²². As possibilidades de manejo da sua sexualidade não deveriam ser pequenas, pois segundo o próprio autor: "vêm-se diariamente brancos fazerem

²¹ Saint-Hilaire, Auguste, *op. cit.*, pp.276-277.

²² Idem.

extravagâncias pelas índias²³. Assim, segundo o seu relato, os soldados portugueses não mantinham relações sexuais e amorosas com as índias pela ausência de mulheres brancas, mas porque gostavam das missioneiras. Este especial apreço sentido pelos portugueses certamente facultava a elas uma nada desprezível capacidade de barganha.

AS MILÍCIAS

Tal como no caso dos *cabildos*, as milícias já existentes nos povos foram mantidas pelos portugueses, os quais introduziram, porém, algumas modificações. Primeiramente, foram privilegiados os índios que tinham auxiliado os portugueses na conquista. Uma outra modificação implementada foi a instituição de pagamento de soldo para os índios milicianos. Conforme o depoimento do índio Ambrosio Acharía, após a conquista de 1801, os índios tinham sido premiados pelo seu bom comportamento durante a tomada dos povos. Como prêmio, foram formadas companhias pagas com os missioneiros, das quais eram oficiais os próprios índios²⁴. As milícias eram uma instituição muito antiga nas reduções, tendo servido em vários momentos como principais auxiliares na defesa dos interesses castelhanos contra os portugueses. A sua importância parece, no entanto, ter declinado nas últimas décadas do século XVIII, embora tenham sido levadas a cabo tentativas de reestruturá-las nas primeiras décadas do século XIX²⁵. Os índios que participavam das milícias, porém, não recebiam pagamento pelos seus serviços, apesar de uma proposta neste sentido ter sido desenvolvida nas missões sob domínio espanhol em 1804²⁶.

Dessa forma, quando os portugueses tomaram os sete povos as suas milícias já não tinham mais a importância de períodos anteriores, embora provavelmente ainda existissem

²³ Idem, 381-382.

²⁴ Sumário instruído a los presos Esteban Aripury, Ambrosio Yari, Manuel, Antonio y Pedro de Mora y Pedro Antonio Rivero, que procedentes de los dominios portugueses fueron aprehendidos en campaña en las puntas del arroyo Arapey, por el teniente D. José Artigas, Ayudante Mayor del Cuerpo de Caballería de Blandengues de Montevideo, quien procedió a tomarles declaraciones de las cuales surge que fueron apresados cuando se hallaban recogiendo ganados. Queguay, paso de Pereira, junio 7 de 1804. In: *Archivo Artigas*. Montevideo: A. Monteverder, 1951. vol.II, p.299.

²⁵ Wilde, Guillermo. *Antropología histórica del liderazgo guaraní misionero (1750-1850)*. Buenos Aires: Universidade de Buenos Aires, 2003. (tese de doutorado). pp.207 e segs.

²⁶ Maeder, Ernesto. *Misiones del Paraguay: conflicto y disolución de la sociedad guaraní*. Madri: MAPFRE, 1992. p.233.

em quase todos os povos, pois os lusitanos delas se aproveitaram para atrair os seus integrantes como aliados, principalmente mediante o pagamento de soldos. É importante ressaltar que este pagamento significava a posse pelos milicianos de uma quantidade, apesar de pequena, de dinheiro, algo que não lhes era acessível antes da tomada. Este tipo de medida se insere dentro das práticas portuguesas já desenvolvidas na aldeia dos Anjos. Conforme onforme exposto no capítulo dois, lá foram criadas companhias com os aldeados, sendo que, pelo menos os índios principais, recebiam pagamento pelos seus serviços, além da vestimenta apropriada. O objetivo deste tipo de medida da parte dos lusitanos me parece claro, pois se enquadra nas tentativas de atração e manutenção dos índios junto aos domínios portugueses, de modo que eles percebessem maiores vantagens em viverem nestes do que nas terras espanholas, como havia ordenado mais de cinquenta anos antes o Marquês de Pombal²⁷.

Por outro lado, a principal questão a meu ver é pensar como perceberam os índios a introdução dos soldos. João Pacheco de Oliveira, em estudo sobre os ticunas contemporâneos, demonstrou que um dos maiores problemas apontados pelos índios em suas relações com os brancos era a suposta incapacidade apontada pelos últimos daqueles em lidar com o dinheiro. Esta "incapacidade" era utilizada pelos brancos que mantinham uma relação de trabalho com os índios nos seringais como um meio de não pagar o trabalho dos índios em espécie e, através disto, forçá-los a endividar-se nas vendas cujos donos eram os próprios patrões. Segundo o autor, os índios percebiam esta acusação de incapacidade para lidar com o dinheiro como um desprestígio, como uma manutenção da sua condição de tutelados, a qual os impedia de se autogerirem e os colocava numa situação de dependência para com os seus patrões e com o restante da sociedade²⁸.

Para o caso dos missioneiros, considero possível que se sentissem mais prestigiados pelos portugueses e portadores de uma maior independência após receberem soldos. Assim, a introdução da moeda, ainda que os valores pagos fossem intermitentes e irrisórios, deve

²⁷ "de sorte que eles achem o seu interesse em viverem nos domínios de Portugal antes do que nos de Espanha". Primeira carta secretíssima de Sebastião José de Carvalho e Melo, para Gomes Freire de Andrada, para servir de suplemento às instruções que lhe foram enviadas sobre a forma da execução do Tratado Preliminar de Limites, assinado em Madri a 13 de janeiro de 1750. Lisboa, 21 de setembro de 1751. In: Mendonça, Marcos Carneiro de, *O Marquês de Pombal e o Brasil*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1960, pp.188 e segs. Conforme visto em outros capítulos da tese, esta política foi uma constante ao longo da segunda metade do século XVIII.

²⁸ Oliveira Filho, João Pacheco de. *"O nosso governo": os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo: Marco Zero; Brasília: MCT/CNPq, 1988. p.84.

ter sido percebida pelos índios como uma mudança positiva em relação ao período anterior. Assim seria não apenas pela capacidade de compra proporcionada pela posse de dinheiro, mas também em relação à quebra do estigma segundo o qual os índios seriam incapazes de lidar com dinheiro.

A MOBILIDADE DOS ÍNDIOS

A tomada de missões provocou um aumento significativo da presença dos portugueses na região da campanha, fazendo com estes utilizassem os povos para fazerem, juntamente com os índios, correrias nas terras e estâncias espanholas. Dessa forma, após a tomada das missões, a circulação dos guaranis pela campanha aumentou de forma considerável, embora já fosse notada antes de 1801. Esta circulação não estava relacionada apenas as suas iniciativas pessoais ou de pequenos grupos, mas vinculava-se à administração portuguesa, a qual lhes concedeu autorização para fazerem vacarias devido à drástica redução dos rebanhos das estâncias após a conquista²⁹.

Quando iam fazer as suas vacarias, muitas vezes uniam-se a grupos de "infieis", embora pareça claro que, em muitas ocasiões, mantivessem as distinções em relação aos charruas e minuanos³⁰. Por outro lado, em várias situações encontravam-se junto dos "infieis" a mando dos portugueses ou de suas próprias lideranças. Foi este o caso do missioneiro Antonio Araujo, aprisionado pelo ajudante de blandengues José Artigas em agosto de 1804. Os blandengues chefiados por Artigas encontraram um grupo de índios infieis fazendo vaquerias e resolveram atacá-los, capturando alguns prisioneiros, entre os quais estava Antonio. Tendo se identificado como natural do povo de São Luis, foi submetido a algumas perguntas visando saber o que ele estaria fazendo ali. Uma das questões colocadas para Antonio era porque, sendo um índio cristão, se encontrava

²⁹ Porto, Aurélio. *op. cit.*, p.513.

³⁰ Wilde, Guillermo. "Orden y ambigüedad en la formación territorial del Río de la Plata a fines del siglo XVIII", In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 9, n.19, julho de 2003.

praticando "roubos" junto dos infieis. Conforme a resposta do missioneiro, ele lá estava por ter sido instruído pelo capitão de sua vaqueria, o qual pertencia ao mesmo povo que ele³¹.

Por outro lado, se a conquista das missões, num primeiro momento, intensificou a relação dos charruas e minuanos com os povos, em seguida deixou de ser vista com bons olhos pela administração portuguesa, pois acabava por se transformar num subterfúgio utilizado pelos espanhóis para entrar nos domínios recém conquistados, conforme visto no capítulo anterior.

É corrente se pensar que estas vaquerias eram feitas em conjunto pelos "gaúchos", pelos índios "infieis" e pelos portugueses. Os últimos, conforme já exposto, depois da conquista das missões ficaram numa posição privilegiada para isto, tanto geográfica quanto socialmente, pois podiam contar com o auxílio dos índios dos povos, que trabalhariam para os portugueses nas atividades pecuárias. Como visto em outros capítulos, este tipo de atividade é interpretada pela historiografia como uma exploração dos índios pelos portugueses, pois os primeiros receberiam vantagens irrisórias pela sua participação nestas atividades e os segundos se aproveitariam da condição "socialmente inferior" dos índios para explorá-los.

Dentro de uma perspectiva histórica luso-brasileira, este tipo de interpretação pode ser procedente, pois os "brancos" buscavam, sem dúvida, aproveitar-se em proveito próprio das condições existentes, dentre estas a capacidade dos índios no manejo dos rebanhos, o seu conhecimento da região, a sua disponibilidade para tais atividades e o baixo valor do seu trabalho. No entanto, esta não é a única perspectiva para a interpretação desta questão, pois os índios provavelmente viam a sua participação nesta atividade sob um outro ponto de

³¹ El gobernador D. Pascoal Ruiz Huidobro al Marqués de Sobremonte, eleva copia de un oficio dirigido desde Tacuarembó por el Ayudante Mayor del Cuerpo de Blandengues D. José Artigas de fecha 7 de agosto en el que se dirigió a las puntas del Guaripuytá llegando el día 4 a las puntas del Tacuarembó donde tuvo un encuentro con los indios que detalla, así como el aprisionamiento de Antonio Araújo del pueblo de San Luis el que manifestó que robaba ganado por orden del Capitán Martin de Araguá y que se dirigían a las Estancias del Río Negro por ganado para incorporarse en Guaripuytá con las demás vaquerías y tolderías que en aquel paraje se hallan. Expone la situación en que se encuentra con sólo una partida de cuarenta hombres a los que debe poner continuamente en riesgo y se refiere a las excursiones del Coronel Francisco Rodríguez, del Comandante de Colonia D. Francisco Alvin, del Capitán de Blandengues D. Jorge Pacheco y del Coronel D. Tomás Rocamora, todos de numeroso contingente y bien petrechados, quienes no lograron evitar los desórdenes y recuerda que, por su parte, al mando de ciento veinte hombres de la partida del Capitán D. Francisco Aldao, había llevado la tranquilidad a las estancias obligando a los indios a retirarse hasta los pueblos de Misiones Montevideo, agosto 15 de 1804. In: *Archivo Artigas, op. cit.*, p.333.

vista. As recompensas recebidas pela participação nas vaquerias poderiam ser irrisórias para os luso-brasileiros, mas talvez não para os índios.

Tais vantagens, porém, provavelmente não fossem meramente concedidas pelos luso-brasileiros, mas fossem fruto de uma negociação e, de acordo com alguns indícios, muitos missioneiros conseguiram ampliar a sua capacidade de barganha. Recorde-se o já colocado nos itens anteriores, sobre a concessão pelos portugueses de benefícios aos que os haviam auxiliado na conquista. Algumas vaquerias organizadas nas missões eram realmente mistas, compostas de índios, portugueses, negros e mestiços, e, por vezes, também por pessoas oriundas do Império espanhol, cuja principal elemento de identificação era a língua castelhana.

Outras vaquerias, porém, eram formadas apenas por índios. Foi o caso do grupo de índios de São Borja aprisionado, também por José Artigas, em outubro de 1804, composto por sessenta e uma pessoas naturais deste povo. Após os conflitos com os blandegues, descontando-se os mortos e fugitivos, restaram trinta índios, os quais foram remetidos presos para Montevideu, sendo que os homens foram deixados no cárcere e as mulheres na casa de particulares³². Pela lista feita dos nomes e "classes" destes 30 índios de São Borja remetidos para Montevideu, pode-se ver que a sua vaqueira era organizada de acordo com a hierarquia missioneira e não um grupo desordenado e sem planejamento. Dessa forma, estava composta por um alcaide, um mestre de campo, um secretário, um procurador, um cacique, dois baqueanos e um capitão "chico". Entre estes trinta, havia também duas mulheres³³. Seria a licença para conduzir a sua própria vaqueria um privilégio dos índios mais "amigos e colaboradores" dos portugueses? É bem provável, pois deveria refletir uma

³² El Gobernador de Montevideo D. Pascual Ruiz Huidobro eleva al Virrey Marqués de Sobremonte, la información producida por Artigas en 30 de setiembre, sobre el avance realizado a cierta vaquería de indios instalada en las inmediaciones del Quaró. Expresa que por los indios aprehendidos, se ha enterado que provienen del pueblo guaraní de San Borja declarando haberse sublevado contra España en la última guerra que ésta sostuvo con Portugal y anuncia el envío de prisioneros conducidos por Viviano Durán la primera remesa y Estanislao Rodríguez la segunda, y da cuenta de la muerte en la acción del Dragón José Fontella. Al margen, anotación del decreto del Virrey que manda recibir sumaria información sobre los hechos, particularmente sobre las causantes de la muerte del referido Soldado Mayor Fontella y los motivos expuestos acerca de las órdenes con que se introdujeron en estas campañas los individuos de la vaquería de que se trata. Montevideo, octubre 17 de 1804 – Buenos Aires, octubre 20 de 1804. In: *Archivo Artigas, op. cit.*, pp.376 e segs.

