

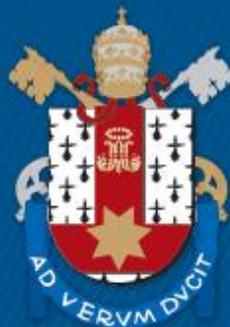
ESCOLA DE HUMANIDADES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA  
MESTRADO EM HISTÓRIA

ANTONIO CARLOS SOARES

**FILHOS DE ÑANDERU CAMINHAM PARA KARAI:** UMA PERSPECTIVA SOBRE O  
PROTAGONISMO GUARANI NO SUL DA AMÉRICA LUSITANA DO SÉCULO XVIII

Porto Alegre  
2020

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica  
do Rio Grande do Sul

ANTONIO CARLOS SOARES

**FILHOS DE ÑANDERU CAMINHAM PARA KARAI': UMA PERSPECTIVA SOBRE O  
PROTAGONISMO GUARANI NO SUL DA AMÉRICA LUSITANA DO SÉCULO XVIII**

Dissertação apresentada como requisito parcial para  
obtenção do título de Mestre em História pelo Programa  
de Pós-Graduação em História pela Pontifícia  
Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientadores:

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Cristina dos Santos

Prof. Dr. Klaus Peter Kristian Hilbert

Porto Alegre

2020

ANTONIO CARLOS SOARES

**FILHOS DE ÑANDERU CAMINHAM PARA KARAI': UMA PERSPECTIVA SOBRE O PROTAGONISMO GUARANI NO SUL DA AMÉRICA LUSITANA DO SÉCULO XVIII**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em História pelo Programa de Pós-Graduação em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Aprovada em 26 de março de 2020:

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Klaus Peter Kristian Hilbert – PUCRS

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Gislene Monticelli – PUCRS

---

Prof. Dr. Jairo Henrique Rogge – Unisinos

Porto Alegre

2020

## Ficha Catalográfica

S676f Soares, Antonio Carlos

Filhos de Ñanderu caminham para Karaí : Uma perspectiva sobre o protagonismo guarani no sul da América lusitana do século XVIII / Antonio Carlos Soares . – 2020.

170 p.

Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História, PUCRS.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Cristina dos Santos.

Co-orientador: Prof. Dr. Klaus Kristian Peter Hilbert.

1. Indígena. 2. Protagonismo. 3. Aldeia dos Anjos. 4. Ontologia. 5. Fenomenologia. I. Santos, Maria Cristina dos. II. Hilbert, Klaus Kristian Peter. III. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da PUCRS  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Bibliotecária responsável: Clarissa Jesinska Selbach CRB-10/2051

## AGRADECIMENTOS

A pesquisa acadêmica se constitui, muitas vezes, numa atividade solitária e dolorosa. Entretanto, algumas pessoas cruzaram e colaboraram, em alguma medida, com o meu processo de caminhar pelo mundo acadêmico. Desta forma, manifesto meus sinceros agradecimentos àquelas pessoas que atenuaram o esforço, durante este processo de produção científica.

Primeiramente agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES e ao Programa de Pós-Graduação em História da PUCRS. A primeira por fomentar e o segundo por acreditar e selecionar o projeto de pesquisa que redundou nas páginas desta dissertação.

Aos colegas do PPG que proporcionaram excelentes discussões durante os encontros. Em especial aos colegas Bruna, Paul, Ana Paula, Carlos, Felipe e Nívia.

Ao prof. Dr. Klaus Hilbert por ministrar excelentes aulas e proporcionar ótimos encontros sobre a *Ontological Turn* e por estar sempre disposto a compartilhar e construir conhecimentos.

Ao prof. Dr. Jairo Henrique Rogge pelas dicas preciosas sobre etno-história e por aceitar o convite para integrar a banca examinadora.

Ao prof. Dr. Pe. Pedro Ignácio Schmitz pelas ricas contribuições sobre a história missionária e pela calorosa recepção no Instituto Anchieta de Pesquisas.

Aos colegas da Secretaria de Estado da Cultura, SEDAC, que me ampararam administrativamente e compreenderam as minhas ausências durante a escrita destas páginas.

Agradeço ao Museu Arqueológico do Rio Grande do Sul, instituição que atualmente dirijo e pela qual milito. Às colegas de Marsul, Jessica e Franciele, pela compreensão e pelo empenho nos dias que estive corporalmente fora.

Aos alunos, graduandos de História, que cursaram a disciplina de Introdução aos Estudos Arqueológicos, semestre 2019/2, pela FACCAT, em Taquara, RS, que contribuíram muito para o enriquecimento argumentativo deste estudo. De fato, há reciprocidade no processo ensino/aprendizagem, como disse Paulo Freire!

Ao prof. Dr. Alexandre Penna Matos (*in memorian*) pelo incentivo para trilhar o caminho acadêmico em nível *stricto sensu*. Sem suas palavras encorajadoras, talvez a história deste mestrado teria sido diferente.

Agradecimento muito especial à prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Cristina dos Santos, pela paciência e generosidade, pelo profissionalismo em me orientar mesmo depois de aposentada e pelas críticas e orientações tranquilizantes. O processo de materialização desta pesquisa se deve, em grande medida, aos seus ensinamentos em História indígena, pelos quais busquei nortear a minha abordagem.

Agradeço à minha família. Aos meus pais Bené (*in memorian*) e Odete. Aos meus irmãos Zizo, Guto, Ana, Paula, Bruno e Luíza. À minha esposa Bianca. Ao meu filho Max. Aos meus sobrinhos Marina, Emília e Artur. Que estiveram sempre em meus pensamentos durante todo o processo.

Agradecimento mais que especial à minha companheira, amiga, colega, namorada, esposa e confidente, prof.<sup>a</sup> Bianca Salazar. Sem sua compreensão, estímulos, ouvidos, opiniões, amparo e coragem, nada disso seria possível.

Muito Obrigado!

*Apenas nos pusimos en dos pies  
Comenzamos a migrar por la sábana  
Siguiendo la manada de bisontes  
Más allá del horizonte, a nuevas tierras lejanas  
[...]*

*Nunca estamos quietos, somos trashumantes  
Somos padres, hijos, nietos y bisnietos de inmigrantes  
Es más mío lo que sueño que lo que toco  
Yo no soy de aquí, pero tu tampoco*

Jorge Drexler – Movimiento – 2017

## RESUMO

A migração de um contingente extraordinário de pessoas é, em qualquer parte do mundo, um fato marcante e de interesse histórico. A transmigração de aproximadamente trinta mil pessoas dos sete povoados das Missões Jesuíticas, do lado oriental do rio Uruguai, como decorrência da execução do Tratado de Limites de 1750, firmado entre as coroas ibéricas, no sul da América, gerou desdobramentos que marcaram, inclusive, a paisagem do Continente do Rio Grande de São Pedro. Aproximadamente setecentas famílias indígenas missioneiras acompanharam o exército lusitano após as campanhas militares conhecidas como Guerra Guaranítica, redundando em aldeamentos indígenas integrados ao projeto colonial português. Buscar identificar nas fontes coloniais as motivações para a agência indígena, entendendo a opção caminhante para as possessões lusitanas como escolha intencional, tendo em mente a estrutura cultural tradicional guarani, observando tanto os aspectos adquiridos durante os processos coloniais ibéricos quanto o modo de ser ancestral, foi a tarefa neste estudo, para além da análise dos mundos em contato. Uma análise que compreendeu o contato cultural como essencialmente corpóreo, que pode ser entendido como mundos sensíveis, que se sobrepuseram, em lugares e em paisagens que foram – e ainda são – apropriadas de maneiras distintas pelos agentes históricos.

Palavras-chave: Indígena. Protagonismo. Aldeia dos Anjos. Ontologia. Fenomenologia.

## RESUMEN

La migración de un contingente extraordinario de personas es, en cualquier parte del mundo, un hecho notable y de interés histórico. La transmigración de aproximadamente treinta mil personas de las siete aldeas de las Misiones Jesuitas, en el lado oriental del río Uruguay, como resultado de la ejecución del Tratado de Límites de 1750 firmado entre las coronas ibéricas, en el sur de América, generó desarrollos que incluso marcaron el paisaje del Continente de Río Grande de São Pedro. Aproximadamente setecientas familias misioneras acompañaron al ejército portugués después de las campañas militares conocidas como la Guerra Guaranítica, lo que resultó en aldeas indígenas integradas en el proyecto colonial portugués. Buscar identificar en las fuentes coloniales las motivaciones para la agencia indígena, entendiendo la opción de caminar hacia las posesiones portuguesas como una elección intencional, teniendo en cuenta la estructura cultural tradicional guaraní, observando tanto los aspectos adquiridos durante los procesos coloniales ibéricos como la forma de ser ancestral, fue la tarea en este estudio, además del análisis de los mundos en contacto. Un análisis que entendía el contacto cultural como esencialmente corpóreo, que puede entenderse como mundos sensibles, que se superponen, en lugares y paisajes que fueron, y aún son apropiadas de diferentes maneras por los agentes históricos.

Palabras clave: Indígena. Protagonismo. Aldeia dos Anjos. Ontología. Fenomenología.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

- Figura 1: SOARES, Diogo. A villa da Laguna e barra do Taramandi: na costa do Brasil e America Portugueza. 1738. .... 43
- Figura 2: BULHOES, José Correia Rangel - Plano topografico do continente do Rio Grande e da Ilha de Santa Catharina..... 79
- Figura 3: Relação de Almas que existem no Povo de N. Sr<sup>a</sup> dos Anjos... Feita por José Custódio de Sá e Faria em julho de 1764..... 116
- Figura 4: ROSCIO, Francisco João. Carta Hydrographica de huma parte do terreno e costa do Império do Brazil ..... 129

## LISTA DE SIGLAS

AHRS	Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul
AHU	Arquivo Histórico Ultramarino (Lisboa)
ACL	Administração Central
CU	Conselho Ultramarino
BNP	Biblioteca Nacional Portugal
BNRJ	Biblioteca Nacional (Rio de Janeiro)
FATEC	Faculdade de Tecnologia de São Paulo
IHGB	Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro
IHGRGS	Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul
LVD	Laboratório de Vidros da FATEC
MARSUL	Museu Arqueológico do Rio Grande do Sul
PASAP	Projeto Arqueológico de Santo Antônio da Patrulha
PRONAPA	Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas
PRONAPABA	Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas para a Bacia Amazônica
S.M.C	Sua Majestade Católica ( <i>Sua Majestad Católica, Sua Mag<sup>de</sup> Cathólica</i> , como aparecem nas fontes, tratamento dado ao Rei de Espanha).
S.M.F	Sua Majestade Fidelíssima (como era tratado, nas fontes, o Rei de Portugal)

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	11
1. CORPOS, LUGARES E PAISAGENS: UMA ABORDAGEM PELOS MUNDOS SENSÍVEIS NA AMÉRICA PORTUGUESA DO SÉCULO XVIII.....	26
1.1. Mundos sobrepostos: uma abordagem ontológica .....	29
1.1.1. Corpos-agentes e alteridades dinâmicas .....	32
1.2. A História é espaço-tempo-movimento .....	37
1.2.1 Movimento .....	42
2. <i>TEKO PORÃ</i> : O BELO MODO DE SER GUARANI NAS PAISAGENS PRÉ-COLONIAIS DO SUL AMERICANO.....	47
2.1. Dados para Arqueologia Guarani.....	49
2.2. A ontologia guarani pré-colonial sul americano .....	59
3. FILHOS DE <i>ÑANDERU</i> : A OPÇÃO CAMINHANTE FRENTE À EXECUÇÃO DO TRATADO DE MADRID (1750 – 1759).....	68
3.1. O sul da América lusitana setecentista .....	68
3.2. Protagonismos indígenas durante a execução do Tratado de Limites .....	75
3.2.1. Aproximações, negociações, dissuasões e geopolítica entre missioneiros e lusitanos durante a primeira campanha militar (1753-1754).....	89
4. A TRANSMIGRAÇÃO DOS MISSIONEIROS E O ESTABELECIMENTO NO CONTINENTE DE SÃO PEDRO.....	103
4.1. A aproximação entre missioneiros e portugueses após a segunda campanha (1756-1757) .....	103
4.2. A instalação dos missioneiros no Continente de São Pedro .....	110
4.2.1. As contrariedades manifestadas pela elite colonial local com relação ao projeto de integração dos missioneiros .....	115
4.2.2. A organização ilustrada no distrito da Aldeia de Nossa Senhora dos Anjos .....	123
4.2.3. Negociantes da Aldeia dos Anjos .....	131
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	140
REFERÊNCIAS .....	147

## INTRODUÇÃO

Quero falar da descoberta que o *eu* faz do *outro*. O assunto é imenso. [...] Pode-se descobrir os outros em si mesmo, [...] eu é um outro. Mas cada um dos outros é um *eu* também, sujeito como eu. Somente meu ponto de vista, segundo o qual todos estão *lá* e eu estou só *aqui*, pode realmente separá-los e distingui-los de mim. Posso conceber os outros como uma abstração, [...] ou então como um grupo social concreto ao qual *nós* não pertencemos. [...] Escolhi esta problemática do outro exterior, de modo um pouco arbitrário, e porque não podemos falar de tudo ao mesmo tempo, para começar uma pesquisa que nunca poderá ser concluída.

Tzvetan Todorov – A conquista da América – 1982.

Quando Gomes Freire de Andrade, em 1757, ocupando o povoado missioneiro de Santo Ângelo Custódio, após o conflito conhecido como “Guerra Guaranítica”, busca intencionalmente a aproximação com os indígenas, resultando na transmigração de grande contingente missioneiro para o lado lusitano, estava iniciando um novo ciclo de vida para aquelas famílias ameríndias. Inegável é que o projeto catequético jesuítico tenha, por algumas gerações, gerado uma identidade missioneira evidenciada em muitas obras da bibliografia aqui consultada (Meliá, 1988, 1990, 2005; Neumann, 2004, 2005, 2009; Garcia, 2007; Kühn, 2006, 2007; Kern, 2000, 2006; Langer, 1997, 2005; Sirtori, 2008). Entretanto, se faz notável, muitas vezes, elementos identitários pré-missionários, que transparecem em suas escolhas e motivações, fazendo que suas ações pareçam muito mais ancoradas na sua lógica ancestral, do que baseados na lógica colonial ibérica.

A pesquisa sobre a transmigração desse contingente de guaranis missioneiros para as paisagens do Continente de Rio Grande de São Pedro, foi motivada tanto pelas ausências de maiores aprofundamentos na bibliografia tradicional sobre o tema, quanto pelas particularidades e peculiaridades dos desdobramentos para estes grupos de agentes históricos em contato. Evidenciar o que redundou, em última instância, na formação das fronteiras do Rio Grande do Sul como as conhecemos, a partir do processo colonial que envolve agentes históricos ameríndios como sujeitos de sua história, protagonistas com suas escolhas.

A ideia do contato colonial na historiografia brasileira é bastante reproduzida, tanto nos escritos acadêmicos quanto no senso comum. No entanto, ainda é necessário repensar categorias e conceitos acerca do encontro entre mundos ocorrido no período colonial. Tal como ocorreu com a diáspora africana produzida para alimentar o sistema econômico com a escravização em massa de indivíduos, das mais variadas identidades étnicas, nesta porção do

planeta que viria a ser chamada de América, o processo de interação entre o colonizador europeu e os variados povos ameríndios aqui territorializados, a partir do século XVI, gerou estranhamentos desde o “descobrimento”, que reverberam até os dias atuais. Em que pese as tímidas políticas afirmativas recentes, historicamente impositivas, em prol destes dois conjuntos étnicos, ao início da terceira década do século XXI, persiste a abissal desigualdade social brasileira vinculada ao um racismo estrutural que inferioriza negros e índios.

Buscando identificar a agência indígena que tanto pode ser motivada por estruturas de pensamento indígena pré-coloniais, como por elementos identitários adquiridos durante as experiências reducionais, apresentamos alguns indícios que possivelmente justificam a opção caminante de muitos guaranis em direção oposta ao estabelecido pelo Tratado de Madrid de 1750, e contrária aos desejos da Coroa espanhola, que desejavam transmigrar os índios para a banda ocidental do rio Uruguai, mantendo-os vassalos de Madrid. Ao optarem em se estabelecer nas possessões lusitanas, muitos guaranis caminharam para leste, que segundo informantes Mbyá de Garlet (1997), é morada de **Karaí**, direção mais fácil de encontrar as terras de **Ñanderu**, deus criador da Terra, que indica as melhores paisagens para que os guaranis possam reproduzir seu modo de ser, **ñandereko**. Em resposta ao Pe. Bernardo Nusdorfer, alguns missionários do povoado de São Borja, em 30 de março de 1752, já optavam em buscar terras ancestrais, “*los yerbales de sus abuelos*”, situadas nas proximidades da Lagoa dos Patos, ainda que concordassem em manterem-se vassalos de Espanha.

Perceberemos ao longo da pesquisa que elementos identitários missionários ou coloniais lusitanos também se sobressaem em alguns casos, e que justificam as escolhas e ações de agentes indígenas, como no caso do Crisanto Nerenda, índio administrador e letrado, com forte identificação missionária e engajamento religioso, que demonstraremos no Capítulo III deste estudo, bem como no caso de Crisanto de Queirós, índio que se adaptou ao sistema econômico colonial português de arrendamento de terras, o qual analisaremos no Capítulo IV desta dissertação, nos indicando que não há uma homogeneidade identitária que possamos dizer ser totalmente ancestral ou colonial. O que nos apontaram as análises sobre as fontes coloniais, escritas por agentes colonizadores, portanto carregadas de visões e conceitos colonizados, que tanto os elementos estruturais pré-coloniais projetados pela etnografia quanto as identidades coloniais, estão presentes em graus distintos em cada caso e que andam juntos durante a integração dos indígenas ao mundo colonial lusitano no sul da América setecentista.

Nesta pesquisa, buscamos evitar a adoção de modelos interpretativos, justamente para que possamos identificar as diversas motivações para agência indígena e as diferentes formas de apropriação das paisagens que tanto os ameríndios quanto os ibéricos evidenciaram ao se colocar em movimento sobre os campos de Rio Grande de São Pedro durante o processo colonial. Se colocadas em diacronia, podemos perceber que estas percepções fenomenológicas são dinâmicas. Desta forma, entendemos que precisávamos de uma abordagem que contemplasse as diferentes percepções da alteridade em contato, construindo o marco teórico a partir dos achados nas fontes, fazendo uma análise que contemplasse tanto as noções de tempo quanto as noções de espaço, o que resultaram na percepção por parte deste pesquisador, que estes mundos ontologicamente situados, apresentam-se sobrepostos, em lugares e paisagens.

Os lugares, aqui, são entendidos como constructos sociais materializados, como “fatos existenciais elementares” e “um meio universal da experiência”. Segundo Cris Tilley (2014), influenciado pela filosofia fenomenológica, os lugares são como cenários associados às identidades sociais, que em conjunto formam as paisagens, compondo a noção de pertencimento. O lugar é constituído por corpos, e o corpo é meio pelo qual entendemos a ideia de lugar. Lugares e corpos se constroem mutuamente e o conjunto de ambos compõe a paisagem (Tilley, 2014. p. 25). Mais profundamente, Merleau-Ponty (1999), nos diz que a tradição cartesiana e kantiana ocidental condicionou a percepção dos corpos a partir do espaço, o que, segundo o filósofo, “ser corpo [...] é estar atado a um certo mundo, e nosso corpo não está primeiramente no espaço: ele *é* no espaço” (Merleau-Ponty, 1999, p. 205).

Para poder tratar com os mundos em contato no processo colonial, recorreremos aos pressupostos antropológicos que emergiram a partir de um movimento denominado como Virada Ontológica. Sobre os estudos de Eduardo Viveiros de Castro (1996; 2002a; 2002b; 2004; 2014), cuja premissa essencial e norteadora, segundo a nossa interpretação, é a de “levar a sério o que diz o nativo”, provocando uma crítica ao próprio fazer antropológico. A Antropologia se consolidou ao longo dos séculos XIX e XX, com uma narrativa representacionista, e para a superação da qual, Viveiros de Castro defende uma relação mais simétrica entre o antropólogo e o nativo, como sujeito-sujeito, que tradicionalmente foi (re)tratada como sujeito-objeto, onde o nativo também é produtor de conhecimento tão válido quanto antropológico. A tarefa do antropólogo, segundo o autor, é de comparar as diferenças suscitadas no próprio processo comparativo entre as antropologias ontologicamente situadas, considerando que se deve atuar, controladamente, na zona do equívoco que envolve o processo de tradução dos conceitos. O resultado, podemos dizer aqui, é o reconhecimento por parte da antropologia euroamericana

moderna influenciada e construtora dessa abordagem, de que os conceitos mobilizados pelos ameríndios manifestam uma alteridade radical, que quando tratados com maior literalidade, podem desvelar o *outrem*, “a expressão de outro mundo possível”, fazendo com que as explicações representacionistas tradicionais da antropologia tornem-se insuficientes.

Levar a sério o que diz o nativo, seria reconhecer o seu relato inserido no mundo *outro*, não apenas uma “visão de mundo” a ser representada no discurso antropológico a partir da episteme inserida na ontologia ocidental e moderna, que via de regra, considera declarações outras como metonímias, ou alegorização da “realidade” (Holbraad, 2003; Henare et. al., 2007; Alberti & Marshall, 2009). Este seria um “manifesto” declarado em um conjunto de publicações, em decorrência das premissas de Viveiros de Castro, cuja resultante foi denominada como método ontográfico. A proposta desse método consiste em pensar através das coisas para identificar a alteridade e criar conceitos novos como recurso para pensar os conceitos *outros*, evitando assim as representações epistemológicas que reduzem as afirmações nativas a meras “visões de mundo” (Henare et. al. 2007, p. 18). Há a necessidade de se reconhecer as ideias nativas como conceitos de uma alteridade intencional, e para que sejam inteligíveis, se faz necessário criar conceitos a partir dos conceitos nativos. Criar o novo a partir do que já existe, não se apropriando dos conceitos nativos, mas produzindo equivalentes aproximados, a fim de mapear as premissas ontológicas do discurso nativo (Holbraad, 2003, p. 43-45).

A partir destes marcos teóricos, fenomenológico e ontológico, apreendidos a partir do contato com as fontes, que pretendemos buscar o entendimento sobre o contato colonial, marcado pelo choque de mundos, que se dá fundamentalmente pelo encontro dos corpos-agentes. A partir deste olhar, poderemos comparar os mundos sensíveis indígena e ibérico, percebendo-os como sobrepostos durante o processo de colonização. Perceberemos, a partir dos fatos manifestos nas fontes, que a apropriação da paisagem acontece em escalas perceptivas distintas das atuais. Segundo Koselleck (2014) o espaço, assim como o tempo, é uma categoria analítica e condição necessária para a história. Houve grande influência da filosofia e das ciências da natureza sobre a percepção do espaço, ainda hoje tratado como cartesiano. O historiador classifica o espaço como meta-histórico e historicizado concomitantemente (Koselleck, 2014, p. 78), corroborando a nossa assertiva ontológica e fenomenológica, pela qual tratamos o espaço como sendo uma percepção corpórea do mundo, que através da qual se desenvolve a experiência humana.

Desta forma, ao tratar sobre o contato colonial, encaramos o espaço, ou seja, os lugares e paisagens, como elementos relacionais. Como nos demonstra Milton Santos (2008), o espaço deve ser considerado como sendo um arranjo de objetos geográficos, objetos naturais e objetos sociais de um lado, e de outro, “a vida que os preenche e os anima, ou seja, a sociedade em movimento” (Santos, 2008, p. 30). Tempo, espaço e movimento compõem, de maneira indissociável, a percepção do “espaço habitado”, que segundo o geógrafo é conteúdo corporificado, o ser transformado em existência, a sociedade transformada em espaço (Santos, 2008, p. 31). Os agentes históricos se movimentaram pelos campos do Continente de São Pedro, como demonstraremos através das fontes, e é dessa movimentação que resulta a interação corporal e cultural.

Tim Ingold (2015) sustenta que, filosoficamente, o ser é movimento. “Peregrinar é o modo mais fundamental de estar no mundo”, e é a partir do movimento que os lugares são constituídos. Para o antropólogo, a vida não é vivida dentro de lugares, mas através, em torno, para e de lugares, concluindo que a vida humana se desdobra ao longo de caminhos. Os lugares, para Ingold, são os entrelaçamentos das trilhas onde os habitantes (peregrinos) se encontram. Como se fossem grandes nós vitais (Ingold, 2015, p. 221). Desta forma é que buscamos observar a formação dos lugares coloniais, em especial, a Aldeia de Nossa Senhora dos Anjos, como um grande “nó” atado pelo movimento dos corpos-agentes, que protagonizaram suas histórias nos campos do Continente de São Pedro na segunda metade do século XVIII.

Conforme Maria Cristina dos Santos (2017), a contribuição da Antropologia para História indígena não é uma novidade, contudo é relativamente recente. Com contribuições da Arqueologia, da Etnologia e da História a construção da historiografia em torno da questão indígena se constituiu com amarração na Antropologia (Santos, 2017, p. 338). Segundo a autora, o caráter interdisciplinar marcou os estudos etno-históricos desde o início do século XX, nos EUA, e começou a circular nos países latino-americanos na segunda metade da década de 1970. A historiadora sustenta que tal interdisciplinaridade entre a História e a Antropologia, sobre os índios do passado, não contribuiria em nada se buscássemos nas fontes respostas para perguntas feitas *a priori*, pois certamente as encontraríamos. A confirmação da hipótese inicial, não quer dizer que necessariamente nossa pergunta estava correta, e na História, a comprovação documental para indagações das quais já sabíamos as respostas, pode colocar em xeque a relevância da pesquisa (Santos, 2017, p. 342).

Ao integrar estudos antropológicos para buscar interpretar as ações ameríndias estudadas aqui, pretende-se evitar alguns equívocos. O do “primitivismo”, presente na bibliografia de aspirações evolucionistas e ainda recorrente no senso comum, o qual consiste em considerar as sociedades ameríndias como “fósseis vivos”, próximo ao estágio zero em uma imaginária escala evolutiva, tratando-as como sociedades infantilizadas (Carneiro da Cunha, 1992, p. 11). Uma ideia oriunda do evolucionismo científico da segunda metade do século XIX que dominou a cena das ciências sociais, sobretudo da então nascente Antropologia e que ainda hoje guarda respaldo no senso comum quando o assunto é povos indígenas. Esta postura historiográfica nega ou mascara a historicidade e o protagonismo dos povos ameríndios.

Outro equívoco a ser evitado, é considerar as ações ameríndias meramente reações ao colonialismo europeu, situando-as como derivações do contato com o sistema colonial, utilizando o termo “protagonismo” como mero adjetivo para inserir este estudo num rol de uma historiografia cujo discurso maniqueísta reduz toda a complexidade do contato colonial, na narrativa “em que os nativos, vitimizados, eram oprimidos pelo avanço violento e cruel dos conquistadores” (Santos; Felipe, 2016, p. 20-21). Uma visão fortemente marcada por um etnocentrismo, pela qual se busca descrever as ações ameríndias pela visão do colonizador, da qual não basta apenas descartar juízo de valores explicitamente emitidos por investigadores ou personagens pretéritos (Oliveira; Almeida, 2016, p. 5-6). Vinculado a este equívoco está, na nossa visão, o seu duplo. Considerar as ações indígenas mero resultado de uma “programação” estrutural. Santos (2017) aponta que, nos anos 90 do século XX, John Monteiro já contava com a expressão História Indígena no seu vocabulário e que foi fruto de um “renovado diálogo” entre a Antropologia e História, que propunha a supressão das condicionantes estruturalistas das análises que consideravam “como se toda atitude indígena vinculada à estrutura correspondesse à falta de consciência sobre o vivido, seja no passado ou no presente” (Santos, 2017, p. 346).

\*\*\*

A bibliografia sobre o contato colonial é imensa. Entretanto, pesquisas que abordem os aldeamentos indígenas no contexto das reformas ilustradas da segunda metade do século XVIII, no sul da América lusitana, é uma produção mais seleta. Elisa Frühauf Garcia (2007), apresentou em sua tese de doutoramento intitulada *As diversas formas de ser índio: políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América portuguesa*, pela Universidade Federal Fluminense, que buscou compreender, a partir da atração exercida pelos portugueses,

pelo bom tratamento, a integração dos índios e as formas como as populações indígenas se utilizaram das políticas para satisfação de seus próprios interesses. A pesquisadora busca demonstrar, a partir de uma investigação basicamente sobre fontes primárias, tendo os desdobramentos resultantes da execução do Tratado de Madrid como eixo, que o significado de ser índio se modifica ao longo do tempo nos domínios ibéricos, pois estes foram deixando de ser disputados como vassalos, forçando estes povos a buscar novas estratégias de sobrevivência.

Karina Moreira Ribeiro da Silva e Melo (2011), realizou uma pesquisa para apresentação da dissertação *A aldeia de São Nicolau do Rio Pardo: histórias vividas por índios guaranis (séculos XVIII-XIX)*, cujo objetivo principal, segundo a pesquisadora, foi o de compreender os aspectos da formação, manutenção e extinção do aldeamento lusitano em Rio Pardo, que desde a formação em 1757 até o terceiro quartel do século XIX, permaneceu como lugar eminentemente indígena. Melo analisa, a partir da análise das práticas e discursos políticos, as relações que fizeram parte da reelaboração identitária, através da manutenção do aldeamento, como forma de evitar perdas e de obter benefícios, nem sempre com sucesso.

Com a dissertação *Entre a cruz, a espada, a senzala e a aldeia. Hierarquias sociais em uma área periférica do Antigo Regime (1765-1784)*, Bruna Sirtori (2008), utilizando bases de dados por meio de software especializado, buscou analisar a Freguesia de Nossa Senhora dos Anjos a partir de registros batismais e róis de confessados, e da matrícula dos índios de origem missioneira, instalados nas margens do rio Gravataí. A análise de Sirtori a partir das ferramentas proporcionadas pela tecnologia da informação, a possibilitou identificar e individualizar micro histórias, mapeando as vidas que construíram a hierarquia social da Freguesia entre os anos de 1765 e 1784, como demonstra a pesquisadora, se estabelecem relações escravistas.

As publicações de Protásio Langer (1997, 2005) são recorrentemente utilizadas entre os pesquisadores. Em *A Aldeia Nossa Senhora dos Anjos: a resistência do Guarani-Missioneiro ao processo de dominação do sistema colonial luso (1762-1798)*, de 1997, o pesquisador faz uma análise descritiva, majoritariamente sobre informações consultadas na bibliografia, desde o método reducional jesuítico, passando por descrever o “absolutismo ilustrado” para, então, analisar a implantação da Aldeia dos Anjos. O autor arrisca, nessa obra, uma pequena análise sobre o que denomina como “modo-de-ser guarani tribal”, concluindo que as características ancestrais, pré-missioneiras, se articulam em sua relação como a terra.

Entretanto, a pesquisa se inscreve entre as obras que buscam na dicotomia dominação e resistência, qualificar as ações dos agentes históricos no contato colonial. Langer (1997), descreve “um processo de dominação e de resistência” cujas consequências foram nocivas tanto para o sistema colonial quanto para o guarani missioneiro, este último que sofreu um processo de aculturação pela regulamentação do Diretório dos Índios (Langer, 1997, p. 105). Na obra *Os Guarani-Missioneiros e o Colonialismo Luso no Brasil Meridional*, de 2005, o pesquisador busca estruturar sua pesquisa sobre fontes primárias e sobre uma extensa bibliografia, integrando elementos cosmológicos para analisar os mundos em contato. Entretanto, continua apontando que os processos de transformações culturais, pelos quais os indígenas passam, são expressões reagentes à ação colonial. Nesta obra, mais densa que a primeira, o autor faz uma análise sobre as relações entre o projeto jesuítico, as bandeiras paulistas e os *encomenderos* espanhóis. Realiza uma descrição do que denomina como “a emergência da identidade étnica guarani missioneira” durante o processo denominado como “diáspora missioneira” pela execução do Tratado de Madrid. Langer (2005), sustenta que os guaranis missioneiros foram aliciados, arrancados dos Sete Povos, “os padrões socioculturais e econômicos desse grupo foram agredidos, em toda sua amplitude, pelas disposições do Diretório e pela ânsia escravista dos fazendeiros”, que mesmo assim, o projeto “absolutista ilustrado”, mostrou-se insuficiente para o desmantelamento da identidade étnica, plasmada nas missões jesuíticas (Langer, 2005, p. 238). Neste ponto, a segunda obra do pesquisador mantém o posicionamento da primeira. O de que o processo colonial, apreendido na forma de dominação e resistência, fracassou em aculturar os índios, os quais são retratados como desprovidos de protagonismo pela narrativa historiográfica reproduzida pelo autor, uma vez que seus movimentos são vistos a partir da ação colonial ibérica.

Neste estudo, também utilizamos pesquisas que embora não versassem especificamente sobre o nosso recorte, trataram o objeto em alguma medida. É o caso de Fábio Kühn em *Gente da fronteira: família, sociedade e poder no sul da América portuguesa – século XVIII*, tese de doutoramento apresentada em 2006, na Universidade Federal Fluminense. O autor faz uma densa análise sobre as estratégias de sociabilidades das elites locais de Laguna e dos Campos de Viamão. Neste trabalho o pesquisador aborda, em um de seus capítulos, a questão do “governo dos índios” a partir de fontes primárias e bibliografia específica. Kühn (2006) demonstra que haviam duas facções da elite local que divergiam acerca da utilidade e do tratamento para com os índios missioneiros instalados nos Campos de Viamão, nas margens

do rio Gravataí, dividindo-se entre os apoiadores do projeto assimilacionista ilustrado e os que defendiam que os índios deveriam ser transferidos (Kühn, 2006, p. 299).

A pesquisa realizada pelo Monsenhor Ruben Neis (1975), intitulada *Guarda velha de Viamão: no Rio Grande do Sul miscigenado surge Santo Antônio da Patrulha*, também se inscreve entre as obras que trataram tangencialmente sobre o objeto da nossa pesquisa. Este pesquisador, conhecido regionalmente, a partir essencialmente de fontes batismais e revisão bibliográfica de então, buscou demonstrar no capítulo “Os Índios”, que desde a década de 1740, os indígenas vinham sendo batizados nas paróquias do Continente de São Pedro, sobretudo de Rio Grande e Viamão e integrados na sociedade que se formava de maneira miscigenada. O autor demonstra indícios de um aldeamento luso-missionário próximo à Guarda do Registro de Viamão, denominado nas suas fontes como “aldeia da patrulha” no início do ano de 1758, formado por famílias indígenas oriundas das Missões Jesuíticas no mesmo contexto de formação da Aldeia dos Anjos.

Intitulada *Rio Grande de São Pedro: povoamento e conquista*, publicada em 1940, pela Biblioteca Militar do Ministério da Guerra, é a obra de João Borges Fortes, historiador militar, cuja minúcia descritiva, obviamente com um olhar militar sobre os fatos, nos proporcionou informações ricas sobre a movimentações de Gomes Freire de Andrade na primeira campanha militar, entre 1753 e 1754, para a execução do Tratado de Limites. É do General Borges Fortes a expressão “marcha alastradora das estâncias” que utilizamos como imagem teórica para ilustrar a sobreposição da paisagem existente por uma paisagem colonial. Essa publicação também traz fontes transcritas, as quais foram úteis para nossa pesquisa.

Maria Regina Celestino de Almeida (2000), analisa índios integrados à colonização lusitana, a partir dos aldeamentos no Rio de Janeiro do século XVIII, considerando estes aldeamentos, para além de espaços coloniais com objetivo de “civilizar” e tornar súditos da coroa, também espaços indígenas de rearticulação identitária por uma resistência adaptativa. A pesquisadora, em sua tese de doutoramento apresentada em 2000, na Unicamp, e intitulada *Os Índios Aldeados no Rio de Janeiro Colonial: novos súditos cristãos do império português*, sob a orientação de John Monteiro, busca a interdisciplinaridade entre a História e a Antropologia para demonstrar que índios de diferentes etnias, inseridos nas aldeias, reformularam identidades e culturas, ao invés de terem desaparecido como sugerido pela historiografia. “Houve diversas formas do que se pode chamar de resistência adaptativa, através das quais os índios

encontravam formas de sobreviver e garantir melhores condições de vida na nova situação em que se encontravam” (Almeida, 2000, p. 11).

Tendo em mente que “o olhar antropológico sobre fontes históricas e a historicização de alguns conceitos básicos para a análise das relações de alteridade são imprescindíveis para pensar os índios como sujeitos” (Almeida, 2013, p. 21), buscamos na bibliografia especializada, levantar alguns conceitos guaranis sobre seus lugares e paisagens para tentar identificar sua ancestral territorialidade. Objetivamos, com a seleção dessa bibliografia, muito mais levantar novos questionamentos sobre as fontes coloniais, que propriamente a comprovação de qualquer hipótese.

Buscamos nas análises etnográficas sobre os guaranis pré-coloniais produzir entendimento, a partir dos próprios conceitos guaranis etnografados sobre seus lugares e paisagens, evitando cair numa narrativa de “guarani de papel”, cujos termos e conceitos traduzidos ou em guarani, retratam um guarani academicamente construído (Santos, 1999). A ideia, desde o início, é demonstrar as possibilidades interpretativas sobre as fontes históricas coloniais, considerando os estudos etnográficos. Talvez o etnólogo que represente, de maneira incontestável, este tipo de abordagem, seja Bartomeu Melià, do qual utilizamos, além de alguns artigos, o clássico *El Guaraní conquistado y reducido*, originalmente publicado em 1986. Nesta obra, o autor apresenta o seu método etnohistórico de análise, que muito assemelha ao que propomos nesta dissertação. Propõe o etnólogo a leitura de fontes documentais em busca de informações etnografadas, dando uma grande atenção à tarefa de interpretar e traduzir os conceitos expressos nas fontes.

En la documentación ciertamente no se encuentra lo que pudiera ser considerado un tratado etnológico sobre cultura guaraní. Pero lo más importante en la documentación conocida no son estos esbozos de cultura guaraní algo sistematizados, sino el conjunto de datos en los que el modo de ser indígena aparece en acción, como práctica propiamente cultural, que es al mismo tiempo práctica política, de los Guaraní frente a ese otro sistema que se introduce entre ellos y pretende mudarlos (Melià, 1988, p. 97).

Arriscamos a dizer, que o modo como Melià (1988) aborda suas fontes traz elementos que estamos tratando aqui como novidades. Reconhecer a alteridade radical mobilizadas em conceitos ontologicamente situados, já era tarefa reconhecida pelo autor, quando elenca os trabalhos linguísticos de Antonio Ruiz de Montoya, nos quais estaria implícita “la mejor etnografía de los Guaraní tal como ‘se vivían’ ellos mismos en su lengua” (Melià,

1988, p. 95). Esta etnografia deve ser feita “desideologizando” as visões que os jesuítas (colonizadores) faziam dos guaranis. Melià busca na etnografia guarani a compreensão do modo de ser tradicional e sua relação com a paisagem, a partir dos conceitos de ñandereko, tekohá, teko, etc., reconhecendo que seja necessário semantizá-los inclusive a partir de etnografias sobre os guaranis atuais. Segundo Melià, não se trata de buscar simples coincidências, uma vez que entre os guaranis históricos e atuais há mudanças significativas devido ao extenso processo do contato, “*sino de procurar las categorías fundamentales para una reestructuración semántica que sea auténticamente guaraní*” (Melià, 1988, p. 100).

\*\*\*

Historiar estes fatos sob uma perspectiva indígena, a partir de fontes coloniais “duras”, ou seja, correspondências e documentos que aparentemente tratam exclusivamente sobre o empreendimento colonial, não foi tarefa fácil. Talvez nem tenha sido uma tarefa cumprida, afinal! Entretanto, no decorrer da análise, buscou-se evidenciar, ainda que sobre fontes “duras”, como ocorreu o choque entre os mundos, no recorte geográfico e temporal proposto. Esta leitura das fontes, à medida que a pesquisa avançou, foi sendo feita de maneira a descolonizá-las.

As fontes foram acessadas, basicamente, em projetos de digitalização de instituições de salvaguarda. Como foi caso dos documentos digitalizados do Arquivo Histórico Ultramarino pela Biblioteca Nacional, por meio do Projeto Resgate Barão do Rio Branco e do Plano Luso-Brasileiro de Microfilmagem. Por este meio, acessamos a maior parte da documentação original manuscrita, como as correspondências entre os agentes colonizadores. Do Arquivo Histórico Ultramarino também se obteve mapas cartográficos manuscritos. Na Biblioteca Nacional de Portugal foram consultados documentação e cartas topográficas do século XVIII.

Utilizamos os Manuscritos da Coleção Pedro de Angelis, disponível na área digital da Biblioteca Nacional, sobretudo o volume VII, *Do Tratado de Madrid à Conquista dos Sete Povos (1750-1802)*, com introdução, notas e sumário por Jaime Cortesão, publicado originalmente em 1969, a partir do qual trabalhamos essencialmente a Relação do Padre Bernardo Nusdorffer sobre o plano de mudança dos Sete Povos, desde setembro de 1750 até fins de 1755.

O códice transcrito e publicado em 1990, pelo Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul, *Os índios D’Aldeia dos Anjos*, foi nosso fio condutor para a análise sobre a organização do

que denominamos distrito da Aldeia de Nossa Senhora dos Anjos, que compreende a Aldeia dos Anjos, a Aldeia da Patrulha e a Estância dos Povos. Os documentos verificados neste códice são reveladores das políticas lusitanas para a integração dos indígenas no projeto colonial. Neste códice, por exemplo, encontramos documentos que versam sobre a cristianização, sobre o trabalho indígena, sobre a preparação das índias para casamento com colonos, e o incrível registro de matrículas dos indígenas rebatizados com nomes ibéricos, além de histórias como a do Cacique Poty, rebatizado como Narciso da Costa Flores, que ocupou a função de Capitão, e a história de Crisanto de Queirós, que arrendou um rancho e perdeu a qualidade de índio aldeado súdito da Coroa.

A *História da Transmigração dos Sete Povos Orientais*, de Juan Escandón S.J., traduzido e publicado pelo Instituto Anchietano de Pesquisas em 1983, do original denominado como *Transmigración de los Siete Pueblos del Uruguay*, escrito na década de 1760 pelo jesuíta. Em formato de *Relación*, o texto de Escandón é testemunhal, demonstrando o olhar de um jesuíta sobre os eventos da execução do Tratado de Madrid. Foi basicamente sobre esta fonte que desenvolvemos a análise sobre a aproximação entre os portugueses e guaranis a partir de 1754, com a primeira campanha, até 1757, com a retirada de Gomes Freire de Andrade do povoado de Santo Ângelo para Rio Pardo.

Outras fontes publicadas foram consultadas, como os *Documentos Relativos a la ejecución del tratado de limites de 1750*, publicados originalmente em 1938 pelo Instituto Geográfico Militar da República Oriental do Uruguai, que constitui uma compilação de documentos datilografados, nos rendeu algumas percepções dos espanhóis sobre a atuação de Gomes Freire de Andrade como comissário português para a demarcação dos limites pelo Tratado de Madrid. Parte da coleção *Documentos Interessantes para a História e Costume de São Paulo*, que começaram a ser transcritos e publicados no final do século XIX, e que formam noventa e cinco volumes que atualmente estão parcialmente digitalizados e disponíveis para consulta pela Biblioteca Digital da Unesp.

As *Viagens às Missões Jesuíticas e Trabalhos Apostólicos*, de autoria do padre jesuíta Antônio Sepp, publicado originalmente em 1698, do qual utilizamos a publicação pela Universidade de São Paulo de 1972, cujos relatos sobre a fundação da nova redução de São João Batista a partir da divisão do contingente numeroso de missioneiros no povoado de São Miguel Arcanjo, são reveladores acerca do protagonismo indígena no projeto jesuítico e sobre a percepção da paisagem por parte dos missioneiros. Utilizamos a cópia digitalizada e

disponível pela Biblioteca Nacional, do *Compêndio noticioso do Continente do Rio Grande de S. Pedro até o distrito da Ilha de Sta. Caterina, extraído dos meus diários, observações, e notícias, que alcancey nas jornadas que fiz ao ditto Continente nos annos de 1774 e 1775*, de autoria do cartógrafo militar Francisco João Roscio, de 1781, manuscrito pelo qual descreve as paisagens desde a Barra de Rio Grande até a Santa Catarina, fazendo considerações acerca das vilas e de seus costumes.

As cartas manuscritas do 2.º Marquês do Lavradio, 11º Vice-Rei do Brasil, para os governadores de várias capitanias do Brasil, disponível na Biblioteca Nacional de Portugal e a correspondência de Francisco Xavier de Mendonça, entre 1751 e 1759, publicada por Marcos Carneiro de Mendonça, em 2005, pelo Senado Federal foram consultadas, embora não estejam citadas textualmente na dissertação.

Alguns documentos são encontrados com maior facilidade, inclusive já transcritos, por serem mais trabalhados por pesquisadores, como são os casos do Tratado de Limites de 1750, do Diretório dos Índios de 1757 e a maior parte da legislação colonial para os direitos dos índios. O texto do Tratado de Limites, utilizado nesta pesquisa, foi publicado em 1939 por Octávio Tarquínio Sousa, na Coleção documentos brasileiros. O *Directorio, que se deve observar nas Povoações dos Indios do Pará, e Maranhão, em quanto Sua Maaestade não mandar o contrario*, impresso na Oficina de Miguel Rodrigues em Lisboa, no ano de 1758, que foi projetado por Mendonça Furtado, irmão do então conde Oeiras, Sebastião José Carvalho e Mello, e foi publicado integralmente por Rita Heloísa de Almeida, em 1997, na obra intitulada *O diretório dos índios: um projeto de “civilização” no Brasil do século XVIII*.

O maior trabalho sobre as fontes, nesta pesquisa, foram as transcrições paleográficas sobre a documentação consultada no Arquivo Histórico Ultramarino. A grande dificuldade se manifesta em função de aquele acervo digital ser resultado da digitalização sobre a microfilmagem, ocasionando pontos ilegíveis pela redução da escala cromática ao preto e o branco. Alguns documentos revelaram informações inéditas, como foi sobre a “Relação de Almas” do então governador José Custódio de Sá e Faria, de 1764, que apontava 370 índios no aldeamento do “Povo da guarda do Registo”, servindo não somente como fonte para estudos demográficos como também para estudos econômicos, pois faz um levantamento sobre os custos para manter a alimentação dos índios aldeados em rezes, ou a análise que aquele governador fez sobre a situação dos índios no Continente de São Pedro, em dezembro de 1764, traçando um conjunto de sugestões para a “arrumação dos índios”.

\*\*\*

Dividimos esta dissertação em quatro capítulos. Por se tratar de um trabalho cuja a metodologia é resultado de influências teóricas pouco usuais, reservamos o Capítulo I para explicá-las, onde demonstramos nossa disposição em ler as fontes tendo em mente que há diferentes formas de apropriação da paisagem, em ambos os mundos em contato. Se colocadas em perspectivas históricas, estas formas se demonstram dinâmicas. Discorreremos, no capítulo, sobre corpos, lugares e paisagens, defendendo uma abordagem que considere a alteridade radical entre os mundos sensíveis em contato.

No Capítulo II tratamos sobre a forma de apropriação da paisagem pré-colonial na porção territorial que abrange o recorte da pesquisa. Entendemos ser necessário demonstrar as rotas migratórias, a mobilidade e a territorialidade guarani ancestral a partir de estudos arqueológicos e de etnografias sobre comunidades Mbyá-guarani atuais da região. Com esse capítulo, buscamos inserir na análise a percepção de que a paisagem guarani é ontologicamente situada e que seus lugares são manifestações fenomenológicas de uma alteridade sensível.

No Capítulo III, buscamos demonstrar o contexto em que a execução do Tratado de Madrid ocorre, inserida no período de reformas ilustradas cujo fator geopolítico é preponderante e que se traduz em controle dos corpos indígenas, para o qual se propõe o Diretório dos Índios. Demonstramos, também, que as paisagens ibéricas foram sobrepondo as paisagens ameríndias pela “marcha alastradora das estâncias”, e que a transmigração das famílias de índios missioneiros não ocorreu de maneira tão organizada como exposta na bibliografia. As relações entre os missioneiros e os portugueses piorou antes de melhorar, isto é, a aproximação entre estes corpos-agentes foi inicialmente bélica e de dissuasão, durante a primeira campanha da denominada Guerra Guaranítica, em 1754.

No Capítulo IV, discutimos a aproximação entre os missioneiros e os portugueses após a segunda campanha da Guerra Guaranítica, que redundou na marcha de setecentas famílias indígenas acompanhando o exército de Gomes Freire de Andrade, para Rio Pardo, instalando aldeamentos indígenas próximo aos moradores “antigos do Rio Grande”. Discutimos, outrossim, o pretense aliciamento dos índios pelo Gomes Freire de Andrade, que pode ser entendido como reprodução acrítica da narrativa do Padre Escandón pela historiografia tradicional. A instalação e organização, pontos de rupturas, e micro-histórias no que denominamos como distrito de Nossa Senhora dos Anjos, que compreende a Aldeia dos Anjos, nas margens do rio Gravataí, o aldeamento do Registro, em Santo Antônio da Patrulha e a

Estância dos Povos, localizada próximo a localidade de São Simão, na Freguesia de Mostardas, atualmente município homônimo.

Com estes capítulos, trazendo elementos multidisciplinares para a análise, é que consolidamos este estudo. Para além do objetivo de historiar os fatos da segunda metade do século XVIII no Continente de São Pedro, considerando a agência e o protagonismo indígena dela decorrente, buscamos considerar as dinamicidades cultural e perceptiva, de ambos agentes históricos, que revelam mundos sensíveis apreendidos de diferentes formas, sob as diferentes temporalidades, espacialidades e movimentações implicadas no processo.

# 1. CORPOS, LUGARES E PAISAGENS: UMA ABORDAGEM PELOS MUNDOS SENSÍVEIS NA AMÉRICA PORTUGUESA DO SÉCULO XVIII

... Somos una especie en viaje. No tenemos pertenencias, sino equipaje. Vamos con el polen en el viento. Estamos vivos porque estamos en movimiento ...

Jorge Drexler – Movimiento – 2017

Ao buscar a compreensão dos fatos setecentistas que envolve o contato entre os europeus e os povos ameríndios, num contexto que abrange as disputas fronteiriças no sul ibero-americano, onde fica evidente a composição multiétnica dos espaços geográficos, seja numa escala maior que considera as porções alargadas como “Continente de Rio Grande de São Pedro” ou os “Campos de Viamão”, seja numa perspectiva focalizada como nas aglomerações sociais a considerar as vilas, as freguesias e as aldeias, torna-se mister o uso, ou até mesmo a construção, de uma abordagem que contemple a concepção de espaço, de lugares e de paisagens, para buscar compreender as percepções manifestadas nas fontes históricas.

Tratando sobre o aldeamento luso-guarani de Nossa Senhora dos Anjos, formado por guaranis ex-habitantes dos Sete Povos da banda oriental do rio Uruguai, nas margens do rio Gravataí, servindo aos propósitos de domínio territorial, num contexto geopolítico específico, e, sobretudo, servindo aos fins do projeto colonial. As descrições das ações e fatos sobre as personagens para este recorte temporal e espacial, requer uma abordagem que considere que os mundos em contato são distintos. A análise tanto sobre o tempo quanto sobre o espaço, numa visão diacrônica, quanto entre o contato em si, em um olhar sincrônico, resulta na percepção, por parte do pesquisador, de que estes mundos, ontologicamente situados, apresentam-se simultaneamente na forma que denominamos como de sobreposição de lugares e paisagens.

A História indígena tem recebido muitos aportes teóricos e metodológicos da Antropologia nas últimas décadas. A Etnologia é, particularmente, uma grande contribuinte dessa relação já reinaugurada entre as disciplinas. Descreveremos, neste capítulo, as contribuições antropológicas, geográficas e filosóficas que nortearam a nossa abordagem durante a pesquisa e o processo de seleção, de crítica, de análise e de interpretação das fontes

documentais. A tarefa foi a de tentar ler como as paisagens e os lugares resultantes do processo colonial ibérico no sul da América lusitana sobrepuseram os lugares e as paisagens *outras*<sup>1</sup>.

Talvez a nossa primeira tarefa seja a definição dos conceitos que serão muito utilizados neste trabalho, e que a partir dos quais é que surgiram as muitas perguntas e hipóteses sobre a espacialidade com foco nos estudos da História indígena. A começar pelo conceito de lugar, no sentido em que abordamos aqui, que podemos buscar nas ciências sociais uma definição que contemple a nossa perspectiva explorada como estilo fenomenológico. Segundo Christopher Tilley (2014) os lugares são constructos sociais materializados, como “fatos existenciais elementares” e “um meio universal da experiência”. O autor, influenciado pela filosofia fenomenológica, entende os lugares como cenários associados às identidades sociais, que em conjunto formam as paisagens, compondo a noção de pertencimento. O lugar é constituído por corpos, e o corpo é meio pelo qual entendemos a ideia de lugar. Lugares e corpos se constroem mutuamente e o conjunto de ambos compõe as paisagens.

A conexão com os lugares, parte de uma perspectiva corpórea. Segundo o autor, o homem não se situa no mundo mecanicamente ou enquanto um ego transcendental, como se fosse uma consciência sem corpo, mas de forma conjugada, corpo e consciência, que se encontram no mundo em um dado momento, num lugar específico, como um sujeito. Corpó-sujeito é o conceito que situa “uma consciência de época do mundo é dependente da autoconsciência dessa condição encarnada que, por sua vez, faz com que nossa própria experiência seja possível” (Tilley, 2014, p. 24-25). Para Maurice Merleau-Ponty (1999), o conceito de corpo próprio é mobilizador da ideia de que é ao mesmo tempo sujeito e objeto. Sujeito por estar presente no mundo e estar consciente deste fato. Visto desta forma, a consciência é corporal. Sendo o corpo próprio o meio de ver, sentir e habitar o mundo. Este conceito fica melhor explicado nas palavras de Tilley (2014).

O corpo próprio, o corpo atrelado ao espírito, é para cada pessoa um modo particular de habitar o mundo, de estar presente nele e senti-lo. [...] Ele nos permite saber o que espaços, lugares, e paisagens são porque é o agente autoral desses. A partir do corpo, nós aprendemos o que é perto, o que é longe, aquilo que está em cima, aquilo que está em baixo, etc., a linha do horizonte: os limites da nossa visão. (Tilley, 2014, p. 25)

---

<sup>1</sup> Utilizamos o termo “outro” grifado como forma de evidenciar uma alteridade radicalmente manifestada tanto na construção social quanto na sua expressão pelos conceitos dispostos nas relações entre os agentes no processo de colonização. O *Outrem*, como “a expressão de um mundo possível” de Gilles Deleuze, pode ser colocado como o entendimento da “lógica do sentido” da expressão.

Segundo o filósofo, a tradição cartesiana e kantiana ocidental nos ensinou a perceber essência dos objetos, por conseguinte os corpos, baseada na espacialidade como sentido de existência em si, situando o corpo a partir do espaço, sobrevalorizando a experiência, em vez de situar o mundo e o espaço a partir do corpo.

A tradição cartesiana e kantiana já nos ensinava isso; ela faz das determinações espaciais a essência do objeto, ela mostra na existência partes extra partes, na dispersão espacial o único sentido possível da existência em si. Mas ela esclarece a percepção do objeto pela percepção do espaço, quando a experiência do corpo próprio nos ensina a enraizar o espaço na existência. [...] A experiência revela sob o espaço objetivo, no qual finalmente o corpo toma lugar, uma espacialidade primordial da qual a primeira é apenas o invólucro e que se confunde com o próprio ser do corpo. Ser corpo, nós o vimos, é estar atado a um certo mundo, e nosso corpo não está primeiramente no espaço: ele *é* no espaço. (Merleau-Ponty, 1999, p. 205)

Complementar a esta conceituação de corpos, lugares e, por conseguinte, de paisagem vista aqui como um conjunto de lugares, é que podemos conceituar a paisagem pela visão de Milton Santos (2014), quando diz que a paisagem é tudo o que vemos, e que não é formada apenas por volumes, mas por cores, movimentos, odores, sons, etc. “A dimensão da paisagem é a dimensão da percepção, o que chega aos sentidos” (Santos, 2014, p. 68). Para o geógrafo, também influenciado pela filosofia fenomenológica, a percepção da paisagem em si, não é ainda o conhecimento. É necessário a “interpretação” da percepção, segundo Santos, para evitar o risco de tornar verdadeiro aquilo que é apenas aparência, considerando que a percepção é um processo seletivo de apreensão e que é sempre deformada, porque cada pessoa vê a realidade de forma diferenciada (Santos, 2014, p. 68).

Há nesta visão de Milton Santos sobre a apreensão da paisagem, uma tensão ontológica limitada na ideia cartesiana de uma natureza para várias interpretações (culturas). Expressa um relativismo cultural pessimista do qual emerge a ideia de que cada um vê a realidade de maneira deformada. Havendo uma realidade e várias interpretações do real, várias interpretações ou visões do mundo. Nossa premissa, neste trabalho, não é encontrar validades em representações do real por meio das percepções particularizadas que podem construir uma visão de mundo partilhada, mas identificar as alteridades radicais, manifestadas em decorrência da existência de *mundos* diferentes em contato a partir dos corpos. No caso, o mundo ocidental ibérico e o mundo ameríndio guarani.

## 1.1. Mundos sobrepostos: uma abordagem ontológica

Os mundos *outros* já são debatidos nas ciências sociais, sobretudo recentemente a partir do que se denominou como *Ontological Turn*<sup>2</sup>. Abordagens, neste sentido, vêm tratando as informações sobre sua relação com o meio e com *outrem*, como manifestação de uma “alteridade radical”. Aqui utilizarei as abordagens que emergiram dos estudos antropológicos sobre a alteridade, que no nosso caso, se materializa a partir dos lugares produzidos pelo *outro* no processo de apropriação. Por esta abordagem, denominada como “método ontográfico” por alguns autores, o trabalho do cientista social seria “traduzir” em conceitos a alteridade ontológica e comparar as diferenças conceituais suscitadas durante o processo, a partir das comparações de ambos os agentes: o “nativo” e o “colonizador”. Uma comparação translativa, como disse Viveiros de Castro (2014), com o seu “método da equivocação controlada”, que coloca a noção do equívoco residente de forma inevitável nas diferenças translativas entre os conceitos nativos e ocidentais. O antropólogo considera que o fazer antropológico seja trabalhar, controladamente, sobre estes equívocos.

Eduardo Viveiros de Castro (1996; 2002a; 2002b; 2004; 2014), conhecido nas ciências sociais pelo seu trabalho no entendimento do perspectivismo ameríndio, cujo a fundamental premissa, na nossa concepção, seria a de “levar a sério o que diz o nativo”, abolindo a narrativa representacionista da antropologia, considerando as narrativas ameríndias também como antropologias. Esta proposta de simetria entre o que, tradicionalmente, era visto como uma relação sujeito-objeto, propõe uma relação entre o etnólogo e o nativo na forma sujeito-sujeito, ambos agentes teóricos, provocou e vem provocando muitas discussões no mundo sobre o fazer antropológico. O trabalho do etnólogo, desta forma, não seria mais a descrição representacional do seu objeto de pesquisa, ou dos “sujeitos passivos”, mas o de comparar antropologias, por meio de uma comparação translativa antropológicamente controlada, tendo a noção de “equivoco” como meio de (re)conceitualizar os conceitos práticos e discursivos nativos (Viveiros de Castro, 2014, p. 04).

Os escritos de Viveiros de Castro sobre a alteridade radical manifestada nas informações ameríndias se desenvolveram ao perceber um conjunto de ideias e práticas recorrentes entre nativos amazônicos, denominando-as como cosmologia, pelas quais se

---

<sup>2</sup> Sobre a Virada Ontológica, ler HOLBRAAD, M. y M. PEDERSEN. *The Ontological Turn: An anthropological exposition*. Cambridge: Cambridge University press: 2017. [cap. 1, pp.1-24].

manifestava a ideia de uma unidade espiritual e uma diversidade corpórea. Estas evidências materializaram as discussões acerca das limitações das interpretações epistemológicas ocidentais sobre o mundo ameríndio. Segundo o antropólogo, esta cosmologia concebe um universo povoado por diferentes agências subjetivas, humanas e não-humanas, dotados de um mesmo conjunto genérico de capacidades cognitivas e volitivas, mesma alma, que implica a posse de conceitos semelhantes. Os indivíduos da mesma espécie se veem, em particular, como seres humanos se veem, vendo seus aspectos comportamentais e corporais como na cultura humana. O que muda, de uma espécie para outra, são os conceitos correlatos objetivos. Como no exemplo ameríndio, reproduzido por Viveiros de Castro em seus trabalhos, que relata a informação de que “quando a onça bebe sangue, ela vê cauim<sup>3</sup>”(1996, p. 127). Em uma suposta análise pela abordagem epistemológica, com reminiscências colonialistas, o antropólogo procuraria entender os motivos pelos quais o sangue representaria cauim, recorrendo a mitos, analogias, etc. O que Viveiros de Castro defende é que esta assertiva ameríndia seja tratada como conhecimento em simetria ao conhecimento ocidental, e que o problema seja ontológico, isto é, que se busque discutir e comparar os conceitos de sangue e cauim, até mesmo os conceitos de onça e gente, reconhecendo a radical alteridade implicada na mobilização destes conceitos pelo nativo. Enquanto a nossa ontologia, euroamericana moderna, é fundada na unidade da natureza e multiplicidade de culturas, a ontologia ameríndia, segundo o autor, há a unidade espiritual e multiplicidade corpórea, em outras palavras, uma cultura e múltiplas naturezas. Neste sentido, o perspectivismo não é um relativismo subjetivo ou cultural como conhecemos, é um multinaturalismo (Viveiros de Castro, 2004, p. 6).

Levar a sério o que diz o nativo, seria reconhecer o seu relato inserido no “mundo outro”, não apenas uma “visão de mundo” a ser representada no discurso antropológico a partir da episteme inserida na ontologia ocidental e moderna, que via de regra, considera declarações outras como metonímias, ou alegorização da “realidade” (Holbraad, 2003; Henare et. al., 2007; Alberti & Marshall, 2009). Este seria um “manifesto” declarado em um conjunto de publicações, cuja resultante denominaram como método ontográfico.

---

<sup>3</sup> Segundo Viveiros de Castro (2002a) O cauim tupinambá, cerveja de milho, documentado por cronistas, parece assim estar articulado a diferenciações sexuais e etárias. Os jovens não bebiam; mas as responsáveis pela mastigação da matéria-prima da bebida eram moças virgens, como registra Grã 1554: II, 132-33 (cf. Thevet 1575: 55-56), o que significa também pré-púberes. Os adultos casados de ambos os sexos bebiam, e às velhas parece ter cabido a organização do processo de produção da bebida, bem como a fabricação dos vasos de cerâmica para guardá-la.

Como dizem Henare et al. (2007), na introdução da obra “*Thinking through things*”, que levar a sério a ontologia *outra*, significa reconhecer o compromisso ontológico, ou seja, os mundos *outros*. Evitar as representações epistemológicas, a redução das articulações a meras “visões de mundo”, e passar a considerar as afirmações dos nativos como afirmações de “mundos” ou naturezas distintas. Dessa forma, “pensar através das coisas”, consiste em identificar “mundos” diferentes nas “coisas” e criar conceitos analíticos como recurso para pensar o mundo outro (Henare et. al., 2007, p. 18). Seguindo na mesma direção, Martin Holbraad (2003; 2012), aponta para necessidade de reconhecer as ideias nativas como conceitos de uma alteridade intencional, entretanto para que se possa tornar a intenção nativa inteligível à ontologia ocidental – de onde e para quem falamos aqui – para evitar uma posição de aporia, é necessário criar conceitos a partir dos conceitos nativos (para nós igualmente novos). Criar o novo a partir do que já existe (Holbraad, 2003, p. 43). A proposta, que Holbraad nomeia como “método ontográfico”, não é se apropriar dos conceitos nativos, mas de produzir equivalentes aproximados, a fim de mapear as premissas ontológicas dos discursos nativos à luz dos nossos conceitos (2003, p. 44-45). Benjamin Alberti e Yvonne Marshall (2009), apontam para o risco da relativização, não reconhecendo a literalidade nos conceitos nativos. Dizem que no modelo perspectivista de Viveiros de Castro, relacionar é diferir, que a tradução é uma operação de produção de diferenças, que conecta os dois discursos (ocidental e nativo) à medida exata que eles não estão dizendo a mesma coisa sobre conceitos sinônimos (Viveiros de Castro apud Alberti & Marshall, 2009, p. 345).

Uma abordagem antropológica, tão cara aos estudos sobre história indígena, requer uma (re)construção, inclusive, dos próprios métodos da pesquisa histórica, o que torna a análise, do início ao fim do processo, menos colonizadora no sentido que ainda há muito menosprezo ao protagonismo indígena em relação a sua própria história. Em outras palavras, um aporte teórico pela antropologia, requer que os métodos históricos também sejam revistos para analisar a história Indígena sobre os documentos coloniais. Neste sentido, para contemplar a pesquisa com uma abordagem antropológica pelos “mundos”, fez-se necessário o olhar por sobre os ombros dos colonizadores, produtores da documentação analisada, como diz Carlo Ginzburg (2007), ao fazer analogia entre o inquisidor e o antropólogo. O historiador afirma que a analogia é interessante no sentido que as confissões arrancadas nos processos inquisitoriais fornecem ao pesquisador as informações que procura, e que muitas vezes sentiu-se “postado atrás dos juízes para espiar seus passos”, à espera das falas dos supostos culpados sobre suas crenças (Ginzburg, 2007, p. 284). É importante, e também é salientado pelo autor, que se reconheça as diferenças

entre a História e a Antropologia, a começar pelas origens e criação das fontes. Sendo assim, buscaremos nos estudos etnográficos sobre os guaranis para poder produzir o entendimento sobre as possíveis alteridades radicais manifestadas nas motivações dos agentes históricos. A análise sobre os aldeamentos guaranis no sul da América lusitana, utilizando fontes produzidas pelos agentes coloniais ibéricos, não pretende olhar os ameríndios, tampouco o os contextos históricos, pelos olhos coloniais. Pretendemos olhar por sobre os ombros coloniais, por entre os relatos nas fontes, e tentar traduzir os conceitos mobilizados, de maneira controladamente equivocada. Assim, revisaremos alguns conceitos tidos como pacíficos, mas que mobilizam concepções colonizantes sobre os povos indígenas e que muitas vezes são reproduzidas na literatura historiográfica tradicional acriticamente.

A partir deste olhar sobre o contato, podemos comparar, ou até mesmo entender os mundos sensíveis guarani e ibérico, como sobrepostos, apropriados simultaneamente sobre o mesmo espaço geográfico. Isto seria como se neste mesmo espaço geográfico houvesse lugares e paisagens conceitualmente diversas. Aqui falamos em coletividades sem buscar generalizações, para cada grupo há um mundo diferente cujos lugares e paisagens estão convivendo, dinamicamente adaptando-se a alteridade manifestada na presença de ambos corpos-agentes, no encontro e estranhamento da disposição – ou exposição – corporal que nas fontes ficam explícitas, por exemplo, através das observações ibéricas sobre a nudez dos “gentios”.