³³ Relacion de los Nombres y Apellidos de los Indios del Pueblo de Sn. Borxa, que há aprehendido haciendo Baqueria en el Arroyo Quarey el Ayudante-Mayor del Cuerpo de Blandengues de la Frontera de Montevideo Dn Josef Artigas, y conduce á disposicion del Sor. Gobernador de la Plaza de Montevideo, el Alférez de Milicias de Cavalleria de dicha Ciudad dn. Biviano Duran. Puntas de Arerunguá 30, de septre. de 1804. In: *Archivo Artigas, op. cit.*, p.380.

maior capacidade do seu líder de negociação com os portugueses, de se passar como um aliado.

Além de passarem a conviver mais diretamente na região da campanha, muitos índios também deixaram os Sete Povos, migração que contribuiu muito para a sua diminuição demográfica. Uma boa parte desta migração se fez em direção à vila de Rio Pardo e suas adjacências. Este deslocamento não foi apenas um movimento aleatório, mas estava relacionado aos incentivos oferecidos pelos portugueses. Conforme já citado no capítulo três, foi concedida uma permissão aos índios que desejassem dirigir-se para Rio Pardo "a seu negócio, e a estabelecerem-se com as suas famílias, aqueles a que isto lhes convier"³⁴.

Da perspectiva da Coroa portuguesa este tipo de incentivo deve ser compreendido, a meu ver, dentro das políticas já desenvolvidas de longa data de atração e fixação dos índios nos domínios do Rei Fidelíssimo. Os lusitanos, pelo menos diplomaticamente, cogitavam devolver os povos, porém pretendiam manter o maior número de missioneiros como vassalos do rei de Portugal, caso aqueles assim desejassem. Esta medida parece ter sido atrativa para os índios, pois foi considerada como uma das maiores razões do esvaziamento dos povos, na medida em que os missioneiros estavam se dirigindo em massa a Rio Pardo³⁵. Conforme já visto no capítulo quatro, a liberação de uma parte dos guaranis do regime de comunidade através de um decreto do Marquês de Avilés em 1800, causou uma série de confusões e mal entendidos entre os índios missioneiros, pois não estava bem claro no documento quem poderia usufruir tal prerrogativa. Segundo Guillermo Wilde, os missioneiros usaram a pouca clareza do decreto para inserir-se entre os liberados, pois percebiam vantagens em adquirir esta nova condição³⁶. Após a tomada dos povos, os lusitanos mantiveram o regime de comunidade, porém ofereceram a possibilidade para aqueles que quisessem se estabelecer "seu negócio" em Rio Pardo. Parece-me que isto foi percebido pelos índios como uma possibilidade de livrar-se do regime de comunidade e de se estabelecer numa vila portuguesa onde poderiam desempenhar uma série de atividades.

³⁴ Carta do governador do Rio Grande, Paulo José da Silva Gama, ao major comandante dos Povos de Missões, Joaquim Félix da Fonseca. Porto Alegre, 15 de março de 1803. ANRJ – cód.104, vol.14, fl.79v.

³⁵ Maeder, Ernesto, *op. cit.*, p.271.

³⁶ Wilde, Guillermo, *Antropologia historica...,op. cit.*, pp.157 e segs.

As medidas portuguesas, além de terem como objetivo manter os índios dos Sete Povos nos domínios do Rei Fidelíssimo, também estavam orientadas para atrair os habitantes dos demais povos que permaneciam sob o domínio espanhol. Seus habitantes parecem, em muitos momentos, ter optado por dirigir-se para o território do Rio Grande. No seu "Informe sobre el gobierno y libertad de los indios guaraníes y tapes de la provincia del Paraguay", uma das principais preocupações demonstradas por Felix de Azara era encontrar mecanismos capazes de evitar as fugas dos índios para as terras de Portugal e, dessa forma, afastar a possibilidade, para ele iminente, dos outros vinte e três povos se passarem para os lusitanos, tal como haviam feito recentemente os sete povos orientais. Segundo o autor:

que hallándose en el día los portugueses con muchas fuerzas muy inmediatas á los pueblos de que se trata, principalmente á los de misiones Guaraníes del Paraná y Uruguay, *nada les es mas fácil que apoderarse de ellos convidados de los mismos indios*, quienes estando tan vejados y tan oprimidos como están, tienen el mayor interés en entregarse á cualquiera que se presente, sabiendo, que sea la que fuere su suerte, no podrá ser peor que la esclavitud que sufren. Una triste experiencia de esto, tenemos en los siete pueblos orientales al rio Uruguay, que poco há llamaron á solos 23 portugueses, y se les entregaron llenos de júbilo³⁷.

O projeto espanhol de extinguir definitivamente o regime de comunidade e, por conseguinte, liberar os índios das suas obrigações coletivas visava não apenas satisfazer os índios, diminuindo a probabilidade destes escolherem "entregar" os seus povos para os portugueses, mas buscava também impedir que estes deixassem as missões e fugissem para os domínios de Portugal, pois no Brasil: "los solicitan y son bien recibidos"³⁸. A se dar crédito às informações de Azara, a vinda de missioneiros dos demais povos para os domínios do Rei Fidelíssimo continuou após a tomada das missões, assim como a política desenvolvida pelos portugueses para a sua atração. Ou seja, muitos índios deveriam estar encontrando nesta política respostas aos seus anseios.

³⁷ Azara, Felix. " Informe sobre el gobierno y libertad de los indios guaraníes y tapes de la provincia del Paraguay". In: _____. *Memória sobre el estado rural del Rio de la Plata y otros informes*. Buenos Aires: Bajel, 1943. [c.1801 – 1806]. p.247. Grifos meus.

³⁸ Idem, p.251.

O MAIS IMPORTANTE SÃO OS VASSALOS

Após a conquista, os espanhóis desenvolveram alguns projetos de recuperação dos povos perdidos, sendo o principal articulador da sua retomada o vice-rei do Rio da Prata, Marquês de Sobremonte³⁹. Os projetos, no entanto, eram mais audaciosos, pois para Felix de Azara, não deveria ser retomado apenas o território dos sete povos, mas inclusive a vila de Rio Grande, a qual já havia estado por treze anos em posse dos espanhóis, de 1763 até 1776. Segundos os seus planos, a tomada da vila deveria ser priorizada, pois através da sua posse se obteria não apenas os Sete Povos, mas também o restante da província⁴⁰.

A Corte de Lisboa, por sua vez, estava interessada em negociar a devolução dos povos a Espanha, tentando com isto reaver os territórios perdidos no reino com a guerra das laranjas. Durante este conflito, a Espanha ocupou algumas regiões fronteiriças de Portugal, entre elas Portalegre, Olivença e Jurumenha. Com o armistício, determinadas vilas foram restituídas, como foi o caso de Portalegre, embora outras tenham permanecido em posse da Espanha, nomeadamente as duas últimas. Visando reavê-las, o rei de Portugal pretendia fazer uma troca com os vizinhos, na qual se poderia desfazer o que ele designou de "mal entendido". Por esta troca, os sete povos e as suas adjacências seriam devolvidos, em câmbio dos territórios perdidos no reino⁴¹.

Apesar de pretender devolver os territórios tomados em 1801, a Corte não deixava de seguir os seus intentos de atrair os índios missioneiros, ainda conforme a sua intenção de

³⁹ Sobre o tema veja-se: Cesar, Guillermino, *op. cit.*, pp.221-222; Maeder, Ernesto, *op. cit.*, pp.231-239.

⁴⁰ Azara, Felix. "Informe sobre el proyecto de recuperar siete pueblos de las Misiones Guaraníes al oriente del Río Uruguay." *Op. cit.*, p.214.

⁴¹ Ofício do [secretário de estado da Marinha e Ultramar], visconde de Anadia, [João Rodrigues de Sá e Melo Meneses e Souto Maior], ao [vice-rei do estado do Brasil], D. Fernando José de Portugal e Castro, sobre a determinação do governo português de devolver aos espanhóis os territórios conquistados pelas armas na margem meridional do rio Uruguai na esperança de que o Tratado de Paz de 1801 seja cumprido, desfazendo-se o mal entendido acerca dos territórios de Olivença e de Jurumenha, localizados na fronteira entre Portugal e Espanha. Queluz, 21 de agosto de 1802. Arquivo Histórico Ultramarino, Brasil-Limites, cx. 4, d. 271. / Aviso do [secretário de estado do Reino e Mercês], visconde de Balsemão, [Luís Pinto de Sousa Coutinho], ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], visconde de Anadia, [João Rodrigues de Sá e Melo Meneses e Souto Maior], ordenando que informasse o vice-rei do estado do Brasil, D. Fernando José de Portugal e Castro, que cumprisse a vontade real e devolvesse aos espanhóis todos os terrenos, portos e lugares que os portugueses lhes haviam tomado na América Meridional. Mafra, 17 de outubro de 1803. Arquivo Histórico Ultramarino, Brasil-Limites, cx. 4, d. 275. / Aviso do [secretário de estado da Marinha e Ultramar], visconde de Anadia, [João Rodrigues de Sá e Melo Meneses e Souto Maior], ao [vice-rei do estado do Brasil], D. Fernando José de Portugal e Castro, transmitindo a ordem real de que fossem restituídos aos espanhóis todos os terrenos, portos e lugares que os portugueses lhes haviam tomado na América Meridional. Mafra, 24 de outubro de 1803. Arquivo Histórico Ultramarino, Brasil-Limites, cx. 4, d. 276.

aumentar o número de seus vassallos. Dessa forma, ao negociar a restituição do território, pretendia que a Corte de Madri concedesse um indulto aos índios que quisessem passar para a condição de vassallos do rei português⁴². A Corte de Lisboa recomendava ainda que os índios, bem como os demais súditos de Espanha que resolvessem passar para os domínios portugueses ou nestes permanecer, deveriam ser muito bem tratados, não permitindo que sofressem maiores dificuldades, sendo assistidos com o necessário para a sua sobrevivência⁴³. Dava continuidade, dessa forma, à política de atração dos súditos do Rei Católico, tendo os índios como alvo principal. Ao oferecer o necessário para a sua sobrevivência, oferecia provavelmente melhores condições em relação das que muitos possuíam nos domínios espanhóis. Passar para o território do Rei Fidelíssimo seria, por conseguinte, uma possibilidade a ser considerada em momentos de dificuldade.

Devido a uma conjunção de fatores, entre os quais a falta de condições militares dos castelhanos, questões diplomáticas envolvendo a periclitante situação européia e a capacidade lusitana em defender a posse dos sete povos, estes permaneceram como domínio do Rei Fidelíssimo sem maiores ameaças até o início da década de 1810. No entanto, no processo de independência da região, os povos estiveram no bojo de alguns projetos, principalmente o de José Artigas, assim como foram o centro de conflitos entre os interesses portugueses e os platinos.

AS RELAÇÕES DOS GUARANIS COM OS PORTUGUESES NAS DÉCADAS DE 1810 E 1820

Durante a década de 1810 e a seguinte, os povos de missões, especialmente os situados no atual território da Argentina e do Brasil, foram palco de acirradas disputas

⁴² Escrito do [secretário de estado da Marinha e Ultramar], visconde de Anadia, [João Rodrigues de Sá e Melo Meneses e Souto Maior], ao [secretário de estado do Reino e Mercês], visconde de Balsemão, [Luís Pinto de Sousa Coutinho], comunicando que, para o caso de alguns índios dos Sete Povos das Missões passarem para o lado português, que fosse solicitado à corte de Madrid, uma ampla anistia a favor destes índios. 1803, novembro, 3, Lisboa. Arquivo Histórico Ultramarino, Brasil-Limites, cx. 4, d. 279.

⁴³ Aviso do [secretário de estado da Marinha e Ultramar], visconde de Anadia, [João Rodrigues de Sá e Melo Meneses], ao [vice-rei do estado do Brasil], D. Fernando José de Portugal e Castro, ordenando que se alguma índio ou vassallo espanhol passasse para o lado português, quando da restituição dos terrenos aos espanhóis, que fosse bem acolhido e tratado com bondade e que recebesse da Fazenda Real o necessário para a sua subsistência. Mafrá, 4 de novembro de 1803. Arquivo Histórico Ultramarino, Brasil-Limites, cx. 4, d. 281.

durante o conturbado processo de independência da região do Rio da Prata e das pretensões expansionistas portuguesas. Conforme já exposto anteriormente, não se pretende abordar estas questões pormenorizadamente neste capítulo, pois abarcam um período que extrapola os limites deste trabalho⁴⁴. Dessa forma, trata-se aqui apenas de apontar alguns aspectos sobre as relações entre os missioneiros e os portugueses, principalmente no que concerne a um dos principais aspectos discutidos ao longo da tese: como os índios pensavam os lusitanos e os seus domínios como uma possibilidade, principalmente em momentos de inflexão.

Dentre os conflitos do período, o que mais ressoou nos povos foi o conduzido por José Artigas, cujo projeto de independência da banda oriental incluía os sete povos em posse dos portugueses. Para sublevar estes povos encarregou Andresito Artigas, índio natural do povo de São Borja com o qual mantinha uma relação muito próxima. Este projeto teve sem dúvida a adesão dos missioneiros, pois inclusive índios que formavam companhias de milícias e estavam diretamente vinculados aos portugueses aderiram ao projeto.

Não foram apenas os missioneiros que aderiram a Artigas. Gabriel Ribeiro de Almeida, um dos principais articuladores da conquista das missões também aderiu as suas fileiras, combatendo ao seu lado por cerca de um ano. Posteriormente, Ribeiro de Almeida buscou reaver a sua antiga posição junto ao exército português. Inicialmente, não logrou muito sucesso, sofrendo um processo militar. Este processo, no entanto, foi arquivado e ele foi reempossado em seu antigo posto. Tal como Gabriel Ribeiro de Almeida, muitos dos índios que aderiram a Artigas depois tentaram retornar para junto dos portugueses, o que por muitas vezes conseguiram, pois estes mantiveram, grosso modo, a sua mesma política de atração dos índios enquanto aliados.

Muitos índios, porém, não buscavam diretamente o auxílio dos portugueses, mas foram vítimas, direta ou indiretamente, das batalhas travadas pelos lusitanos. Nestas batalhas, ao se verem obrigados ao convívio com os lusitanos, operavam antigas estratégias de apresentarem-se enquanto aliados. A região continuava a ser um lugar onde a passagem

⁴⁴ Sobre os reflexos dos processos de independência nos povos de missões veja-se: Poenitz, Edgar & Poenitz, Alfredo. *Misiones, provincia guaraníca. Defensa y disolución [1768-1830]*. Posadas: Ed. Universitaria Universidad Nacional de Misiones, 1998; pp.93 e segs.; Wilde, Guillermo. *Antropología histórica ...*, pp.193 e segs.; Maeder, Ernesto, *op. cit.*, pp.241 e segs.

de um a outro domínio era possível e, neste contexto, conseguir se fazer passar por vinculado aos interesses portugueses poderia trazer perspectivas aos missioneiros.

Os lusitanos, seguindo a sua antiga política de atração dos índios, facilitavam e incentivavam as imigrações. Assim, em 1811, o pároco de São Tomé, acompanhado de trinta missioneiros, solicitou a sua entrada nos domínios portugueses, no que foram prontamente atendidos⁴⁵. Poucos anos depois, em 1817, novamente um grupo de índios foi recebido no território do Rio Grande, logo após a invasão das missões ocidentais pelo general Chagas Santos, comandante militar dos Sete Povos. Apesar de não comentado no documento, esta migração provavelmente estava relacionada com o saque dos povos, pois estes foram destruídos pelos lusitanos. Em tal situação, dirigir-se para o território do Rio Grande talvez fosse a melhor possibilidade para muitos dos seus habitantes. Os missioneiros foram distribuídos pelos povos orientais e também enviados para a vila do Rio Pardo. Apesar de estarem migrando para o território do Rio Grande num momento dramático, os índios não foram tratados pelos portugueses como um grupo único, pois na carta que escreveu sobre o ocorrido, Chagas Santos diferencia um índio chamado Julião Barujé. Segundo a sua explicação, este havia sido corregedor do povo de Santo Tomé e foi classificado na missiva como uma pessoa "que não é de suspeita"⁴⁶, ao contrário dos demais índios citados, dos quais não constam maiores informações. Provavelmente, Julião Barujé tinha conseguido estabelecer uma relação de proximidade com Chagas Santos, fazendo este crer que não ele não representava perigo e, portanto, poderia gozar de maiores possibilidades uma vez em território luso-brasileiro. Assim, em busca de conseguir um futuro melhor, ele se mostra como uma pessoa confiável ao português responsável pela destruição do seu povo.

Estes índios, provavelmente, estavam fazendo uso da estratégia empregada tantas vezes em seus conflitos com os portugueses. Ao apresentarem a sua situação dramática de saque e perda dos seus povos e a subsequente passagem aos domínios portugueses não como a única saída que possuíam, mas antes como uma escolha. Novamente transformavam derrota em aliança. Dessa forma, aumentavam as suas chances junto aos

⁴⁵ Carta de Chagas Santos a D. Diogo de Souza. Povo de São Borja, 24 de fevereiro de 1811. AHRGS – Autoridades Militares 1811, Lata 164, maço 24 (2ª. seção 55).

⁴⁶ Carta de Francisco das Chagas Santos ao Marquês do Alegrete. Quartel de São Borja, 19 de maio de 1817. AHRGS – Autoridades Militares, Lata 172, maço 62, (2ª. Seção, n. 220).

lusitanos, pois não eram prisioneiros de guerra, mas sim índios que haviam escolhido o Rio Grande para o seu estabelecimento. Esta estratégia, porém, dependia da própria habilidade dos índios, a qual deveria ser bastante variada. Pelos indícios disponíveis, Julião Barujé logrou obter relativo sucesso; sobre outros, pouco se sabe.

Assim, neste período de conflitos abertos, muitos utilizaram os mecanismos desenvolvidos ao longo da colonização na região, quando se aproveitavam das rivalidades luso-castelhanas e se passavam de um a outro lado da fronteira buscando em alguns casos melhores oportunidades e, em outros, apenas a possibilidade de sobreviver. Saint-Hilaire citou, em muitos momentos da sua memória, a migração dos índios para o território do Rio Grande. Segundo as informações por ele testemunhadas, a partir de agosto de 1820, teriam passado para este mais de três mil índios⁴⁷.

Os portugueses, por sua vez, mantinham a sua antiga política de atração das populações indígenas, buscando demonstrar através de atitudes indulgentes em relação a estas a sua "benignidade". Em certa ocasião, índios músicos estabelecidos no acampamento português foram beber em uma taberna onde entoaram um canto em honra a Artigas. Tal atitude, que poderia ser considerada uma afronta, foi ignorada pelo comandante português. Em outra situação, um índio, após abusar do consumo de bebidas alcoólicas, matou o seu próprio filho e depois pediu perdão pelo seu ato, não recebendo castigo algum por parte dos lusitanos⁴⁸. A ação dos portugueses foi bem compreendida por Saint-Hilaire. Ao testemunhar as situações narradas acima, o viajante comentou que: "faz parte da política dos portugueses tratar bem os de Entre-Rios que vieram se refugiar no meio deles; é a maneira de se fazer benquisto nesta província"⁴⁹.

A aliança com os portugueses, no entanto, não era vista como algo definitivo, mas sim como uma estratégia temporária. Assim, poucos anos depois, em 1828, a maior parte destes índios foi protagonista do chamado "êxodo guarani", quando acompanharam Fructuoso Rivera em direção do Uruguai fundando o povo de Bella Unión⁵⁰, deixando praticamente despovoados os povos, num momento que é considerado o fim dos antigos povos orientais.

⁴⁷ Saint-Hilaire, Auguste, *op. cit.*, p.276.

⁴⁸ Idem, p.278.

⁴⁹ Idem.

⁵⁰ Sobre o tema veja-se: Padrón Favre, Oscar. *Ocaso de un pueblo indio: historia del éxodo guaraní-misionero al Uruguay*. Montevideo: Fin de Siglo, 1996. pp.71 e segs.

CONCLUSÕES

Após a conquista das missões, estabeleceu-se uma administração portuguesa nos povos, a qual se foi julgada com severidade pela historiografia, também foi aproveitada como uma oportunidade pelos índios que lá viviam e, principalmente, pelos que haviam auxiliado os lusitanos na conquista e na gestão das missões. Tal como fizeram em outros momentos, muitos missioneiros aliaram-se aos portugueses na condição de vencedores e os que assim o fizeram receberam recompensas e regalias durante a vigência da nova administração.

Por outro lado, apesar da existência de abusos cometidos por portugueses, diagnosticados tanto pelas autoridades lusitanas quanto pelos próprios índios, deve-se considerar a especificidade daquele momento, quando o território conquistado deveria ser mantido contra as pretensões espanholas de reconquista, assim como durante a convulsionada década de 1810 e 1820, quando a região vivia o seu processo de independência, no qual muitas vezes os povos e os seus habitantes estavam no centro dos acontecimentos.

Conforme já visto, se é certo que muitos missioneiros aderiram ao projeto de Artigas, através da figura de Andresito, é igualmente certo que outros índios permaneceram ao lado dos portugueses. Todas as ações militares dos lusitanos foram garantidas pela massiva presença de índios nas suas fileiras. Em minha opinião, os índios que optaram por permanecer ao lado dos lusitanos, tal como ocorreu em outros momentos ao longo do século XVIII, não foram simplesmente manipulados pelos portugueses. Foram usados por estes, sem dúvida, mas também usaram a situação a seu favor. Fizeram escolhas dentro das possibilidades disponíveis.

Outros, no entanto, não optaram por manter-se ao lado dos lusitanos, pois seguiram as fileiras de Andresito e tentaram se integrar no seu projeto. O malogro de tais tentativas, porém, não impediu que muitos desses retornassem às terras portuguesas e nelas permanecessem como "fiéis vassalos". Em 1828, com o êxodo dos missioneiros, se a grande parte dos índios deixou os povos, estes não parecem ter ficado totalmente despovoados, pois uma pequena quantidade de guaranis foi lá encontrada pelos viajantes que visitaram a região após este episódio, conforme se verá a seguir. O considerável

esvaziamento dos povos, no entanto, não encerra a trajetória dos missioneiros em território luso-brasileiro. Primeiramente, porque muitos guaranis estavam vivendo em núcleos urbanos e rurais do Rio Grande. Por outro lado, as aldeias estabelecidas em território do Rei Fidelíssimo ainda existiam. Conforme visto no capítulo dois, os índios da aldeia dos Anjos não foram alheios à convulsão na região missioneira e escreveram por esta época pedindo a sua participação na partilha do espólio do saque de Chagas Santos às missões ocidentais. De acordo com as informações encontradas nas fontes, considero, porém, pouco provável que a aldeia dos Anjos tenha servido como um lugar ao qual se dirigiam os índios missioneiros em busca de abrigo.

Acredito, contudo, que isto deve ter acontecido com a aldeia de São Nicolau de Rio Pardo, pois as referências sobre a ida de índios para esta vila são recorrentes, sugerindo um constante fluxo migratório não apenas neste período, mas como a continuação de uma tendência iniciada na segunda metade do século XVIII. Não era à toa que muitas das referências sobre o uso da língua guarani atestavam que esta podia começar a ser ouvida em Rio Pardo e daí por todo o território que um dia havia correspondido aos povos jesuíticos. Em meados da década de 1830, Nicolau Dreys apontou que:

A língua usual das Missões é a língua guarani: sonora, eufônica e extremamente pitoresca: principia já a ser popular desde o Rio Pardo e nesta última vila fala-se mesmo indiferentemente, e quase com a mesma facilidade, a língua portuguesa e a língua indígena⁵¹.

Apesar das convulsões das décadas de 1810 e 1820 e da destruição e apropriação dos antigos povos de missões pelos luso-brasileiros, estes não deixaram de ser habitados pelos guaranis. Quando o viajante Robert Avé-Lallemant por lá esteve na década de 1850, encontrou muitos índios, a maioria em condições precárias, embora outros nem tanto, pois alguns haviam conseguido se estabelecer na sociedade luso-brasileira, tendo posses e o respeito dos demais. Avé-Lallemant visitou cinco dos sete povos: São Borja, São Nicolau, São Luís, São Lourenço e São Miguel⁵². Na sua jornada, o viajante também encontrou vestígios da língua guarani, apesar de considerá-la em processo de "desaparecimento"⁵³.

⁵¹ Dreys, Nicolau, *op. cit.*, p.74.

⁵² Avé-Lallemant, Robert, *op. cit.*, pp.236 e segs.

⁵³ Avé-Lallemant, *op. cit.*, pp.272-273. A. Baguet, durante a sua estadia em São Borja, encontrou-se com os soldados do posto militar lá localizado, informando que os seus integrantes eram índios missioneiros, os quais só falavam a língua guarani. Baguet, A, *op. cit.*, p.76.

A relação dos missionários com os portugueses durante o processo de independência da região, no entanto, ainda deve ser objeto de estudo mais pormenorizado, capaz de perceber se e como os primeiros buscaram auxílios nos segundos e viam, também neste contexto, os domínios luso-brasileiros como um possível refúgio. Por ora, basta apontar que a sua presença no Rio Grande foi contínua ao longo do século XIX, como apontaram vários viajantes que com eles travaram contatos.

Os índios estavam estabelecidos em diversas localidades da província do Rio Grande, nas quais desempenhavam várias tarefas. Nicolau Dreys, viajante belga já citado em outras partes da tese, apontou que eles podiam ser encontrados não apenas nas antigas missões, mas em vários lugares da província, na qualidade de "agregados"⁵⁴. Os índios, no entanto, não se estabeleceram na sociedade colonial do Rio Grande apenas na condição de "agregados", entendida como uma posição de dependência para com patrões brancos, geralmente no meio rural, onde os índios serviam de trabalhadores nas lides rurais e também prestavam vários outros serviços, dentre os quais serem mobilizados enquanto força miliciana por aqueles. Ao contrário, muitos índios obtiveram posições que lhes permitiam sobreviver através do exercício de algum ofício⁵⁵, muitos dos quais aprendidos nas missões. O próprio Dreys aponta para a participação dos índios na condição de músicos, pois informa sobre um guarani tocador de rabeca, o qual era muito requisitado para animar os "bailes da alta sociedade no Rio Grande"⁵⁶. Em Porto Alegre, por sua vez, a presença dos missionários também era notada, pois lá havia um beco chamado dos guaranis, devido a localização de um quartel onde os índios ainda serviam⁵⁷.

Afinal, a história de muitos índios, conforme exposto ao longo da tese, ultrapassa em muito os limites dos seus povos. Os guaranis encontrados por muitos viajantes e também fartamente mencionados na documentação histórica podem ter sido considerados pelos não índios com os quais travaram contato como em vias de integração com a sociedade envolvente e como decadentes de uma grandiosidade perdida. Os significados, porém, para os índios assim interpretados podiam não ser os mesmos. Era como índios que

⁵⁴ Dreys, Nicolau, *op. cit.*, p.119

⁵⁵ Questão já apontada por: Langer, Protasio Paulo. *Os guarani-missionários e o colonialismo luso no Brasil Meridional*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 2005. pp.222-223.

⁵⁶ Dreys, Nicolau, *op. cit.*, p. 75.

⁵⁷ Atual rua Vasco Alves, situada no centro da cidade. Franco, Sérgio da Costa. *Porto Alegre: guia histórico*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2006.

viviam as suas vidas, pois eram assim identificados enquanto tais pelos demais membros da sociedade na qual estavam inseridos.