### **1.1.1. Corpos-agentes e alteridades dinâmicas**

Da perspectiva de mundos simultaneamente apropriados não escapa a visão do contato, no sul da América lusitana do século XVIII, considerando que as paisagens são formadas por lugares e corpos, e que a experiência humana do mundo é corpórea, temos a noção de que inexoravelmente a percepção dos corpos *outros* produziu um estranhamento que se inicia pelas diferentes formas de se apropriar da paisagem. Esta simultaneidade pode ser pensada como Koselleck (1998) pensou as camadas de significados subsumidas nos conceitos, cuja a temporalidade é, manifestadamente, heterogênea. A paisagem, enquanto conceito, sob

este enfoque, traz subsumidos vários mundos sensíveis<sup>4</sup> como camadas heterogêneas, com suas dinâmicas e temporalidades próprias.

A começar pelo fato da aparente submissão dos corpos ameríndios ao domínio ibérico, ao adaptar-se às aldeias reducionistas, numa perspectiva ontológica e fenomenológica, podemos considerar, a não ruptura total de suas estruturas cosmológicas, pela propalada assimilação, ou a destruição da lógica do seu “ser no mundo” pré-colonial, não representando uma ruptura completa das suas formas antigas de apropriação da paisagem. Em outras palavras, o fato da adaptação dos guaranis ao mundo colonial lusitano, não significa que a sua percepção e interpretação do mundo tenha sido transformada numa percepção europeia, embora seus corpos próprios estivessem se utilizando de parte da lógica ibérica.

Esta abordagem ontológica pode ser inserida no debate sobre a ideia de aculturação, ou a ideia de que as culturas são dinâmicas, já tão debatida entre os historiadores e antropólogos. Tendo como ponto de partida o pressuposto de John Monteiro (1989), de que os índios buscavam, tanto por meios legais criados pela administração colonial lusitana para obter aquilo que lhes interessava, quanto meios ilegais, sobretudo no que tange as questões sobre a liberdade (Monteiro, 1989, p. 53). A ideia antitética entre resistência e aculturação pôde ser revista, formando uma análise para além da interpretação sobre os índios como submissos ou simplesmente vítimas, alijados de protagonismo no processo colonial. A resistência, tradicionalmente entendida como ação bélica por parte dos ameríndios, no caso, passa a compor também categorias intermediárias de fenômenos socioculturais que podem ser percebidos, entre os polos definidos por Nathan Wachtel em “*La vision de los Vencidos*” (1971) e analisado por Boccara (2005). O primeiro é o polo da integração, pelo qual se mantém as tradições ao passo que incorpora signos da outra cultura. E o segundo polo, o da assimilação, pressupõe a perda da tradição e da identidade. Segundo Boccara (2005), Wachtel contribuiu para com os estudos etno-históricos, restituindo parte da *agência* das populações indígenas, demonstrando que aculturação não é sinônimo de conversão, por exemplo. No entanto, o autor afirma que Wachtel continuou colocando ênfase nas reações indígenas como se esta fosse apenas outra face da práxis dos colonizadores, estes tendo os seus feitos dominantes na centralidade da narrativa histórica (Boccara, 2005, p. 28).

---

<sup>4</sup> O termo é utilizado por Merleau-Ponty (1999). O mundo é *senciente*, segundo Tim Ingold ([2011] 2015), afirmando que é impossível pensar os habitantes, os seres humanos, sendo *sencientes* (sentindo com todos os sentidos) em um mundo *insenciente*. Sob este aspecto é que afirmamos que paisagem ontologicamente situada, pode ser denominada também como mundo sensível, remetendo a Milton Santos (1998), quando afirma ser a paisagem a dimensão do que chega aos sentidos.

Segundo Maria Regina Celestino de Almeida (2013), desde os anos 1970, vem sendo discutido e ampliado o conceito de aculturação, sobretudo com a importante contribuição de Wachtel. A historiografia atual, segundo a historiadora, tende a utilizar os conceitos de apropriação e de ressignificação cultural ao invés do conceito de aculturação, cuja a carga epistemológica possa denotar um imobilismo, não dando conta da dinamicidade da cultura, que é continuamente transformada pelas experiências do contato. Em confluência com a percepção que a cultura não é estática, e que o contato produz mobilidades, a conceituação para esta ressignificação cultural, é tratada como o “processo de mudanças culturais através do qual diferentes grupos indígenas compartilhavam novas experiências com inúmeros outros grupos étnicos e sociais e rearticulavam suas culturas, histórias e identidades”. A partir dos pressupostos antropológicos, a historiadora afirma que, ao contrário do desaparecimento dos povos indígenas inseridos nos aldeamentos coloniais no Rio de Janeiro, costumeiramente sugerido pela historiografia, houve uma reformulação de suas identidades e culturas (Almeida, 2013, p. 25).

Dando seguimento à ideia denominada como aculturação, pensamos na reciprocidade que implica o contato. Nos remete ao que Tilley (2014), interpretando Merleau-Ponty (1999), denomina como “tese da reversibilidade”, que sustenta que ao se defrontar com o mundo, aquilo que toca, também é tocado. Aquele que olha também pode ser visto. Percepção, portanto, envolve reciprocidade entre os corpos e o mundo, num contínuo intercâmbio (Tilley, 2014, p. 43). Desta forma, podemos dizer que o contato colonial é essencialmente corporificado e recíproco em alguma medida. Por meio dos corpos, que protagonizaram a história colonial, portanto corpos-agentes<sup>5</sup>, é que as formas de percepções e apropriações de mundo se chocaram, e se ressignificaram. Em outras palavras, foi a partir do encontro dos corpos, que o encontro cultural pôde acontecer como aconteceu, modificando em alguma medida ambas as culturas. A ideia de aculturação devido ao contato colonial, sob a perspectiva ontológica, propondo uma solução fenomenológica, passa por considerar que este se dá entre os corpos-agentes. O contato, é corporal. Os processos de ressignificação cultural e apropriação, dessa forma, acontecem em ambas as culturas, promovendo aproximações, ou híbridos, que não fazem os índios deixarem de serem índios, tampouco os ibéricos deixarem de ser ibéricos, na forma como percebem o mundo. Nunca desconsiderando a forma violenta com que a colonização ocorreu.

---

<sup>5</sup> Não há na bibliografia consultada o conceito estabelecido de “corpos-agentes”. A partir da definição de corpos-sujeitos de Merleau-Ponty, associando ao conceito de agência, que na História indígena define a essência do protagonismo, é que utilizamos o termo, para definir tanto colonizadores quanto nativos, no processo abordado neste estudo.

Esta proposta de solução fenomenológica para as noções cosmológicas, não é inédita. Viveiros de Castro (2002a), diz que a crítica etnológica necessária para a compreensão do perspectivismo, passa pela dissociação e redistribuição do paradigma moderno que coloca em oposição os conceitos de natureza e cultura<sup>6</sup>, e as séries paradigmáticas expressas nas dicotomias como: universal e particular, objetivo e subjetivo, físico e moral, imanência e transcendência, corpo e espírito, animalidade e humanidade, etc. O “multinaturalismo” é sugerido pelo autor para assinalar o contraste entre a cosmologia ameríndia e a ontologia ocidental que é “multiculturalista”. Diante de uma inversão aparentemente simétrica de uma unicidade da natureza e multiplicidade de culturas, amparada na universalidade natural e na particularidade subjetiva espiritual dos corpos e substâncias, para uma cosmologia ameríndia que supõe a universalidade do espírito e a diversidade corpórea, o autor sustenta que “para ser mais que especulativa, deve-se desdobrar em uma interpretação fenomenologicamente rica das noções cosmológicas ameríndias, capaz de determinar as condições de constituição dos contextos que se poderiam chamar ‘natureza’ e ‘cultura’” (Viveiros de Castro, 2002a, p, 218).

Recombinar, portanto, para em seguida dessubstancializar, pois as categorias de Natureza e Cultura, no pensamento ameríndio, não só não subsumem os mesmos conteúdos, como não possuem o mesmo estatuto de seus análogos ocidentais; elas não assinalam regiões do ser, mas antes configurações relacionais, perspectivas móveis, em suma – pontos de vista. (Viveiros de Castro, 2002a, p. 218)

Ao considerar a radical alteridade conceitual mobilizada pelos corpos-agentes, podemos perceber que, embora muitas vezes os conceitos utilizados possam ser homonímicos, subsumem conteúdos distintos. A própria noção de alteridade, pode ser pensada e colocada em perspectivas simétricas, como fez o autor em “O nativo relativo” de 2002, onde apresenta uma densa análise sobre a ideia, já discutida por Roy Wagner, de que, se aos olhos dos nativos, o antropólogo é um nativo e, conseqüentemente, portanto, todos somos antropólogos. Decorrente do problema levantado a partir da ideia de se “levar a sério o que diz o nativo”, o antropólogo afirma que, pensar o pensamento nativo, começa por não neutralizá-lo e passa por não desacreditá-lo sem, entretanto, ‘acreditar’ como verdade sobre o mundo. Tomar o pensamento nativo como “atividade de simbolização ou prática de sentidos: como dispositivo auto-

---

<sup>6</sup> Sobre a dicotomia natureza e cultura, ver LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaios de antropologia simétrica*. 1994., do original *Nouns n'avons jamais été modernes* de 1991. Onde o antropólogo discorre sobre a não validade das dicotomias modernas, vistas como regras da constituição do mundo moderno, sobretudo a dicotomia ‘natureza e cultura’, devido à existência de elementos híbridos, que no caso são aqueles que são culturais e naturais ao mesmo tempo.

referencial ou tautegórico de produção de conceitos, isto é, de ‘símbolos que representam a si mesmo’”.

Recusar-se a pôr a questão em termos de crença parece-me um traço crucial da decisão antropológica. Para marcá-lo, reevoquemos o Outrem deleuziano. Outrem é a expressão de um mundo possível; mas este mundo deve sempre, no curso usual das interações sociais, ser atualizado por um Eu: a implicação do possível em outrem é explicada por mim. Isto significa que o possível passa por um processo de verificação que dissipa entropicamente sua estrutura. Quando desenvolvo o mundo exprimido por outrem, é para validá-lo como real e ingressar nele, ou então para desmenti-lo como irreal: a ‘explicação’ introduz, assim, o elemento da crença. (Viveiros de Castro, 2002b, p. 131)

O que o antropólogo nos demonstra é que a própria noção de alteridade também é dinâmica. Na medida que as culturas são dinâmicas, a alteridade percebida também sofre do mesmo dinamismo. Em outras palavras, utilizando nossos pressupostos, a partir da apropriação do mundo sensível, na medida que o outro passa a fazer parte da paisagem, ambos corpos-agentes traduzem muitos elementos em conceitos, integrando-os reciprocamente, tal como a relação entre nativo e antropólogo. Sendo ambos nativos e ambos antropólogos, o Eu e o Outrem depende do “ponto de vista” relacional.

O que podemos concluir e os autores do método ontográfico corroboram, é que para além da utilização dos conceitos antropológicos já largamente utilizados pela História indígena, podemos utilizar os conceitos nativos traduzidos, pensados a partir do pensamento nativo ontologicamente situado. O método ontológico, proposto neste trabalho para a História indígena, objetiva pensar os conceitos nativos, manifestos nos documentos coloniais e/ou etnográficos, buscando traduzir e compará-los com os conceitos ocidentais, considerando que trabalhamos, controladamente, na zona do equívoco, e que os mundos sensíveis podem manifestar uma alteridade radical.

Trabalhar com a noção de que o mundo sensível também é temporal, nos levanta questões que são inevitáveis. A percepção do espaço habitado, ou a apropriação da paisagem, pode se transformar ao longo do tempo. Tanto para os guaranis que optaram em se instalar no Continente do Rio Grande de São Pedro, quanto para os ibéricos, em especial os lusitanos. Dessa forma, faremos uma breve história da percepção do espaço, objetivando situar a percepção colonial sobre os lugares e paisagens no século XVIII, e considerar que estas se modificaram se comparadas com as percepções atuais.

## 1.2. A História é espaço-tempo-movimento

A partir da ideia de movimento, podemos pensar a espacialidade histórica como forma complementar aos estudos de temporalidades, no sentido em que não se faz pesquisa em História sem recortes temporais e espaciais, e que teorizar e historiar o espaço, a qual pressupõe a movimentação dos corpos-agentes, contribuiria para a completude do estudo histórico. O tempo histórico é muito discutido na teoria da História<sup>7</sup>, ao passo que sobre as noções de espaço e movimento, como produto e processo histórico há uma reduzidíssima produção teórica. Na História, os estudos sobre a espacialidade, ou sobre as paisagens, foram denominadas também como História ambiental ou História da natureza.

Francisco Teixeira da Silva (1997), ao tratar do que denominou “História das paisagens”, na célebre coletânea “Domínios da História”, aponta que apesar da fragilidade teórica e empírica, a subdisciplina é antiga. O historiador afirma que, desde o final do século XVIII, com o nascimento do projeto moderno ilustrado, surge a tendência em opor a natureza ao homem (a cultura), que no século seguinte, “o idealismo e romantismo alemães forçaram a distância absoluta entre Natur e Kultur”, contaminando fortemente a História (Teixeira da Silva, 1997, p. 204). Percebe que a dicotomia natureza/cultura torna a História, assim como as ciências sociais, deficitárias em suas análises. Reinhart Koselleck (2014), historiador alemão, cuja obra é marcada pela grande contribuição aos estudos sobre a temporalidade, análises diacrônicas tributárias de uma tradição hermenêutica que caracteriza o campo disciplinar denominado História dos Conceitos, do qual é considerado o fundador, reservou um capítulo em sua obra “Estratos do tempo: estudos sobre História” denominado “Espaço e História”. O historiador procura demonstrar o conceito de espaço para a História ao longo da história, o que nos inspirou a realizar uma breve análise diacrônica sobre as percepções de espaço, como possibilidade de entendimento acerca do espaço vivido, sobre as fontes históricas.

O espaço e suas modificações perceptivas, neste sentido, é tema pouco abordado como categoria a ser considerada nas análises históricas. Uma abordagem diacrônica, considerando o espaço, ou melhor os espaços, como categorias analíticas, tal como ocorre com as análises sobre as temporalidades, seria necessária para o entendimento do contato entre os

---

<sup>7</sup> Sobre o tempo histórico, ver algumas obras já consideradas clássicas: KOSELECK, Reinhart. **Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos**. 2006; HARTOG, François. **Regimes de historicidades: presentismo e experiências do tempo**. 2013; BRAUDEL, Fernand. **Mediterrâneo e o Mundo Mediterrâneo na Época de Filipe Volume I e II**. 2016.

mundos ameríndio e europeu. Segundo Koselleck (2014), tanto o espaço como o tempo são categorias analíticas, e são condições necessárias para a história. Não obstante ser uma categoria meta-histórica<sup>8</sup>, o espaço também tem uma história. Neste sentido é “algo que precisamos pressupor meta-historicamente para qualquer história possível e, ao mesmo tempo, é historicizado, pois se modifica social, econômica e politicamente” (Koselleck, 2014, p. 77). O autor reconhece que houve grande influência da filosofia e das ciências da natureza sobre a concepção de espaço, hoje ainda cartesiana, por grande parte dos historiadores, ao passo que a geografia histórica elaborou as concepções de espaços humanizados, no início da modernidade, a partir de concepções estatísticas. Segundo o autor, a “reconstrução” dos espaços de “ação de unidades políticas, jurídicas, econômicas, eclesiásticas ou sociais do passado nos marcos de suas cambiantes condições e consequências geográficas”, reconstruindo as realidades pretéritas sem considerar, num sentido diacrônico, as concepções de espaço (Koselleck, 2014, p. 77).

A categorização do espaço como concomitantemente “meta-histórico” e “historicizado”, corrobora nossa assertiva teórica de que a natureza também é cultural, e com nosso método ontológico proposto quando se aproxima da concepção do espaço como sendo uma percepção corpórea do mundo, pelo qual se constrói o sentido do vivido, e através do qual se desenvolve a experiência humana, de maneira temporalizada, passível de análises diacrônicas.

Cada espaço de ação humano, público ou particular, seja no âmbito da observação e da interação interpessoal ou no âmbito das interdependências globais, sempre tem também, é claro, uma dimensão temporal para que possa ser vivenciado. As condições diacrônicas, que constituem o espaço da experiência, participam dele tanto quanto as expectativas que, razoáveis ou incertas, lhe são vinculadas (Koselleck, 2014, p. 83).

Considerar o espaço como um produto histórico não é a nossa meta neste estudo. Para além da ideia de que o espaço seja uma coisa ou um produto de coisas, resultantes da ação humana, pretendemos considerá-lo como elemento relacional. Para isso, como diz Milton Santos (2008), o espaço deve ser considerado como sendo um arranjo de objetos geográficos, objetos naturais e objetos sociais de um lado, e de outro, “a vida que os preenche e os anima, ou seja, a sociedade em movimento” (Santos, 2008, p. 30). O movimento, no sentido trazido pelo geógrafo, é um terceiro fator que potencializa nossa abordagem histórica. Tempo, espaço

---

<sup>8</sup> Koselleck denomina meta-históricas as condições de possibilidade da história que fogem à nossa influência, mas que, como precondições das nossas ações, se transformam em desafio para a atividade humana. (Koselleck, 2014, p. 78)

e movimento, são, na nossa visão, indissociáveis para a compreensão perceptual dos fenômenos históricos e do “espaço vivido” ou “espaço habitado”. Este espaço habitado é, segundo Santos, conteúdo corporificado, o ser transformado em existência, a sociedade transformada em espaço (Santos, 2008, p. 31).

Conceito de espaço habitado, como sendo, ao mesmo tempo o produto e processo histórico, nos é muito oportuno diante da revisão realizada por Tim Ingold (2015), acerca do conceito de habitação. O antropólogo argumenta que ao contrário da ideia tradicional de habitação, que carrega, desconfortavelmente a ideia de localismo sedentário, desconsiderando o movimento como elemento pelo qual o ser humano apreende o mundo. Portanto, segundo Ingold, habitar é caminhar no mundo e, esta “caminhada é o modo fundamental como os seres humanos habitam a Terra” (Ingold, 2015, p. 38).

Ao tratar sobre o Continente do Rio Grande de São Pedro setecentista, e a formação do aldeamento guarani-lusitano de Nossa Senhora dos Anjos, nas margens do rio Gravataí, observa-se, a partir das fontes, que a unidade de medida recorrente para definir as distâncias é a légua. Grande parte das unidades dos sistemas de medidas lusitano do período colonial é corporal. Polegadas, palmos, braças, pés, etc., são formas de medir os espaços tendo o corpo humano como referência. A légua terrestre portuguesa era a unidade de medida mais frequente para as distâncias entre os locais, caminhos e grandes propriedades do século XVIII, ficando a braça como unidade mais comum para medir propriedades rurais menores e o palmo como unidade de medição das propriedades urbanas (Gil, 2009, p. 116). Uma légua representava três mil ou duas mil e quinhentas *braças*, que por sua vez era formada por dez palmos, e este último por oito polegadas. A *polegada* era formada por um dedo ou quatro grãos de cevadas. E o *pé* era constituído por um palmo e meio. As unidades de medida lusitanas durante o período setecentista, tendo medidas corporais como parâmetro, são indicativos para uma concepção dimensional diferente da atual concepção métrica<sup>9</sup>.

Segundo o historiador polonês Witold Kula (1999), em sua obra editada em espanhol, “Las medidas y los hombres”, demonstra que as medidas são percebidas de maneira diferente pelas pessoas em sociedade ao longo dos tempos. As medidas, tanto as volumétricas quanto as medidas de espaço, desde os primórdios míticos ao renascimento, tiveram o corpo

---

<sup>9</sup> O sistema métrico é adotado apenas no século XIX, cujo princípio envolve o domínio napoleônico em Portugal. A lei de 28 de junho de 1862 ordenou que o sistema métrico começasse a vigorar a partir de 1º de janeiro de 1872; mas o decreto de 18 de setembro deste mesmo ano foi que estabeleceu, definitivamente, a adoção do sistema, legal, a partir de 1º de janeiro de 1874. (Simonsen, 2005, p. 586)

humano como parâmetro. O sistema métrico, introduzido entre o final do século XVIII e início do XIX, como decorrência iluminista, passou a considerar a própria terra como referência, sendo um metro a razão de 1/40.000.000 de meridiano (Kula, 1999). Este deslocamento do foco perceptivo do espaço, de certa forma “descorporificando” a percepção da paisagem, nos indica algo maior do que a simples conversão das medidas antigas para o sistema métrico atual, pelo qual não nos fornece a noção de percepção daquele tempo histórico. O significado das medidas ou grandezas metrológicas<sup>10</sup> coloniais europeias, para as finalidades da interpretação das informações trazidas nos textos documentais que selecionamos como fontes desta pesquisa, são indicativos de uma percepção cosmológica do espaço, por conseguinte dos lugares e da paisagem.

Sob o ponto de vista evolucionista, segundo Kula, as noções metrológicas podem ser classificadas em dois estágios. O antropométrico, num primeiro momento, cujas medidas baseadas em partes do corpo humano fornecem grandezas não tão precisas quanto o estágio seguinte, o objetivo, que busca unidades de medição em condições, objetos e resultantes da ação humana. (Kula, 1999, p.5). As medidas, ou as grandezas metrológicas, como a légua, a milha<sup>11</sup>, pés, braças, etc., são adotadas de acordo com a necessidade dimensional, e muitas vezes criadas especificamente para uma finalidade.

Talvez a maior contribuição do texto de Kula (1999) para esta pesquisa, seja o entendimento de que as grandezas e unidades metrológicas são construídas pelo homem em razão de necessidades específicas e passam a constituir, em sociedade, também elementos de poder (Kula, 1999, p. 16). Partindo do sistema feudal, o autor demonstra que era comum, haver medidas específicas estabelecidas pelo soberano para o mercado interno, outras medidas estabelecidas para contribuições para a Igreja, e uma terceira ordenação de medidas para contribuições ao rei soberano. Este sistema, segundo o autor, é tão universal quanto o feudalismo, sendo encarado não como abuso em si, mas perfeitamente aceito, ainda que a coexistência de uma diversidade de medidas metrológicas em um único espaço geográfico – lugar – facilitava abuso por parte dos poderosos. Algumas cidades maiores, com muita atividade comercial, como Pisa, Gênova e Florença, mantinham uma salvaguarda da imutabilidade dos

---

<sup>10</sup> O termo “grandezas metrológicas” que utilizo neste trabalho diz respeito àquelas propriedades de um corpo, de uma substância ou de um fenômeno que podem ser expressas quantitativamente em forma de um conceito referencial.

<sup>11</sup> Segundo Witold Kula (1999), a milha romana equivale, analogamente, a mil passos duplos, a qual não se difundiu na região da Gália, famosa por pela criação de cavalos e carruagens, pelo fato de necessitar de medidas mais alargadas, mantendo a sua tradicional leugae (légua), que equivalia a aproximadamente quatro quilômetros.

seus sistemas metrológicos, o que favorecia os seus comércios. O autor cita o caso da tomada de Pisa, no século XIII, quando a vitoriosa Florença impõe suas medidas como forma de impor, simbolicamente, sua perda de soberania, além dos danos comerciais, pois Pisa detinha um sistema de medidas mais conhecido no mundo que os florentinos. (Kula, 1999, p. 25-26).

Isso nos demonstra que, ao subjugar o inimigo, o vencedor procura estabelecer seus domínios impondo a sua forma de ordem social, incluindo a forma como se apropria das medidas, assim como do espaço. Faz parte da cosmovisão ocidental, historicamente instituída, que conquistar, inclui, fazer valer suas convenções, inclusive sobre a apropriação do espaço. Para o nosso estudo, que trata do contato colonial, marcado pela imposição por parte dos colonizadores de seus valores culturais, sua língua, sua religião, suas leis, que dispões de formas prescritivas de viver na sociedade ocidental, de acordo com a cultura ocidental setecentista, causou aos corpos ameríndios, resultados materiais. A mortalidade tanto pela via bélica, quanto pela via de micro-organismos vetorizados pelos corpos ibéricos, os usos e costumes como vestimentas europeizadas que foram introduzidas no cotidiano ameríndio e, sobretudo, a redução dos corpos e lugares ao modelo “civilizado” de viver em sociedade. O conceito de redução, neste caso, pode nos elucidar o ponto teórico e metodológico deste estudo.

As experiências reducionistas ibéricas são as expressões, por excelência, de uma imposição de uma forma de experimentação corporal da paisagem sobre outra forma de apropriação da paisagem. Ou seja, é a sobreposição de mundos sensíveis, onde o ameríndio passa a incorporar elementos ibéricos e vice-versa. Para exemplificar, utilizaremos o conceito de redução segundo o Pe. Antonio Ruiz de Montoya (1989), em sua crônica sobre o período inicial das reduções. Diz o padre jesuíta que

“[...] llamamos reducciones a los pueblos de indios que viviendo a su antigua usanza en montes, sierra y valles, en escondidos arroyos, en tres, cuatro o seis casas solas, separados a leguas, dos tres y más, unos de otros, los redujo la diligencia de los padres a poblaciones grandes y a vida política y humana, a beneficiar algodón con que se vistan[...]” (Montoya, 1989, p. 63)

É fácil perceber que o conceito de redução trazido por Montoya pode ser analisado sob o enfoque proposto neste estudo, para além de geográfico, político e religioso. Ao entender que a vida guarani em aldeamentos tradicionais, onde reproduzem “*su antigua usanza*”, são geograficamente esparsas demais na paisagem para que uma “*vida política e humana*” pudesse ser desenvolvida do “modo civilizado”. Montoya, assim como todo europeu de seu tempo,

percebeu o modo de vida ameríndio como uma experienciação “selvagem” da paisagem, que por sua vez é igualmente “selvagem”. Os lugares ameríndios não foram considerados pelo padre enquanto lugares de reprodução das vivências ameríndias, assim como pelos europeus contemporâneos, havendo a sobreposição daqueles lugares ameríndios por espacialidades que correspondessem à lógica europeia de apropriação da paisagem. Reduzir o ameríndio é, neste contexto histórico, além da imposição etnocêntrica característica das conquistas coloniais, uma adaptação dos corpos-agentes guaranis e seu mundo sensível ao mundo ibérico. O que alterou materialmente sua experienciação da paisagem por meio da sobreposição ou da destruição dos seus antigos lugares, de maneira mais ou menos violenta.

Segundo a visão ontológica trazida pelo perspectivismo, e nossa proposta de solução fenomenológica para os problemas manifestos por uma radical alteridade no contato, quando apontamos que, a partir de uma perspectiva corporificada, nos conectamos como o mundo, com os lugares e as paisagens, por meio de uma percepção relacionada ao nosso corpo, propomos que a conquista colonial não ocorreu primeiramente pela imposição cultural. Foi uma conquista corporificada fundamentalmente. É a partir do corpo que entendemos o que está acima ou abaixo, à esquerda ou à direita, à frente ou atrás, perto ou longe, e “[...] em todas as linguagens humanas parece haver denominadores léxicos definindo estes eixos assimétricos de orientação espacial (Casey, 1993, p. 76 apud Tilley, 2014, p. 25). A experienciação do mundo se dá de maneira encarnada, a partir do corpo, e que dessa forma “a percepção é, assim, um evento terreno governado pela participação, não uma imagem mental desprovida de carne” (Tilley, 2014, p. 47). Assim visto, o condicionamento corporal por meio dos projetos reducionistas, foram condição necessária e determinantes para que os corpos-agentes guarani fossem integrados no projeto colonial.

### **1.2.1 Movimento**

Nota-se que a percepção de perto e longe varia muito ao longo dos anos. Esta noção fica latente quando percebemos que a noção de vizinhança, proximidades e arredores são descritos nos documentos. A afirmação de Gomes Freire de Andrade em carta para D. Pedro de Cevallos, em abril de 1757, três dias antes de sair em marcha do povoado de Santo Ângelo nas missões jesuíticas para Rio Pardo, é exemplar para este ponto. “[...]A distância a que marcho é tão curta; e hoje é tão fácil a comunicação, que não pode haver novidade a que de uma ou outra

parte não se acuda com pronta providência[...]” (AHU\_ACL\_CU\_059, Cx. 2\Doc. 129). Mais de trezentos quilômetros que seriam percorridos à velocidade humana, os quais levariam dias para serem vencidos<sup>12</sup>, considerando que muitas pessoas a pé acompanhavam o seu exército. A afirmação de Gomes Freire, parece estar descontextualizada se compararmos as formas pelas quais nos apropriamos da paisagem atualmente com as “dificuldades” de 1757. Assim, esta afirmação nos faz perceber que, não basta apenas converter as unidades de medidas para se considerar as distâncias, é preciso ter em mente que, no século XVIII, a percepção de distância era outra.



Figura 1 SOARES, Diogo. A villa da Laguna e barra do Taramandi: na costa do Brasil e America Portuguesa. 1738. Lisboa, AHU (Coleção Cartográfica e Iconográfica Manuscrita do Arquivo Histórico Ultramarino). Disponível em <<http://acervo.redememoria.bn.br/redeMemoria/handle/20.500.12156.2/301606>> acesso em 30/06/2019.

A própria noção contida na expressão colonial “Campos de Viamão”, e “campos de Cima da Serra”, que juntas somam todo o quadrante nordeste do atual Rio Grande do Sul. Segundo Fábio Kuhn (2006), é importante deixar claro que o que se denomina “Campos de

<sup>12</sup> Em 27 de maio de 1757, 26 dias após sair de Santo Ângelo, Gomes Freire de Andrade escreve a Sebastião José de Carvalho e Mello, ainda em viagem, localizando-se a 10 léguas (aprox. 66 km) de distância da Tranqueira do rio Jacuí (AHU\_ACL\_CU\_017-1, Cx. 87\Doc. 20156).

Viamão” nas fontes, não corresponde à freguesia de Viamão criada em 1747. Os “campos” abrangiam praticamente todos os territórios setentrionais do Continente do Rio Grande de São Pedro, até meados do século XVIII. Uma área que correspondia a porção ao sul do rio Mampituba, tendo ao leste o Oceano Atlântico, e balizando-se pelas bacias do rio Guaíba e da lagoa dos Patos. Na representação do padre Diogo Soares (Figura 1), do ano de 1738, a expressão “Campos de Viamão” aparece logo acima da representação, exageradamente desproporcional, dos rios Guaíba e Jacuí (rio Grande), e os maiores tributários que viriam a ser os rios Pardo e Taquari. Analisando a carta, observamos que “Campos de Viamão” é representado como sendo todas as terras baixas passadas as serras da chegada pelo Nordeste, cuja a entrada é o “Registro de Viamão”, ou “Guarda de Viamão”<sup>13</sup>, e se estende do litoral à região do rio Pardo.

Abordar o contato interétnico colonial sob os aspectos ontológico e fenomenológico, significa considerar que a experienciação do mundo sensível se dá a partir do corpo-agente, que interage com o mundo e com os outros seres humanos e não humanos. Neste sentido, diante dos campos do continente de São Pedro setecentista, é necessário considerar que a presença e a agência dos corpos ibéricos já configuram uma constituição de lugares e, por conseguinte, a apropriação da paisagem da maneira ibérica, formando uma paisagem ibérica. É esta forma dominante de constituição de lugares e apropriação da paisagem que estão descritas nas fontes documentais, produzidas por ibéricos, e reproduzida, muitas vezes, de maneira acrítica na historiografia. A paisagem composta por sesmarias, vilas, freguesias, capitânias, etc., são formas coloniais de se representar a paisagem. De certa forma inevitável, uma vez que são estes nomes pelos quais entendemos estas categorias de lugares. Embora alguns lugares e acidentes geográficos tenham sido batizados com toponímicos em língua indígena, o que demonstra a interação e, sobretudo, evidencia a condução dos ibéricos pelos ameríndios através da paisagem.

Entretanto, todos estes corpos-agentes não brotaram do chão como vegetais. Eles se locomoveram até o Continente de Rio Grande de São Pedro, como pretendemos demonstrar nos capítulos seguintes, eles se movimentaram. O movimento é uma das grandezas mais importantes para a História, a qual via de regra, trata a narrativa como descrição de sucessão de momentos. O movimento é parte e condição *sine qua non* para a história, ainda que pouco

---

<sup>13</sup> A “Guarda de Viamão” originou o município de Santo Antônio da Patrulha, e seu local de instalação original, na localidade “Guarda Velha”, foi pesquisado pelo arqueólogo André Luiz Jacobus (1996).

analisado pela História. O antropólogo Tim Ingold (2015) sustenta que o ser, filosoficamente falando, *é* movimento. “O peregrino está continuamente em movimento. Mais estritamente, ele *é* o seu movimento. [...] Peregrinar é o modo mais fundamental de estar no mundo” (Ingold, 2015, p. 221). É a partir do movimento que os lugares são constituídos, segundo o autor. Em contraponto às conceituações mais abstratas de lugar, Ingold pensa em conceito mais “pé no chão”. Lugares, em suma, são delineados pelo movimento. As vidas não são vividas dentro dos lugares, mas através, em torno, para e de lugares, de e para locais em outros lugares. Se é como peregrinos que os seres humanos habitam a terra, como afirma o antropólogo, conclui-se que a vida humana se desdobra ao longo de caminhos. Prosseguindo em caminhos, cada habitante deixa uma trilha. Onde os habitantes se encontram, essas trilhas se entrelaçam. Cada entrelaçamento é como um nó, e quanto mais estas linhas vitais estão entrelaçadas, maior é a densidade do nó. Lugares, segundo Ingold, são como esses nós. Uma casa, exemplo utilizado pelo autor, é um lugar onde as linhas de seus residentes estão fortemente atadas. Mas estas linhas não estão contidas totalmente dentro da casa, tanto quanto os fios não estão contidos integralmente no nó (Ingold, 2015, p. 220).

A partir dessa perspectiva de lugar trazida por Ingold, podemos dizer que o aldeamento Nossa Senhora dos Anjos, formado no século XVIII, nos Campos de Viamão, assim como outros, é um lugar que se forma em decorrência da confluência das linhas vitais dos corpos-agentes, ibéricos e indígenas, formando assim um grande “nó”, transformando a paisagem das margens do rio Gravataí a partir da movimentação colonial, constituindo assim um lugar híbrido. O conceito de aldeamento “lusoguarani”, agora subsume outro entendimento.

A forma como a paisagem colonial é constituída, representa o que Tilley (2014) denomina como temporalidade dos corpos, ao afirmar que “transportamos temporalidades à lugares através da nossa movimentação e de nossas experiências prévias”, e que o “corpo carrega o tempo para a experiência do lugar e da paisagem” (Tilley, 2014, p. 36,54). Em outras palavras, a temporalidade ibérica veio para os campos e paisagens denominadas como “sertões” no período colonial, na medida em que as expedições coloniais europeias foram “desbravando” os territórios habitados por ameríndios de várias etnias e parcialidades, com suas próprias temporalidades. Assim, dizemos que os lugares indígenas foram sendo sobrepostos por lugares ibéricos também por seus movimentos e temporalidades, como feixes de linhas que se entrelaçaram, confluindo-se e modificando as identidades e culturas de ambos agentes.

A imagem construída pelo General João Borges Fortes (1940) e que consideramos útil para exemplificar este ponto, é a da “marcha alastradora das estâncias”, que ocorre pela concessão de cartas de sesmarias, e pelos estancieiros que vão na esteira das tropas de Gomes Freire, com destino aos sete povos das missões jesuíticas do lado oriental do rio Uruguai, em 1753, para fazer cumprir o Tratado de Limites de 1750. Esta marcha vai transpondo as fronteiras até então estabelecidas, sobrepondo os lugares nativos como se uma camada, ou malha ibérica fosse estendida, construindo uma forma dominante de apropriação da paisagem.

A partir dessa sobreposição, aos corpos indígenas restaram as opções de integrar-se ou não, numa relação de múltiplas gradações relacionais. Esta imagem trazida por Fortes (1940) nos remete a um dos problemas suscitados neste capítulo, de que a percepção do mundo acontece de maneira corpórea e que as noções de espaço, portanto, são passíveis de historicização. Estas noções estão, até certa profundidade, manifestadas nas fontes. A tarefa do historiador seria, por esta abordagem, denominada provisoriamente como ontológica, a de reconhecer nas fontes, ainda que nas entrelinhas, indícios ou sinais, destas concepções *outras*. Compreender os lugares e as paisagens *outras* como elementos que podem ser apropriados simultaneamente pelos corpos-agentes de maneira diferente, gerando conceitos ontologicamente situados, cuja a comparação translativa pode contribuir para a compreensão mais densificada acerca dos fatos.

## **2. TEKO PORÃ: O BELO MODO DE SER GUARANI NAS PAISAGENS PRÉ-COLONIAIS DO SUL AMERICANO**

Aqui, certamente, repousa a essência do que significa habitar. Trata-se, literalmente, de iniciar um movimento ao longo de um caminho da vida. O percebedor-produtor é, portanto, um caminhante, e o modo de produção é ele mesmo uma trilha traçada ou um caminho seguido. Ao longo desses caminhos, vidas são vividas, habilidades desenvolvidas, observações feitas e entendimentos crescem.

Tim Ingold – Estar Vivo – 2015

Com a chegada dos ibéricos ao que denominamos continente americano, no final do século XV, inicia-se um processo colonial que resulta na formação das sociedades hoje estabelecidas. Os estudos sobre o contato entre o colonizador e as sociedades ameríndias já territorializadas nas paisagens americanas se fez a partir, majoritariamente, das fontes escritas. No entanto, para compreender as estruturas socioculturais das populações ameríndias envolvidas no processo colonial, houve um grande esforço epistemológico por parte da Etnologia, pesquisando e buscando interpretar tanto os textos coloniais quanto os achados arqueológicos. Por sua vez, a Arqueologia ao longo do tempo, se torna uma disciplina eminentemente multidisciplinar, incorporando aos seus métodos e teorias, conceitos da Antropologia, da História e da Geografia.

Muito se sabe sobre o modo de vida e sobre a interação dos guaranis com a paisagem por meio dos relatos dos primeiros europeus que registraram o contato com parcialidades guaranis ao longo de suas viagens e incursões nos “sertões”. Algumas características são perenes na sua estrutura cultural e que podem ser verificadas até os dias atuais em comunidades que vivem em Terras Indígenas<sup>14</sup>. Desta forma, muito se sabe, a partir dos estudos arqueológicos que possibilitaram traçar rotas de expansão, modo de vida, constituição de lugares, organização social, interação com outros povos e apropriação das paisagens. A partir dos estudos sobre a cultura material, podemos constatar “a emergência, a manutenção e a transformação dos sistemas socioculturais através dos tempos”, como diz Tânia

---

<sup>14</sup> As demarcações atuais, na legislação brasileira, produzem as Terras Indígenas como bens da União. Segundo Perrone-Moises (2000), existem raros casos na legislação colonial que reconhecem expressamente, embora não haja a negação, o direito natural dos Índios às suas terras. Na Provisão-Régia de 1º de abril de 1680 para o Estado Maranhão. E no Diretório dos Índios de 1757. Nas palavras de Perrone-Moises: “A colonização, ao avançar, foi produzindo, por assim dizer, ‘terras devolutas’ quando promovia o abandono das terras indígenas por seus ‘senhores primários, e naturais’ por meios pacíficos ou violentos. O resultado, favorável à Coroa, e à colonização, foi, para os índios, a perda de suas terras”.

Andrade de Lima (2011), ao considerar a cultura material, objeto epistemológico da Arqueologia, como “a dimensão concreta das relações sociais”.

Por este entendimento, para compreender a estruturas culturais dos guaranis, as quais constituem parte considerável das motivações para as escolhas dentro do processo colonial, é praticamente inevitável a interdisciplinaridade. Partindo do que diz Marshal Sahlins (1990, 2001), a história é culturalmente ordenada e a cultura é historicamente estruturada, podemos perceber que a compreensão das ações tanto indígenas quanto europeias no cenário colonial, passa por levantar algumas estruturas culturais. Os aportes da Arqueologia, bem como da Antropologia, constituem um diálogo profícuo para a historiografia sobre a questão indígena, nos últimos trinta anos na América do Sul.

Como diz Santos (2017), com a amarração na Antropologia, com seus estudos, temas e conceitos, gerou-se um desenvolvimento de caminhos historiográficos paralelos na História Indígena. Seriam três os caminhos historiográficos apontados pela autora, que os denomina como “história dos índios”, “uma história para os índios” e “os índios na história”. Os caminhos da “história dos índios” seriam pautados nos estudos da Etno-história, que pode ser considerada outro nome para o que chamamos de História indígena, cujo conceito na América Latina começa a circular nos anos de 1970, como “fontes de arquivo para grupos étnicos não-europeus” (Santos, 2017, p. 339). Sobre a pretendida interdisciplinaridade, entre a História e Antropologia, a historiadora questiona sobre o que pode contribuir tais aportes sobre a pesquisa histórica, se o olhar para a documentação busca a confirmação de uma pergunta feita *a priori*, o que certamente será comprovada. Não significando que a pergunta ou a abordagem estavam certas, “mas talvez que o nosso olhar para a documentação pode ter começado viciado na busca de uma resposta”. “Compreender a estrutura pode ser explicativa e fontes de novos questionamentos sobre os indígenas e seus comportamentos registrados na documentação histórica” (Santos, 2017, p. 343).

Ao buscar a Arqueologia e seus estudos, temos em mente a intenção não de comprovar uma hipótese, mas de gerar novos questionamentos sobre as fontes documentais. As informações dos registros arqueológicos e da Etno-história, contribuem para a formação de um *corpus* analítico que, certamente não encerrará o assunto, o que à propósito, não é nossa pretensão, mas evidenciarão novas perguntas sobre as fontes. Ainda segundo Santos (2017), no que tange ao caminho historiográfico que denominou como “uma história para os índios”, o qual muito se integra ao movimento de busca de novos objetos e problemas para a história, baseados nos pressupostos da história cultural e das mentalidades. No entanto, é sobre o

caminho denominado “índios na história” que a autora nos aponta o que consideramos o maior risco que se corre na busca de aportes na antropologia, para a compreensão da estrutura cultural guarani, na tarefa de buscar entender as ações que estão nos documentos coloniais. Inspirada em John Monteiro (1995), que diz que a Antropologia histórica buscava no conceito de *agency* qualificar as ações conscientes enquanto sujeitos da própria história, e portanto o diálogo renovado entre Antropologia e a História objetiva “suprimir os condicionantes estruturalistas da análise”, para evitar o entendimento de “subordinação” das ações indígenas às “estruturas inconscientes”. “Como se toda atitude indígena vinculada à estrutura correspondesse à falta de consciência sobre o vivido, seja no passado ou no presente”. A mediação cultural enquanto perspectiva teórica, resulta da percepção de que tanto a historiografia tradicional quanto o enfoque estruturalista que considera as ações indígenas manipuladas por estruturas inconscientes, estão equivocados e que é preciso ver o índio como protagonista em meio ao mundo colonial (Santos, 2017, p. 346).

Desta forma, não pretendemos utilizar os estudos arqueológicos como fator estrutural, tomado por uma pré-programação cultural, que explique as ações indígenas durante o período de contato. Mas podemos levantar questionamentos, que com as evidências, sinais ou indícios, como diria Ginzburg (1989), trazidos pelas pesquisas arqueológicas, possam manifestar uma compreensão mais abrangente sobre o vivido, considerando as dimensões abordadas nestas diferentes disciplinas.

## **2.1. Dados para Arqueologia Guarani**

As rotas migratórias dos povos Tupi, dentre os quais se incluem os Guarani, é tema de vários estudos desde o século XIX. Carl Friedrich Phillip von Martius, em 1867, elaborou uma teoria de centro de origem e das migrações dos povos Tupi, com base tanto na localização geográfica dos assentamentos quanto pelas leituras de relatos entre o século XVI e XIX. Martius considerou o centro de origem ao sul da Amazônia, próximo aos rios Paraná e Paraguai, formado por ancestrais andinos, que teriam migrado em direção ao Sul e depois ao Norte. Esta hipótese influenciou praticamente todas as hipóteses posteriores sobre centro de origem e migrações dos Tupi, principalmente a de Curt Nimuendajú. Outra hipótese importante para as rotas e centro de “irradiação” Tupi, é a de Paul Ehrenreich (1891). Ehrenreich, contesta a teoria

de von Martius, considerando que do centro do continente os Tupi teriam saído radialmente, em ondas, em todas as direções pelos cursos fluviais, até chegar à costa atlântica<sup>15</sup>.

Curt Nimuendajú, em 1914, publica a obra cuja versão em português de 1987 denominada “As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani”, interpreta as migrações motivadas por estruturas religiosas, que objetivavam alcançar um espaço mítico, de abundância, de superação da morte, livre da doença, que seria a Terra Sem Males. Segundo Ivori José Garlet (1997), a maioria dos estudos na bibliografia sobre os povos Tupi, manteve a expressão lançada por Nimuendajú para justificar as migrações e tudo a ela relacionada, fazendo da Terra Sem Males “uma verdadeira panaceia para todos os males, principalmente gerados pela unanimidade” (Garlet, 1997, p. 11). As hipóteses de Nimuendajú influenciaram vários outros pesquisadores, como Hélène Clastres, (1978), analisando os fundamentos filosóficos e sociológicos das sociedades tupi-guarani, publica seu estudo “*La terre sans mal*”, com o título na versão traduzida por Renato Janine Ribeiro em 1978, “Terra sem mal”, concluindo que o profetismo no pensamento dos tupi-guarani, funciona como fator de constante busca pelo inacessível e portanto a renúncia ao sedentarismo (Clastres, 1978).

Alfred Métraux, identificando influências de fatores históricos para o processo migratório dos povos Tupi, influenciou muitos pesquisadores da Arqueologia guarani, a partir de suas três obras que serviram de pilares para estudos arqueológicos na segunda metade do século XX: *Les migrations historiques des Tupi-Guarani* (1927), *La Civilization Matérielle des Tribus Tupi-Guarani* (1928) e *A Religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribos Tupis-Guaranis* (1979), além do capítulo intitulado *O índio Guarani*, do livro *Handbook of South American Indians: the tropical forest tribes*, publicado em 1948 com muita penetração no meio acadêmico. Dentre os seus postulados, Métraux considerava que o território Guarani poderia ser reconhecido pelo estilo da cerâmica. Milheira (2014) destaca que segundo Métraux, os povos indígenas sul-brasileiros e paraguaios não possuíam cerâmica estilisticamente elaboradas, portanto, a cerâmica Guarani seria facilmente reconhecida com as seguintes características:

[...] decorações onduladas produzidas por impressões feitas com o polegar na argila ainda mole; desenhos lineares em vermelhos e preto sobre o fundo esbranquiçado; e o uso de jarros cônicos de chicha como urnas funerárias [...] as urnas funerárias que

---

<sup>15</sup> Ver sobre as teorias de centro de origem e rotas em Noelli (1993, p. 42-71).

eram originalmente jarros de chicha, são de dois tipos principais: 1) um tipo cuja parte superior é decorada com fileiras de impressões onduladas ou marcas produzidas com os dedos ou com uma vareta; e 2) um tipo pintado (Métraux, 1948, p. 39-40 apud Milheira, 2014).

A partir dos anos de 1960, sob a influência do evolucionismo cultural da escola norte americana da Arqueologia e dos pressupostos de Métraux, que se consolidou no Brasil por meio do Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas, PRONAPA<sup>16</sup>, no final daquela década, influenciando uma geração de arqueólogos de vários estados da federação, cujo o objetivo era de identificar e mapear os sítios arqueológicos pré coloniais brasileiros (Dias, 1995). Foi sob a égide deste programa e derivados<sup>17</sup>, sob a coordenação técnica do casal de arqueólogos estadunidenses, Betty Meggers e Crifford Evans, do Smithsonian Institution, de Washington, que se cria como recurso metodológico, a tradição arqueológica Tupiguarani, a partir de estudos estatísticos e quantitativos para o estabelecimento de “horizontes”<sup>18</sup>, “tradições” e “fases”<sup>19</sup>, denominado “método Ford”. Uma técnica de classificação e seriação da cerâmica, que tinha o objetivo de estabelecer cronologias culturais. Com exceção dos tupiguarani, apesar de Meggers e Evans, usarem amplamente a etnografia para interpretação do registro arqueológico, nenhuma conexão entre a cultura material pesquisada e os grupos étnicos, seja os da atualidade ou já extintos, foi feita (Schaan, 2014).

Para os pronapianos, a análise tecnológica e estilística da cerâmica, indicaria as diferenças sociais entre os grupos, mostraria as influências de uns grupos sobre os outros, a substituição de uns pelos outros em espaços, migrações e deslocamento pelo território, segundo Schaan (2014). A etnologia servia como analogia generalizante, projetando as análises etnográficas do século XX ao passado.

O PRONAPA e seus pressupostos, ao estabelecer o conceito de tradição arqueológica “Tupiguarani”, promoveu uma descontinuidade histórica, desconsiderando as

---

<sup>16</sup> Sobre a implantação do PRONAPA, ver DIAS, Adriana Schmidt. Um projeto para a arqueologia brasileira: breve histórico da implantação do PRONAPA IN: **Revista do Cepa**. v. 19, nº 22, UNISC. 1995.

<sup>17</sup> Entre os programas derivados do PRONAPA, estão o Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas da Bacia Amazônica – PRONAPABA (1975 – 1980) e no Rio Grande do Sul, o PROPA Projeto Paleoindígena, no final da década de 1970, ver MILDNER, Saul E. S. Histórico do Projeto Paleoindígena. Revista LEPA, Jul 2013/Jun2014.

<sup>18</sup> Horizonte, segundo Alfredo Mendonça de Souza em seu “Dicionário de Arqueologia” (1997), significa “grupos de elementos ou técnicas que se distribuem espacialmente, em tempo relativamente curto”. No entanto, o “Terminologia Arqueológica Brasileira para Cerâmica”, publicado pelo CEPA-UFPR em 1966, define horizonte como “conjunto de tradições que ocupam o mesmo núcleo temporal relativo em sequências arqueológicas, que se apresentam em várias áreas geográficas”.

<sup>19</sup> O termo “fase” foi definido para designar complexos culturais arqueológicos, seja cerâmico, lítico, padrões de habitação, de sepultamento, etc., relacionados no tempo e espaço, não delimitando qualquer espécie de unidade sócio política, como bando ou tribo. (Pronapa, 1969, p. 4)

fontes etno-históricas, marcando uma ruptura temporal entre o pré-contato e o pós-contato. Uma dissociação explícita entre a cultura material arqueológica e a cultura viva, que não leva em consideração a história indígena de longa duração. (Milheira, 2014, p. 41-43). Esta dissociação, pelo menos inicial, fica evidente quando da declaração da coordenadora científica do programa sobre as configurações das fases arqueológicas:

Ao se iniciar o Pronapa, uma fase arqueológica configura-se como uma abstração, sem correspondência etnográfica. Atualmente acreditamos que as fases definidas em termos de seqüência seriada podem ser correlacionadas a comunidades autônomas ou semi-autônomas e que tradições definidas em termos de fases, que compartilham um conjunto de elementos cerâmicos, provavelmente representam entidades tribais ou linguísticas (Meggers, 1985, p. 5 apud Scatamacchia, 1990, p. 93).

Esta associação entre fase arqueológica e etnias, segundo Klaus Hilbert (2007), foi intencionalmente evitada pelos coordenadores técnicos do programa, para que se evitasse associações prematuras e equivocadas entre fases e tradições a grupos étnicos pós-contato. O termo “fases” foi preferido por estar livre de conotações etnográficas. O estabelecimento de fases a partir do “método Ford”, refletia o ideário do Evolucionismo Cultural. Com a criação arbitrária de tipos artificiais tendo o objetivo de evidenciar a evolução das culturas no tempo e espaço, as definições de tradições arqueológicas, pelo PRONAPA, guardam muitas semelhanças com as definições de espécies biológicas. Os tipos cerâmicos seriam equivalentes às populações biológicas (Meggers; Evans, 1970, p. 7 apud Hilbert, 2007, p. 128).

A teoria de Meggers propõe que a floresta amazônica é um ambiente pobre em recursos para manter sociedades complexas e que com solos pobres, com as mudanças climáticas e a escassez de proteína, os “povos da floresta tropical” teriam sido vitoriosos por se adaptarem bem a esse ambiente limitante. Meggers, propôs uma interpretação ecológica cultural ignorando o genocídio indígena e os relatos etno-históricos. Negou a agência e a história aos povos indígenas ao desconsiderar que a Amazônia pode ter sido transformada pelos povos indígenas justamente para reproduzir o seu modo de vida, o que constituiu um autoritarismo e etnocentrismo cujas raízes nos remetem ao evolucionismo do século XIX (Schaan, 2014, p. 19).

Inúmeras críticas ao PRONAPA e seus pressupostos científicos surgiram ao longo das décadas transcorridas desde a sua implantação. Talvez a crítica mais contundente e frutífera tenha partido de um de seus integrantes. José Proenza Brochado, foi um dos primeiros a questionar os resultados do programa, justamente no que tange a interpretação sobre o contexto

guarani. Influenciado por Donald Lathrap, seu orientador, Brochado defendeu sua tese de doutoramento em 1984, na *University of Illinois*, com o título “*An ecological model of spread of pottery and agriculture into Eastern South America*”, que apesar de nunca ter sido publicada, tem ampla circulação no meio acadêmico e influenciou uma nova geração de arqueólogos. Lathrap e Brochado, ainda baseados nas informações da distribuição geográfica das línguas, assim como Meggers já havia feito, apontaram outra hipótese do centro de dispersão, propondo que a cultura amazônica teria sido criada e desenvolvida no próprio ambiente amazônico. Hipótese que refuta a tese de decadência das culturas. Colocando a Amazônia Central como poderoso centro de originação de estilos e tradições cerâmicas (Brochado, 1989, p. 69)

A distribuição dos grandes grupos linguísticos proposta por Lathrap, em sua obra fundamental “*The Upper Amazon*”, de 1970, estabeleceu a hipótese de que as cerâmicas da chamada Tradição Policroma da Amazônia, seriam associadas arqueologicamente às populações falantes da língua Tupi-Guarani. A expansão, segundo Lathrap, seria através do “modelo cardíaco”, que preconizava a pressão populacional nas áreas ribeirinhas da Amazônia central, resultava num êxodo contínuo e centrífugo através da colonização das bacias hidrográficas dos principais afluentes do rio Amazonas, como o rio Negro, o rio Madeira, o rio Solimões e o baixo Amazonas (Heckenberger, et all. 1998, p. 70).

Brochado (1991) afirma, na síntese da sua tese de doutoramento apresentada no “I Simpósio de Pré-história do Nordeste”, que da Tradição Policroma da Amazônia, que a tradição cerâmica originária do Leste sul-americano data de antes de 1.500 a.C, e que representa o tronco linguístico Tupi, da qual se origina a cerâmica Tupinambá e Guarani como subtradições. Brochado (1991), ainda diz que a partir da Amazônia central, próximo à desembocadura do rio Madeira, que se origina a colonização, seguindo o modelo de Lathrap, antes de A.D. 500, no caso Tupinambá, descendo o Amazonas, em direção nordeste, saindo da desembocadura da bacia amazônica expandindo para o sul via costa atlântica e outro braço, no caso Guarani, cerca de A.D. 100, subindo rio acima, pelo rio Madeira e o rio Guaporé, passando para o Paraguai, descendo pelo rio Paraná e depois em direção ao norte ao longo da costa atlântica, rodeando o planalto brasileiro por um movimento de pinças colonizadoras dos Guaranis e Tupinambás. O planalto, “ficou como apesado entre as mandíbulas do cósmico jacaré amazônico”. (Brochado, 1991, p. 86).

A hipótese dispersiva em pinça proposta por Brochado, recentemente obteve um dado corroborativo através da pesquisa publicada por Neves *et. al.* (2011), a qual a partir de

análise sobre a morfologia craniana, dizendo que “é lícito afirmar que a ideia de que a Tradição Tupiguarani se originou na Amazônia e dali se expandiu para o resto do território brasileiro é, em princípio, corroborada pelos resultados aqui obtidos” (Neves et. al., 2011). Afirmam os autores que é possível associar os crânios associados à cerâmica guarani do centro e do sul do Brasil, com os crânios do baixo Amazonas associados à cerâmica marajoara, mais especificamente.

Quando se fala em pré-história do Rio Grande do Sul, é importante ter em mente que as fronteiras estabelecidas ao longo do processo colonial ibérico, as quais constituem o atual estado, não existiam. A propósito, se pensarmos em termos materiais, realmente ainda não existem! São construções políticas recentes em termos históricos, e que fazem sentido apenas aos humanos que integram os referidos processos. Assim como quando se fala em povos “pré-históricos”, estamos falando em várias etnias e parcialidades que possivelmente coabitaram de maneira complexa em diversas paisagens, desde de doze milênios até o século XV e XVI quando chegaram os europeus nas costas dessas terras, que seriam denominadas como continente americano. Desta forma, ao pensar as paisagens pré-coloniais, se tem em mente as paisagens experienciadas pelos povos que habitavam em diferentes espaços, diferentes tempos, portanto diferentes climas, relevos, fauna, flora, etc. Pensando desta forma, como afirma Arno Kern (2000, p. 71), dos litorais quentes e úmidos até as alturas frias do planalto brasileiro ou nas florestas tropicais extensas na Amazônia, ou nos campos e coxilhas dos pampas, abrigavam grupos cujas adaptações culturais são específicas. Acrescentaria nesta visão paisagística, as temporalidades distintas. Assim como o processo colonial ibérico no sul da América não foi uniforme, isto é, ocorreu em tempos distintos, o processo de ocupação pré-histórica<sup>20</sup> deste território hoje denominado Rio Grande do Sul foi realizado por vários grupos e em tempos distintos.

A teoria mais aceita da ocupação das terras das Américas, até os anos 1990, é a teoria da entrada pelo Estreito de Bering, no extremo norte. Seria a passagem, em ondas migratórias da Ásia para o Alasca, no final do pleistoceno<sup>21</sup>. Entretanto, não há unanimidade

---

<sup>20</sup> Utilizo tanto o termo “pré-história” como o termo “pré-colonial” no sentido de referenciar aquele período anterior à chegada dos europeus no continente. Como a ocupação guaranítica no território já habitado por outras etnias também constitui um processo de colonização, não podemos dizer que colonização é exclusividade “branca” e europeia. “Pré-história” conota subtração da condição histórica e do protagonismo dos povos, por considerá-los sem grafia em códigos decifráveis pelos europeus. Entretanto, por desconhecimento de um termo mais adequado, utilizo tanto o pré-histórico, como o pré-colonial com as devidas ressalvas, reconhecendo as suas insuficiências, eurocentrismos e cunho depreciativo.

<sup>21</sup> Período geológico que se estende de 2 milhões de anos até 10 mil anos antes do presente (AP), sendo sucedido pelo Holoceno, atual período geológico.

sobre o tema. Segundo André Prous (2007), a maioria dos arqueólogos, sobretudo os americanos, acreditavam que os chamados povos paleoíndios, os fabricantes das pontas Clóvis e os das pontas Folsom, na América do Norte, seriam os primeiros ameríndios com datações próximas de 12 mil anos AP. Teriam atravessado por uma faixa entre a Sibéria oriental e o Alasca que estaria emersa devido a retenção hídrica, em forma de gelo, como resultado de um longo período glacial, há cerca de 18 mil anos (Prous, 2007, p. 13). Entretanto, segundo o autor, pesquisas nas últimas décadas revelaram a presença humana entre 11,5 e 13 mil anos A.P. na América do Sul e sítios como Cactus Hill (EUA), com datações entre 12 e 25 mil anos A.P. com indícios bastante convincentes.

Niède Guidon (1992), aponta para o fato de que se a entrada do Homem na América ocorreu exclusivamente pela Beríngia, há 12 mil anos, não poderiam haver datações mais antigas na América do Sul. Sustenta a arqueóloga que pesquisas em sítios que demonstram a presença humana na Austrália há pelo menos 50 mil anos A.P., o que sugere que o Homem dominava meios navegação, portanto a passagem pela Beríngia, não seria a única forma possível de chegada daqueles grupos até a América do Sul (Guidon, 1992, p. 38). Demonstrando sítios com grande significação arqueológica, em vários estados no Brasil, a arqueóloga elenca as datações vinculadas aos grupos denominados por ela de “caçadores-coletores do pleistoceno”, como o sítio da Lapa Vermelha IV, cuja escavação foi realizada entre 1971 e 1976, pela Anette Laming-Emperaire, na região de Lagoa Santa em Minas Gerais, com datações entre 25 e 12 mil anos A. P. O sítio Abrigo do Sol, no Mato Grosso, escavado por Eurico Miller, também nos anos 1970, obteve datação de 12 mil anos A.P. E o emblemático Sítio da Pedra Furada, de escavações coordenadas pela autora, cujas datações obtidas vão de 14 mil até 48 mil AP. Considerando que ainda encontrou-se material arqueológico a meio metro abaixo da camada de 48 mil AP., a arqueóloga sustenta que a presença dos caçadores-coletores na região pode datar de 60 mil AP. (Guidon, 1992, p. 40-41). De forma incisiva, quase como um manifesto, Guidon sustenta, já no início dos anos 1990, que a chegada dos primeiros habitantes no continente aconteceu muito antes de 12 mil anos.

Na região do atual Rio Grande do Sul, os caçadores-coletores paleoíndios chegaram há pelo menos entre 13 e 10 mil anos AP (Kern, 1994, 1998, 2000; Guidon, 1992; Oliveira, 2005; Prous, 2007), chegados no final do pleistoceno, pelo oeste, pela a área hidrográfica do rio Uruguai<sup>22</sup>. Estes caçadores-coletores possivelmente conviveram com a chamada megafauna,

---

<sup>22</sup> Escavações de Eurico Miller na bacia do rio Uruguai, em 1976, encontrou material lítico associados a fósseis da megafauna com datações de 12.700 anos AP. (Guidon, 1992, p.50).

em um clima frio e seco. De acordo com Oliveira (2005), é a partir de aproximadamente 9 mil anos AP., na virada para o período geológico do Holoceno, que houve diversas modificações climáticas, formando três tipos de paisagens distintas: o planalto, o pampa e a planície litorânea. “Entendendo-se a importância do meio ambiente, podemos nomear os grupos de acordo com a paisagem que habitavam” (Oliveira, 2005, p. 14). Estes caçadores e coletores das paisagens abertas, ou dos pampas, portadores da denominada Tradição arqueológica Umbu, migraram para o leste e sul, ocupando os pampas e se abrigando em abrigos rochosos. Permaneceram com sua tradição lítica estável por aproximadamente 11 mil anos confeccionando artefatos líticos como pontas de projétil, utilizadas como pontas de flecha. (Guidon, 1992; Oliveira, 2005, p. 15). Os portadores da Tradição arqueológica Umbu, são associados como ancestrais dos povos charruas e minuanos.

Como parte dessa primeira onda migratória, também se verificam os grupos denominados pelos estudos arqueológicos como caçadores-coletores do planalto, ou Tradição Humaitá. Habitavam o planalto meridional, desde o período conhecido como Ótimo Climático, aproximadamente a 6 mil anos AP., quando o clima ficou mais quente, modificando a paisagem causando reflexos na relação dos grupos humanos com o meio ambiente. Os principais vestígios destes grupos são os bifaces e os machados em forma de bumerangue (Oliveira, 2005).

A arqueologia também registra, como parte da primeira onda migratória no Rio Grande do Sul, a entrada pelo litoral, do norte para o sul, há pelo menos 4 mil anos AP., dos grupos pescadores-coletores da planície litorânea, ou Tradição arqueológica sambaquiana, ocupando de maneira lenta o litoral do Rio Grande do Sul, originários dos litorais de São Paulo e Paraná. Estes grupos deixaram uma cultura material variada, além dos vestígios das suas habitações que são montículos de material conchífero, os sambaquis, que dá nome para a tradição, inclui os Zoólitos, pequenas esculturas polidas em pedras, em forma de animais, apresentando depressões ou cavidades nos ventres. São artefatos mais característicos desta tradição, ao lado de anzóis polidos em osso, pesos de linha e pesos de rede líticos. Os sambaquianos teriam desaparecido entre 2 e 1 mil anos AP., época da chegada horticultores-ceramistas nestas paisagens. (Copé, 2013; Oliveira, 2005).

A segunda onda migratória, por volta do início da era cristã, tem dois grupos ceramistas com origens distintas, entrando nas paisagens do atual Rio Grande do Sul em localizações diferentes. Os grupos falantes da línguas macro-jê, horticultores-coletores do planalto meridional, ou a Tradição Taquara-Itararé adentram o território pelo planalto das

araucárias, de onde coletavam recursos alimentares como o pinhão, caçavam muitas espécies, e onde deixaram vestígios característicos como as casas subterrâneas. Eram habitações semi-subterrâneas, em formato circular, com profundidades e diâmetros variados, com coberturas vegetais, e em seu interior são encontrados vestígios de fogões (Copé, 2013; Oliveira, 2005).

A onda migratória dos grupos agricultores-coletores falantes da língua tupi-guarani nestas paisagens que atualmente denominamos Rio Grande do Sul, Brasil e América, cujas as atuais fronteiras foram estabelecidas ao longo do processo colonial ibérico, é datada pelos estudos arqueológicos de aproximadamente dois mil anos. Batizada como tradição arqueológica tupiguarani<sup>23</sup>, os estudos sobre a cultura material produzida pelos ancestrais dos guaranis presentes nas fontes deste estudo, sobretudo sobre a cerâmica, seu fóssil guia, apontam para uma ocupação bem delimitada e um padrão de produção de assentamentos, se considerarmos que o que hoje identificamos como sítios arqueológicos, são vestígios dos lugares vividos nas paisagens. Segundo vários autores os guaranis pré-coloniais ocuparam, no sul do atual Brasil, as terras baixas, as calhas fluviais, seguindo o curso dos grandes rios, adentrando as paisagens sulinas da América pelos rios mais caudalosos como rio Uruguai, e seus tributários como o rio Ijuí, no início da era cristã (Kern, 1994; Schmitz, 1997, 2006; Noelli, 1993; Wagner, 2004; Milheira, 2014; Prous, 2007; Ribeiro, 2008; Rogge, 2004).

Segundo Rogge (2004), a expansão guarani para estas áreas ocorreu a partir dos rios de maior porte e de maior fertilidade, geralmente de oeste para leste, pelo rio Paraná, entrando nas paisagens do atual estado do Rio Grande do Sul, seguindo pelos rios Uruguai, Ijuí e Jacuí (Rogge, 2004, p. 71-73). Considerando o modelo de Brochado (1989), numa lógica de “enxameamento”<sup>24</sup>, a ocupação Guarani no Rio Grande do Sul começa no início da era cristã, já que sítios associados a “subtradição Pintada”<sup>25</sup>, são encontrados ao longo do médio rio

---

<sup>23</sup> Tradição “Tupiguarani”, diferenciando da grafia que define a língua tupi-guarani, que é separada pelo hífen. Trata-se de um conceito pronapiano (Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas – PRONAPA) que durou de 1965-1970, que ficou acabado em *Terminologia Arqueológica Brasileira para a Cerâmica*, publicado em 1966, ampliado em 1969 e 1976, pelo Centro de Ensino e Pesquisas Arqueológicas, vinculado à Universidade Federal do Paraná, sob a coordenação do arqueólogo Igor Chmyz, estabelecendo como “uma tradição cultural caracterizada principalmente por cerâmica policrômica (vermelho e ou preto sobre engobo branco e ou vermelho), corrugada e escovada, por enterramentos secundários em urnas, machados de pedra polida e pelo uso de tembetás”. (Chmyz, 1976, p. 146)

<sup>24</sup> Segundo Noelli (1993, p. 54), é a partir dos trabalhos de Susnik que Brochado desenvolveu a ideia de expansão por “enxameamento”. Baseado na ideia de que as populações Tupi, dividem e subdividem suas aldeias, como enxames, sistematicamente, num processo não planejado, e por vários motivos, seja cultural ou natural, que determina as divisões expansivas.