Os significados de ser índio no desenrolar do século XIX no Rio Grande eram, provavelmente, diferentes do que haviam sido na centúria anterior, pois muitas coisas haviam mudado. Os índios já não eram mais disputados como vassalos em potencial para o Império português. Este mesmo Império enquanto tal não existia mais, pois agora a América portuguesa estava separada de Portugal e transformada numa outra unidade política: o Império do Brasil. Encerrava-se um longo processo de atração dos índios para os domínios portugueses e de utilização daqueles destas medidas, mas não se encerrava a sua história, a qual agora se daria em outras bases e para as quais provavelmente devem ter adaptado as suas estratégias de sobrevivência ou adotado novas.

CONCLUSÃO

Ao longo da tese pretendeu-se demonstrar a construção histórica das relações entre os índios e os portugueses no extremo sul da América, baseando a abordagem em alguns eixos principais, os quais gostaria de retomar. Primeiramente, conforme espero ter ficado demonstrado, os guaranis missioneiros, principalmente aqueles que habitavam a margem oriental do rio Uruguai, não devem ser vistos como opositores dos interesses de Portugal e, nem tampouco a sua trajetória, de maneira independente da América portuguesa. Apesar de estarem estabelecidos na América espanhola, os povos orientais, principalmente a partir da década de 1750, faziam parte das pretensões expansionistas lusitanas e os seus habitantes começaram a utilizar cada vez mais a sua posição entre os Impérios ibéricos a seu favor e a considerar os domínios do Rei Fidelíssimo como uma possibilidade de obter ganhos. Dessa forma, conforme exposto no capítulo quatro, a conquista destes povos, em 1801, não foi um "golpe de mão" dos portugueses, mas fruto de um longo processo de convencimento e negociação.

Não apenas os índios devem ser considerados tomando-se em conta esta situação de fronteira, onde havia uma possibilidade de escolha, mas também os seus povos devem ser assim considerados. A política de atração desenvolvida pelos portugueses influenciava a gestão espanhola das missões, estabelecida após a expulsão dos jesuítas, mas trazia-lhe também preocupações. Assim, ao mesmo tempo em que esta administração se inspirou na política indigenista portuguesa, como demonstrado pela utilização por Bucareli de muitas das diretrizes do *Directório* pombalino, buscava também evitar as fugas dos índios para os domínios lusitanos, em muitos momentos tentando oferecer maiores vantagens aqueles.

As tentativas desenvolvidas pelos lusitanos para atrair os índios vassalos do Rei de Espanha desenvolvidas pelos lusitanos, porém, não devem ser tomadas como ausência de conflitos ou investidas violentas dos portugueses contra os missioneiros e os seus povos ao longo da segunda metade do século XVIII. Pelo contrário, foram justamente estas investidas que deram ensejo a uma série de modificações operadas nos grupos indígenas no

sul da América. Segundo Gerald Sider, estudar a formação histórica de grupos nativos não significa relegar a um segundo plano as violências as quais foram submetidos, mas antes colocá-las no centro de um processo como o elemento que aciona a formação de identidades e culturas, no seio das quais o que está em questão é a construção de estratégias capazes de fazer frente à dominação¹. Assim, ao longo da tese, ficaram claras várias situações de conflitos e negociações entre os índios e os lusitanos. Nestas situações, aqueles usaram as possibilidades existentes para tirar as vantagens possíveis nos contextos nos quais se encontravam e, ao longo destas situações, reformulavam-se constantemente. Dessa forma, se a presença lusitana na região foi uma das grandes responsáveis pela ruína dos povos, cuja expressão máxima seria a situação posterior à conquista das missões de 1801, isto não impediu que os missionários negociassem com luso-brasileiros. Desde 1750 até meados da década de 1820, os índios e as índias estiveram em constantes barganhas com os lusitanos, nas quais estava em jogo a sua sobrevivência em situações específicas.

Alcida Ramos, ao discutir a visão que algumas ONGs indigenistas possuem dos índios expõe que estas, geralmente, remetem mais a uma idéia de índio, projetada pelos próprios integrantes das organizações, do que aos índios "reais", que vivenciam situações específicas, as quais os obrigam a tomarem decisões muitas vezes condenáveis pela moralidade dos brancos, mas que possuem um sentido para as pessoas que as tomaram, muitas vezes imbuídas de incertezas². Considero que os constantes acordos e barganhas travados entre os índios e os portugueses devem ser encarados sob esta perspectiva. Provavelmente, a maioria dos índios estudados ao longo da tese não fez acordos com os lusitanos apenas porque quis, mas sim porque se encontravam em uma situação limite e, após deliberações, lançaram mão desta possibilidade, a qual nem sempre trazia os ganhos almejados ou prometidos. Um dos casos mais claros deste tipo de atitude foi durante as tentativas de demarcação do Tratado de Madri, enfocadas no capítulo um. Talvez um dos momentos mais dramáticos vivenciados durante a experiência missioneira, foi uma situação na qual os índios foram derrotados e alguns deles optaram por aliar-se com os portugueses, ou melhor, aceitar as propostas destes de mudança de vassalagem, as quais incluíam

¹ Sider, Gerald. "Identity as History. Ethnohistory, Ethnogenesis and Ethnocide in the Southeastern United States". *Identities Global Studies in Culture and Power*. New Hampshire, vol.1, 1994. p.109.

² Ramos, Alcida Rita. "O índio hiper-real", *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n.28, ano 10, junho de 1995.

condições de vida superiores às que foram oferecidas pelos jesuítas. Ao migrarem para as terras do Rio Grande, porém, não foi esta a situação encontrada. O seu estabelecimento nas aldeias criadas para abrigá-los, dentre as quais a de maior destaque foi a aldeia dos Anjos, foi um processo de idas e vindas e, principalmente no princípio da sua vida nos domínios do Rei Fidelíssimo, estava muito longe das promessas portuguesas.

Uma vez estabelecidos nas terras portuguesas, apesar das condições não se mostrarem das mais favoráveis, os índios se reconstituíram, reformulando suas identidades e inserindo-se no novo contexto. Assim, após compartilharem determinadas experiências, os índios aldeados passaram a formar um grupo identitário, na medida em que dividiam não apenas um passado e um presente, mas percebiam, segundo os indícios encontrados nas fontes, que juntos teriam mais chances de garantirem vitórias em seus pleitos. Assim, foi no decorrer da sua experiência enquanto índios aldeados que passaram a se ver como um grupo e formularam uma definição, a de índios da aldeia, dada por uma origem em comum. Quando pediram à Mesa de Consciência e Ordens, em 1824, para intervir a seu favor para garantir-lhes uma maior parte do butim do saque dos povos ocidentais, apresentaram-se como uma coletividade dotada de um passado e capaz de articular demandas coletivas.

Por outro lado, se foi com incertezas e com escolhas temerárias que os índios negociaram com os portugueses, o mesmo pode ser dito em suas negociações internas. Ao longo das últimas décadas do século XVIII e nas primeiras do XIX, de acordo com os indícios da documentação, os membros dos grupos indígenas discutiam entre si qual seria a melhor alternativa a ser tomada diante das situações concretas com as quais se deparavam.

Dessa forma, determinadas ações informadas pelas fontes podem, num primeiro momento, ser interpretadas como "inconstâncias" dos grupos indígenas, os quais ora se aliavam com os portugueses ora buscavam outras alternativas. Considero, no entanto, que tais mudanças denotavam, muitas vezes, as divergências ocorridas no interior dos grupos acerca de qual o melhor rumo a tomar, muitas vezes originando dissensões e reformulações das suas práticas em relação aos lusitanos. Assim, não eram todos os minuanos que tinham como objetivo serem concebidos como "amigos" dos portugueses, nem foram todos os missionários que aderiram às propostas de mudança de vassalagem.

Assim, pelas várias situações encontradas durante a pesquisa e analisadas ao longo da tese, o título deste trabalho é *As diversas formas de ser índio*, porque não havia uma

única maneira de viver para as pessoas assim designadas no contexto estudado. Esta categoria trazia em si limites e possibilidades e foi através da conjugação entre as situações vividas e os seus próprios interesses que os índios ponderavam sobre os rumos a serem tomados. Neste processo, as políticas indigenistas desenvolvidas por membros do Império português adquiriram uma dimensão fundamental, pois era em relação a elas que os índios definiam a si mesmos e projetavam as suas ações, ou seja, formulavam políticas indígenas.

BIBLIOGRAFIA

- ACOSTA Y LARA, Eduardo F. *La guerra de los charrúas*. Montevideu: Talleres de Loreto Editores, 1998.
- AIRES DE CASAL, Manoel. *Corografia Brasílica* [1817]. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1945.
- ALCÂNTARA MACHADO, José. *Vida e morte do bandeirante* [1929]. São Paulo: Martins; Brasília: INL, 1972.
- ALDEN, Dauril. *Royal Government in Colonial Brazil: with Special Reference to the Administration of the Marquis of Lavradio, Viceroy, 1769-1779*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1968.
- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- ALEXANDRE, Valentim. *Os Sentidos do Império. Questão nacional e questão colonial na Crise do Antigo Regime Português*. Porto: Edições Afrontamento, 1993.
- ALGRANTI, Leila Mezan. "Honra, devoção e educação: a vida nos conventos e recolhimentos femininos", *Oceanos*, Lisboa, n.42, abril/junho 2000.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. "Política Indigenista e Etnicidade: estratégias indígenas no processo de extinção das aldeias do Rio de Janeiro – Século XIX". no prelo.
-
- _____. "Etnicidade e Política Indigenista na Construção dos Estados Nacionais Americanos". Comunicação apresentada no Seminário Internacional "Pueblos Indígenas de America Latina – Siglo XIX – Sociedades en Movimiento" – Tandil, Argentina, 14 a 17 de agosto de 2006.
-
- _____. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.
-
- _____. *Os vassallos d'El Rey nos confins da Amazônia: a colonização da Amazônia Ocidental, 1750-1798*. Dissertação de Mestrado apresentada ao programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1990.
- ALMEIDA, Rita Heloísa de. *O Diretório dos índios: um projeto de civilização no Brasil do século XVIII*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.
- ASSIS BRASIL, Joaquim Francisco de. *História da República Rio-Grandense*. Porto Alegre: ERUS, 1981.
- AZEVEDO, João Lúcio. *O Marquês de Pombal e a sua época*. São Paulo: Alameda, 2004.
- BARRETO FILHO, Henyo Trindade. "Invenção ou renascimento? Gênese de uma sociedade indígena contemporânea no Nordeste". In: OLIVEIRA, João Pacheco de. A

- viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena.* Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1999.
- BARRIOS PINTOS, Anibal. *Aborígenes e indígenas del Uruguay.* Montevidéo: Ediciones de la Banda Oriental, 1975.
- _____. *Historia de la ganadería en el Uruguay, 1574-1971.* Montevidéo: Biblioteca Nacional, 1973.
- _____. *Historia de los pueblos orientales: sus orígenes, procesos fundacionales, sus primeros años.* Montevidéo: Ediciones de la Banda Oriental, 1971.
- BAUZA, Francisco. *Historia de la dominación española en el Uruguay.* Montevidéo: Talleres Graficos El Democrata, 1929. 3ª ed. Tomos I e II.
- BECKER, Ítala Irene Basile. *Os índios Charrua e Minuano na antiga banda oriental do Uruguai.* São Leopoldo, RS: Editora da Unisinos, 2002.
- BLOCH, Marc. *Introducción a la Historia.* Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 2000. [1949]
- BOCCARA, Guillaume. "Mundos Nuevos en las Fronteras del Nuevo Mundo: Relectura de los Procesos Coloniales de Etnogénesis, Etnificación y Mestizaje en Tiempos de Globalización", *Mundo Nuevo Nuevos Mundos*, revista eletrônica, Paris, 2000. www.ehess.fr/cerma/Revue/debates.htm
- _____. "Etnogénesis mapuche: resistencia y reestructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (siglos XVI-XVIII)", *Hispanic American Historical Review*, 1999. 79:3.
- _____. "Génesis y estructura de los complejos fronterizos euro-indígenas. Repensando los márgenes americanos a partir (y más allá) de la obra de Nathan Wachtel, *Memoria Americana*, Buenos Aires, 13, 2005, pp.21-52.
- BOSCHI, Caio. "Episcopado e inquisição". In: BETHENCOURT, Francisco & CHAUDHURI, Kirti (dir.). *História da expansão portuguesa.* Vol. III: *O Brasil na Balança do Império (1697-1808).* Lisboa: Círculo de Leitores, 1998.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico.* Lisboa: DIFEL; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- BOXER, Charles R. *Relações Raciais no Império Colonial Português (1415-1825).* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.
- _____. *A idade de ouro do Brasil: dores de crescimento de uma sociedade colonial* [1962]. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.
- _____. *O império marítimo português 1415-1825* [1969]. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- BRACCO, Diego. *Charrúas, guenoas y guaraníes. Interacción y destrucción: indígenas en el Río de la Plata.* Montevidéo: Linardi y Risso, 2004.
- BRUXEL, Arnaldo. *Gomes Freire de Andrada e os guaranis dos Sete Povos das Missões em 1751-59.* São Leopoldo, RS: Instituto Anchieta de Pesquisas, 1965.