<sup>25</sup> Betty Meggers propõe dois horizontes cerâmicos para a tradição Tupiguarani. 1) um “horizonte tardio”, iniciado há mil e duzentos e 2) um “horizonte mais recente”, iniciado ao redor de oitocentos anos atrás. Estes dois horizontes, mais tarde, a partir do PRONAPA (Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas), passaria a ser

Uruguai e no vale do rio Ijuí (Milheira, 2014, p. 74). São encontrados sítios guaranis em todas estas áreas do estado. Pedro Ignácio Schmitz (1991, p. 302-303) diz que “as primeiras aldeias da Tradição Tupiguarani no Rio Grande do Sul estão ao longo da grande inflexão do rio Uruguai, no noroeste do estado. Estima-se que as mais antigas remontam ao tempo do nascimento de Cristo ou um pouco depois”. Por volta dos séculos IX e XIII, da era cristã, segundo Milheira (2014, p.74) os guaranis ocupavam as áreas férteis dos tributários do rio Jacuí ao mesmo tempo se dirigindo à montante e à jusante do rio Uruguai. Expandindo e ocupando, sistematicamente, por bacias hidrográficas, o território sul-riograndense até o ambiente litorâneo, a serra e as margens da Laguna dos Patos. Levantando fontes etno-históricas, Schmitz (1991), afirma que aproximadamente 200 mil pessoas falavam Tupi-guarani no Rio Grande do Sul no século XVI, e que estavam distribuídos ao longo rio Uruguai, rio Jacuí e afluentes de ambos, no litoral e lagoas. (Schmitz, 1991, p. 296).

O rio Jacuí pode ser visto como vetor da ocupação guarani pelas paisagens sul-riograndenses, sendo que as expansões ocorridas nos vales dos maiores rios, no caso do rio Jacuí, e paulatinamente pelos vales dos afluentes: o rio Vacacaí, o rio Pardo, o rio Taquari, o rio Caí e o rio dos Sinos. Adriana Schmidt Dias (2003), ao analisar a ocupação guarani pré-colonial no vale do alto rio dos Sinos, evidencia que a ocupação ocorreu de acordo com o movimento oeste para leste, pelo rio Jacuí, chegando ao rio dos Sinos entre 1450 AD e 1750 AD. Obteve datações no sítio denominado RS-S- 399: Campestre novo-1, que situa-se no topo do morro, a 213 metros de altitude, localizado a 1 quilômetro ao sul do arroio Campestre e aproximadamente 3,5, quilômetros da margem direita do rio dos Sinos. O sítio apresentou maior densidade de material de toda a área analisada durante o PASAP<sup>26</sup>, onde foram coletadas 3 amostras de cerâmicas e encaminhadas ao Laboratório de Vidros e Datação da FATEC-SP para datação, obtendo 165±20 AP (LVD 594) e 205±25 AP (LVD 595). Segundo Dias (2003), estas datações são compatíveis com as datações radiocarbônicas obtidas para sítios guaranis dos vales dos rios Jacuí, Vacacaí, Pardo e Caí. A autora ainda aponta a possibilidade de visão do Registro de Viamão<sup>27</sup> a partir do local, que se localiza a aproximadamente 4 quilômetros ao sul.

---

denominados de subtradições Pintada e Corrugada, respectivamente. (Chmyz, 1976, p. 143 apud Noelli, 1993, p. 58).

<sup>26</sup> Projeto Arqueológico de Santo Antônio da Patrulha, implementado e coordenado pelo arqueólogo André Luiz Jacobus, vigente entre 1995 e 2007. O projeto visava preencher lacunas deixadas pelos trabalhos anteriores.

<sup>27</sup> Instalado entre 1738 e 1808, marca o início oficial da Estrada das Tropas, da planície até Sorocaba, SP, marcando o início da ocupação lusitana e conseqüentemente o que viria a ser mais tarde o Município de Santo Antônio da Patrulha. Foi pesquisado durante o PASAP por André Jacobus e está registrado e sob guarda do MARSUL, sob o registro de RS-S-263 Guarda Velha 2. A Guarda de Viamão foi fundada, entre 1737 e 1738, para controlar o fluxo

## 2.2. A ontologia guarani pré-colonial sul americano

A partir dos esforços para interpretar os registros arqueológicos, os arqueólogos buscaram na etno-história a compreensão dos usos dos artefatos encontrados, bem como a organização político-social que justificasse as instalações dispostas nas paisagens. A Arqueologia guarani é um campo bem estabelecido e com muitas produções que versam sobre vários aspectos desse povo amazônico que colonizou o sul há cerca de dois mil anos. A mobilidade, a territorialidade, a organização política e a cosmologia são fatores que trataremos brevemente aqui, por configurarem assuntos extensos, sem pretender esgotá-los.

Ivori José Garlet (1997) realizou uma densa pesquisa sobre a territorialidade e mobilidade Mbyá-Guarani no contexto do contato colonial, em sua dissertação de Mestrado em 1997, utilizando autores clássicos da Etno-história como León Cadogan, Branislava Susnik e Bartomeu Melià, e a partir fontes etnográficas coletadas durante sua convivência com os Mbyá, o autor argumenta que as motivações para a mobilidade são resultantes de múltiplos fatores culturais e também de ordem externa, considerando que seu caráter caminhante constitui-se numa estratégia de manutenção do seu *ethos* e, também, para dinamizar a sua relação com a paisagem. Entre as motivações de ordem interna estão, segundo o autor, as relacionadas à cosmologia que promovem a busca por espaços ideais, que atendam aos requisitos para uma vida ideal também proporciona um ideal de vida a ser vivido concretamente nesta terra. Motivações para a mobilidade guarani relacionadas aos aspectos econômicos-ambientais, organização social, visitas, disputas internas e outras, como fatores internos, e motivações relacionadas a pressões interétnicas e às políticas indigenistas, como fatores de ordem externas, também são apontados por Garlet (1997).

Nos interessa destacar que as motivações da mobilidade espacial dos Mbya contemporâneos, como coloca o autor, as quais podem servir de referência para nosso estudo, foram determinadas por necessidades de encontrar lugares que atendessem as demandas culturais e à sua racionalidade econômica-religiosa. Esses deslocamentos, que podem ser caracterizados como de circularidade, foram mecanismos utilizados de forma cada vez mais enfática por grupos Mbyá, como resposta aos desafios gerados pelo contato interétnico, a

---

das tropas de gado originárias das Vacarias “do Mar” e dos “Pinhais”, vendidos na feira de Sorocaba, em São Paulo. (Jacobus, 1998).

medida que o colonizador ibérico foi avançando sobre suas paisagens originais. A este processo o autor denomina como desterritorialização e posterior reterritorialização (Garlet, 1997, p. 52-56).

A partir dos relatos de Perumi, seu informante, líder Mbya, o autor diz que os guaranis não buscam riqueza, buscam um **tekoha** que ofereça as condições necessárias para a existência. Espaços adequados que possibilitam a peregrinação que, segundo o autor, caracteriza a condição transitória dos Mbyá, que dizem estar no mundo apenas de passagem. Pela forma que os guaranis concebem a terra, como sendo o resultado das relações entre os homens com o sobrenatural, o **tekoha**, para além das condições ecológicas disponíveis, torna-se um espaço ideal construído culturalmente pelos Mbyá (Garlet, 1997, p. 142-143).

Outro conceito Mbyá trazido pelo autor é o **teko porã**, que significa a forma perfeita e plena de ser Mbya, que redonda numa vida harmônica entre os membros e da sociedade com os espaços. Não observar as normas de conduta que caracteriza uma vida perfeita, é o que define o **teko achy**, o modo de ser imperfeito. Romper com o **mborayu**, princípio de reciprocidade, por um individualismo é, segundo Garlet, o mais recorrente fator interno de se instalar o **teko achy**. Fatores externos como a redução dos espaços que impossibilitam os indivíduos de vivenciar e praticar o **mborayu**, além do contato colonial com a introdução dos produtos não-índios aumentando a dificuldade dentre os Mbya em manter-se dentro das normas, do **teko porã** (Garlet, 1997, p. 142-146). Para alcançar a vida perfeita e a imortalidade, o Mbya deve estar constantemente aperfeiçoando a sua existência, observando as normas de vida em sociedade dispostas desde a origem dos tempos a fim que o **teko achy** não se instale. Quando algo assim acontece, partir em busca de outros lugares e paisagens para recriar o mundo desde do princípio de acordo com o **teko porã** é a solução encontrada. (Garlet, 1997, p. 148). A boa terra é, segundo o pesquisador, condição para que a existência Mbya ocorra minimamente de acordo com o ideal de vida projetado culturalmente.

A busca pela terra-sem-mal, segundo Melià, não ocorre desconectada com o modo de ser guarani, baseado na reciprocidade, no convite e na dança ritual. Como ainda vivem o **Ava-katu-eté**, descendentes dos antigos habitantes do Guairá, que habitam a fronteira do Paraguai com o Brasil, dos quais Melià (1990) traz a seguinte passagem:

*"Yvy marane'ỹ upéa ko yvy porã Upéa yvy ju Ñaguahe upépe javevehápe ... Upépe ojejiroky avei" A terra-sem-mal essa é a terra boa; essa é a terra áurea e perfeita. Chegamos lá mediante o voo ... Ali também se dança. (Melià, 1990, p. 45)*

Os discursos dos líderes contemporâneos dizem que os espaços ideais são imprescindíveis para a existência perfeita. Garlet cogita a possibilidade que a partir do momento que os espaços ideais, com o processo colonial, passaram a ser mais inatingíveis neste mundo, tenha tornado ainda mais idílico o paraíso Mbya, transformando o “caminhar no mundo” metáfora para a perfeição (Garlet, 1997, p. 150).

Assim como para os Mbyá estudados por Garlet (1997), espaço e cultura são elementos indissociáveis para os guaranis “históricos”. Somente num espaço adequado é possível ser vivenciado o **ñandereko** “nosso modo de ser”. Melià (1988), coloca que o **ñandereko**, aparece em formulações, mais explicitamente, quando há situações críticas, em que os guaranis se sentem ameaçados em sua própria identidade. Quando confrontados com o modo de ser ibérico é que os conceitos **ñandereko** ou o **teko**<sup>28</sup> são mobilizados tanto pelos guaranis históricos quanto pelos atuais, para definir seu modo de ser, que segundo Melià, coincide tanto nos estudos da Arqueologia, da História e nas observações etnográficas contemporâneas, a perspectiva que faz da terra, ou o espaço habitado, não apenas como um simples meio de produção econômico.

O lugar guarani onde o **ñandereko** ou o **teko** se reproduz é o **tekoha**. Melià (1988, 1990) diz que paisagem concebida como **tekoha** é um lugar sócio-político, cuja objetividade terrenal revela uma característica relacional de espaço físico-social.

O *tekoha* significa e produz ao mesmo tempo relações econômicas, relações sociais e organização político-religiosa essenciais para a vida guarani ... Ainda que pareça um paralogismo, temos que, juntamente com os próprios dirigentes guarani, que sem *tekoha* não há *teko*. (Melià, 1990, p.36)

Estas colocações de Melià, acerca do **tekoha**, nos remetem a perspectiva fenomenológica que Tilley (2014), desenvolvida no capítulo I deste estudo, quando sustenta que “as identidades pessoais e sociais são desenroladas nos contextos formados pelas paisagens e pela multiplicidade de lugares que as constituem” (Tilley, 2014, p. 51).

Ser humano é ser vinculado a uma localidade de uma maneira fundamental. Lugares são fatos existenciais elementares e a construção social de um lugar, em termos de outros, é um meio universal da experiência. Quando as pessoas pensam em suas identidades sociais, culturais ou individuais, elas inevitavelmente as associam a um cenário, as imaginam e sentem localizadas. Ideias e sentimentos relativos à identidade são inelutavelmente circunscritos às especificidades dos lugares familiares, que, em

---

<sup>28</sup> Teko, segundo Melià (1990), a partir do *Tesoro de la lengua guarani* de Montoya (1639), significa “modo de ser, modo de estar, sistema, lei, cultura, norma, comportamento, hábito, condição, costume...”

conjunto, formam paisagem e concretizam a noção de pertencimento. (Tilley, 2014, p. 51).

Da mesma forma que o conceito “**tekoha**” é mobilizado pelos indígenas para categorizar esta paisagem ontologicamente situada, devemos entendê-lo como um conceito *outro*, cuja tradução suscita equívocos como diz Viveiros de Castro (2014). Repensar o que entendemos como **tekoha**, necessariamente seria considerar a literalidade manifestada, em oposição ao representacionismo tradicional da etnologia e ciências sociais do século XX. A pergunta a ser respondida, seria o que o **tekoha** é, não o que ele *representa*.

Os Mbya atuais, diz Garlet, resistem em nominar como **tekoha**<sup>29</sup> os lugares atualmente habitados. Para ser considerado um lugar como genuíno **tekoha**, há critérios que englobam desde as condições ecológicas quanto fatores de ordem simbólicas. Um **tekoha** não tem sua escolha de forma aleatória, e envolve direta e indiretamente toda a coletividade. Um **tekoha** ideal é um **tekoha** sonhado (Garlet, 1997, p. 156). O autor demonstra a partir de um informante Mbya.

Artur Benitez, quando estava por instalar-se em Cantagalo em 1986, comentou que ‘para existir um lugar, tem que acontecer a mesma coisa que precisa para existir a pessoa’. Portanto, assim como um novo ser necessita ser sonhado para que tome assento no útero materno, também o **tekoha** necessita ser sonhado para que possa existir. Todos os xamãs ou chefes de famílias, responsáveis pelas definições dos espaços dos grupos em deslocamentos, confirmam a necessidade de se sonhar com o local antes de proceder à transferência. (Garlet, 1997, p. 156-157)

Francisco Noelli (1993, 1996a, 1996b), a partir dos dados arqueológicos, de fontes etno-históricas, etnográficas e linguísticas, buscou interpretar a territorialidade guarani em sua dissertação de mestrado, “*Sem tekoha não há teko*”, com forte influência dos escritos de J.P. Brochado, apresenta uma imensa revisão bibliográfica de cronistas entre o século XVI e XIX, com destaque à obra do jesuíta Ruiz de Montoya, *O Tesoro de la Lengua Guarani*. O autor propõe um modelo interpretativo<sup>30</sup> dos assentamentos e seus aspectos espaciais além da sua relação com o ambiente e produção de cultura material. Noelli destaca que o **ñandereko**, modo de ser, é constantemente perseguido pelos guaranis. Estes seriam melhores difusores de suas

---

<sup>29</sup> A grafia do termo em Garlet (1997) aparece como “teko’a”. Noelli (1993) grafou “tekohá”. Soares (1997) apresentou “teko’á”. Em Montoya (1639) foi grafado como “Tecóá”. Utilizo a grafia de Melià (1988) “tekoha”.

<sup>30</sup> O modelo “etno-arqueológico” proposto por Noelli é baseado a partir das premissas de José Proença Brochado (1984), e pode ser consultado mais detidamente na sua dissertação de mestrado defendida em 1993, além das publicações “*As hipóteses sobre os centros de origem e as rotas de expansão dos Tupi*”, e na “*Resposta a Eduardo Viveiros de Castro e Greg Urban*”, ambas na Revista de Antropologia da USP, número 39 de 1996.

coisas que inventores e que na sociedade guarani pré-colonial, tudo era efetivação e repetição. Tudo deveria ser conforme o “estilo de vida aprovado”:

Os Guarani seriam representantes de uma sociedade etnocêntrica, impositora de comportamento, colonizadora e conquistadora de regiões e outras sociedades. Os Guarani, principalmente os anteriores ao século XVII, devem ser enquadrados entre as sociedades chamadas por Sahlins de ‘prescritivas’, ou seja, aquelas em que nada é novo, onde os acontecimentos são valorizados pela sua similaridade com a ordem vigente. (Noelli, 1993, p.15).

Desta forma, o cotidiano destas sociedades guaranis, seriam a reprodução da linguagem e da cultura material, colocando a educação como elemento central para a manutenção do **ñandereko**, modo de ser e do **teko**, ser, estado de vida, costume, lei, hábito, que tem o **tekoha** como seu lugar de reprodução.

Na bibliografia consultada, autores como Noelli (1993) e Soares (1997), buscam em conceitos guaranis, uma forma de territorialidade, ou a apropriação da paisagem, muito influenciados em autores clássicos, como Branislava Susnik. A tradução destes conceitos, muitas vezes, implica em redução de significado e significante, sobretudo de poesia, perdendo-se a precisão dos termos imaginados, como diz Santos (1999, p. 205). De certa forma, a zona do equívoco dita por Viveiros de Castro (2014) no processo de comparação translativa, é o que afirma a autora acerca dos riscos em utilizar acriticamente as expressões que conformariam um “guarani de papel”, pensado academicamente, como resultante de uma superficialidade na aproximação entre a Antropologia e a História (Santos, 1999, p. 219). Tendo isso em mente, apresentamos alguns conceitos guaranis para a territorialidade, como hipótese de pensar a apropriação da paisagem pré-colonial, levando em conta que estes conceitos e esta organização sistematizada podem expressar, em alguma medida, equívocos etnológicos redutores do sentido original dos conceitos.

Os domínios territoriais guaranis vinculavam-se aos laços de parentesco e reciprocidade, afirma Noelli (1993, p. 247), em três níveis espaciais inclusivos; o **guará**, **tekohá** e **teii**. O **guará** seria formado por alianças entre várias aldeias, para a manutenção de territórios conquistados e mantidos por relações de parentesco e reciprocidade, num espaço mais amplo, geralmente delimitado por rios. Segundo os jesuítas, alguns **Guará** poderiam ser compostos por até 40 aldeias e estariam sob a liderança de uma única pessoa de grande prestígio político e espiritual.

Os **guará** estavam subdivididos em unidades sócio-políticas denominadas **tekoha**. É o espaço onde vão coexistir as multi-linhagens ordenadas por laços de parentesco e reciprocidade, e onde se reproduziam as relações econômicas, sociais e político-religiosas da vida guarani. Com espaço definido por rios e arroios, utilizado de forma comunal e exclusivamente pelo grupo. “Se o **tekó** era o modo de ser, o sistema, a cultura, a lei e os costumes, o **tekoha** era o lugar, o meio em que se davam as condições que possibilitavam a subsistência e o modo de ser dos Guarani” (Noelli, 1993, p. 249-250).

Os **tekoha** eram formados por unidades familiares, chamadas de **teii**, que poderiam estar isolados ou agrupados, de acordo as condições políticas. A casa onde vivia a linhagem era designada **teii oga** e a sede do **tekoha**, designado **amundá**. O **teii** corresponde a uma família estendida, subdivida em famílias constituídas, em média, por 6 pessoas. Uma **teii oga** poderia ter até 60 famílias, podendo, num **tekoha** de grande porte, haver até 6 **teii oga**, com até 2000 pessoas. Um **guará** de grande porte, em função das alianças, poderia abrigar até 40 **tekoha**, com uma população maior que 80.000 habitantes. (Dias, 2003, p. 169).

Ao tratar sobre a organização política e social do guarani colonial, Soares (1997) sustenta que a organização social guarani reflete uma estrutura hierárquica do “cacicado”. Se considerarmos esta configuração sobre a paisagem e em lugares, se organizaria em níveis, tal como propostos por Soares, que poderíamos representar em conjuntos concêntricos. Estes conjuntos seriam parcialidades territoriais correspondentes aos níveis sócio-políticos. No primeiro nível estaria as **teýy**, as famílias extensas. Em segundo nível, os **amundá**, ou aldeias, que seria o conjunto de casas que abrigam as famílias extensas. O **tekoha** seria o terceiro nível, que abarcaria o conjunto de aldeias. E um último e quarto nível da organização social guarani, seria o **guará**, que seria como um região ou uma província (Soares, 1997, p. 122).

Enfim, o **ñandereko** guarani estaria essencialmente ligado ao modo como se apropriam da paisagem. Como diz Melià (1988), os tipos de povoamento que descrevem as fontes jesuíticas, demonstram muitas coincidências como o **tekoha** da etnologia contemporânea, desta forma é possível produzir algumas analogias. Segundo as fontes do autor, que descreve primeiramente os guaranis, como sendo agricultores, que sempre semeiam em *montes*<sup>31</sup>, mudando os canteiros a cada três anos, pelo menos. Habitam casas bem-feitas, cobertas de palha, algumas com oito ou dez esteios, dependendo o número de vassalos do

---

<sup>31</sup> “Monte” em espanhol significa, floresta, selva, ou mato, uma vegetação baixa que cresce em áreas não cultivadas, com poucas árvores.

cacique, pois todos vivem em uma casa. Seus povoados são pequenos, pois querem ser poucos para que suas plantações em *montes*, espaços de caça e de pesca sejam suficientes (MCA I, p.166 -167 apud Melià, 1988, p. 105).

Para buscar compreender como a paisagem guarani foi vivenciada, buscamos no levantamento etnológico coordenado pela antropóloga Ana Elisa de Castro Freitas (2006), sobre a percepção da paisagem de atuais comunidades guarani do litoral catarinense<sup>32</sup> sobre a paisagem. A partir das informações prestadas pelo líder guarani André Benitez, da comunidade Cambirela, foi possível identificar o que a autora denominou como “categorias etno-geográficas do zoneamento territorial guarani” da região. Que pressupõe quatro categorias, que são explicadas pelo informante. **Yvy angüy** (planícies), **yvy á** (encostas), **yvy adjodjá porã** (lugares planos sobre as encostas) e **yvy awaté** (serras).

Segundo o cacique André Benitez, as serras, **yvy awaté**, são as partes mais altas e íngremes dos morros, sendo um espaço de fertilidade e umidade. É em **yvy awaté** que floresce a floresta sagrada que abriga as nascentes e cabeceiras dos rios e que não deve ser cultivada, a **ka’agüy poru eỹ**. A névoa que encobre estas altitudes, são “fumaça da mata” e tem alto valor curativo e terapêutico. Estes lugares altos, onde nascem as águas, que habitam os seres guardiões da floresta. As encostas, **yvy á**, são as áreas da subida do morro, cujas as áreas planas, as **yvy adjodjá porã**, reúnem os espaços de ocupação indígena mais intensos. São terrenos planos em altitude média que os guaranis consideram mais apropriados para a edificação de acampamentos. Nesta faixa é que são cultivados os alimentos tradicionais como o milho, a cana guarani, mandioca, feijão, batata doce, amendoim, moranga, entre outros, esta horticultura que privilegia, segundo a autora, o manejo das **ka’agüy karape’i**, que seriam as vegetações em estágio inicial ou médio de regeneração. Ainda segundo o informante de Freitas, a sensação experimentada nos **tekoha** de altitude é ressaltada pelo adjetivo **porã**, que significa bonito ou belo, que qualifica os lugares de onde se tem domínio visual da província territorial e dos acessos à aldeia. “A visão do horizonte pode ser relacionada aos sonhos e ao devir guarani, estando vinculada à seleção de novos e bons lugares na matriz territorial e ao estabelecimento de outros espaços de vida” (Freitas, 2006, p. 28). Segundo Dias e Baptista da Silva (2014, p. 107), é em **yvy á**, nas encostas que habitam os animais primordiais e são lugares abundantes em remédios e fibras para artesanato.

---

<sup>32</sup> Estudo de Complementação dos Impactos Sócio-Ambientais do “Sistema de Reforço Eletroenergético à Ilha de Santa Catarina e ao Litoral Catarinense”, de responsabilidade da ELETROSUL, sobre as Comunidades Indígenas (C.I.) Guarani Massiambu, Cambirela e a Terra Indígena (T.I.) Guarani Morro dos Cavalos (Freitas, 2006)

Em **yvy angũy**, nas planícies, são associadas à instalação de grandes aldeias, os **tekoha**, que os estudos arqueológicos comprovam que esta categoria, cujo significado atual é “lugares de fazer aldeia”, permanece desde os assentamentos pré-coloniais (Freitas, 2006). As instalações das grandes aldeias, **tekoha** nas planícies banhadas por rios, arroios ou lagos como demonstram os dados arqueológicos. Segundo Brochado (1982), citado por Melià (1990), as paisagens onde os guaranis pré-coloniais escolhiam como preferenciais para se instalarem, são áreas de altitude de até 400 metros do nível do mar, distância de aproximadamente até 300 metros das margens dos grandes rios, lagos ou oceano. As vegetações florestais, úmidas, estacionais do interior ou da costa. Clima predominantemente chuvoso, subtropical moderado, com temperaturas médias entre 18 e 22 graus centígrados (Brochado, 1982, p. 137 apud Melià, 1990, p. 34).

O “etno-zoneamento” por conceitos guaranis trazido por Freitas (2006), nos demonstra o que Melià já dizia em 1990, apontando o quanto o guarani conhece a terra. A riqueza da sua língua para designar diversos tipos de terra e solos, de mata, de espécies vegetais e as características ecológicas dos lugares é forte indício de seu conhecimento prático (Melià, 1990, p. 36). Há que se atentar para o que diz Viveiros de Castro (2014) sobre a noção do equívoco que se deve ter ao fazer a tradução de conceitos da ontologia outra. Estes conceitos guaranis sobre os seus espaços, são conceitos que podem significar algo para o qual não haja correlato na nossa ontologia. Estes conceitos *outros*, como o conceito de **tekoha**, que os autores apontam como o espaço do **teko**, ou o espaço da cultura, cuja a objetividade terrenal inter-relaciona o físico e o social, como disse Melià (1988), pode significar algo para além de físico e social, para além do ecológico e do religioso. O **tekoha**, desta forma, pode significar todas estas dimensões ao mesmo tempo. Não como um conceito ambíguo, mas como um significante que para a nossa ontologia não haja apenas uma forma de apreensão.

A discussão entre as versões religiosas estruturantes e as versões ecológicas ocorrida nas ciências sociais para a terra sem mal, **yvy marane'ỹ**, apontam para o fato de que os conceitos que se relacionam com o que chamamos de territorialidade e mobilidade, ou o uso do “espaço”, ou apropriação da paisagem como denomino neste trabalho, são ao mesmo tempo ecológicos e religiosos. Carregam ao mesmo tempo o pragmatismo de quem conhece a terra, ao identificar os seus “males”, tanto como fenômenos ecológicos quanto sociais que afetam o modo de ser, **ñandereko**, e que são apreendidos cosmologicamente.

No mundo sensível guarani, abordado onto-fenomenologicamente, o **tekoha** é uma categoria que define como é apreendida a paisagem. Esta apreensão se dá não apenas pelos sentidos corpóreos, como se a terra como um todo – a paisagem – fosse um objeto passivo. As expressões nas literaturas historiográfica e etnológica dão conta de um **tekoha** dotado também de *agência* subjetiva, cuja essência é distribuída genericamente entre seus elementos, plantas, animais, acidentes geográficos, etc., tornando o meio ambiente habitado de seres humanos e não humanos dotados também de uma alma guarani.

Como constatou Viveiros de Castro (1996, 2002a, 2002b, 2004, 2014) sobre o perspectivismo recorrente nos povos amazônicos. Compreender a relação dos guaranis com os seus lugares, talvez requeira considerar a radical alteridade manifestada na mobilização dos conceitos apresentados até agora. O **tekoha** representado como lugar ideal, como lugar sonhado, onde se reproduz a cultura, a tradição, o modo de ser, onde se busca aperfeiçoar a existência, etc., seja significado insuficiente para traduzir o que este significante de fato *seja* para o mundo guarani. Este ponto *per si* é tema suficiente para uma outra pesquisa. Talvez sobre esta questão, as explicações antropológicas tenham sido por demais epistemológicas para um problema ontológico.

No entanto, ficamos com a definição de Bartomeu Melià:

Todos estes aspectos da terra, nos quais economia e sociedade se mostram indissolavelmente relacionadas são, por sua vez, objeto de símbolos religiosos, reflexo de experiência religiosa. A terra para o Guarani não é um deus, porém está impregnada toda ela de experiência religiosa (Melià 1990, p. 38).

O etnólogo ainda diz que “há uma terra ideal e um ideal de terra” que foi criada pela divindade guarani, e posta aos cuidados de outros seres, também divinos, que a protegem e defendem (Melià, 1990, p. 38). Dessas definições, arriscaríamos considerar a religiosidade apontada por Melià como ontologia, a expressão do mundo sensível guarani, experienciado de maneira ontologicamente situada.

### **3. FILHOS DE ÑANDERU: A OPÇÃO CAMINHANTE FRENTE À EXECUÇÃO DO TRATADO DE MADRID (1750 – 1759)**

Por isso é que eu digo: se o Mbyá que seguir bem certinho, até o fim, não vai mesmo parar em lugar nenhum. Hoje não dá para parar num só lugar. Hoje, agora, cada vez mais temos que apertar o passo e seguir caminhando. Porque assim já viveram nossos parentes desde o começo do mundo. Se vai parar por aí, se vai aceitar muito compromisso com o branco, aí eu penso, que vai terminar mesmo o Mbyá. Aí sim vai trancar nosso caminho...

Roque Timóteo – Líder Mbya em depoimento a Ivori J. Garlet – 1996

Neste capítulo, buscaremos discutir, a partir das fontes escritas coloniais e de fontes etnográficas, a possibilidade de as motivações dos índios missioneiros serem, também, norteadas pela sua estrutura cosmológica ancestral. Não buscamos nesta estrutura uma leitura como normas regentes de comportamento que transformariam os guaranis em corpos teleguiados, o que se configuraria em uma leitura equivocada da estrutura. Buscamos apontar hipóteses a partir do nosso recorte teórico, que possibilitaram identificar nas fontes a presença de tal intencionalidade, que perfeitamente se justifica pelos conceitos guaranis já etnografados. Primeiramente buscamos contextualizar as disputas fronteiriças no sul da América ibérica motivadas pelo Tratado de Madrid, para por último demonstrar que as interações entre missioneiros e lusitanos foram intencionalmente direcionadas, de parte a parte, redundando numa aproximação cujos desdobramentos motivam os posteriores aldeamentos reduccionais guarani-lusitanos nas paisagens do Continente de São Pedro.

#### **3.1. O sul da América lusitana setecentista**

O território no sul brasileiro chamado de Continente de Rio Grande de São Pedro, ao longo dos séculos XVII e XVIII, foi teatro dos conflitos entre as coroas de Portugal e Espanha. Um espaço de fronteira, cujas delimitações seguiam as instabilidades geopolíticas ibéricas, formando um território em que as fronteiras formais oscilantes, ao longo do tempo e espaço, constituíram lugares de intercâmbio étnico cultural. A dominação humana das paisagens americanas aconteceu muito antes da chegada dos ibéricos, seja nas terras baixas das planícies, amazônica e pampiana, no sul pelo lado atlântico, seja nos relevos montanhosos e vulcânicos andinos localizados no lado pacífico, como vimos no capítulo II deste estudo. Entre

o contraste do clima equatorial quente e úmido do norte da América do Sul com os ventos gélidos das altitudes andinas e das latitudes patagônicas, e entre as florestas tropicais e os campos abertos do Pampa e da Patagônia, além da diversidade faunística que compõe biomas distintos, foram, de certa forma, obstáculos a serem superados, tanto para os grupos ameríndios já territorializados desde pelo menos há doze milênios, quanto para os europeus aqui chegados a partir do final do século XV.

Durante o século XVIII, podemos dizer, ocorrem vários processos concomitantes que envolvem as fronteiras coloniais ibéricas sul-americanas. O Tratado de Madrid, em 1750, é ao mesmo tempo resultante e parte de um processo maior das relações geopolíticas, aponta para as definições das fronteiras políticas de maneira acordada entre as coroas ibéricas. De outro lado, podemos definir o Diretório dos Índios de 1758, de certa forma, como sendo parte de um processo maior, de caráter reformista e de aspirações ilustradas, que modifica as relações entre o estado português e a Igreja, ao secularizar as ações que objetivavam civilizar os índios. Estes dois processos envolvem diretamente os grupos indígenas no sul das colônias ibéricas na América, promovendo a sua desterritorialização e sua reterritorialização (Garlet, 1997), sobrepondo lugares indígenas por lugares ibéricos, com uma forçada inserção daqueles povos numa lógica colonial mais laica, que objetiva supressão do seu modo de vida e sua percepção de mundo pela assimilação.

A celebração, em 13 de janeiro de 1750, em Madrid, do chamado “Tratado de Limites”<sup>33</sup>, se insere num contexto expansionista ibérico, cujas as conquistas no sul da América do sul careciam de delimitações políticas consensuais entre as duas coroas peninsulares. Por aquele tratado a coroa espanhola propôs, em seu artigo XVI, a cedência das possessões das sete povoações jesuítico guarani, nas margens orientais do rio Uruguai, em troca da posse de Colônia do Sacramento, na margem setentrional do Rio da Prata, fundada em 1680. Ficam explícitas no texto preambular do referido tratado, onde são expostas as argumentações das partes, que as disputas sobre as possessões nas colônias fazem parte de um processo cujas repactuações ocorrem a partir das reavaliações práticas e como decorrência de fatos marcantes, como a fundação de Colônia de Sacramento pelos portugueses, em 1680. A linha traçada pelo Tratado

---

<sup>33</sup>“Tratado de limites das conquistas entre os muito altos e poderosos senhores d. João V, Rei de Portugal, e d. Fernando VI, rei de Espanha, assinado em 13 de janeiro de 1750, em Madrid, e ratificado em Lisboa a 26 do dito mês, e em Madrid a 8 de fevereiro do mesmo ano”. Sobre o texto do tratado, utilizei SOUSA, Octávio Tarquínio, Coleção documentos brasileiros, vol. 19, Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editora, 1939. disponível em <[https://social.stoa.usp.br/articles/0015/6395/05\\_Tratado\\_de\\_Madrid\\_1750.pdf](https://social.stoa.usp.br/articles/0015/6395/05_Tratado_de_Madrid_1750.pdf)> acessado em 30/06/2019.

de Tordesilhas (1494), e as terras vendidas pelo pacto de Saragoça (1529)<sup>34</sup> e o acordo de Lisboa (1681)<sup>35</sup>, que garantiu a posse lusitana sobre Colônia de Sacramento e o Tratado de Utrecht (1715) também sobre a posse de Colônia, são suscitados e referenciados no texto, colocando uma perspectiva de longa duração sobre as dificuldades em se estabelecer limites precisos e respeitados pelas partes.