- BURKE, Peter. *A arte da conversação*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1995.
- _____. "Unidade e Variedade na História Cultural". In: *Variedades de História Cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- _____. *A fabricação do rei: a construção da imagem pública de Luis XIV*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- _____. *O mundo como teatro: estudos de antropologia histórica*. Lisboa: Difusão Européia do Livro, 1992.
- CAMARGO, Fernando da Silva. *O Malón de 1801: a Guerra das Laranjas e suas implicações na América Meridional*. Tese de Doutorado apresentada ao programa de Pós-Graduação em História da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2000.
- CAPISTRANO DE ABREU, João. *Capítulos de história colonial [1907] & Os caminhos antigos e o povoamento do Brasil*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1982.
- CARNAXIDE, Antônio de Sousa Pedroso, Visconde de. *O Brasil na administração pombalina: economia e política externa [1940]*. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: INL, 1979.
- CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. *Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769)*. Tese de Doutorado apresentada ao programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005.
- CERUTTI, Simona. "A construção das categorias sociais". In: BOUTIER, Jean & JULIA, Dominique (orgs.). *Passados recompostos; campos e canteiros da história*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; Editora FGV, 1998.
- CÉSAR, Guilhermino. *História do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Globo, 1980.
- CHARTIER, Roger. "As práticas da escrita". In: ____ & ARIÈS, Philippe (orgs.). *História da vida privada, 3: da Renascença ao Século das Luzes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- COHEN, Abner. "Introduction". In: ____ (ed.). *Urban ethnicity*. Londres: Tavistock Publications, 1974.
- _____. *O homem bidimensional: a antropologia do poder e o simbolismo em sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1978.
- COURTINE, Jean-François. "Direito Natural e Direito das Gentes. A refundação moderna, de Vitoria a Suárez". In: NOVAES, Adauto (org.). *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- COUTO, Jorge. "Os conflitos com as reduções jesuíticas da província do Paraguai: a guerra guaraníca". In: MEDINA, João (dir.). *História de Portugal dos tempos pré-históricos até aos nossos dias*. Alfragide, Ediclube, s/d. vol.V.
- _____. "O Brasil pombalino". In: MEDINA, João (dir.). *História de Portugal dos tempos pré-históricos até aos nossos dias*. Alfragide, Ediclube, s/d. vol.V.

- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- _____. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- DEL PRIORE, Mary. *Ao sul do corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1995.
- DOMINGUES, Ângela. *Quando os índios eram vassallos: colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000.
- _____. "A educação dos meninos índios no norte do Brasil na segunda metade do século XVIII". In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Cultura portuguesa na Terra de Santa Cruz*. Lisboa: Estampa, 1995.
- EISENBERG, José. *As Missões Jesuíticas e o pensamento político moderno*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2000.
- ELIAS, Norbert. *A Sociedade de Corte*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- ESTENSSORO, Juan Carlos. "O símio de Deus", In: NOVAES, Adauto (org.). *A outra margem do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- FALCON, Francisco José Calazans. *A época pombalina. (política econômica e monarquia ilustrada)*. São Paulo: Ática, 1993.
- FARAGE, Nádia. *As muralhas dos sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra; ANPOCS, 1991.
- FARIA, Sheila de Castro. *A Colônia em movimento*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.
- _____. "Mulheres forras – Riqueza e estigma social". *Tempo*, Rio de Janeiro, n.9, pp.65-92.
- FERNANDES, Florestan. "Notas sobre a educação na sociedade tupinambá" In: *Investigação etnológica no Brasil e outros ensaios*. Petrópolis: Vozes, 1975.
- FERREIRA, Mário Olímpio Clemente. *O Tratado de Madri e o Brasil Meridional. Os Trabalhos demarcadores das Partidas do Sul e a sua produção cartográfica (1749-1761)*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2001.
- FLORES, Moacyr. "A transmigração dos guaranis a Aldeia de Nossa Senhora dos Anjos", *Estudos Ibero-Americanos*, Porto Alegre, 1989. XV (1). pp. 81- 91.
- FRAGOSO, João. "A formação da economia colonial no Rio de Janeiro e de sua primeira elite senhorial (séculos XVI e XVII)". In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda & GOUVÊA, Maria de Fátima. *O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- FRANCO, Sérgio da Costa. *Porto Alegre: guia histórico*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2006.

- FREIRE, José Ribamar Bessa. *Rio Babel – a história das línguas na Amazônia*. Rio de Janeiro: Atlântica, 2004.
- _____ & ROSA, Maria Carlota. *Colóquio sobre Línguas Gerais: política lingüística e catequese na América do Sul no período colonial*. Rio de Janeiro: ED. da UERJ, 2003.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e senzala: formação da família brasileira sob regime de economia patriarcal* [1933]. Rio de Janeiro: José Olympio, 1961.
- FRIEDERICI, George. *Caráter da descoberta e conquista da América pelos europeus* [1936]. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1967.
- FRIEDMAN, Jonathan. "The Past in the Future: History and the Politics of Identity". *American Anthropologist*, v.94, n.4, pp.837-859, 1992.
- FUNES, Gregorio. *Ensayo de la Historia civil de Buenos Aires, Tucuman y Paraguay* [1816]. Buenos Aires: Imprenta Bonaerense, 1856. 2ª. ed.
- GANSON, Barbara. *The Guaraní under Spanish Rule in the Río de la Plata*. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- GARCIA, Elisa Frühauf. *A integração das populações indígenas nos povoados coloniais no Rio Grande de São Pedro: legislação, etnicidade e trabalho*. Dissertação de Mestrado apresentada ao programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2003.
- GAY, João Pedro. *História da república jesuítica do Paraguai desde o descobrimento do rio da Prata até nossos dias, ano de 1861* [1863]. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1942.
- GINZBURG, Carlo. "O inquisidor como antropólogo: Uma analogia e as suas implicações". In: *A micro-história e outros ensaios*. Lisboa: DIFEL, 1989.
- _____. *História noturna: decifrando o Sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. [1989]
- GODELIER, Maurice. *O enigma do dom*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- GODINHO, Vitorino Magalhães. *Estrutura da antiga sociedade portuguesa*. Lisboa: Arcádia, 1975.
- GOLIN, Tau. *A guerra guaraníca: como os exércitos de Portugal e Espanha destruíram os Sete Povos dos jesuítas e índios guaranis no Rio Grande do Sul*. Passo Fundo: Ed. da UPF; Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 1999.
- _____. *A Fronteira*. Porto Alegre: L&PM, 2002.
- GONZALES, Julio Cesar. *Don Santiago Liniers gobernador interino de los treinta pueblos de las misiones Guaranies y Tapes, 1803-1804*. Buenos Aires: Peuser S.A., 1946.
- GOUVÊA, Maria de Fátima Silva. "Gomes Freire de Andrada", In: VAINFAS, Ronaldo (org.). *Dicionário do Brasil colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

- _____. "Ofícios mecânicos", In: VAINFAS, Ronaldo (org.). *Dicionário do Brasil colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- GOW, Peter. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- GREENE, Jack. "Negotiated Authorities: the problem of governance in the extended polities of the early modern Atlantic world" In: *Negotiated Authorities. Essays in colonial political and constitutional history*. University Press of Virginia, 1994.
- GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. *A colonização do imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol. Séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- HANSEN, João Adolfo. "A servidão natural do selvagem e a guerra justa contra o bárbaro". In: NOVAES, Adauto (org.). *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- HAUBERT, Maxime. *Índios e jesuítas no tempo das missões*. São Paulo: Companhia das Letras; Círculo do Livro, 1990.
- HESPANHA, António Manuel. "A Emergência da História". *Penélope*. n.5, 1991. pp.9-25.
- _____. & XAVIER, Ângela. "Redes Clientelares". In: HESPANHA, A. M. (coord.) *História de Portugal*. vol. 4: *O Antigo Regime*. Lisboa: Editorial Estampa, 1998.
- _____. "A representação da sociedade e do poder". In: HESPANHA, António Manuel (coord.) *História de Portugal*. vol.4: *O Antigo Regime*. Lisboa: Editorial Estampa, 1998.
- HILL, Jonathan. "Contested Pasts and the Practice of Anthropology: Overview". *American Anthropologist*, v.94, n.4, pp.809-815, 1992.
- _____. "Introduction". In: _____ (org.). *History, Power and Identity: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. Iowa City: University of Iowa Press, 1996.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil* [1936]. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- _____. *Caminhos e fronteiras*. Rio de Janeiro: José Olympio, Departamento de Cultura da Guanabara, 1975.
- KERN, Arno Alvarez. *Missões: uma utopia política*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.
- KOSTER, Henry. *Viagens ao Nordeste do Brasil* [1817]. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942.
- KÜHN, Fábio. *Gente da Fronteira: Família, Sociedade e Poder no Sul da América Portuguesa – século XVIII*. Tese de Doutorado apresentada ao programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2006.

- LANDERS, Jane. "Gracia Real de Santa Teresa de Mose: A Free Black Town in Spanish Colonial Florida". *The American Historical Review*. February, 1990, vol.95, n.1.
- LANGER, Protasio Paulo. *A Aldeia Nossa Senhora dos Anjos: A resistência do Guarani-Missioneiro ao processo de dominação do sistema colonial luso (1762-1798)*. Porto Alegre: EST, 1997.
- _____. *Os guarani-missioneiros e o colonialismo luso no Brasil Meridional*. Porto Alegre: Martins-Livreiro Editor, 2005.
- LEVI, Giovanni. *A herança imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- LOPES, Fátima Martins. *Em nome da liberdade: as vilas de índios do Rio Grande do Norte sob o Diretório Pombalino*. Tese de Doutorado apresentada ao programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2005.
- LUGON, Charles. *A República "comunista" cristã dos guaranis: 1610-1768*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
- MAEDER, Ernesto J. A.. "El modelo português y las instrucciones de Bucarelli para las misiones de guaranies", *Estudos Ibero-Americanos*. Porto Alegre, 1987. XIII (2). p.135-150.
- _____. *Misiones del Paraguay: conflicto y disolución de la sociedad guaraní*. Madri: MAPFRE, 1992.
- MARAVALL, José Antonio. *A Cultura do Barroco: Análise de uma Estrutura Histórica*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1997.
- MARTINS, Maria Cristina. "Tempo, festa e espaço na redução guarani". *Estudos leopoldenses: Série História*. São Leopoldo, RS, 1997. vol.01, n.01.
- MATTOS, Hebe Maria. *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no Sudeste escravista, Brasil Século XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998
- _____. "A escravidão moderna nos quadros do Império português: o Antigo Regime em perspectiva atlântica". In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda; GOUVÊA, Maria de Fátima (orgs.). *O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- _____. "Pretos and Pardos between the Cross and the Sword: Racial Categories in Seventeenth Century Brazil". *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, n.80, abril de 2006.
- MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva*. Lisboa: Edições 70, 2001 [1950].
- MAXWELL, Kenneth. *Marquês de Pombal: paradoxo do iluminismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- MAZZOLENI, Gilberto. *O Planeta Cultural: Para uma Antropologia Histórica*. São Paulo: EDUSP; Instituto Italiano di Cultura di San Paolo e Instituto Cultural Ítalo-Brasileiro-São Paulo, 1992.

- MELIÁ, Bartolomeu. *El guaraní conquistado y reducido*. Assunção: Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1993 [1986].
- _____. *La Lengua Guarani del Paraguay: historia, sociedad y literatura*. Madri: Editorial MAPFRE, 1992.
- MELLO, Evaldo Cabral de. *Rubro Veio. O imaginário da restauração pernambucana*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.
- _____. *O Nome e o Sangue*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000.
- METCALF, Alida C. "Intermediários no mundo português: lançados, pombeiros e mamelucos do século XVI". *Revista da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica*, Curitiba, n.13, pp.3-13, 1997.
- MEUWESE, Marcus P. "*For the Peace and Well-Being of the Country*": *Intercultural Mediators and Dutch-Indian Relations in New Netherland and Dutch Brazil, 1600-1664*. Tese de PhD em História, Universidade de Notre Dame, EUA, 2003.
- MINTZ, Sidney W. "Culture: an anthropological view". *The Yale Review*. Yale University Press, 1982.
- MIRANDA, Marcia Eckert. *Continente de São Pedro: a administração pública no período colonial*. Porto Alegre: Assembléia Legislativa do Estado do RS/ Ministério Público do Estado do RS/ CORAG, 2000.
- MONTEIRO, Jonathas da Costa Rego. "A campanha de 1801. Tomada dos 7 Povos Missioneiros". *Separata dos "Anais" do Terceiro Congresso de História Nacional*. Publicação do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1942.
- MONTEIRO, John. "Os Guarani e a história do Brasil meridional". In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- _____. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- _____. "Índios e mamelucos em São Paulo: História e historiografia". In: FERREIRA, Antonio Celso; LUCA, Tania Regina de; IOKOI, Zilda Grícoli (orgs.). *Encontros com a História*. São Paulo: UNESP, 1999.
- _____. "Sal, justiça social e autoridade régia", *Tempo*, 1999, vol.4 – Nº 8.
- _____. "A Espada de Madeira" In: *D. O. Leitura*, 1999, São Paulo, ano 17, no. 3, julho, suplemento 500 anos de Brasil.
- _____. "Traduzindo tradições: Gramáticas, Vocabulários e Catecismos em Línguas Nativas na América Portuguesa". In: Pais de Brito, Joaquim. *Os Índios, Nós*. Lisboa, Museu Nacional de Etnologia, 2000.
- _____. *Tupis, tapuias e historiadores. Estudos de história indígena e do indigenismo*. Tese apresentada para o concurso de Livre Docência em Antropologia na Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

- MONTEIRO, Nuno Gonçalo. "Os concelhos e as comunidades", in: Hespanha, António Manuel (coord.). *História de Portugal*. Vol. IV: *O Antigo Regime (1620-1807)*. Lisboa: Estampa, 1998.
- MONTEIRO, Rodrigo Bentes. "Entre festas e motins: afirmação do poder régio bragantino na América portuguesa". In: Jancsó, István & Kantor, Íris. *Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa*. São Paulo: Hucitec; EDUSP, 2001.
- _____. *O teatro da colonização: a cidade do Rio de Janeiro no tempo do Conde de Bobadella (1733-1763)*. Dissertação de Mestrado apresentada ao programa de Pós-Graduação em História da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1993.
- _____. "Aparente e essencial: sobre a representação do poder na Época Moderna", in: SOUZA, Laura de Mello e; BICALHO, Maria Fernanda & FURTADO, Júnia (org.). *O Governo dos Povos*. São Paulo: Alameda, no prelo.
- MORAES, Carlos de Souza. *Feitoria do Linho Cânhamo*. Porto Alegre: Parlenda, 1994.
- MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. *Índios da Amazônia: de maioria a minoria (1750-1850)*. Petrópolis/RJ: Vozes, 1988.
- MÖRNER, Magnus. *La mezcla de razas en la historia de America Latina*. Buenos Aires: Paidós, 1969.
- _____. *The Expulsion of the Jesuits from Latin America*. New York: Alfred A Knopf, 1965.
- _____. *Actividades políticas y economicas de los jesuitas en el Rio de la Plata: la era de los Habsburgos*. Buenos Aires: Paidós, 1968.
- MORSE, Richard. *A volta de McLuhanaíma: cinco estudos solenes e uma brincadeira séria*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- NAZZARI, Muriel. "Vanishing Indians: The Social Construction of Race in Colonial São Paulo". *The Americas*. Vol. 57, number 4, April 2001, pp.497-524.
- NEIS, Ruben. "A aldeia de Nossa Senhora da Conceição do Estreito" In: *O índio no Rio Grande do Sul: perspectivas*. Porto Alegre: Governo do Estado do Rio Grande do Sul, 1975.
- _____. *Guarda Velha de Viamão: no Rio Grande miscigenado, surge Santo Antônio da Patrulha*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes/Sulina, 1975.
- NEUMANN, Eduardo. *O trabalho guarani missioneiro no rio da Prata colonial, 1640-1750*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1996.
- _____. "Fronteira e identidade: confrontos luso-guarani na Banda Oriental 1680-1757", *Revista Complutense de História de América*. Madri, 2000. n.26
- _____. "Mientras volaban correos por los pueblos: autogoverno e práticas letradas nas Missões Guarani – século XVIII", *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, 2004. Ano 10, n.22, p.93-119, jul./dez. 2004.

- _____. "A Fronteira tripartida: a formação do Continente do Rio Grande - Século XVIII". In: GRIJÓ, Luiz Alberto; GUAZZELLI, Cesar Augusto Barcellos; KÜHN, Fábio; NEUMANN, Eduardo (orgs.). *Capítulos de história do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2004.
- _____. *Práticas letradas Guarani: produção e usos da escrita indígena (séculos XVII e XVIII)*. Tese de Doutorado em História apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.
- NEVES, Guilherme Pereira das. "Um mundo ainda encantado: religião e religiosidade ao fim do período colonial". In: *Oceanos*. Lisboa, n.42, abril/junho 2000.
- _____. "Marquês de Pombal". In: VAINFAS, Ronaldo (org.). *Dicionário do Brasil colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- NEVES, Luiz Felipe Baêta. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios: colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978.
- NOVAIS, Fernando. *Portugal e Brasil na crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1808)*. São Paulo: HUCITEC, 1995 [1979].
- O'GORMAN, Edmundo. *A invenção da América: reflexão a respeito da estrutura histórica do Novo Mundo e o sentido do seu dever*. São Paulo: Ed. da UNESP, 1992.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. "Os Atalhos da Magia: Reflexões sobre o Relato dos Naturalistas Viajantes na Etnografia Indígena", *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, 1987. Pará. v.3. pp.155-188.
- _____. *"O nosso governo": os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo: Marco Zero; Brasília: MCT/CNPq, 1988.
- _____. "Uma etnologia dos índios misturados: situação colonial, territorialização e fluxos culturais". In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1999.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira, 1976.
- _____. *O índio e o mundo dos brancos*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1996. 4ª. ed.
- OSÓRIO, Helen. *Estancieiros, lavradores e comerciantes na constituição da estremadura portuguesa na América. Rio Grande de São Pedro, 1737-1822*. Tese de Doutorado apresentada ao programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1999.
- PADRÓN FAVRE, Oscar. *Ocaso de un pueblo indio: historia del éxodo guarani-misionero al Uruguay*. Montevideu: Fin de Siglo, 1996.
- PAGDEN, Anthony. *La caída del hombre natural. El índio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Madri: Alianza Editorial, 1988.

- PÉREZ, Leonel Cabrera. "Los *indios infieles* de la Banda Oriental y su participacion en la guerra guaraníca". Porto Alegre. *Estudos Ibero-Americanos*, 1989, 215-227.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. "Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial". In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- PI HUGARTE, Renzo. *Los indios del Uruguay*. Montevideu: Ediciones de la Banda Oriental, 1998.
- PINHEIRO, José Feliciano Fernandes, Visconde de São Leopoldo. *Anais da Província de São Pedro* [1839]. Petrópolis: Vozes; Brasília: INL, 1978.
- PINTO, Edith Pimentel. "O português no Brasil: período colonial". In: PIZZARO, Ana (org.). *América Latina: palavra, literatura e cultura*. São Paulo; Campinas, Memorial; Unicamp, 1993.
- POENITZ, Edgar & POENITZ, Alfredo. *Misiones, Provincia Guaranítica. Defensa y disolución [1768-1830]*. Posadas: Editorial Universitaria Universidad Nacional de Misiones, 1998.
- POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e "Tapuia" no Brasil colonial*. Bauru, SP: EDUSC, 2003.
- PORTO, Aurélio. *História das Missões Orientais do Uruguai*. Porto Alegre: Livraria Selbach, 1954. Volumes III e IV; 1ª e 2ª partes.
- _____. "O minuano na toponímia rio-grandense". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Porto Alegre, 1938, 3º trimestre.
- POSSAMAI, Paulo César. *O cotidiano da guerra: a vida na Colônia do Sacramento (1715-1735)*. Tese de Doutorado apresentada ao programa de Pós-Graduação em História da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.
- PRADO JÚNIOR, Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense, s/d [1942].
- _____. *História econômica do Brasil* [1945]. São Paulo: Brasiliense, 1973. 16ª. ed.
- PUNTONI, Pedro. *A Guerra dos Bárbaros: Povos Indígenas e a Colonização do Sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720*. São Paulo: HUCITEC; Editora da Universidade de São Paulo; Fapesp, 2002.
- QUARLERI, Lía. "La rebelión anunciada de las misiones guaraníes del antiguo paraguay". *Suplemento Antropológico*. Assunção, vol.XL, n.2, dezembro de 2005.
- QUEIROZ, Maria Luiza Bertulini. *A Vila do Rio Grande de São Pedro, 1737-1822*. Rio Grande, FURG, 1987
- QUEVEDO, Júlio. *Guerreiros e Jesuítas na utopia do Prata*. Bauru, SP: EDUSC, 2000.
- RAMOS, Alcida Rita. "O índio hiper-real". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n.28, ano 10, junho de 1995.

- _____. "Indian voices: contact experienced and expressed". In: HILL, Jonathan (org.). *Rethinking History and Myth*. Urbana: University Press, 1988.
- RAPPAPORT, Joanne. "Introduction: interpreting the past". In: _____. *The Politics of Memory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. pp.1-25.
- _____. *Cumbe renaciente: una historia etnográfica Andina*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2005.
- RESENDE, Maria Leônia Chaves de. *Gentios brasílicos. Índios coloniais em Minas Gerais setecentista*. Tese de Doutorado apresentada ao programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2003.
- RICARDO, Cassiano. *Marcha para oeste. (A influência da "Bandeira" na formação social e política do Brasil)*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1959 [1895].
- RODRIGUES, José Honório. *O Continente do Rio Grande*. Rio de Janeiro: Edições São José, 1954.
- _____. "A vitória da língua portuguesa no Brasil colonial", *Humanidades*, Brasília. vol.1, n.4, 1983.
- RONA, José Pedro. *Nuevos elementos acerca de la lengua charrúa*. Montevideu: Universidad de la Republica, 1964.
- RUBERT, Arlindo. *História da Igreja no Rio Grande do Sul: época colonial*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.
- RUSSELL-WOOD, A.J.R.. *Fidalgos e filantropos. A Santa Casa de Misericórdia da Bahia, 1550-1755*. Brasília: Universidade de Brasília, 1981.
- _____. *Um mundo em movimento: os portugueses na África, Ásia e América (1415-1808)*. Lisboa: Difel, 1998.
- _____. "Fronteiras do Brasil Colonial", *Oceanos*, Lisboa, n.40, outubro-dezembro de 1999.
- _____. "Comunidades étnicas", In: *História da expansão portuguesa*. Vol. III: *O Brasil na balança do Império (1697-1808)*. Lisboa: Temas e Debates, 1998.
- SALGADO, Graça (org.). *Fiscais e meirinhos: a administração no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.
- SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. *Espelhos partidos. Etnia, Legislação e Desigualdade na Colônia: Sertões do Grão-Pará, c.1755 – c.1823*. Niterói, RJ: UFF, 2001. (tese de doutorado)
- SAMPAIO, Teodoro. *O tupi na geografia nacional*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1987.
- SANTOS, Corcino Medeiros dos. *Economia e sociedade no Rio Grande do Sul: século XVIII*. São Paulo: Ed. Nacional, 1984.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

- SCHWARTZ, Stuart. "The Formation of a Colonial Identity in Brazil", in: Canny, Nicholas & Pagden, Anthony. *Colonial Identity in the Atlantic World, 1500-1800*. Princeton: Princeton University Press, 1987.
- _____. "Brazilian ethnogenesis: mestiços, mamelucos, and pardos". In: GRUZINSKI, Serge et al. *Le nouveau monde: mondes nouveaux L'expérience américaine*. Paris: Editions Recherches sur les Civilisations; École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1996.
- _____. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835* [1985]. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- _____ & SALOMON, Frank. "New Peoples and New Kind of People: Adaptation, Readjustment, and Ethnogenesis in South American Indigenous Societies (Colonial Era)", in: _____ (org.). *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*. Cambridge New York: Cambridge University Press, 1999.
- _____. "Ceremonies of public authority in a colonial capital. The king's procession an the hierarchies of power in seventeenth century Salvador". *Anais de história do além-mar*. Lisboa, vol.5, dezembro de 2004.
- SIDER, Gerald. "Identity as History. Ethnohistory, Ethnogenesis and Ethnocide in the Southeastern United States". *Identities Global Studies in Culture and Power*. New Hampshire, vol.1, 1994.
- SILVA, Andréa Mansuy-Diniz. "Portugal e Brasil: a reorganização do Império, 1750-1808". In: *História da América Latina: A América Latina Colonial I*, vol. 1. BETHELL, Leslie (org.). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; DF: Fundação Alexandre de Gusmão, 1998.
- SILVA, Augusto da. *Rafael Pinto Bandeira: de bandoleiro a governador. Relações entre os poderes privado e público no Rio Grande de São Pedro*. Dissertação de Mestrado apresentada ao programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1999.
- SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Cultura no Brasil colônia*. Petrópolis: Vozes, 1981.
- _____. *Ser nobre na Colônia*. São Paulo: Ed. da UNESP, 2005.
- SILVEIRA, Hemetério José Velloso da. *As Missões Orientais e seus antigos domínios* [1909]. Porto Alegre: Companhia União de Seguros Gerais, 1979.
- SIMON, Mario. *Os Sete Povos das Missões: trágica experiência*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1987. 2ª. ed.
- SOARES, José Carlos de Macedo. *Fronteiras no Brasil no regime colonial*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1939.
- SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- SOUTHEY, Robert. *História do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1981.

- SOUZA DOCCA, Emílio Fernandes de. *História do Rio Grande do Sul*. Rio de Janeiro: edição da organização Simões, 1954.
- SOUZA, José Otávio Catafesto de. *Aos "fantasmas das brenhas": Etnografia, invisibilidade e etnicidade de alteridades originárias no sul do Brasil (Rio Grande do Sul)*. Tese de Doutorado apresentada ao programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1998.
- SOUZA, Laura de Mello e. *O sol e a sombra: política e administração na América portuguesa do século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- STAVENHAGEN, Rodolfo. *Las clases sociales en las sociedades agrarias*. Mexico, DF: Siglo Veintiuno, 1980.
- TESCHAUER, Carlos. *História do Rio Grande do Sul dos dois primeiros séculos* [1º vol. 1918, 2º vol. 1921, 3º vol. 1922]. São Leopoldo, RS: Ed. da Unisinos, 2002.
- THOMPSON, E. P. *A miséria da teoria ou um planetário de erros: uma crítica ao pensamento de Althusser*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- _____. *Senhores e caçadores: a origem da lei negra*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- _____. *A formação da classe operária inglesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- _____. "Tempo, disciplina de trabalho e o capitalismo industrial". In: *Costumes em comum*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- TORRES, Luiz Henrique. *Historiografia Sul-Rio-Grandense: o lugar das missões jesuítico-guaranis na formação histórica do Rio Grande do Sul (1819-1975)*. Tese de Doutorado apresentada ao programa de Pós-Graduação em História da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1995.
- TORRES, Simeia Maria de Souza. "Definindo fronteiras lusas na Amazônia colonial: o Tratado de Santo Ildefonso (1777-1790)". In: SAMPAIO, Patrícia Maria Melo e ERTHAL, Regina de Carvalho (orgs.). *Rastros da memória: histórias e trajetórias das populações indígenas na Amazônia*. Manaus: EDUA, 2006.
- TRIGGER, Bruce. *Etnohistória: Problemas e Perspectivas*. Tradução de José Ribamar Bessa Freire e Maria Regina Celestino de Almeida. Manaus: Departamento de História, FUA, 1985. Mimeo.
- TUCK, Richard. *Natural rights theories. Their origin and development*. New York: Cambridge University Press, 1979.
- VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- _____. "Moralidades brasílicas: deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista". In: Mello e Souza, Laura. *História da vida privada no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

- _____. "Colonização, miscigenação e questão racial: notas sobre equívocos e tabus da historiografia brasileira", *Tempo*, Niterói, RJ, 1999. vol.4, n.8.
- VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. *História Geral do Brasil. Antes da sua separação e independência de Portugal*. São Paulo: Melhoramentos, 1956.
- VELLINHO, Moysés. *Fronteira*. Porto Alegre: Globo, 1975.
- VILLALTA, Luiz Carlos. "O que se fala e o que se lê: língua, instrução e leitura" In: SOUZA, Laura de Mello e. *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- WACHTEL, Nathan. "A aculturação". In: LE GOFF, Jacques & NORA, Pierre. *História: novos problemas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.
- WEBER, Max. "Relações Comunitárias Étnicas". In: *Economia e Sociedade*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1994.
- WILDE, Guillermo. "Segregación o asimilación? La política indiana en América meridional a fines del período colonial". *Revista de Indias*, vol.LIX, n. 217, Madri, 1999, pp.619-643.
- _____. "Guaraníes, 'gauchos' e 'índios infieles' en el proceso de disgregación de las antiguas doctrinas jesuíticas del Paraguay", *Suplemento Antropológico*, vol.XXXVIII, n.2, dezembro de 2003.
- _____. "Orden y ambigüedad en la formación territorial del Río de la Plata a fines del siglo XVIII", *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 9, n.19, p.105-135, julho de 2003.
- _____. *Antropología histórica del liderazgo guaraní misionero (1750-1850)*. Tese de Doutorado apresentada na Universidade de Buenos Aires, Buenos Aires, 2003.
- _____. "Poderes del ritual y rituales del poder: un análisis de las celebraciones en los pueblos jesuíticos de Guaraníes". *Revista Española de Antropología Americana*. 2003,33, pp.203-229.
- ZURETTI, Juan Carlos. "La enseñanza, las escuelas y los maestros en las Misiones Guaraníes después de la expulsión de los Jesuitas". In: *Revista del Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay*, Montevideo, vol. 21, junho de 1954. p.145-165.