A fundação de Colônia de Nossa Senhora do Sacramento, em 1680, pelos portugueses, na margem setentrional do Rio da Prata, causou um contencioso, segundo o próprio texto do tratado de 1750, quando refere que “excitou-se uma disputa entre as duas coroas, sobre limites: a saber, se as terras, em que se fundou aquela praça, estavam ao oriente ou ao ocidente da linha divisória, determinada em Tordesilhas”. Os espanhóis aceitaram, em decorrência do Tratado de Utrecht (1715), que a Coroa portuguesa mantivesse o controle das possessões de Colônia. Entretanto, o governador de Buenos Aires devolveu unicamente a praça de Colônia, entendendo que as possessões lusitanas compreendiam a área de um raio equivalente ao alcance de um tiro de canhão, fundando em 1724 a praça de Montevidéu em contrapartida.

A argumentação da Coroa espanhola, no texto do Tratado de Limites de 1750, aponta para o descumprimento por parte dos portugueses da linha imaginária de norte ao sul, correspondendo 370 léguas a partir das ilhas de Cabo Verde, estabelecida no Tratado de Tordesilhas, em junho de 1494, diante da “internação” dos domínios lusitanos em direção ao ocidente, os quais poderiam chegar até a cidade do Pará, apontando o mesmo caso para Cuiabá e Mato Grosso. E que a linha não chegaria nem mesmo até a boca do rio da Prata, colocando o território de Colônia de Nossa Senhora do Sacramento, a oeste da linha de Tordesilhas, sob o domínio espanhol.

Contudo, “desejando manter os seus vassallos em paz e sossego”, os “sereníssimos monarcas”, “reconhecendo as dificuldades e dúvidas”, buscaram resolver as contendas, a

---

<sup>34</sup> Por este pacto, outorgado pelos procuradores das coroas em Saragoça, em 22 de abril de 1529, que nas considerações preambulares do Tratado de Madrid, consta como alegações da coroa portuguesa pela constatação de que Espanha ocupava maior espaço ao ocidente da linha de Tordesilhas, que teria sido recalculada pelos portugueses, resultando na venda de Espanha para Portugal, de “tudo o que por qualquer via ou direito lhe pertencesse ao ocidente de outra linha meridiana, imaginada pelas ilhas das Velas, situadas no mar do Sul a 17 graus de distância de Maluco”, este pacto definiu uma linha imaginária no hemisfério oposto, para resolver as possessões das coroas ibéricas na Ásia como resultante das suas expansões, gerando controvérsias sobre a posse das ilhas Molucas e as Filipinas.

<sup>35</sup> Pelo Acordo de Lisboa, de 7 de maio de 1681, se concordou que a “praça” de Colônia de Sacramento, ficasse provisoriamente sob domínio dos portugueses, e que as terras disputadas tivessem o uso comum entre lusos e espanhóis, como está descrito nas alegações preambulares no Tratado de Limites.

começar pelo fato de que em Tordesilhas não se declarou qual das ilhas de Cabo Verde se consideraria para as 370 léguas. Desta forma, “pela dificuldade de assinalar nas costas da América meridional os dois pontos ao sul, e ao norte, donde havia de principiar a linha, como também pela impossibilidade moral de estabelecer com certeza pelo meio da mesma América uma linha meridiana” e para que as demais controvérsias fossem mitigadas, resolveram pôr termo às disputas passadas, e buscar um consenso sobre os limites, tendo a posse do território de Colônia como o maior objetivo da Coroa espanhola, como demonstra o Tratado. Dentre as razões encaminhadas pelos espanhóis, surge o apontamento ao artigo VII do Tratado de Utrecht, que “[...] reservou S. M. C. a liberdade de propor um equivalente à satisfação de S. M. F. pelo dito território e colônia [...]”, que seria colocado em termos nos artigos XII, XIII, XV e XVI, do Tratado.

Percebemos que no artigo XVI, que permutou os sete povoamentos jesuítico-guaranis pela Colônia do Sacramento, e que aos índios ficou facultado permanecer em suas propriedades se assim o decidissem, ou emigrarem.

Artigo XVI: Das povoações ou aldeias, que cede S. M. C. na margem oriental do rio Uruguai, sairão os missionários com todos os móveis e efeitos levando consigo os índios para os aldear em outras terras de Espanha; e os referidos índios poderão levar também todos os seus bens móveis e semoventes, e as armas, pólvoras e munições, que tiverem em cuja forma se entregarão as povoações à Coroa de Portugal com todas as suas casas, igrejas e edifícios, e a propriedade e posse do terreno [...] e os índios de uma e outra parte terão a mesma liberdade para se irem ou ficarem, do mesmo modo, e com as mesmas qualidades, que o hão de poder fazer os moradores daquela praça [Colônia]; exceto que os que se forem perderão a propriedade dos bens de raiz, se os tiverem (Sousa, 1939).

A esta altura, a legislação vigente na colônia lusitana na América sobre os direitos indígenas, ainda que na prática não fosse inteiramente obedecida pela sociedade colonial, e em essência não refletisse inteiramente aos desejos dos colonos, já garantia aos índios aliados um *status* formal de equidade com relação aos colonos, numa clara mudança do paradigma colonial português. Isso que demonstra o trecho do artigo XVI, que dá a mesma liberdade com as mesmas qualidades dos moradores da praça de Colônia. Destarte, esta legislação nos parece relacionada de maneira imbricada com o Tratado de 1750, e seus consequentes aldeamentos indígenas guaranis vindos dos Sete Povos das Missões para o Continente de São Pedro.

Visto desta forma, a legislação colonial voltada para o direito dos índios, exerce também um papel geopolítico. O ordenamento jurídico-burocrático lusitano justificava um

sistema escravista e, via de regra, também considerava os povos indígenas, por princípio, como potenciais súditos da Coroa. A legislação portuguesa destinada aos direitos indígenas, produzida entre o século XVI e o século XIX, isto é, o período colonial, manifesta a questão da liberdade dos índios como um elemento constante em seu textos e se notabiliza por suas contradições, casuísmos e hipocrisias (Monteiro, 1988; Perrone-Moisés, 1992a).

Para analisar a legislação da Coroa de Sua Majestade Fidelíssima destinada ao trato colonial para com os indígenas e seus aldeamentos em meados do século XVIII, faz-se necessária uma análise que contemple visões sincrônicas e diacrônicas. Diante das motivações essenciais da colonização, a considerar a conversão dos “gentios” em súditos e a posse das terras que pode ser entendida como apropriação das paisagens por supressão ou sobreposição de lugares, como discutimos nos capítulos I e II deste estudo, a denominada legislação indigenista é aparentemente oscilante, como diz Beatriz Perrone-Moisés (1990, 1992a, 1992b). Ao abordar a política indigenista colonial por meio da análise da legislação e cartas trocadas entre a metrópole e a colônia, percebeu a antropóloga que a Coroa tentava conciliar projetos incompatíveis, ainda que fossem de igual importância para seus interesses. A conversão dos indígenas por vias missionárias e a utilização dos indígenas como mão-de-obra no projeto colonial produziam oscilações na profusa legislação indigenista do período, que aparentemente em momentos dá a liberdade e em outros transforma o índio em escravo (Perrone-Moisés, 1992a, p. 116).

Segundo a antropóloga, muito mais que mera retórica destinada a permitir as vontades de determinados grupos, o sistema jurídico norteia a ação humana. As ações coloniais na América lusitana foram regidas pelo mesmo sistema jurídico da metrópole, ampliado por normativas locais. Os Regimentos dos governadores gerais eram os principais documentos legais na colônia, que levavam a assinatura real, assim como as Cartas Régias, Leis, Alvarás e Provisões Régias, “auxiliado por corpos consultivos dedicados a questões coloniais. O primeiro desses conselhos foi a Mesa de Consciência e Ordens, criado em 1532. Seguiram-se o Conselho da Índia (1603) e seu sucessor, o Conselho Ultramarino (1643)”. Na colônia os governadores emitiam decretos, alvarás e bandos como forma de garantir a aplicação da legislação emitida pela Coroa.

Entretanto, ainda segundo Perrone-Moisés (1992a), se for considerada em conjunto, o *corpus* legal indigenista lusitano que trata sobre o trabalho, os aldeamentos, as guerras e, sobretudo, a liberdade dos índios, nota-se uma aparente oscilação, incoerência e contrariedade

permitindo o cativo em alguns casos e dando liberdade absoluta, como ocorreu nas três grandes leis de liberdade absoluta<sup>36</sup> e outros, para em seguida restaurar o cativo. Esta contradição, pode ser compreendida ao perceber que há, de fato, duas legislações indigenistas sobrepostas em vigor, destinadas para dois grupos distintos de índios: os aliados e os “bárbaros” (Perrone-Moisés 1992a, p.117).

Ao passo que aos índios bravos, as “nações de corso”, é destinada a escravidão, cujas razões jurídicas são a guerra justa e o resgate, a liberdade é garantida aos índios livres, aliados e aldeados, sendo estes, senhores de suas terras nas aldeias, podendo ser requisitados ao trabalho remunerado. Todo o sistema jurídico regula, ou pelo menos tenta regular, a relação dos colonos com os índios aliados e aldeados. Os aliados são aqueles que permanecem em seus lugares, nos “sertões”, e servem de “muralha” de defesa do território colonial, pois podem ser convocados para a guerra. Já os índios aldeados, “os índios das aldeias” ou “índios amigos”, se segue um “rito processual” ideal para sua consumação e manutenção do processo colonial. Devem ser “descidos”, posteriormente, nas aldeias, devem ser “catequizados e civilizados” para que se tornem “vassallos úteis”, para que a partir da utilização da sua mão-de-obra servil, sustentem os “moradores”<sup>37</sup>, sendo estes índios corpos-agentes essenciais tanto para novos descimentos, pelo seu conhecimento das paisagens, da língua e sua imagem exemplar, quanto para defesa da colônia como contingente militar (Perrone-Moisés, 1992a, p.118).

Contudo, a mais marcante dentre as normas do para os direitos indígenas na América lusitana colonial foi o “Diretório dos Índios” de 1757<sup>38</sup>. Marca uma inflexão na política indigenista da coroa lusitana para a colônia, sendo considerada como parte das reformas de caráter ilustrado, pouco se demonstra que sua formulação corresponde as injunções entre os interesses coloniais e metropolitanos sobre os corpos indígenas.

---

<sup>36</sup>Lei de 30/7/1609 Em que se determina que por ser contra o Direito natural o cativo não se podem cativar os gentios do Brasil; Lei de 1/4/1680 Sobre a liberdade do gentio do Maranhão; e Lei de 6/6/1755 “Restitui aos índios do Grão Pará e Maranhão a liberdade de suas pessoas, bens e commercio na forma que nella se declara”. (Perrone-Moisés, 1992b).

<sup>37</sup> O termo moradores é um desses termos coloniais que permanece, de maneira geral, acrítico na historiografia. Morar ou habitar, significa fazer morada em lugar específico. Se considerarmos o conceito de habitante trazido por Tim Ingold (2015), no capítulo I deste estudo, sendo este, necessariamente, um caminhante, logo deduzimos que os guaranis são os habitantes por excelência destas terras. Analogias à parte, a utilização de “moradores” nas fontes, reproduzida na literatura, retira a condição de também habitantes e moradores dos povos indígenas, bem como dos africanos e/ou descendentes escravizados. Utilizarei o termo colono para designar o que as fontes e grande parte da bibliografia consultada denominam como “moradores”.

<sup>38</sup> O *Dereitorio, que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará, e Maranhão, em quanto Sua Maaestade não mandar o contrario*, impresso na Oficina de Miguel Rodrigues em Lisboa, no ano de 1758. Foi projetado por Mendonça Furtado, irmão do então conde Oeiras, está reproduzido integralmente em Almeida (1997).

Há indicações que foi amplamente divulgado entre as autoridades e colonos<sup>39</sup>, o Diretório, segundo Coelho (2007), constitui-se como um amálgama de interesses coloniais e metropolitanos, que visam regulamentar a liberdade dos índios, regulando a sua mão de obra, estabelecendo um plano civilizatório pautado em princípios laicos, como a regulação do trabalho, o aprendizado da língua portuguesa, a participação política e a miscigenação (Coelho, 2007, p. 30).

Em função da condução de Sebastião José Carvalho e Mello<sup>40</sup>, este período e suas políticas ficaram conhecidas como pombalinas, as quais denominarei aqui como reformas ilustradas, apontando mais para a influência iluminista que para a personalidade de Carvalho e Mello, não querendo desmerecer a sua biografia, para que não se confunda com exaltação dos grandes nomes, traço marcante da historiografia positivista. Estas reformas marcam uma política que proporciona um ordenamento legal para os aldeamentos indígenas como forma de integrá-los ao projeto colonial lusitano, quando os aldeamentos foram elevados a vilas, os religiosos foram substituídos por civis na administração e os índios foram alçados a condição de vassalos do rei. A “prioridade deixava de ser a mediação entre a conversão e a escravidão dos índios e passa a ter como preocupação maior civiliza-los e integra-los às atividades econômicas modernas por meio do trabalho” (Santos e Felipe, 2018, p. 106).

As Leis de 1755 são, de certa forma, o prenúncio do Diretório. O Alvará Régio de 4 de abril prevê a garantia de que os portugueses que casassem com indígenas, e seus descendentes, ficassem livres de “infâmia” e fossem habilitados a receber terras, empregos e honrarias. A Lei de 6 de junho, declarou a plena liberdade dos índios, estendido aos seus corpos, seus bens e o seus comércios. O Alvará de 7 de julho aboliu o poder temporal dos missionários sobre os índios, dando preferência aos índios, quando considerados idôneos, de ocuparem cargos de juízes ordinários, vereadores e oficiais de justiça de suas respectivas vilas (Moreira, 2016, p. 243).

---

<sup>39</sup> Conforme Ofício do governador da capitania do Maranhão, de 18 de fevereiro de 1759, acusando a recepção de caixote com exemplares do *Directório dos Índios* e sua parcial distribuição. (AHU\_ACL\_CU\_009, Cx. 39, Doc. 3799).

<sup>40</sup> Sebastião José de Carvalho e Mello, é referenciado pela historiografia como Marquês de Pombal, título nobiliárquico que recebeu em 1770. Não pretendemos diminuir tampouco aumentar sua importância no cenário político e diplomático, tanto nos assuntos coloniais como internacionais. O denominaremos doravante pela titulação à data dos fatos. No caso, conde de Oeiras, ou apenas “Oeiras”. Pois não vemos lógica alguma na expressão “Marquês de Pombal então conde de Oeiras”, ainda que ressalvado o anacronismo do uso termo. Da mesma forma evitaremos o adjetivo “pombalino” para períodos e atos de maneira generalizante.

Entretanto, o grande artífice da criação do Diretório foi Francisco Xavier de Mendonça Furtado, irmão de Carvalho e Mello, enquanto esteve governador do Estado do Grão-Pará. Suas influências e ideias, voltadas para realização das instruções de Lisboa, a partir de 1751, que entre outras recomendava a concessão da liberdade aos índios e a sua equiparação aos colonos portugueses, foram originadas da mescla dos interesses da metrópole com os interesses das elites locais (Coelho, 2007, p. 32).

No Diretório, os indígenas foram considerados incapazes do autogoverno, por serem insuficientemente “civilizados”. Desta forma, institui-se a figura do “diretor dos índios”, para garantir a execução do Diretório nas aldeias, que se consubstanciava em integrar os índios pela homogeneização de todos ao modo de vida ocidental, transformando os índios em súditos da Coroa e novos cristãos<sup>41</sup>.

Contudo, o entendimento do Diretório e das Leis de 1755 é melhor apreendido se considerarmos os interesses geopolíticos lusitanos, sobretudo ao longo das negociações e da execução do Tratado de Madrid entre 1750-1759, dentre o qual se produziu um dos episódios mais sangrentos do período, a Guerra Guaranítica entre 1754 e 1756, que podemos descrever como uma rebelião guarani ao absolutismo ibérico.

### **3.2. Protagonismos indígenas durante a execução do Tratado de Limites**

A primeira notícia sobre o Tratado dos Limites entre as conquistas ibéricas na América, firmado entre os reis ibéricos, em fevereiro de 1750, chegou em setembro do mesmo ano ao Pe. Bernardo Nusdorfer, em *Yapeyu* nas margens ocidentais do rio Uruguai. Entenderam, inicialmente que por ter vindo de Colonia de Sacramento, de particulares portugueses, não poderiam dar crédito. Ainda assim, houve a preocupação em não divulgar a notícia entre os guaranis.

Somente em 1751 que os padres foram oficialmente notificados acerca do Tratado. Mesmo diante de uma notificação oficial, uma notícia autêntica, segundo o Pe. Nusdorffer, os padres custaram a acreditar que a Coroa espanhola tivesse assinado tal documento, além das imensas dúvidas sobre os limites estabelecidos, pois ainda não teriam lido o referido tratado.

---

<sup>41</sup> Sobre as organização e função dos aldeamentos indígenas no sul da América portuguesa setecentista, trataremos no Capítulo IV.

Resolveram recorrer à comunicação com o Vice-Rei, com o Padre Geral e com o Confessor, para tentar dissuadir S.M.C. sobre o cumprimento do Tratado de Limites. Fica latente, nesta passagem que os padres acreditavam ser possível reverter a situação. Com a morte do Rei de Portugal, os jesuítas esperavam alguma mudança no quadro a respeito do Tratado. Foram feitos vários contatos ainda em 1751, inclusive com o Gomes Freire de Andrade, que dizia ser o inventor “da tragédia”.

*Muriose el Rey de Portugal, y se esperaba, que con la entrada del nuevo gobierno huviera alguna mudanza. Despachose de la Provincia, por otras cosas a la Corte al Padre Pedro de Logu, y entre sus negocios este tan importante se le encomendo especialissimamente; Passo al Rio Geneyro, a donde estaba el Senor Don Gomez Freyre (inventor, que se dice, de toda esta tr[a]gedia). Y este, aviendo dexado passar a todos los Españoles, que venian de Buenos Ayres, solo al Padre lo volvi6 a Buenos Ayres. (Nusdorffer, 1969, p. 141)*

No início de 1752, chega uma carta do novo padre provincial, Joseph Ysidro de Barreda, enviado do padre geral, que havia sido encarregado de visitar os sete povos e comunicar diretamente aos índios as ordens do tratado. Foi então encarregado o padre Bernardo Nusdorffer para a tarefa de visitar todos os setes povoados, que saiu de Candelaria em 3 de março de 1752, com o objetivo de “intimar” os índios a saírem em direção as terras espanholas, ou se entregarem aos portugueses, ou simplesmente saírem para outras terras.

*[...] y me previne a caminar al Uruguay para intimar a los Yndios de los 7 Pueblos mencionados la voluntad real persuadiendoles a la mudanza con todos los motivos mas eficaces, que me parecian convenientes para su capacidad en extremos tan odiosos para ellos, como eran o entregarse a los Portugueses, o mudarse a otras tierras (Nusdorffer, 1969, p. 142).*

Em São Nicolau, a 9 de março de 1752, ao intimar os índios, o padre obteve a resposta que os índios preferiram permanecer vassallos de Espanha. No entanto, um cacique, aparentemente levantou-se a falar sobre a ancestralidade das terras e foi interrompido ou calou-se sem concluir seu discurso.

*Preguntados sobre la tierra a que querian mudarse respondieron no sabian que tierra podian escojer. Un Casique principal, cuyos Abuelos fueron los primeros que aceptaron el Bautismo, respondio, que ellos desde sus Abuelos y desde el principio tenian la tierra en que habitaban, y añadio, que no sabia, si diciendo aquello erraba o no, y como no prosiguió en su arenga no se hizo caso del dicho atendiendo a lo que los mas han dicho y a lo en que convenian, no obstante ya desde entonces se veia, que*

*la intimacion de la mudanza les era cosa muy estraña, aunque por entonces no se explicaron mas* (Nusdorffer, 1969, p. 143).

Em São Luiz Gonzaga, 14 de março de 1752, “hablando a los Luysistas”, o padre Nusdorffer recebeu resposta semelhante à de São Nicolau. Decidiram permanecer sob as mãos da Coroa espanhola, e no outro dia, todo ao Cabildo e caciques foram ao aposento do padre, onde

*se hincò de rodillas el Corregidor, y puso a mis pies su baston diciendo que a N. Rey se sugetaba en todo y a su voluntad. Preguntandome luego sobre las tierras a que se podian mudar, se acordaron de un rincon, que está entre el Yberà, rio de Santa Lucia, y Mirifiay* (Nusdorffer, 1969, p. 143).

Em São Lorenzo, 17 de março, os missioneiros concordaram em transmigrar para o lado ocidental do rio Uruguai e permanecer sob a Coroa espanhola, mas verificavam problemas com relação a encontrar o lugar para o qual transmigrariam. Em São Miguel, a 19 de março, o padre Nusdorffer obteve outra resposta afirmativa, os “miguelistas” concordaram em transmigrarem para terras sob domínio de Espanha, à oeste do rio Uruguay. No entanto, assim como em São Lorenzo, houve impasses com relação aos lugares de destino. Em São João Batista, em 22 de março, se repetiu a concordância em permanecer como súditos de Espanha, ao invés de submeterem-se a Portugal. Novamente, ao perguntar aos índios sobre para qual lugar iriam, houve frustração das expectativas em relação às escolhas dos missioneiros, gerando descontentamentos, no mínimo, em relação as opções apresentadas. E, ao final do relato sobre São João, o padre Nusdorffer diz que até então, a dificuldade em encontrar novos postos para os índios transmigrarem era generalizada. Em São João Batista mesmo, o padre Nusdorffer fala ao Cabildo e Caciques de Santo Ângelo, recebendo a mesma resposta positiva.

Já de volta a São Luiz Gonzaga, em 30 de março, o padre recebe uma comitiva de índios de São Borja, dizendo ter ouvido que, junto com outros padres, Nusdorffer planejava juntá-los com sua antiga redução, de São Thomé, sobre a qual manifestavam total descontentamento com a ideia. No caso dos “borjistas”, fica explícito que há concordância dos índios em permanecer sob o domínio espanhol, mas quanto ao lugar para onde Nusdorffer e outros padres planejaram a sua transmigração, gerou um conflito do qual nos revela uma hipótese sobre a posterior transmigração ao lado português. Uma das opções de destino, a primeira a ser apresentada pelos índios borjistas, seria a dos “Yerbales”, que segundo os

indígenas pertenciam a seus “abuelos” ou ancestrais, porém ficava muito próximo de Rio Grande como aponta Nusdorffer, e levá-los para lá seria como entregá-los aos portugueses.

*A 19 vine a S." Borja, les hable, y vinieron todos en no estar sugetos à los Portugueses sino quedarse debajo del dominio de Espana. Pero sobre el lugar de su mudanza hubo diversos pareceres; unos querian ir a sus Yerbales, estas son tierras de sus abuelos, pero estan cerca del Rio grande, y llevarlos alla era entregarlos a los portugueses (Nusdorffer, 1969, p. 143).*

Mais adiante no relato do padre, onde se dedica a descrever a topografia de maneira geral, nos indica a localização dos “Yerbales de los abuelos” dos borjistas, que pelas nomenclaturas guaranis e descrições, aponta para a região conhecida pelos portugueses, até os dias atuais, como Serra do Eral.

*[...] caminando en el Guacacay aguas abajo mas al oriente se junta con el Guacacay el rio Ycabaqua, rio grande y caudaloso. **Caminando en el mismo Guacacay aguas abajo se dexa hazia el sur, tierra dentro, una serrania q llaman los índios Caagua, y son los Yerbales del pueblo de S. Borja.** Caminando mas adelante en esta junta de aguas siempre al oriente, se dexa à la banda del sur una Laguna muy grande y larga q hazen todos estos rios quando rebossan y tierra adentro entran en esta misma laguna otros muchos y vários rios, el mas nombrado de los Vaqueros y sabido es el Chuey; al lado oriental desta laguna tienen los Portugueses su fuerte que llaman del rio grande; en el passo de este rio grande q usan para la comunicacion suya con las demas tierras del Brasil, hizieron al mismo modo (quiero decir furtivamente) este fuerte en tiempo dei S.<sup>r</sup> Gob.<sup>r</sup> Salzedo como aora hizieron el del rio pardo. En este paraje pues entra à la mar toda esta junta de aguas y rios que llaman tambien el puerto de S. Pedro (Nusdorffer, 1969, p. 255, grifo nosso).*

O rio Guacacay, apontado pelo jesuíta, corresponde ao atual rio Jacuí, que tem como seus tributários o atual rio Vacacaí, o qual tem suas nascentes na região das Missões. Na representação cartográfica de Bulhões, o atual Jacuí é denominado rio Guahiba. O rio Ycabaqua, descrito pelo padre como afluente do Guacacay (Jacuí) pelo sul, seria o atual arroio dos Ratos, que facilmente poderia ser considerado um rio, como o foi na carta de José C. R. de Bulhões, denominado rio dos Ratos, o qual desagua em um braço de grandes proporções do próprio rio Jacuí. Seguindo a descrição de Nusdorffer, o qual demonstra conhecimento do sistema hídrico da atual Lagoa dos Patos, a “*Laguna mui grande*”, que drenava vários rios, dentre estes o rio Chuy, e que a partir do porto na sua barra, no “*puerto de São Pedro*”, os portugueses se comunicavam com “*as demas tierras del Brasil*”.

Desta passagem podemos observar que a percepção de proximidade de Nusdorffer não constitui um equívoco topográfico, ao considerar os “Yerbaes” dos índios de São Borja, próximo a Rio Grande. Os “yerbaes” dos borjistas estaria localizado próximo à Serra do Eral também representada na carta de Bulhões (1781), e descrita pelo próprio Nusdorffer como



Figura 2: BULHOES, José Correia Rangel - Plano topografico do continente do Rio Grande e da Ilha de Santa Catharina tirado dos Planos dados em 1781 para a instrução dos Commissarios da Demarcação do Sul – BNP Biblioteca Nacional de Portugal – Disponível em <http://purl.pt/853/2/> acessado dia 30/06/2019. [Adaptado e assinalado a Serra dos Tapes e a localização da Aldeia dos Anjos]

“Sierra de la Provincia del Tape” ao iniciar sua descrição sobre a hidrografia dos campos como segue.

*En altura pues dei polo austral de 31° y 30 poço mas ò menos descarga en la mar una junta de aguas de muchos rios, unos vienen de una Serrania grande, q esta ai norte respecto de esta junta de aguas, y se llama la Sierra de la Provincia del Tape y por ser estos parajes las tierras naturales desta nacion Guarani los llaman los Espanoles índios Tapes, otros vienen de otros Serros y lomerias q estan hacia el poniente, otros finalmente vienen corriendo de otras serranias ò Lomerias q estan respeto de esta junta de rios hazia el sur. Yo quiero comenzar mi description de un rio que he visto, y es el q llaman los índios Guacacay y es el q tiene sus cabezadas mas ai poniente (Ibidem, p. 254).*

A Serra dos Tape para os espanhóis, ou Serra do Erval para os portugueses ou ainda, segundo Nussdorffer, *Caagua* para os guaranis, constitui uma extensão de terras que praticamente cobre toda a costa oeste da Lagoa dos Patos, incluindo áreas mais ao norte, a aproximadamente oitenta quilômetros de Porto Alegre ou cem quilômetros do município de Gravataí. Considerando que toda a área era povoada pelos “*abuelos*” dos guaranis, como demonstramos no capítulo II deste estudo sobre a territorialidade dos guaranis pré-coloniais, tanto o aldeamento de Rio Pardo quanto o aldeamento de Gravataí estariam localizadas em terras ancestrais indígenas. Este pode ser considerado um indício, ou um sinal, como diz Ginzburg (1989), de algo mais profundo sobre a migração dos guaranis dos Sete Povos do Uruguai para os Campos de Viamão.

Como visto no capítulo II, demonstraram Garlet (1997) e Melià (1988, 1990), a mobilidade Mbya está diretamente vinculada com ao modo de ser, e pode ser motivada pela busca de lugares ideais para reprodução do **ñandereko**. Os filhos de **Ñanderu**, como se auto denominam os Mbya, são caminhantes desde a ancestralidade em busca do **tekoha**. Como nos demonstra parte do canto-discurso do líder Mbya, Mario Brissuela (Perumi), registrado e traduzido por Ivori Garlet em 1996, no **Teko’a Ka’aguy Pa’ü**, no litoral do Rio Grande do Sul.

Por que caminham os filhos de **Ñanderu**?

[...]

“Esforça-te por mim, por nós. Esforçai-vos a nós que criamos a morada terrenal. Por nosso intermédio sabereis as normas de vossa conduta futura. Procedei de acordo com nossas leis”, disseram-nos (os **Ñanderu**)

E depois do tempo primordial Nossos Primeiros Pais. Nossas Primeiras Mães  
Recolheram-se à casa ritual para se descobrirem.

Pois é na casa ritual que se revela **Ñanderu**, o Criador da terra

No interior (da **opy**) prosseguimos perguntando. Aos que criaram o leito terrenal

Onde há condições ideais para assento dos fogos?

Onde ainda há espaços dotados de plenitude?

Todos nos perguntamos sobre os locais destinados a receber nossos **tapyi** [ranchos]

Aos que criaram o leito terrenal.

Pois bem! Em resposta a isto, **Ñanderu**, - somente **Ñanderu** – poderá indicar-nos o local adequado ao assento dos fogos.

Fazendo com que nos traslademos.

Onde poderá ser?

Para onde será que nos fará mudar?

Pois apenas queremos plantar!

Apenas prover nosso alimento!

E assim, sem carências.

Alimentarmos todas as crianças. (Garlet, 1997, Anexo I – Texto I)

Depreende-se desse excerto do canto-discurso a qualidade da ancestralidade caminhante mítica, dos Primeiros Pais e Primeiras Mães, e a necessidade de busca de novos lugares para manter as “normas de conduta”. Segundo Mircea Eliade (2002), o retorno à origem,

caracteriza nos mitos o retorno a um “tempo forte”, pois os primórdios gozam de prestígio e poder devido ao fato de conterem rudimentos de uma cosmogonia (Eliade, 2002, p. 36-38). As dificuldades impostas pela execução do Tratado, transformam, como veremos, os lugares missioneiros em “espaços menos dotados de plenitude”, motivando a busca de novos lugares. Considerando esta característica ancestral guarani, a opção pelos *yerbales de los abuelos* por parte dos borgistas, torna-se compreensível por se enquadrar muito mais na cosmovisão indígena, do que no sistema jesuítico missioneiro ou geopolítico colonial. Embora Nusdorffer tenha considerado a opção como sendo fora de cogitação, aparentemente parte dos “borgistas” e outros índios não descartaram a opção, como veremos mais adiante.

A preocupação com a transmigração dos guaranis de cada povoado missioneiro aparece nos relatos do padre Nusdorffer. São transmigrações a serem combinadas com cada um dos povoados migrantes e, quando for o caso, com o povoado que os acolheriam. Os esforços empreendidos desde 1752, objetivou a transmigração de aproximadamente trinta mil indígenas (Neumann, 2005, p. 165). Houve a preocupação em manter a confiança dos índios, negociando seus destinos em coletivo. Também houve diligências feitas pelos índios dos povoados, ao lado ocidental do rio Uruguai e nas paisagens da bacia do rio Paraná em busca de paragens para instalação das novas reduções. As dificuldades mais evidenciadas nos relatos, uma vez que até este momento os índios mantinham a intenção de permanecerem súditos da Coroa espanhola, eram encontrar lugares adequados, com bom solo, com recursos naturais como a madeira, livre dos domínios dos minuanos e que não fosse muito próximo de outros povoados missioneiros. Além das diligências, outros preparativos foram determinados, como a construção de *carretillas*, carretinha de tração humana, que mantivessem suas canoas disponíveis, e que os povos determinassem as terras que haviam escolhido e que rota tomariam (Nusdorffer, 1969, p. 149).

Entretanto, enquanto os padres e os indígenas iniciavam os preparativos para migrarem para a banda ocidental do rio Uruguai, os comissários reais para execução do Tratado de 1750, chegaram a Buenos Aires em 1752. Uma comitiva de cinco comissários liderada pelo comissário principal, Don Gaspar de Murive, Marquês de Valdelírios e dois padres jesuítas entre os cinco comissários. Entre abril e maio daquele ano, os comissários trataram de intimar os jesuítas e diretamente os padres dos sete povoados para realizar a retirada das terras.

É a partir da incitação por parte dos comissários pela brevidade das mudanças, segundo Nusdorffer, que começam as confusões nos povoados missioneiros. Aqueles que

havam escolhido os lugares para os quais mudariam, se apressarem em juntar suas coisas, junto com suas famílias e logo sair em caminhada.

Uno luego quiso embiar 200 al puesto nuevo sin aver ni un rancho. Otro desconfiando pudiesse conseguir de los índios las dos cosas que hiciessen juntamente chácaras, y se mudassen ô transportassen hazienda, trato de caminar con 115 carretillas, y mudar ganado, y este no poco. Otros, q todavia no tenian escogido puesto, instaban por el, como si ya el General Aníbal estubiesse a las puertas; otros ya sentian algunas semillas de alborotos en sus índios, y por esto andaban algo mas despacio esperando q con la venida dei P.' Comissário, q se esperaba presto, se aclararian algo mas las cosas, y se remediaria todo (Nusdorffer, 1969, p. 152)

Preocupado com as “chacararias”, conjunto de produtos de horticultura, Nusdorffer recebeu com entusiasmo a notícia do padre provincial, em 24 de maio de 1752, de que os comissários espanhóis haviam convencionado um prazo de três anos para que os sete povos pudessem “*hazer chacaras*”. Que os povoamentos pudessem realizar a colheita em suas plantações. No entanto, o padre comissário o avisa que se o comissário português não permitisse, em apenas um ano seria necessário que se concluísse as mudanças.