BIBLIOGRAFIA DE REFERÊNCIA

- BARRETO, Abeillard. *Bibliografia sul-riograndense*. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura, 1º. vol. 1973; 2º. vol. 1976.

- BERWANGER, Ana Regina. *Catálogo de documentos manuscritos avulsos referentes à capitania do Rio Grande do Sul existentes no Arquivo Histórico Ultramarino, Lisboa*. Porto Alegre: IFCH, UFRGS; CORAG, 2001.
- Cartografia e diplomacia no Brasil do século XVIII*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997.
- Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001. 1ª ed.
- FERREIRA, Carlos Alberto. *Inventário dos Manuscritos da Biblioteca da Ajuda Referentes à América do Sul*. Coimbra, 1946.
- FREIRE, José Ribamar Bessa. *Os índios em arquivos do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1995.
- MELO NETO, João Cabral. *O Arquivo das Índias e o Brasil. Documentos para a história do Brasil existentes no Arquivo das Índias de Sevilha*. Rio de Janeiro: Ministério das Relações Exteriores, 1966.
- MARTÍNEZ, Elda E. Gonzáles. *Guía de fuentes manuscritas para la historia de Brasil conservadas en España*. Madri: Fundación MAPFRE TAVERA, 2002.
- MORAES, Rubens Borba & BERRIEN, William (dir.). *Manual Bibliográfico de Estudos Brasileiros*. Rio de Janeiro: gráfica editora Souza, 1949.
- MORAES, Rubens Borba. *Bibliografia do período colonial. Catálogo comentado das obras dos autores nascidos no Brasil e publicados antes de 1808*. São Paulo: IEP, 1969.
- Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. (Índice geral dos ns. 1 a 399). Rio de Janeiro, ano 159, n.400, jul./set., 1998.
- RIVARA, Joaquim Heliodoro da Cunha. *Catálogo dos manuscritos da Biblioteca Pública Eborense*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1850. Tomo I: que compreende a notícia dos códices e papéis relativos às coisas da América, África e Ásia.
- RODRIGUES, José Honório. *A pesquisa histórica no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1969. 2ª edição. Coleção Brasileira.
- VAINFAS, Ronaldo (dir.). *Dicionário do Brasil colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

FONTES IMPRESSAS

MEMÓRIAS E LIVROS IMPRESSOS

- ALMEIDA, Gabriel Ribeiro de. "A tomada dos Sete Povos das Missões". In: SILVEIRA, Hemetério José Velloso da. *As Missões Orientais e seus antigos domínios*. Porto Alegre: Companhia União de Seguros Gerais, 1979. p. 67-80.
- ALVEAR, Diego. "Relación geográfica e histórica de la provincia de Misiones" [1784]. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2002. Edição digital a partir de Pedro de Angelis, "Colección de obras y documentos relativos a la Historia Antigua y Moderna de las provincias del Río de la Plata". Tomo V. Buenos Aires: Imprenta del Estado, 1836. <http://www.cervantesvirtual.com/index.shtml>
- Anônimo. "Memória dirigida ao Vice-rei do Prata sobre as causas da conquista dos 7 Povos pelos portugueses". Pueblo de Santa Maria La Mayor, 26 de septiembre de 1802. In: CORTESÃO, Jaime. *Do Tratado de Madri à conquista dos Sete Povos (1750-1802)*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969. (Manuscritos da Coleção de Angelis)
- Anônimo. "Catequese e aldeamento dos minuanos" [1750/51]. In: CESAR, Guilhermino. *Primeiros cronistas do Rio Grande do Sul: estudo de fontes primárias da história rio-grandense acompanhado de vários textos*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 1998.
- AVÉ-LALLEMANT, Robert. *Viagem pela província do Rio Grande do Sul (1858)*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980.
- AZARA, Felix. *Memoria sobre el estado rural del Rio de la Plata y otros informes*. Buenos Aires: Bajel, 1943 [c.1801 – c.1806].
- _____. *Viajes inéditos de don Félix de Azara desde Santa Fé del Paraguay, y a los pueblos de misiones*. Buenos Aires: Imprenta y Librería de Mayo, 1873.
- AZEVEDO, Luiz Manoel. "Memória e resumo do sucedido desde o primeiro de março de 1752 que ao Rio Grande chegarão as ordens de S. Ex^a para que o Governador Pascoal de Azevedo mandasse ao Rio Ingahyba [Guaíba] o Sargento mor Luiz Manoel de Azevedo Carneiro e Cunha para o efeito de escolher lugares para armazéns no sítio da Forqueta, e onde mais parecesse conveniente, para entrada do exército até se recolher o mesmo para o dito Rio Grande". In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul*, vol.1, 1937. p. 87.
- BAGUET, A. *Viagem ao Rio Grande do Sul*. Santa Cruz do Sul/RS: Ed. da UNISC; Florianópolis: Paraula, 1997 [1874].
- BARRETO, Domingos Alves Moniz. "Observações relativas à agricultura, comércio e navegação do Continente do Rio Grande de São Pedro [1790]". In: CESAR, Guilhermino. *Primeiros cronistas do Rio Grande do Sul: estudo das fontes primárias da história rio-grandense acompanhado de vários textos*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 1998.

- BETTAMIO, Sebastião Francisco. "Noticia particular do Continente do Rio Grande do Sul" [1780]. In *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Tomo 31, 3º trimestre de 1858. 2ª. ed. 1930. p. 219-270.
- CANTO, José Borges do, 1914 [1802]. "Relação dos acontecimentos mais notáveis da guerra próxima passada na entrada e conquista dos Sete Povos das Missões Orientais do Rio Uruguai". In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Vol. 130, tomo 77, parte II, 1914. p. 53-62.
- CARDIEL, José. *Las Misiones del Paraguay*. Madri: Dastin, s;d.
- CUNHA, Dom Luís da. *Instruções políticas*. Introdução, estudo e edição crítica por Abílio Diniz Silva. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2001.
- CUNHA, Jacinto Rodrigues da. "Diário da expedição de Gomes Freire de Andrade às Missões do Uruguai". In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. 1853. vol.16.
- DIAZ, Antonio. *De las Memorias del Brigadier General Don Antonio Diaz: apuntes varios sobre los indios charruas del Uruguay*. Montevideu: Estado Mayor del Ejercito, Departamento de Estudios Históricos, 1978.
- DOBLAS, Gonzalo. "Memoria histórica, geográfica, política y económica sobre la provincia de Misiones de indios guaraníes" [1785]. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2002. Edição digital a partir de Pedro de Angelis, Colección de obras y documentos relativos a la Historia Antigua y Moderna de las provincias del Río de la Plata. Tomo III. Buenos Aires: Imprenta del Estado, 1836. <http://www.cervantesvirtual.com/index.shtml>
- DREYS, Nicolau. *Notícia descritiva da província do Rio Grande de São Pedro do Sul* [1839]. Porto Alegre: Nova Dimensão/ Ed. da PUCRS, 1990.
- ESCANDÓN, Juan de. *História da transmigração dos Sete Povos orientais* [1760]. São Leopoldo, RS: Instituto Anchieta de Pesquisas, 1983.
- FERNANDES, Domingos José Marques. *A primeira história gaúcha* [1804]. São Leopoldo, RS: Instituto Anchieta de Pesquisas, 1961.
- GAMA, José Basílio da. *O Uruguai* [1769]. Rio de Janeiro: Record, 2006.
- HENIS, Tadeo Xavier. *Diário histórico de la rebelión y guerra de los pueblos guaraníes, situados en la costa oriental del rio Uruguay, del año de 1754*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2002.
- ISABELLE, Arsène. *Viagem ao Rio Grande do Sul, 1833-1834*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1983. 2ª. ed.
- LISLE, James George Semple (pseudônimo). "I –A hospitalidade; II – O laço e as boleadeiras [1799]". In: CESAR, Guilhermino. *Primeiros cronistas do Rio Grande do Sul: estudo das fontes primárias da história rio-grandense acompanhado de vários textos*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 1998.

- "Memória dos serviços prestados pelo mestre-de-campo André Ribeiro Coutinho no governo do Rio Grande de São Pedro", In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Porto Alegre, vol.16, 4º.trimestre, 1936.
- NUSDORFFER, Bernardo. "Relação de todo o ocorrido nestas doutrinas com respeito às mudanças dos Sete Povos do Uruguai desde São Borja até Santo Ângelo inclusive que pelo Tratado Real e a linha divisória dos limites entre as duas Coroas ou se haviam de entregar aos portugueses ou se haviam de mudar a outras paragens". In: TESCHAUER, Carlos. *História do Rio Grande do Sul dos dois primeiros séculos*. São Leopoldo: Ed. da Unisinos, 2002. Vol. III.
- PEDROSO, Manuel dos Santos, 1914 [1802]. "Relação dos serviços que pratiquei na conquista dos sete povos guaranis das Missões Orientais do Uruguai, desde o princípio até o fim da guerra próxima passada". In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Vol. 130, tomo 77, parte II, 1914. p. 63-67.
- "Relação abreviada da República, que os religiosos jesuítas das províncias de Portugal e Espanha estabeleceram nos domínios ultramarinos das duas monarquias e da guerra que neles têm movido e sustentado contra os exércitos espanhóis e portugueses". In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. 1842, vol.4.
- ROSCIO, Francisco João. "Compêndio Noticioso do Continente do Rio Grande de São Pedro". In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul*. Ano XXVII – 1947. Ns. 105-108. p. 49-75.
- _____. "Breve notícia da extensão de terreno, que ocupam os sete Povos das Missões Guaranis, chamados comumente Tapes Orientais ao Rio Uruguai, conquistados o ano passado (1801) a favor da Coroa de Portugal a cujo Domingo [sic] estão sujeitos até o presente. Trata-se laconicamente do governo geral destes povos, e de alguns dos seus costumes mais notáveis". In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro, tomo XXI, vol.21, 1858, 2ª. ed. 1930. pp.271-274.
- SAINT-HILAIRE, Auguste de. *Viagem ao Rio Grande do Sul, 1820-1821*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2002.
- SALDANHA, José de. "Diário resumido e histórico" [1787]. In: *Anais da Biblioteca Nacional*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1938. vol. 51
- SILVA, Thomaz da Costa Corrêa Rabello e. "Memória sobre a província de Missões". In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Tomo II, n.6, 2º. trimestre de 1840.
- SOUZA, Francisco Ferreira de. "Descrição à viagem do Rio Grande" [1777]. In: CESAR, Guilhermino. *Primeiros cronistas do Rio Grande do Sul: estudo de fontes primárias da história rio-grandense acompanhado de vários textos*. Porto Alegre: UFRGS, 1998.

COLETÂNEAS DE DOCUMENTOS PUBLICADOS

Anais da Biblioteca Nacional. Rio de Janeiro, vol.50, 1936.

Anais da Biblioteca Nacional. Rio de Janeiro, vols. 52 e 53, 1938.

Anais do Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: Instituto Estadual do Livro, 1977. vol.1.

Archivo Artigas. Montevideu: A. Monteverder, 1951. vol.II

BRABO, Francisco Javier. *Coleccion de documentos relativos á la expulsion de los Jesuitas de la Republica Argentina y del Paraguay, en el reinado de Carlos III, com introduccion y notas por d. Francisco Xavier Brabo*. Madri: Establecimiento Tipográfico de José Maria Perez, 1872.

Cartas do Rio de Janeiro – 1769-1776: Marquês do Lavradio. Rio de Janeiro: Instituto Estadual do Livro, 1978.

CORTESÃO, Jaime. *Do Tratado de Madri à conquista dos Sete Povos (1750-1802)*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969. (Manuscritos da Coleção de Angelis)

_____. *Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madri*, parte III: *Antecedentes do Tratado*, tomo II. Rio de Janeiro: Ministério das Relações Exteriores, Instituto Rio Branco, 1951.

Documentos interessantes para a história e costumes de São Paulo. São Paulo: Arquivo do Estado de São Paulo, 1901. vol.32

Documentos relativos a la ejecucion del Tratado de Limites de 1750, Montevideu, Instituto Geografico Militar, 1938.

MENDONÇA, Marcos Carneiro de. *O Marquês de Pombal e o Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1960.

_____. *Século XVIII, século pombalino no Brasil*. Rio de Janeiro: Xerox do Brasil, 1989.

Os índios D'Aldeia dos Anjos: Gravataí século XVIII/ Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: EST, 1990.

PASTELLS, Pablo. *Historia de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay (Argentina, Paraguay, Uruguay, Perú, Bolivia y Brasil)*. Madri: V. Suárez, 1912-1949.

Revista do Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, janeiro de 1921.

SOARES, José Carlos de Macedo, 1939. *Fronteiras no Brasil no regime colonial*. Rio de Janeiro: José Olympio.

CARTAS, TRATADOS, OFÍCIOS E LEGISLAÇÃO AVULSA PUBLICADOS

- Carta de Francisco Barreto Pereira Pinto para o Exmo. Snr. Bispo e mais Srs. Governadores. Rio Pardo, 21 de fevereiro de 1763. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, tomo XXI, vol.21, 1858.
- Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e do Maranhão enquanto sua majestade não mandar o contrário. In: ALMEIDA, Rita Heloísa de, 1997. *O Diretório dos índios: um projeto de civilização no Brasil do século XVIII*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- Invasão da província do Rio Grande de São Pedro pelos castelhanos em 1763. Capela de Viamão, 10 de janeiro de 1768. De José Custódio de Sá e Faria para o vice-rei Conde de Azambuja. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, 1º trimestre de 1868, p.282.
- LAVRADIO, Marquês de. "Relatório do Marquês de Lavradio, Vice-rei do Rio de Janeiro, entregando o governo a Luiz de Vasconcelos e Sousa, que o sucedeu no vice-reinado". In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, n.16, janeiro de 1843. pp.409-486.
- Ofício do Vice-rei Luiz de Vasconcelos e Souza, com cópia da relação instrutiva e circunstanciada, para ser entregue ao seu sucessor, na qual mostra o estado em que deixa os negócios mais importantes do seu governo; sendo um deles a demarcação de limites da América meridional. Rio de Janeiro, 20 de agosto de 1789. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, n.13, abril de 1842.
- Portaria expedida por Gomes Freire de Andrada. Rio Arenguá, 22 de março de 1752. *Revista do Arquivo Público Mineiro*, ano XXIII, 1929, pp.446-447.
- Regimento das Missões do Estado do Maranhão e Pará. In: LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000.
- Relação da prata e ornamentos pertencentes ao saque feito aos insurgentes nos povos do lado ocidental do rio Uruguai no ano de 1817. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, t.30, vol.34, parte I, 1867. pp.209-215.
- Relatório do vice-rei Luiz de Vasconcelos e Souza, 1874. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul*, Porto Alegre, 1929.

FONTES MANUSCRITAS

ARQUIVO DA CÚRIA METROPOLITANA DO RIO DE JANEIRO

Processo de gênese do padre José Inácio da Silva Pereira, 1781. Letra J, cx. 1780-1789, cx.1, maço 38 – n.14.

ARCHIVO GENERAL DE INDIAS (SEVILHA)

Audiência de Buenos Aires, 13; 539

ARQUIVO HISTÓRICO DO RIO GRANDE DO SUL

Exame da conta de toda a despesa que me apresentou o coronel Cristóvão Pereira de Abreu que diz fizera com as pessoas a lista das que conduziu da comarca de São Paulo para servirem nesta expedição como nela adiante se declara. Documentos avulsos da Fazenda, Maço 1753. Maço: 2, lata: 1.

Relação dos gêneros com que assistiu Francisco Pereira Pinto para fardar um cacique e demais rapazes das famílias guaranis que se remeteram para a capital do Rio de Janeiro por ordem do Snr. Marquês Vice-Rei. 08 de maio de 1773. Fazenda, 1773, diversos papéis, maço 18, lata 04.

Registro das instruções que o Exmo. Sr. Gal. Conde de Bobadela deixou ao tenente de dragões Antônio Pinto Carneiro. Fazenda 1215, fl.19.

Portaria do governador José Marcelino de Figueiredo. Vila Nova dos Anjos, 8 de dezembro de 1779. Fazenda 1779, portarias do governador, maço 22, lata 5.

São Nicolau (Rio Pardo), 1871. Papéis relativos às terras do aldeamento. Fundo indígenas, lata 299, maço 2.

Requerimentos, 1813. Fundo militares, maço 009.

Carta de Chagas Santos a D. Diogo de Souza. Povo de São Borja, 24 de fevereiro de 1811. Autoridades Militares, lata 164, maço 24 (2ª. seção 55)

Carta de Francisco das Chagas Santos ao Marquês de Alegrete. Quartel de São Borja, 19 de maio de 1817. Autoridades Militares, lata 172, maço 62 (2ª. seção, n.220)

ARQUIVO NACIONAL DO RIO DE JANEIRO

Códices 73 (08); 104 (vols. 01; 02, 08, 09, 13, 14, 15); 807 (11)

Caixa 291, pacote 04, documento 79; cx. 749, pct.03
Fundo Marquês do Lavradio, microfilmes 024-97

ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO – CONSELHO ULTRAMARINO

Documentos avulsos Brasil-Limites – Caixa (n. do documento)
Caixas: 1 (51), 2 (101, 110, 122, 127, 132, 133, 144), 4 (271,275,276,279,281),

Documentos avulsos sobre o Rio de Janeiro – Caixa (n. do documento)
Caixa: 58 (5589); 60 (5767, 5793); 72 (6612); 128 (10244); 208 (14559)

Documentos avulsos sobre o Rio Grande do Sul – Caixa (n. do documento)
Caixa: 2 (159, 171); 3 (230); 12 (754)

BIBLIOTECA NACIONAL DE MADRI

Memorial del P^e Prov^l Antonio Machoni para el P^e Superior y Sus Consultores, q. comunicara â los P P^s Missioneros de estas Doctrinas del Parana, y Uruguay en la Segunda Visita de 7 de Marzo de 1742. Cartas de los P.P generales de la Compañia de Jesús y de varios Provinciales sobre las misiones del Paraguay, 16 de julio 1623 a 19 de septiembre 1754. S. XVIII. 175 x 246. 3411 paginas numeradas. Encuadernación en holandesa del siglo XIX. 6976. Sala Cervantes (manuscritos), fl.16

BIBLIOTECA NACIONAL DO RIO DE JANEIRO

Carta do cacique minuano Bartolomeu a Rafael Pinto Bandeira, solicitando licença para passar aos domínios portugueses. Missões, 7 de maio de 1785. 9,4,14 p.511 no. 232 (em guarani) no. 233 (traduzida para o português)

Carta de Bernardo José Pereira, sem lugar, data, nem destinatário, com informações acerca dos índios guaranis do Rio Grande do Sul. 7, 3, 48.
Correspondência do Conde de Bobadela. 11, 2, 40.

Informe sobre la decadencia de los pueblos de misiones, por dom Carlos José Añasco. Ciudad de las Corrientes, 26 de marzo de 1778. Coleção de Angelis, MS-508 (26) doc.758.

Carta de José Marcelino de Figueiredo para o vice-rei Luís de Vasconcelos e Sousa. Porto Alegre, 24 de janeiro de 1780. 9, 4, 9, n.3.

Instruções dadas ao Capitão Antônio Pinto Carneiro, respectivamente aos povos Guaranis pelo Governador Custódio de Sá e Faria. 9, 4, 13 fl.107v

Plano do terreno que compreende o estabelecimento dos índios da aldeia de Nossa Senhora dos Anjos. 9,4,13 n. 257

Estado dos povos Guaranis que formam a Vila de Nossa Senhora dos Anjos, Continente do Rio Grande, em revista mensal geral de 31 de dezembro de 1779. 9,4,9 n.126

Relação dos referendos vigários, curas, mestres de gramática e da escola: mestra do recolhimento, recebedores, cirurgiões, sangradores, linguarazes e capitães que tem servido e atualmente servem, na vila de Nossa Senhora dos Anjos, pagos pela Fazenda Real. 9,4,13 n.150

Relacion de Gobierno que el Virrey Marques de Avilés escribió para la instruccion de Don Joaquim del Pino, su sucesor en el mando del Virreinato de Buenos Ayres. MSS I, 15, 5, 5

Notícia abreviada dos principais sucessos da Guerra de 1801, na Campanha do Rio Grande de São Pedro, na América Meridional. s/d (c.1802). MS – 554 (1) Coleção Linhares

Parecer de Francisco João Roscio sobre se estabelecerem povoadores nos terrenos de patrimônio dos povos guaranis, e ao sul do Rio Ibicuí. I, 31, 26, 2

Representação sobre se devolverem utensílios e animais retirados do Povo de São Nicolau. São Nicolau, 26 de julho de 1802. I, 31, 26, 2

BIBLIOTECA NACIONAL DE LISBOA

Coleção de correspondência de José Marcelino de Figueiredo, governador do Rio Grande do Sul para o Marquês do Lavradio, vice-rei do Brasil, com outros documentos referentes ao mesmo Estado. Originais – 1773-1778. Códice: 10854

INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO BRASILEIRO – IHGB

Carta de Paulo José da Silva Gama ao Major Joaquim Felix da Fonseca, declarando que os povos de Missões debaixo do comando de Vossa Majestade ficarão sujeitos ao do referido Tenente Coronel Comandante dessa Fronteira e que este observe a maior neutralidade a respeito da Partida Espanhola contra os Índios Charruas e Índios Minuanos. Porto Alegre, 15 de março de 1803. Conselho Ultramarino/Limites do Brasil: Arq. 1.3.7 p.271.

Carta de Pascoal Ruiz Huiodobro ao Governador do Rio Grande de São Pedro. Sobre a notícia de ter seguido um oficial desta praça com 50 homens armados, para perseguir e exterminar aqueles Índios, restituindo o sossego e a segurança das vidas. Conselho Ultramarino/Limites do Brasil: Arq. 1.3.7 p.273.

Ofício de Paulo José da Silva Gama ao Visconde de Anádia. Sobre as vantagens da paz que fizera com um chefe dos índios charruas – com o auto destas pazes. Porto Alegre, 25 de outubro de 1806. Conselho Ultramarino/Rio Grande do Sul: Arq. 1.2.19 p.286

Ofício de Francisco Xavier Vianna Comandante das forças espanholas a Paulo José da Silva Gama, pedindo licença para entrar pelos domínios portugueses e aniquilar os índios infieis, por ser vergonhoso que se conservassem no meio de duas nações cultas. Taquarembó-Chico, 25 de julho de 1805. Conselho Ultramarino/Rio Grande do Sul: Arq. 1.2.19 p.263

Paulo José da Silva Gama, responde como devia que não podia dar semelhante permissão. Porto Alegre, 3 de dezembro de 1805. Conselho Ultramarino/Rio Grande do Sul: Arq. 1.2.19 p.265

Ofício de Patrício José Correa da Câmara sobre o mesmo assunto. Rio Pardo, 28 de novembro de 1805. Conselho Ultramarino/Rio Grande do Sul: Arq. 1.2.19 p. 265v

Ofício de Francisco Xavier Vianna á Patrício José Correia da Câmara, para que reunisse os Índios, que ele passaria ao Rio Grande para dar cabo deles. Taquarembó-Chico, 29 de outubro de 1805. Conselho Ultramarino/Rio Grande do Sul: Arq. 1.2.19 p.267

Ofício de Paulo José da Silva Gama a Patrício José Corrêa da Camara Comandante da Fronteira do Rio Pardo, mostrando-lhe como os índios como amigos, eram úteis e como inimigos, pouco temíveis para serem aniquilados. Porto Alegre, 13 de dezembro de 1805. Conselho Ultramarino/Rio Grande do Sul: Arq. 1.2.19 p.268v

Provisão d'El-Rey ao Superior das Missões dos Religiosos da Companhia de Jesus do Estado do Maranhão, para que ponha eficaz diligência em que os índios sejam práticos na língua portuguesa e usem de ofícios mecânicos. Lisboa, 12 de setembro de 1727. Arq. 1.2.33 p.134

Ofício do Conde da Cunha a Francisco Xavier de Mendonça Furtado, acerca dos inconvenientes do estabelecimento de índios no Rio Grande e sobre um rincão de terra que o Conde de Bobadela deu a um criado. Rio de Janeiro, 09 de março de 1765. Arq. 1.1.29, p.71

Ofício do Conde da Cunha a Francisco Xavier de Mendonça Furtado, acerca da grande despesa que faz com os índios que o Conde de Bobadela trouxe para o território de Viamão. Rio de Janeiro, 19 de setembro de 1764. Arq. 1.1.29 p.70

Ofício do Conde da Cunha ao Conde de Oeiras, acerca dos índios que vieram de Espanha e estão em Viamão e ser preciso que nas novas vilas ou aldeias se façam igrejas e casas para os párocos a custa da Real Fazenda. Rio de Janeiro, 10 de setembro de 1765. Arq. 1.1.29 p. 120v

Ofício do Conde da Cunha a Francisco Xavier de Mendonça Furtado, acerca dos inconvenientes que resultam da persistência dos índios em Viamão, arruinando todas as estâncias daqueles distritos. Arq. 1.1.29 p.126

REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA (MADRI)

Relacion de lo que sucedio a 53 indios del Uruguay, quando acometieron por 2º. con otros muchos el fuerte de los portugueses del rio Pardo, escribio la un indio luisista que fue uno de estos 53. Llamado Crisanto, de edad como de 40 años, indio capaz y mayordomo del pueblo, traduxo lo un Missionero de la lengua Guarani en castellano, año 1755. Colección "Jesuitas (Legajos)", 9/7284.