Em abril daquele ano de 1752, nas possessões portuguesas, chega à vila de Rio Grande de São Pedro, o primeiro comissário da Coroa portuguesa, Gomes Freire de Andrade. Segundo João Borges Fortes (1940), os planos de Gomes Freire seria povoar as terras das missões com os retirantes de Colônia e com os casais açorianos, utilizando a estrada de Araranguá e o aproveitamento dos caminhos fluviais (Fortes, 1940, p. 78-79). Alguns documentos, entretanto, dão indícios de outras intenções, como a primeira carta secretíssima<sup>42</sup> pela qual o Sebastião José de Carvalho e Mello, Conde de Oeiras, dá instruções para Gomes Freire de Andrade, governador das Capitanias do Rio de Janeiro, Minas Gerais e São Paulo, designado em 1751 comissário para acompanhar a execução do Tratado de Madrid, no sul da América. Nesta carta de 21 de setembro de 1751, o Conde de Oeiras diz que se faça caminhos praticáveis pelos quais os Sete Povos e os territórios adjacentes fossem ligados com “os lugares da Costa do Brazil”, e em especial que busque fundar povoações, “atraindo os primeiros povoadores pelo meio dos privilégios, liberdade de direitos e socorros para estabelecer-se”, tais quais “foram concedidos aos povoadores da Ilha de Santa Catharina e do Mato Grosso”. Com o objetivo de manter e socorrer as terras dos Sete Povos, sendo estas vulneráveis por serem tão próximas das “províncias espanholas, Uruguai, Paraguai e Paraná”, o Conde de Oeiras

---

<sup>42</sup> Utilizamos o original e a transcrição do acervo do Arquivo Histórico Ultramarino (AHU 017\_1 RJ Cx. 65 Doc. 15.192) disponível no Projeto Resgate da Biblioteca Nacional <resgate.bn.br> acessado em 30/06/2019.

objetivava povoá-las para formar a “força e a riqueza” que “consiste principalmente no número e multiplicação da gente que habita”. Para guarnecer e sustentar a extensa fronteira recém-formalizada, Carvalho e Mello diz que se faz necessário convidar os vassallos da coroa portuguesa...

[...] Reinículas e Americanos que se acham civilizados, mas também que V. Ex.<sup>a</sup> extenda os mesmos e outros privilégios aos Tapes que se estabelecerem nos Domínios de S. M., examinando V. Ex.<sup>a</sup> as condições que lhe fazem os Padres da Companhia Hespanhoes, e concedendo-lhes outras á mesma imitação, que não só sejam iguaes mas ainda mais favoraveis; de sorte que elles achem o seu interesse em viverem nos Domínios de Portugal antes do que nos de Hespanha. (AHU 017\_1 RJ Cx. 65 Doc. 15.192).

Como se vê, o objetivo de Oeiras não é levar açorianos para povoar os Sete Povos, mas de incentivar portugueses e brasileiros a estabelecerem-se nas paragens por meio de benesses, usando como referência os benefícios dados aos açorianos, estendendo os privilégios aos guaranis. Para estes últimos, a tática seria reproduzir e melhorar o tratamento dispensado a eles pelos jesuítas, como forma de convencê-los a passarem para os domínios lusitanos. E é exatamente o que Gomes Freire começa a normatizar pelo Bando publicado “ao som de caixas” nas praças de Santos, Paranaguá e São Paulo, em 16 de janeiro de 1752, pelo qual anuncia benefícios a todas as pessoas que se estabelecessem nas terras e aldeias que pelo Tratado de Limites, passavam para a posse da Coroa de Portugal, o qual reproduzimos em parte aqui:

Gomes Freire de Andrade, etc. Por quanto S. M. foi servido ajustar com a Côrte de Madrid a divisão de ambas as Monarquias na America, [...] ficando a parte de S. M. Fidelissima cedidas por Elrey Catholico as sete Aldeias que os Padres da Companhia tem estabelecido desta parte, e o mais terreno que até agora foi duvidoso [...] Faço saber a toda a pessoa que se quizer, com a sua família ou sem ela, estabelecer nas ditas terras, tanto nas sete Aldeias, que hoje se acham povoadas e os padres entregam inteiras em casas, como nas mais terras, que dellas correm para Castilhos, Rio Grande e Ilha de Santa Catharina; **lhe concedo em nome de S. M. o mesmo mantimento, subsistência, ferramenta e mais conveniências, que o dito Senhor tem aos Casais, que mandou tirar nas Ilhas e ao presente estão na de Sancta Catharina**, dando-se-lhe maior numero de gados e egoas que a estes na dita Ilha são permitidos [...] (AHU 017\_1 RJ Cx. 66 Doc. 15.543) [grifo nosso]

Este Bando demonstra, para além do cumprimento das instruções passadas pelo Conde de Oeiras poucos meses antes, a preocupação em povoar as referidas terras dos Sete Povos, ampliando os privilégios concedidos até então para este fim. E tendo como base estes benefícios já ampliados, aos “Tapes”, segundo instruções do Conde de Oeiras, se deve dar

iguais benefícios ou até melhores. Voltando à primeira carta secretíssima, Oeiras diz que os meios mais eficazes, segundo alguns exemplos históricos, seriam substancialmente dois. Nas palavras de Sebastião José de Carvalho e Mello.

[...] **Primeiro** abolir V. Ex.<sup>a</sup> toda a diferença entre portugueses e Tapes; privilegiando e distinguindo os primeiros quando casarem com filhas dos segundos; declarando, que os filhos de semelhantes matrimônios serão reputados por naturais deste Reino e nele hábeis para officios e honras, conforme a graduação em que o pozer o seu procedimento; e extendendo por isso o dito privilegio a estes filhos de Portuguezes e Indias estremes; de sorte que o mesmo Privilegio vá sempre comunicando-se a todas as outras gerações pelas mesma razão. **Segundo**, escolherem-se os Governadores, Magistrados e mais pessoas do Governo destas novas povoações de sorte que sejam homens de Religião, justiça e independência, isto é em suma daqueles que se costumam buscar para fundadores, e que edificando a todos com a regularidade do seu procedimento, mantenham o respeito das leis e conservem a paz pública entre os novos habitantes das referidas fronteiras, sem permitirem que hajam na administração e ainda nas matérias de graça a menor diferença a favor dos portugueses aos quais deve ser muito especialmente defendido, debaixo de pena que se execute irremissivelmente ridicularizarem os referidos Tapes e outros semelhantes chamando-lhes barbaros, Tapuias e a seus filhos mestiços e outras semelhantes antonomazias de ludibrio e injuria. (AHU 017\_1 RJ Cx. 65 Doc. 15.192)

São dois pontos, segundo Oeiras, essenciais para a conquista do sul e manutenção das suas extensas fronteiras com as províncias coloniais espanholas. Incentivar a mestiçagem, como forma de assimilação dos indígenas, e buscar homens não-índios, considerados íntegros para conduzir os governos destas povoações, mantendo a paz, coibindo e punindo os maus tratos aos índios. Um indício *a posteriori* do pensamento de Carvalho e Mello, está numa carta de sua autoria de janeiro de 1765, para o vice-rei do Brasil, Conde da Cunha, tratando das fundações de novas vilas e povoações, já num contexto de combate à Companhia de Jesus. Diz Oeiras, que manter os índios sob o domínio português, incentivando inclusive a discórdia entre os guaranis e jesuítas, é uma arma fundamental para defender e ampliar os domínios no continente, contra os “implacáveis inimigos”. As instruções, no que diz respeito às relações com os índios e os padres da Companhia, estes últimos considerados exploradores dos primeiros, apontam para tentar desfazer a imagem de odiosos e cruéis adquirida pelos portugueses, pela execução das bandeiras ao longo dos séculos XVII e XVIII contra os missioneiros, convencendo os índios por meio de benesses comunicadas por índios já integrados, que aqueles são mantidos em escravidão pelos jesuítas<sup>43</sup>.

---

<sup>43</sup> Artigos das Instruções dadas pelo Conde de Oeiras ao General desta Capitania D. Luiz Antonio de Souza em officio de 25 de janeiro de 1765 (AHU 023 SP Cx. 23 Doc. 2.221).

Havia um interesse por parte das coroas ibéricas nas populações indígenas, não apenas como fonte de mão de obra, mas como forma de garantir a ocupação e manutenção das possessões, por isso as coroas tinham mais interesse em integrá-las de forma pacífica, do que dizimá-las ou simplesmente escravizá-las (Almeida, 2000, p. 62).

Desta forma, considerando tanto as preocupações demonstradas pelo padre Bernardo Nusdorffer em percorrer os sete *pueblos*, objetivando garantir a manutenção dos índios reduzidos como vassalos da Coroa espanhola, como as preocupações nos planos lusitanos que apontam para o objetivo de trazer os guaranis para o domínio português, como forma de manter e defender as suas extensas novas fronteiras, percebemos uma tática de desconstrução do “implacável inimigo”, reciprocamente os vassalos da S.M. Fidelíssima e da S.M. Católica, rivais nos domínios das paisagens sul-americanas, mas sobretudo, a desconstrução do “diabólico mameluco” como os guaranis viam os “brasis” que realizavam bandeiras para preação de gado e escravização de índios desde o século XVII.

Segundo Fortes (1940), em carta, em 1752<sup>44</sup>, Gomes Freire manifesta o seu contentamento em encontrar navegável, desde o “Rio de Viamão até as fazendas das aldeias”. Inicia-se o que Borges Fortes denominou como “marcha alastradora das estâncias”, que o historiador militar diz ser “elemento primordial na conquista do território [e que] ia prosseguindo a passos rápidos”. Quando Gomes Freire vai concedendo cartas de sesmarias, possibilitando a instalação das estâncias. “Na esteira das tropas de Gomes Freire que marcham rumo ao Passo do Jacuí, demandando as Missões, atravessam os pioneiros das estâncias” (Fortes, 1940, p. 81).

Esta imagem trazida pelo historiador, é útil para o nosso trabalho para ilustrar como os lugares, neste caso o “yerbales” dos guaranis foram sendo sobrepostos por lugares lusitanos. É inevitável demonstrar que obviamente os pioneiros retratados por Fortes (1940), não são de fato pioneiros. Tampouco são conquistadores. A ocupação dos campos do Continente pela “marcha alastradora das estâncias”, faz parte da estratégia geopolítica de posse e de gerar um contingente demográfico fronteiriço para fazer frente aos “implacáveis inimigos”, como dito por Carvalho e Mello. É a sobreposição dos lugares e paisagens ameríndias, ainda que parte estivessem reduzidos, por paisagens coloniais. Os ameríndios, antes senhores das paisagens, passaram a ser vistos pelos colonos como invasores, ladrões, saqueadores que atrapalhavam o

---

<sup>44</sup> Carta de Gomes Freire de Andrade a Diogo Mendonça Côrte Real, de 1 de junho de 1752 em (Fortes, 1940, p. 80).

projeto colonial. Embora a visão da metrópole sobre os índios seja a de conveniência geopolítica trazida pelo reformismo ilustrado, conforme expomos neste estudo.

Os trabalhos de demarcação das fronteiras de acordo com o Tratado de Limites, inicia como as comitivas de comissários das duas coroas ibéricas se encontrando em Castilhos Grandes, hoje município de Castilhos, no departamento de Rocha, da Republica Oriental do Uruguai, em agosto de 1752. Foram meses de negociações e diretrizes traçadas em nove atos que terminam em início de dezembro daquele ano, logo após a fixação dos marcos demarcatórios, um erigido em um pequeno pontal do litoral do campo de Castilhos Grandes, e outro em uma paragem chamada de Índia Morta<sup>45</sup>. É marchando após erigir o marco demarcatório no alto da Índia Morta, localidade que atualmente se denomina La India Muerta, no Uruguai, que Gomes Freire recebe um aviso da presença de “índios tapes chimarrões” em “Tororutama”, que segundo o próprio general, em carta<sup>46</sup>, são “os índios das aldeias que desde muito tempo, fugiram da obediência aos padres da Companhia, e vivem nas montanhas com suas famílias, roubando e matando portugueses e espanhóis”. Ainda segundo Gomes Freire, “esse era o maior incômodo que se me oferecia à segurança do novo caminho que vou abrindo do Rio Grande às novas povoações do nosso estabelecimento”. Os “chimarrões”, segundo Gomes Freire, pediram para ficar sob o domínio português, em aldeamento, o que foi atendido pelo general, formando o aldeamento com “cento e tantas almas”, localizado “do outro lado do Rio Grande, que vai para Laguna”, onde continuavam a chegar mais índios e onde foram batizados crianças e rapazes. Foram solicitados dois padres da Companhia para empreender a tarefa civilizatória.

Ruben Neis (1975, p. 51) demonstra, através de registros de batismos, que os índios tapes estavam se integrando às vilas e às estâncias em todo o Continente do Rio Grande de São Pedro, e que os aldeamentos lusitanos no sul, passaram a ser uma realidade bem antes do desfecho da Guerra Guaranítica. Em 1740, foram batizados, índios tapes “apanhados em campanha do sertão de Buenos Aires” e registrados no primeiro livro de assentamentos de batismos da freguesia de São Pedro do Rio Grande. Segundo o historiador, a tradicional inimizade entre os tapes e portugueses foi se transformando em amizade, aos poucos, quando relata o batismo, na mesma freguesia, em 1751, “na Serra dos Tapes em frente a Torotama”, de dezessete crianças tapes, entre dois e três anos de idade, filhos de tapes “chimarrões”, segundo

---

<sup>45</sup> AHU 017\_1 RJ Cx. 88 Doc. 20.296 Actos celebrados no Campo de Castilhos Grandes.

<sup>46</sup> Carta de Gomes Freire de Andrade para Diogo de Mendonça Côrte Real, em 15 de fevereiro do 1753 AHU 017\_1 RJ Cx. 73 Doc. 16.900.

o autor, o termo “chimarrões” significa “sem paradeiro certo” (Neis, 1975, p. 52). No entanto, as motivações para o aldeamento na localidade de Estreito, colocadas pelo historiador, não constam da carta de Gomes Freire de 15 de fevereiro de 1753.

Eram indolentes e procuravam viver à custa dos portugueses, e por isso o Governo resolveu aldeá-los nas proximidades da vila. Mas a reação dos moradores, que temiam roubos e assaltos, fez com que Gomes Freire de Andrada os mandasse aldear no Estreito, 40km acima da barra o que se efetuou em início de 1753. [...] Pelo mesmo tempo, famílias tapes isoladas já tinham atingido Viamão e Santo Antônio da Patrulha, onde se empregavam nas estâncias. Há frequentes registros de batismos de seus filhos. (Neis, 1975, p. 52)

Ainda segundo Neis, surgem nos registros do primeiro livro de batismos<sup>47</sup>, nas páginas correspondentes ao ano de 1753, com o título: “índios que vieram fugidos das Missões a batizar-se nesta freguesia de Nossa Senhora da Conceição, de que fiz os assentos abaixo sussecivamente” (Neis, 1975, p. 52). Índios fugidos das Missões, cujas fugas refletem as tensões da execução do Tratado de Limites. Entre os índios missioneiros fugidos que foram batizados em Viamão, estão sete provenientes de São Borja, um de São Miguel e três sem indicação de proveniência.

A maioria de índios fugidos que buscaram Viamão para batizar-se é de borjistas, demonstrado pela fonte de Neis, o que para o nosso estudo se constitui mais um indício de que a intencionalidade de alguns guaranis, sobretudo os de São Borja, manifestada ao padre Bernardo Nusdorffer em abril de 1752, de transmigrarem aos “yerbales de sus abuelos” se configurou em ação de peregrinação. Neste caso, antes mesmo dos desfechos trágicos das campanhas bélicas de execução do Tratado, os guaranis dos povoados missioneiros, andavam pelas paisagens do Continente de São Pedro, esbarrando em lugares lusitanos.

A mudança da tradicional inimizade para uma amizade entre os guaranis e os portugueses em meados do século XVIII, é um processo interessante para se compreender os aldeamentos indígenas no sul da América lusitana. Na historiografia é recorrente tanto a menção à inimizade entre os portugueses e os guaranis, quanto a pontual adesão destes aos domínios daqueles. A partir da leitura da legislação lusitana e das cartas entre as autoridades coloniais, fica sensível uma mudança de postura em relação ao violento tratamento dispensado às “nações de corso” através das “guerras justas”, por meio das entradas e das bandeiras. Eram

---

<sup>47</sup> BATISMOS de Viamão. Viamão 1747-58. Livro 1 (Porto Alegre. Arquivo do Arcebispo).

empreendidas verdadeiras “guerras totais” com o objetivo de aniquilar o inimigo “bárbaro” na América colonial lusitana.

A repressão pela guerra de extermínio se encontra presente na legislação colonial desde o Regimento de Tomé de Sousa, 1548, segundo Perrone-Moisés (1992a), as guerras tem objetivo de conter a “fereza” castigando as nações inimigas com muito rigor, queimando e destruindo as aldeias indígenas, escravizando e matando aqueles que resistirem. Algumas fontes da antropóloga, relativas à “Guerra dos Bárbaros” como a carta do governador geral do Brasil, de 14 de março de 1688, que recomenda o degolamento e a extinção para que o castigo sirva de exemplo para as demais nações, e o Alvará de 04 de março de 1690, pelo qual o governador geral do Brasil recomenda que os índios inimigos sejam seguidos até queimarem e destruïrem as aldeias, ficarem totalmente debelados, resultando na sua extinção para que não só o castigo sirva de exemplo, mas para que se mostre que a Coroa quer que seus vassallos vivam em tranquilidade e segurança (Perrone-Moisés, 1992a, p. 126).

No início do reinado de D. João V de Portugal, em 1708, na Carta Régia ao governador geral do Estado do Brasil, Luiz Cezar de Menezes, onde se lê que devido às hostilidades dos “tapuias de corso e outras nações” para com os moradores colonos, denunciadas pelo governador, pelas devassas dos capitães mor e pelos pareceres de vários ministros, determina que se faça guerra aos “índios de corso”. Considera o rei nesta carta que o remédio para a “fereza” e o atrevimento dos índios em injuriar os colonos das capitãncias do Maranhão, seja um castigo exemplar, pois seria “depois mais dificultoso, e hua total ruina de toda aquella Conquista, porque se animarão estes Gentios a emprehenderem novas tiranias”<sup>48</sup>. Outra carta, do Vice-Rei do Brasil, de 30 de junho de 1721, ordena o ataque e a extinção do “gentio bábaro”, “fazendo-se-lhes veemente guerra”.

A postura indigenista da coroa portuguesa no XVII pode ser caracterizada pelas bandeiras e guerras justas. As bandeiras paulistas, foram expedições expansionistas e de preação de gado e de captura índios para mão de obra, junto às reduções jesuíticas no Guairá e do Tape na primeira metade do século XVII, levando em torno de trinta mil indígenas cativos do Guairá e vinte e cinco mil do Tape (Langer, 1997, p. 18). Os intensos ataques aos estabelecimentos jesuítico-guaranis no Guairá – atual Paraná – por parte dos bandeirantes paulistas, resultaram no seu despovoamento. Ataques estes que podem ser adicionados aos

---

<sup>48</sup> Carta do Rei de Portugal ao Governador Geral do Estado do Brasil em 20 de abril de 1708 in: DOCUMENTOS Interessantes para a História e Costumes de São Paulo, Volume III, páginas 83-85.

danos causados pelas investidas dos *encomenderos*, colonos espanhóis que rivalizavam com os jesuítas pelo direito de utilizar a mão de obra dos índios neófitos, rivalidade que perdurou até a expulsão da Companhia de Jesus, em 1767 (Langer, 2005).

Os sobreviventes transmigraram ao sul, seguindo as orientações do padre Antonio Ruiz de Montoya, para as margens dos rios Paraná e Uruguai, estabelecendo reduções tanto com os guaranis já territorializados na própria região quanto com a agregação dos guaranis do Guairá. Na região do Tape, segundo Langer (2005), a atividade missionária catequética já havia iniciado em 1626.

As memórias do Padre Antonio Sepp (1972 [1698]), de suas viagens e trabalhos apostólicos dá uma noção da brutalidade e da imagem diabólica que os paulistas teriam junto aos guaranis das missões. Ao receber ordens para abandonar o primeiro lugar escolhido para fundação da redução de São João Batista, em 1697, onde inclusive já se havia começado os trabalhos de cultivo e de edificações, Sepp pondera que os motivos eram convincentes, mas que o afastamento em direção ao oriente geraria receios, por ser mais próximo ao território lusitano. Estes “habitantes do Brasil guerrearam outrora estes pobres índios e levaram cativos para o Brasil. Eram além de cem mil homens”. E que segundo o padre, iriam como escravos trabalhar na produção de cana-de-açúcar, onde morreriam sistematicamente, a ponto de praticamente não haver “índio nosso no Brasil”. Os índios deveriam, segundo o jesuíta, temer novos ataques dos “brasis” que teriam o objetivo de recompor o contingente de escravos. E que ao se manter mais próximos das outras reduções, ficariam menos vulneráveis “em caso de súbita invasão, os índios cristãos se pudessem unir mais depressa, prestar mútuo socorro, pegar em armas e rechaçar o mais ligeiro possível o inesperado inimigo que ameaçasse suas cabeças” (Sepp, 1960, p. 154).

No mundo colonial lusitano dos séculos XVII e XVIII, houve uma sensível mudança de paradigma quando se observa as campanhas da Guerra Guaranítica, entre 1753 e 1756. A inimizade dá lugar a uma parceria negociada, com vantagens mútuas, vantagem aparentemente muito maior para a Coroa portuguesa, durante os cercos militares aos Sete Povos da Missões.

### **3.2.1. Aproximações, negociações, dissuasões e geopolítica entre missionários e lusitanos durante a primeira campanha militar (1753-1754)**

Com o Tratado de Limites de 1750, os Sete Povos das Missões deveriam ser transferidos para os domínios lusitanos em troca de Colônia do Sacramento, e em seu artigo XVI, estipulava a remoção dos “tapes” de seus “pueblos” para terras em domínio espanhol. As transmigrações de aproximadamente trinta mil pessoas e setecentas mil cabeças de gado não ocorreram dentro do exíguo prazo, estipulado no Tratado, e assim os comissários, Gomes Freire de Andrade pelo lado português e Gaspar de Murive pelo lado espanhol iniciaram a demarcação em 1752, em Castilhos Grandes. Em fevereiro de 1753, a comissão de demarcação chega na região dos Sete Povos, nas paragens de Santa Tecla, posto do Povo de São Miguel. Segundo Quevedo (1994, p. 14-15), neste lugar é que se inicia a resistência armada guarani, centenas de guaranis missioneiros sob a liderança do alferes Sepé Tiaraju e dos altos representantes do Cabildo de São Miguel dissuadiram os comissários a retirar-se. A partir daí o episódio conhecido como Guerra Guaranítica, que desfecha com o massacre denominado Batalha de Caiboaté em fevereiro de 1756, com aproximadamente mil e quinhentos indígenas mortos.

As guerrilhas foram muitas e com vitórias e perdas aos missioneiros, como demonstram alguns documentos oficiais<sup>49</sup>, dentre as quais, o caso de Chrisanto Nerenda (Neumann, 2005, p. 139-145) é emblemático. Administrador (*mayordomo*) da redução de São Luiz, que relatou seu cativeiro e interrogatório pelo próprio Gomes Freire de Andrade, após ser capturado na Tranqueira de Rio Pardo e levado para Rio Grande. O letrado Nerenda redigiu uma longa relação narrando tudo que havia presenciado, desde o ataque ao forte de Rio Pardo<sup>50</sup>, até o retorno à São Luiz. Segundo Neumann (2005, p. 142-143), o relato possivelmente de autoria de Nerenda, um provável “historiador-indígena” – uma vez que sua função administrativa e ação de historiador se sobressaem diante da sua condição de indígena – demonstra o seu engajamento ao sistema missional e adesão à vida cristã, serviu tanto como estímulo aos rebeldes missioneiros contra os termos do Tratado, quanto de escudo jesuíta para a acusação de manipulação e indução dos guaranis a se rebelarem. Esta devoção ao cristianismo pode ser exemplificada com o trecho do texto de Nerenda, trazido por Neumann, traduzido para

---

<sup>49</sup> O Offício de Gomes Freire de Andrade para Diogo de Mendonça, onde se relata os ataques dos índios ao posto lusitano de Rio Pardo em 1754 (AHU 017 RJ Cx. 74 Doc. 17.274) e a Carta do Governador de Colônia do Sacramento Luiz Garcia de Bivar para Diogo Mendonça (AHU 017 RJ Cx. 74 Doc. 17.209).

<sup>50</sup> Existem duas versões ao ataque ao Forte de Rio Pardo, conforme Garcia (2007, p. 41-44). Pelo que foi relatado por Bernardo Nusdorffer, os índios de S. Luís, S. Lorenço e S. João, após malograr em um primeiro ataque, na segunda tentativa foram capturados, enganados pelos portugueses que fingiam querer diálogo. A versão portuguesa para o aprisionamento, conforme Ofício de Gomes Freire, seria que um cacique teria acordado deixar os índios em garantia enquanto buscava, com alguns soldados lusitanos, cavalos supostamente roubados.

o espanhol, que demonstra sua resposta às tentativas de coação portuguesas, inclusive por meio da intervenção de um índio borjista que colaborava com Gomes Freire.

*Señor General, con su lisenca, quiero hablar, y he visto que desde que me han trahido al Rio Grande nunca he visto oír misa, ni rezar el Rosario, ni en los dias festivos confesarse, ni comulgar, y esto es lo que hecho menos nosotros, somos vasallos de la Virgen, y San Miguel, y cada més nos confesamos esta costumbre es la que hecho menos, no sabiendo, ni aun los dias de fiesta de Presepto, diciendolo: por estas cosas Señor General, dadme el camino libre para ireme a mi Pueblo. (DOCUMENTOS RELATIVOS a la ejecución del tratado de límites de 1750. Instituto Geográfico Militar, República Oriental del Uruguay. *El Siglo Ilustrado*, Montevideo, v. 13, n. 1.1938 p. 237 apud Neumann, 2005, p. 141)*

O caso de Nerenda nos demonstra que a identidade indígena também pode ser sobreposta pela ocidental, no caso, a identidade missioneira que fez do sujeito em questão, muito mais um cristão inserido politicamente no mundo da geopolítica ibérica, que inserido no mundo indígena guarani. Estas identidades adquiridas durante as experiencias reducionais aparecem na nossa pesquisa, como demonstraremos no capítulo IV desse estudo.

Há que se atentar para o fato de as duas coroas não eram aliadas de fato, embora com o objetivo demarcatório em comum. Pelo contrário, as coroas ibéricas traziam um histórico de contendas que faziam com que a desconfiança fosse a marca das relações entre os seus súditos<sup>51</sup>. A estratégia geopolítica das coroas, em específico de Lisboa, como vimos nas Cartas Secretíssimas e na mudança paradigmática manifestada pela legislação para os direitos indígenas, que denominamos Reformas Ilustradas, foi a de utilizar a presença indígena como forma de garantir a posse das terras, integrando-os ao projeto colonial como contingente de mão de obra e demográfico. Esta é a afirmação que aparece na maior parte da literatura historiográfica a respeito. Entretanto, deve-se se considerar nessa equação a agência indígena que a historiografia, normalmente, negligencia. Esta agência redundou, primeiramente na recusa em entregar as suas terras aos portugueses, inimigos históricos, e posteriormente na transmigração, não tão ordenada como desejavam os ibéricos, de missioneiros, inclusive para os domínios portugueses, como vimos pelos registros de batismos em Viamão em 1753, antes mesmo dos conflitos armados iniciarem e como veremos no capítulo IV deste estudo.

---

<sup>51</sup> Os contenciosos são descritos no próprio preambulo do Tratado de Madrid 1750, e as desconfianças aparecem nos documentos como as cartas secretíssimas de Oeiras para Gomes Freire (AHU 017 RJ Cx. 65 Docs. 15.192 e 15.195) ou como na carta de Gomes Freira para Carvalho Mello (AHU 017 RJ Cx. 76 Doc. 17.564)

Eduardo Neumann (2004, 2005, 2009), e Melià (2005) nos demonstram que a comunicação por cartas entre as aldeias guaranis foi uma forma organização da resistência à demarcação dos limites definidos no Tratado de 1750. O uso da escrita pelos guaranis das Missões também foi forma de marcar sua posição, com uma visão histórica apurada sobre o momento em que viviam, que demonstram sua articulação geopolítica. A expressão maior, não a única, das negociações escritas dos missioneiros, são as sete cartas redigidas na língua guarani, destinadas a Joseph Andonaegui, governador de Buenos Aires, na tentativa de fazer a Coroa espanhola reavaliar as condições do Tratado (Neumann, 2004, p. 105).

Como diz Melià (2005, p. 10), “Los indios habían sido ‘reducidos’ a escribir y ahora hacían de la escritura ‘reducida’ un instrumento de su discurso político[...]. Señores de la palabra, se demostraban ser también señores de la letra”. As sete cartas correspondem a seis dos sete povos, excetuando São Borja que se “inibiu”, havendo uma carta do cacique de Concepción, uma das reduções do lado ocidental do rio Uruguai, Nicolás Ñe’engyrú, aldeia não envolvida diretamente pela permuta do Tratado. As sete cartas também obedecem a uma pauta comum, segundo Melià, e de maneira alguma podem ter sido tradução de um texto prévio (Melià, 2005, p. 10-11).

*Las cartas que los Pueblos habían escrito en respuesta a la del gobernador, eran todas unánimes en decir, aunque unas de un modo y otras de otro, que no creían ni jamás podían convencerse de que un rey, tan bueno, santo y justo, como sabían ser aquél que Dios les había dado, mandase o quisiese que ellos, siendo como eran en el presente y en el pasado siempre habían sido, vasallos tan fieles como lo probaban sus continuos servicios, diese ahora sus propios Pueblos y tierras a enemigos tan terribles, que eso habían sido los portugueses desde le principio de su conversión a la fe. Concordaban en esto las seis cartas, y lo mismo, en sostener que los Pueblos estaban determinados a defenderse. (Escandón, 1750 apud Melià, 2005, p. 12)*

Em uma das sete cartas, a de São João Batista, traduzida para a língua espanhola, integralmente reproduzida em Melià (2005), traz a mesma argumentação que o padre Juan de Escandón afirma ser unanimidade. Nela fica clara a inimizade com os portugueses, a descrença de que o santo, justo e bondoso Rei pudesse concordar com o Tratado, e fica patente a sua relação de sagração com a terra, ao afirmar a doação desta por Deus.

*Nuestros santos padres nos mandan que nos mudemos; mas nosotros, haciendo memoria de lo que el santo Rey nos tiene dicho, no nos queremos mudar. Aun los animales se hallan y aquerencian en la tierra que Dios les dio, y queriéndolos alguno echar, acometen; ¿cuánto más nosotros, aunque forzados y contra nuestra voluntad, acometeremos? Por esto, señor gobernador, siendo voluntad de Dios y de nuestro*

*Rey, cúmplo; mas siendo Dios justiciero, en él confiamos. Fuera de esto, por el año 1736, dijo entonces el señor don Miguel: El santo Rey manda que, siendo yo su gobernador, sea muy amante de los pobres indios. Acordándonos nosotros de esto, no queremos dar esta tierra a los portugueses.* (AHN, 120j, num 32; Mateos, 1949, p. 551-553 apud Melià, 2005, p. 13)

Esta sagração de seus lugares, poderíamos inferir, nos remente à sacralidade do “leito terrenal” criado, doado e indicado para os guaranis por **Ñanderu**, tratada no capítulo II deste trabalho, e descrito por Perumi no canto-discurso. Ainda que o Deus judaico-cristão esteja textualmente referenciado e que na lógica ocidental faça todo o sentido, no século XVIII, lembrando ser este texto traduzido da língua guarani para o espanhol por um padre. Como concluiu Glória Kok (2008), o processo de catequização da Companhia de Jesus, ainda que tenha atuado para reordenar a “topografia” celestial, sendo este novo conjunto simbólico absorvido pelos guaranis, “para desespero dos jesuítas, isso não significava necessariamente conversão ao catolicismo” (Kok, 2008, p. 13). Os missioneiros, assim, segundo a autora, conferiam sentidos originais – nem guarani, nem cristão – à dimensão sobrenatural na América ibérica. O que nos aponta a possibilidade de que a resistência em transmigrar, ou seja, a defesa de suas terras, possa ter sido motivada também por fatores cosmológicos. Ainda que a acumulação e a busca ou defesa de riquezas não sejam características presentes do **ñadereko** ancestral, o que nos aponta para uma reinvenção da identidade guarani, constatada por Maria Regina Celestino de Almeida (2000), como resultado dos aldeamentos na América portuguesa. Entretanto, esta identidade rearticulada pode carregar elementos estruturais da cosmologia guarani. Como dissemos no capítulo I, a partir da afirmação de Viveiros de Castro (2002, p. 131) de que “a implicação do possível em outrem [deleuziano] passa por mim”, a medida que o outro passa a fazer parte do mundo sensível, os conceitos são traduzidos e passam a integrar ambas as culturas. Voltando ao canto-discurso de Mário Brissuela (Perumi), em Garlet (1997), mostra como a cosmologia se dinamiza e incorpora elementos de cosmologias *outras*. Depois de cantar-discursar que **Ñanderu** criou os Mbyá e a terra, e que os brancos destruíram os lugares, deixando-os “carentes de sentido”, Perumi diz:

Quando andou neste mundo,  
**Ñanderu Tupã**  
Revelou-se aos brancos,  
Aos primeiros brancos se mostrou.  
Mas eles suspenderam o Filho de **Ñanderu Tupã** [referência a crucificação de Cristo]  
Embora sua intenção fosse de que o imitassem  
Os primeiros brancos não o toleraram  
Enquanto que nós [Mbyá], não obstante, talvez permaneçamos íntegros  
(Garlet, 1997, Anexo I, Texto I)

Este canto-discurso incorpora rudimentos míticos cristãos, na cosmologia, ou simplesmente, na sabedoria ancestral Mbyá. Nos interessa demonstrar, a partir deste excerto, que elementos estruturais se modificaram a partir do contato e que possivelmente, ainda que batizados e letrados, o **ñandereko**, não tenha sido totalmente suprimido pela experiência reducional jesuítica.

O fato de São Borja não compor a resistência, se “inibir”, não enviando carta a Andonaegui em 1753 juntamente com os outros povos afetados pela permuta. Ainda que se considerarmos o fato de a transmigração da redução já ter iniciado naquela altura, nos levanta uma hipótese. Considerando que já em abril de 1752, os borjistas cogitaram em transmigrarem para os “yerbales de sus abuelos”, e que em 1753 já haviam batismos de guaranis das Missões em Viamão, cuja maioria era borjista. Ainda, quando o padre Bernardo Nurdorffer, ao saber de cartas de Gomes Freire para Buenos Aires, que dizia que os índios desertavam em tropas, para o lado português, refutou veementemente, mas asseverou que alguns poucos borjistas estariam com o general português.

*Lo de los indios desertores desde luego aseguro que todo es falso, él tenía algunos pocos Borgistas, aun antes de esta guerra y de algunos anos atras, pêro q desertassen despues de la retirada de los Exércitos es cuento. (Nusdorffer, 1969, p. 291, grifo nosso)*

Nos chama a atenção o fato de os descendentes dos Tapes serem considerados fujões pelos próprios vizinhos de São Miguel e de Yapeyu que protestaram contra a possibilidade de tê-los como vizinhos, “*porque ninguno gustaba de tenerlos por vecinos por fugitivos y por hacer ellos continuos danos en la estancia del Yapeyu y nos temian se pusiessen cerca de sus ganados*” (Nusdorffer, 1969, p. 146) e pelo próprio Nusdorffer, quando planejava junta-los com São Tomé, sua antiga redução, justificando que “*se remediaría el pueblo de S. Borja q era de fugitivos perpétuos...*” (Nusdorffer, 1969, p. 145). Este fragmento nos remete a característica caminhante dos guaranis ancestrais. Tendo ainda de ser considerado o caso do índio borgista Capitão das forças lusitanas, apresentado por Gomes Freire a Chrisanto Neranda durante seu cativeiro em Rio Grande, dizendo ser melhor o tratamento dado pelos portugueses que o recebido pelos jesuítas, e que representa “uma trajetória provavelmente recorrente naquele período, ou seja, a de alguém que escolheu uma nova possibilidade aberta com os trabalhos das comissões demarcadoras” (Garcia, 2007, p. 45).

Trazendo outro elemento etnográfico constatado por Garlet (1997), quando analisou os deslocamentos Mbyá pela região do Uruguai, Argentina, Paraguai e Brasil, percebeu uma prevalência por direcionamentos para oeste, para “onde o sol se deita” ou leste, para “onde o sol se levanta”. Segundo um informante, Artur Benitez (1996), que relatou ao autor, “tanto do lado que o sol se levanta, como do lado em que ele entra, dá para encontrar o caminho para a morada de **Ñanderu**. Só que pro lado de **Karaí** [leste] é mais fácil”. Hipótese que se reforça pelo fato dos guaranis missioneiros que optaram em se deslocar para as possessões lusitanas, caminharam para **Karaí**, para onde é mais fácil encontrar a morada de **Ñanderu**.

Este conjunto de indícios nos levantam a hipótese de que alguns missioneiros, alguns borjistas claramente, continuaram a se apropriar da paisagem de forma mais aproximada com o **ñandereko** ancestral, menos interessados nos assuntos geopolíticos entre as coroas ou na posse de terras como bens de produção ou como acumulação. Estes borjistas preferiram seguir nas direções das terras ancestrais, no primeiro momento em que se percebeu que houve a desagregação social, quando não houve mais um “espaço dotado de plenitude”, como cantou Perumi, passando a ver os portugueses, não mais como os inimigos históricos demonizados, mas como um *outram* acessível, em cujas paisagens pudessem compartilhar.

As aproximações com os lusitanos acontecem, obviamente, em decorrência de uma série de fatores que ocorrem, inclusive após os massacres de milhares de índios<sup>52</sup> que desfecharam, em 1756, o que ficou conhecido como Guerra Guaranítica, com os comissários ibéricos ocupando os Sete Povos para administrar a transmigração para evacuar os povoados missioneiros e consolidar a permuta. Estas que trataremos no Capítulo IV deste trabalho. A tarefa de reunir os índios dispersos para leva-los para a banda ocidental do rio Uruguai ficou a cargo dos jesuítas, ainda que sua imagem esteja muito arranhada sendo responsabilizados pela rebelião, sobretudo na Europa, onde cresce um antijesuítismo entre os pesadores iluministas, contexto que acabaria por influenciar a expulsão dos jesuítas do Brasil e Portugal em 1759. Entretanto, entendemos que o contato entre os índios missioneiros e portugueses que marcou tanto a postura de Gomes Freire, ordenada por Oeiras, quanto a desconstrução da imagem diabólica atribuída aos portugueses, tiveram espaço no campo de Jacuí.

---

<sup>52</sup> Juan Escandón narra que na última batalha, em “Caaibaté” ou Caiboaté, em 10 de fevereiro de 1756, já com número reduzido, o exército missioneiro contava com não mais que 680 homens, aproximadamente 50 montados, sendo que cada exército ibérico, contava com no mínimo o dobro de homens. Em poucos instantes 400 missioneiros foram mortos diante das metralhadoras e artilharias ibéricas. Sendo aprisionados os demais (Escandón, 1983, p. 310).

Pouco antes da assinatura do armistício de novembro de 1754, a campanha portuguesa, sob o comando de Gomes Freire, passou por momentos tensos frente à resistência indígena, nas margens do rio Jacuí, que se caracterizaram também momentos de trocas e de mútuo reconhecimento do *outro*. Nestes documentos coloniais, cujos discursos são situados na visão ocidental ibérica, fica difícil identificar a agência indígena sem que algumas informações acerca dos agentes sejam levantadas. No caso, sem que categorias conceituais guaranis sejam demonstradas por uma tradução aproximada, etnologicamente controlada (Viveiros de Castro, 2014). O trabalho feito até o momento, possibilitou entender que os guaranis das Missões não eram tão “inconstantes” quanto se pensava no mundo colonial<sup>53</sup>, como muitos já reproduziram acriticamente em seus textos, inundando a literatura de visões colonizadas.

São cinco os documentos que trabalhamos que relatam a campanha lusitana em 1754 nos campos de Jacuí. Do lado lusitano, são três cartas de Gomes Freire e uma memória. Uma carta para José Andoneagui de 28 de novembro, outra para o Marquês de Valdelirios, também de 28 de novembro e uma carta para o conde de Oeiras de 29 de dezembro, além da memória ou resumo da campanha de 16 de fevereiro do ano seguinte. Do lado espanhol, uma correspondência entre D. Martin de Altolaquirre e Joseph Andonaegui<sup>54</sup> e a relación, narrativa testemunhal do padre jesuíta Juan de Escandón de 1760.

Gomes Freire de Andrade, seguindo as ordens da Coroa, passadas por Sebastião José de Carvalho e Mello, conde de Oeiras, nas cartas secretíssimas, busca desfazer a imagem negativa que os guaranis tinham dos portugueses. Desta forma, e obviamente pela vontade dos índios missioneiros, diálogos foram abertos durante a campanha. De acordo com a narrativa histórica testemunhal produzida pelo padre jesuíta Juan de Escandón, em 1760<sup>55</sup>, desde o primeiro encontro as condições militares foram desfavoráveis aos portugueses, devida a posição de superioridade indígena na paisagem, que obrigou os portugueses a refugiarem-se nos matos do Jacuí. Os índios, impacientes com a presença inimiga, faziam rondas, capturando e

---

<sup>53</sup> Em escritura pública, em 1753, o padre provincial Joseph de Barreda, renuncia e transfere para o governador de Buenos Aires o cuidado espiritual dos índios do Sete Povos das Missões. Onde aconselha, “*Y por lo que, atendida la natural inconstancia de los Yndios, y la mutua coaligacion que entre si tienen, se puede recelar que con el mal exemplo de dhos Pueblos se subleven tambien los otros*” (Cortésão, 1960, p. 128). Sobre a inconstância atribuída aos índios no período colonial, ver VIVEIROS DE CASTRO, E. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. **Revista de Antropologia**, v. 35, p. 21-74, 4 dez. 1992.

<sup>54</sup> Documento nº 49 (Extracto de correspondencia cambiada entre D Martin de Altolaquirre y el Gobernador de Buenos Aires sobre los aprestos para la expedición a Misiones - 3 outubro 1753 a 21 febrero 1755) de DOCUMENTOS RELATIVOS a la ejecución del tratado de límites de 1750. Instituto Geográfico Militar, República Oriental del Uruguay. El Siglo Ilustrado, Montevideo, v. 13, n. 1, p. 1-300, 1938

<sup>55</sup> Utilizo a versão traduzida pelo padre jesuíta Arnaldo Bruxel e publicada em 1983 pelo Instituto Anchietano de Pesquisas da Unisinos.

executando sistematicamente os desertores da tropa lusitana como tática (Escandón, 1983, p. 256). O bom relacionamento iniciado nas audiências que o general concedeu, pessoalmente, à líderes missioneiros, tinham objetivo de colher informações de parte a parte. Gomes Freire procurava saber se os jesuítas eram os comandantes da “rebelião” missioneira e tentava persuadir os índios a entregarem os povoados missioneiros pacificamente, enquanto os índios expunham as suas razões e buscavam notícias políticas sobre a execução do Tratado de 1750 (p. 259).

Ainda segundo o padre Juan de Escandón, em sua *relación*, desde o início da campanha, em 1752, os portugueses já levavam consigo muitas peças de vestuários para distribuir aos índios como presentes que, segundo o jesuíta, foram utilizadas para ganhar a confiança de alguns índios e gerar, intencionalmente, discórdias entre eles. Os missioneiros recebiam presentes nestas audiências, que nem sempre eram espontâneas. O padre relata (p. 261-262) que os índios eram frequentemente convidados pelo general para irem conversar em seu “mato-acampamento” no Jacuí, e que por vezes, os missioneiros mentiam seus títulos e origem, se passando por caciques, para obter presentes e informações.

Neste período no campo de Jacuí<sup>56</sup>, as condições do acampamento lusitano foram retratadas como muito difíceis pelos próprios índios que o visitavam, devido sobretudo a enchente do rio Jacuí naqueles dias. Durante este período se estabeleceram relações comerciais, sobretudo entre os “luizistas” e os portugueses, por estarem próximos das estâncias do povoado de São Luiz Gonzaga, de onde vinha o gado vendido sem se dar muita importância ao preço cobrado (p. 264). As negociações entre missioneiros e lusitanos antes da “suspensão d’armas” de 1754, foi marcada por dissuasões, provocações e, também, por trocas. Uma aproximação entre lusitanos e missioneiros que gerou estranhamentos do lado ibérico e discórdias do lado indígena. Alguns índios, não somente os fugidos das missões, também os que nelas ainda permaneciam, procuravam o acampamento português para dialogar e fazer comércio, onde recebiam presentes especialmente levados para oferecer aos índios (Garcia, 2007, p. 47-48).

O exército espanhol recuou devido a dificuldades de pastagens para seus animais, sendo que uma comissão de índios missioneiros, liderados pelo Corregedor de La Concepción, que embora não traga seu nome tanto nas cartas e memórias lusitanas, quanto nas correspondências e *Relación* do Padre Escandón, aparece um “Corrigidor” assinando a

---

<sup>56</sup> Dia 7 de setembro de 1754 foi a chegada nas margens do rio Jacuí conforme a Memória de 16 de fevereiro de 1755, e a retirada aconteceu dia 21 de novembro do mesmo ano (AHU 017\_1 RJ Cx. 78 Doc. 18.205)

suspensão d'armas de 14 de novembro de 1754, de nome D. Francisco Guacú. Foi caracterizado como culto e inteligente acima da média, tanto por Gomes Freire quanto por Escandón, que de fato era um estrategista que, utilizou a vantagem de conhecer a informação sobre o recuo espanhol antes dos mensageiros ibéricos chegarem ao acampamento lusitano, buscando audiência com Gomes Freire para noticiar o recuo de Andoneagui, sugerindo que os portugueses fizessem o mesmo. Segundo Escandón, após trocas de farpas no encontro, o altivo corregedor responde a provocação do general, este último que diz: “Não os vedes, não os vedes?!... Estes sim, estes sim, deveras são soldados!” apontando para a sua tropa, como forma de demonstrar a superioridade militar lusitana.

“Sim, vemo-los, sr General, sim os vemos! Fica sabendo, porém, que temos soldados tão valorosos como os teus! Assim eles poucos nos amedrontam. Vê, pois, que ali se acham os meus! E é para fazerem a mais viva resistência aos teus, com a ajuda de Deus Nosso Senhor” (Escandón, 1983, p. 268).

As cartas para as autoridades castelhanas, sobretudo a carta ao Marquês de Valdelírios, Gomes Freire se queixa da ausência do exército castelhano no campo de batalha, e se queixa dos pedidos de auxílio não atendidos. Além de relatar as falsas informações sobre o ânimo dos povoados. Os espanhóis asseguraram que os índios estavam prontos para se renderem, o que Gomes Freire constatou *in loco*, “todos os Povos estão em inteira rebellião”. A queixa ainda segue quando relata que mesmo que tomasse um dos povoados, não conseguiria manter as suas tropas com as provisões até que o exército de Joseph Andonaegui voltasse à campanha, nem conseguira conter os índios.

Não nos ateremos aos pormenores das campanhas militares, não é nosso objetivo aqui, mas buscaremos demonstrar o quanto o discurso de Gomes Freire sobre o ocorrido nos campos de Jacuí é, obviamente, tendencioso em subestimar a ação indígena e supervalorizar a sua pretensa heroicidade na ação militar. Na carta a Joseph Andonaegui, e a Sebastião José de Carvalho e Mello, Gomes Freire relata que dia 12 de outubro 1754, muitos índios cercaram o acampamento das tropas portuguesa nos Campos do rio Jacuí, que havia crescido muito, alagando muitos campos, devido aos dias de chuvosos. Disse ao conde de Oeiras em carta de 29 de dezembro.

Chegaram em 12 de outubro os caciques e os índios de São João, Santo Angelo, São Nicolau, os de Santa Tecla, e mais 600 Minuanes que os auxiliavam e ainda alguns índios de duas Aldeias da Conceição e Mártires, que são da outra parte do Uruguay e querendo-se aproveitar da grande enchente em que estava o Rio Jacuy, que havia crescido tão desmedidamente, como dou conta a V. Ex.<sup>a</sup> em outra carta, se apresentarão

de repente, cercando o mato, que era Quartel da guarda do porto[...] (AHU 017\_1 RJ Cx. 76 Doc. 17.564).

Dando a entender que o número do exército missioneiro não ultrapassava muito dos 600 Minuanos que acompanhavam os indígenas missioneiros. Ao general Andonaegui, que teria oficiais espanhóis no acampamento que testemunharam os fatos, Gomes Freire diz um mês antes:

[...] querendo aproveitar o embaraço [da enchente], em que me supunham os inimigos, de passar socorro da Infantaria, que está cobrindo o passo ou o furor com que chegaram os índios dos Povos de S. João e Santo Angelo, segunda Tropa de S. Miguel e parte da de S. Nicolau e Conceição, hum socorro de Santa Tecla e os Minuanes que em companhia dos Tapes os eram de suas soldarias, todos se apresentaram em grande número de repente na campanha, fazendo hum meio circulo no mato do nosso acampamento, trazendo huma bandeira vermelha na sua vanguarda. (AHU 017\_1 RJ Cx. 76 Doc. 17.566).

Mais que pretender identificar as contradições, pretendemos demonstrar que os índios se organizaram e aproveitaram a oportunidade de demonstrar sua força, que nesse dia, de aproximadamente 2 mil índios, cercou Gomes Freire que, segundo os seus relatos, negociou por horas. Os missioneiros, conhecedores da paisagem, que inclui os fatores climáticos, perceberem a oportunidade de agir.

O mesmo episódio do dia 12, trazido como dia 13 foi narrado em correspondência entre D. Martin de Altolaguirre e Joseph Andonaegui, que o narra da seguinte forma.

*Como los enemigos nos vieron cercados de Agua, y no haciendo conzepto del valor de nros soldados, pensaron que era ocasion p.<sup>a</sup> atacarnos, con que el dia 13 de octubre, presentaron segunda ves su Exercito que se jugò ser de mas de 1500 hombres de à caballo, tocando Caxas, y tremolando Vanderas, davan demonstraz.<sup>es</sup> de querer atacar, y avisando el Coronel Alpoim, a Su Ex.<sup>a</sup> del intento de los Enemigos, y de que ya tenia apromptado todo p.<sup>a</sup> la Batalha, pasó dho S.<sup>nr</sup> a la margen del Sur, dexando en la del Norte prompto el socorro encomendado al Coronel Fran.<sup>co</sup> Antonio Cardosa de Meneses y Sousa, y d despues de haber desembarcado de la Canoa [...] **llegò al campo, à donde mandando enarbolar Vandera de paz, embiò à los Enemigos el seguro de poder dàr su Embaixada, lo qual hizieron por dos veces, e à las 2 y media de la tarde del mismo día levantaron el sitio atemorizados dela resolución que Su Ex.<sup>a</sup> tenia de no abandonar el paso.** (DOCUMENTOS RELATIVOS a la ejecucion del tratado de límites de 1750... IGM UY, 1938 p. 173-174, grifo nosso)*

Gomes Freire enviou emissários após hastear bandeira de paz, segundo os espanhóis. A negociação diante do exército missioneiro, visivelmente em maior número, pelo

relato de Gomes Freire de Andrade a Joseph Andonaegui, soa como rendição dos missioneiros, entretanto, quem apela para a negociação é o general, e quem festeja são os índios. Os dois índios de São Miguel já estavam anteriormente em negociação com os portugueses.

[...][vieram] 2 índios do Povo de S. Miguel, dizendo eles foram obrigados a vir, e inoperando-os de faltarem ao trato, disseram que de haverem exposto aos Caciques do grande numero que de novo chegou, o que tinham tratado se seguiu os injuriarmos de traidores e de estarem comprados pelo Capitão Portuguez, e que não acreditando a força das nossas armas determinaram prova-las prezentando-se acabar com tudo, que observasse eu os índios do meio que eram os de sua aldeia, os quais conservavam arvorada bandeira branca, e que os da direita, que eram os novamente chegados foram os que arvoraram a [bandeira] encarnada e estavam a nós mais chegados: vendo a sua inação, por hum dos 2 indios mandei dizer aos Caciques quanto me admirava eles não continuassem o ataque que haviam empreendido, que até a noite tinham muito tempo, não se arrependessem pois os esperava: tardando a resposta mandei o 2º com o mesmo recado e sem ação até 4 horas da tarde, em que tocaram a retirada, fazendo suas escaramuças com tiros ao ar; depois me deram alguns pequenos rebates, mas sem se atreverem a tocar na cavalhada ou boiada que tratei de por em bom estado para executar o que V. Ex.<sup>a</sup> me determinasse. (AHU 017\_1 RJ Cx. 76 Doc. 17.566)

Entretanto, a versão de Juan de Escandón para os fatos narrados por Gomes Freire é um pouco diferente. Sobre o cerco missioneiro ao acampamento português, em 13 de outubro, de acordo com o jesuíta, uma frente indígena fez com que o General e seu exército se refugiassem no mato, onde fizeram acampamento e passaram muitas dificuldades.

Dentro desse mato fizeram eles o seu acampamento de acordo com as possibilidades, e ali ficaram, sem sair, mais de dois ou três meses, tendo sempre os índios à vista e à distância de um tiro de canhão. [...] Por fim, flagelados dessa forma, com bons modos pediram aos índios que lhes dessem segurança ou trégua e a permissão de saírem dali, em busca de um sítio melhor e mais seco [...] Conferiram-lhes, porém, os índios pouca atenção, quiçá por menos acostumados a “cortesias militares”, não aceitando tal solicitação ou proposta. (Escandón, 1983, p. 256-257)

Depois desse cerco indígena às tropas portuguesas, dia 13 de outubro, novamente os missioneiros foram se reunir com Gomes Freire, com o objetivo de saber se o exército castelhano estava por vir. Na carta a Andoneagui, general em chefe da campanha de demarcação, Gomes Freire diz que, ao perceberem que se preparava para receber os espanhóis, o Corregedor do Povo de São Luiz, pediu piedade e rendeu-se assinando a “suspensão d’armas”.

Entretanto, ao conde de Oeiras, o general lusitano disse que era certo que o exército castelhano havia se retirado<sup>57</sup>.

[...]se determinou no dia 14 [novembro] o Corregedor do Povo de São Luiz vir comigo à fala, (este homem he mais racional e fino do que cabe na criação de semelhante gente) depois de vários discursos me perguntou se tinha já noticias do General Castelhana: respondi ser certo que o Exercito de Elrey Catholico haver-se retirado; mas também era certo que estava eu na determinação de não perder hum palmo do terreno que havia pizado [...] Intentou mostrar-me com toda a força, que no seu campo haviam mas de 6.000 Indios, e me afirmava com juramento, que dos Povos da outra parte esperavam breve maior número; mas observando, que suas asseverações não faziam espécie ou comoção no meu espírito, se lançou de joelhos, dizendo estas palavras: General, General, piedade e misericórdia com o meu Povo, em cujas terras estas, não queiras perder os teus soldados ou degolar-nos e a nossas mulheres e filhos. Como esta era a ocasião, que eu buscava de fazer alguns termos uteis e decorosos à Nação, como a V. Ex.<sup>a</sup> tinha segurado, deixando-me muito e muito rogar deste emissário, lhe disse ultimamente, que compadecido dele e deles, lhe prometia no seguinte dia viessem os Caciques dos Povos, com quem faria huma tregoa e suspensão d'armas, té que as Magestades determinassem o que se devia seguir, ou té que o General Castelhana determinasse continuar a empresa. (AHU 017\_1 RJ Cx. 76 Doc. 17.564)

Mais que demonstrar as variações e contradições do discurso lusitano conforme seus interlocutores, fica claro, diante destes excertos, que os índios missioneiros agiam cientes da sua historicidade. A aproximação entre portugueses e índios rendia a estes, informações sobre a campanha da demarcação, da mesma forma que os índios informavam aos portugueses sobre suas forças, supervalorizando seus números no sentido de dissuadir o general lusitano, subestimando os recursos que interessavam aos lusitanos. Negociavam com Gomes Freire observando a geopolítica, ao passo que enviavam cartas a Buenos Aires com o objetivo de reverter a posição da Coroa espanhola. Sobre este episódio, os índios missioneiros, organizados, impediram o avanço sobre os seus lugares de tropas da poderosa Coroa de Sua Majestade Fidelíssima, frearam a “marcha alastradora das estâncias” usando a dissuasão e a política.

A presença dos corpos-agentes lusitanos e missioneiros na paisagem produziu, a partir da visão do *outro*, a possibilidade da integração entre os mundos em contato. Os guaranis, já conhecedores e atuantes em muitos aspectos da cultura ibérica-ocidental, perceberam nos portugueses a “expressão de um outro mundo possível” e atuaram, intencionalmente, como sujeitos conscientes de serem constituidores dos seus lugares e paisagens (Tilley, 2014, p. 25),

---

<sup>57</sup> Carta de Gomes Freire a Sebastião José Carvalho e Mello em 29 de dezembro de 1754 (AHU 017\_1 RJ Cx. 76 Doc. 17.564)

para integrar este elemento, dinamizando a noção de alteridade, constituindo um conceito de português diferente do conceito de “mamelucos brasis”, apreendido desde o século XVII.

Diante da presença dos corpos-agentes lusitanos, que avançaram até encontrarem resistência, os corpos-agentes indígenas dissuadiram seus rivais, “fragelados”, a recuarem, diante das dificuldades impostas pela paisagem, conhecimento do terreno no jargão militar, uma vez que instalaram seu acampamento em lugar alagável. Os guaranis das Missões assinaram o Armistício de novembro 1754, concordando com a nova fronteira, dando salvo conduto para o recuo português, em troca de tempo para recorrerem e terem resposta da Coroa espanhola sobre suas petições para manter suas terras, seus lugares construídos em suas paisagens.

## 4. A TRANSMIGRAÇÃO DOS MISSIONEIRO E O ESTABELECIMENTO NO CONTINENTE DE SÃO PEDRO

Quando cometemos o erro de ver o selvagem como exclusivamente governado por suas necessidades orgânicas ou econômicas, não percebemos que ele nos dirige a mesma censura e que, para ele, seu próprio desejo de conhecimento parece melhor equilibrado que o nosso.

Claude Lévi-Strauss – O pensamento selvagem – 1989

### 4.1. A aproximação entre missioneiros e portugueses após a segunda campanha (1756-1757)

Após os massacres de milhares de índios que deram desfecho ao que ficou conhecido na historiografia como Guerra Guaranítica, em 1756, os comissários ibéricos ocuparam os Sete Povos para administrar a transmigração dos missioneiros para a banda ocidental, o exército espanhol ficou aquartelado em São João Batista enquanto que o lusitano ficou em Santo Ângelo Custódio, com o objetivo de evacuar os povos e consolidar a permuta conforme o artigo XVI do Tratado de Limites.

Ocorre um aumento nas tensões diplomáticas. Entre os motivos apontados pelo padre Juan de Escandón, consta que o general Gomes Freire de Andrade, comissário português para a demarcação dos limites, tenha descumprido termos do referido tratado e imposto condições consideradas praticamente inexequíveis pelos espanhóis. A exigência da retirada dos jesuítas da banda ocidental do Uruguai para que Portugal se sentisse seguro para entregar Colônia do Sacramento, por exemplo.

Dentre os apontamentos feitos pelos espanhóis como quebra do tratado, está o que denominaram como aliciamento dos índios pelo general português através do bom tratamento dispensado aos mesmos<sup>58</sup>, que reconhecemos ser parte das orientações de Sebastião José de Carvalho e Mello, o conde de Oeiras, por meio de duas cartas secretíssimas, sobretudo a

---

<sup>58</sup> Conforme Carta de D. Julián de Arriga [Secretário de Estado das Índias e de Marinha] a D. Pedro de Cevallos [governador da província de Buenos Aires], em 24 de junho de 1760, onde aponta que Gomes Freire “*ha procedido con no menos mala fe en la retención de parte de los Indios en su Exercito*” (DOCUMENTOS RELATIVOS a la ejecución del tratado de límites de 1750. Instituto Geográfico Militar, República Oriental del Uruguay. El Siglo Ilustrado, Montevideo, v. 13, n. 1, p. 253, 1938)

primeira<sup>59</sup>, onde é instruído a desconfiar das intenções espanholas e desconstruir a imagem negativa dos portugueses frente aos índios. As orientações de Oeiras são no intuito de que Gomes Freire mantenha-se atento a qualquer indício de dissimulação por parte dos comissários espanhóis, mantendo informada S.M. Fidelíssima, para caso “as cousas cheguem a termos de levantar a máscara o dito Commissario Hespanhol”, mandando alguns navios para as costas sul riograndenses. As preocupações de Oeiras nesta carta, também apontam para a possibilidade da não execução do Tratado diante da impossibilidade de evacuação das Aldeias, ou a impossibilidade de mantê-las caso fossem depredadas. Aos índios, o tratamento recomendado é o da equidade com o tratamento lusitano, para povoar as novas possessões e se apropriar do que era reconhecido como trunfo colonial dos espanhóis, a aproximação com os índios (AHU 017\_1 RJ Cx. 65 Doc. 15.192).

Na divisão de bens despojados dos índios, segundo o padre Juan de Escandón, é que começa a se desvelar a “astúcia”, o “artifício” e a “sagacidade” dos portugueses, em especial do próprio Gomes Freire, apresentado pelo jesuíta como alguém extremamente pragmático. A renúncia pública dos bens indígenas em favor do povoado de São Miguel por parte dos lusitanos, quando os espanhóis não o fizeram, ficando com metade de todos os bens indígenas, gerou revolta entre os espanhóis que entenderam com aquele gesto a tentativa ardilosa de aliciamento dos indígenas (Escandón, 1983, p. 349-350).

O termo aliciamento usado por Escandón em 1760, foi reproduzido, em larga medida, de maneira acrítica pela historiografia até os dias atuais. Defenderemos que a aproximação entre os portugueses e famílias indígenas missioneiras foi, em última instância, interessante para ambos agentes históricos. À Coroa portuguesa interessava a manutenção da posse do território dos Sete Povos anexado por meio da permuta por Colônia de Sacramento, por razões baseadas na história geopolítica de então e nos ideais ilustrados. Neste sentido, objetivou povoá-lo rapidamente estabelecendo um contingente populacional de novos súditos como fronteira demográfica. Aos indígenas missioneiros interessava manter suas famílias em paisagens que proporcionassem as condições de sustento, o que não parecia ser garantido pelos espanhóis, diante do tratamento dispensado após o conflito, constituindo-se um vazio que foi preenchido pelos portugueses. Para além dos interesses pragmáticos de lado a lado, podemos apontar como possibilidade uma motivação pela cosmologia guarani que possa fazer das

---

<sup>59</sup> Primeira carta secretíssima de Sebastião José de Carvalho e Mello, para Gomes Freire de Andrade, para servir de suplemento às instruções que lhe foram enviadas sobre a forma de execução do Tratado de Limites. Lisboa, 21 de setembro de 1751. (AHU 017\_1 RJ Cx. 65 Doc. 15.192).

paisagens sob o domínio lusitano um **tekoha porã**. Que pode ser traduzido como um “belo lugar para reproduzir o modo de ser guarani”. Discutimos sobre a apropriação da paisagem guarani ancestral no Capítulo II e sobre a possibilidade de motivação cosmológica para a transmigração guarani para o lado português no Capítulo III deste trabalho.

A historiografia que abrange este período que compreende o pós-Guerra Guaranítica em 1756 até o Tratado Anulatório de El Pardo em 1761, é diminuta. Uma de suas principais fontes é a “*relación*”<sup>60</sup> do jesuíta Juan de Escandón. Esta que se apresenta como um relato testemunhal, quase passional, e muitas vezes extremamente parcial, diante da destruição da experiência jesuítica nos povoados do lado oriental do rio Uruguai, apontando Gomes Freire como o grande artífice e, ao lado de Sebastião José de Carvalho e Mello, autor da “Relação Abreviada”<sup>61</sup>, como responsáveis diretos dos “males”. O “aliciamento de índios pelo bom tratamento que lhes dispensavam os portugueses” entra, neste contexto, como uma narrativa parcializada, evidenciando o “nós contra eles”. Sendo o “nós”, os súditos espanhóis, entre os quais o próprio autor dos relatos se enquadra. Reproduzir os conceitos tal qual narrado pelo autor, um padre jesuíta setecentista, é reproduzir uma narrativa colonial como se fosse uma análise histórica atual. Uma visão que identificava os índios como crianças, desprovidos de agência histórica, negando-lhes qualquer protagonismo diante dos “pretenciosos e ardilosos” lusitanos. Não obstante a verificada parcialidade, os relatos de Escandón são reveladores dos acontecimentos, desde que observados de maneira crítica, sem incorporar os seus juízos de valor.

Sobre a aproximação dos portugueses com os missioneiros, Escandón relata que toda a tropa portuguesa tratava, de maneira uniforme, os índios com cortesia, compaixão, carinho, agasalho, etc. Identificando nisso uma estratégia, um artifício, previamente planejado conforme as instruções secretas, que a tropa implementava em toda sua hierarquia, desde o general até o soldado. O jesuíta demonstra clara irritação pelo fato da notícia sobre os bons tratos portugueses correr os povoados. “Desde então já principou o nome português a ser menos odioso entre aqueles pobres simplórios”, como diz o padre, quando percebe que a tradicional

---

<sup>60</sup> “*Transmigración de los Siete Pueblos del Uruguay*” traduzida por Arnaldo Bruxel e publicada pelo Instituto Anchieta de Pesquisas como “História da Transmigração dos Sete Povos Orientais” em 1983, Revista Pesquisas, Série História, nº 23.

<sup>61</sup> Relação abreviada da Republica, que os religiosos jesuitas Das Provincias de Portugal, e Hespanha, estabelecerão nos Dominios Ultramarinos das duas Monarchias, E da Guerra, que nelles tem movido, e sustentado contra os Exercitos Hespanhoes, e Portuguezes; Formada pelos registos das Secretarias dos dous respectivos Principaes Commissarios, e Plenipotenciarios; e por outros Documentos authenticos. É um panfleto, cuja autoria é atribuída a Carvalho e Mello, que circulou pela Europa publicado em 1757, onde colocava nos padres jesuítas a responsabilidade pela “escandalosa rebelião que se achavam os povos” missioneiros.

inimizade entre os guaranis e os portugueses, se desconstrói com a inevitável comparação que os guaranis fazem entre os atuais portugueses e os bandeirantes, e estes sendo comparados com os espanhóis. Isto se deve, à postura demasiadamente belicista assumida pelos espanhóis, que segundo o jesuíta, “em São Miguel os espanhóis não somente não haviam renunciado ao que lhes tocava em parte, mas até se tinham apoderado do que os lusos, com tanto desinteresse, deixaram em prol dos índios” (Escandón, 1983, p. 350-351).

“E ter-se-iam celebrado de fato ali um ou dois casamentos, se o Padre Cura, por justos motivos, não se houvesse oposto”, é o que Escandón diz quando denuncia que os portugueses prometiam, enganosamente segundo ele, tratamento com os mesmos privilégios de nobres, oferecendo-lhes parentesco por casamento com suas filhas, dizendo ser concedido recentemente pelo Rei de Portugal tal privilégio. Pegavam tudo que os índios ofereciam e davam muitos *regalos*, além de “expressarem aos índios que sentiam ao vê-los passar por tão grandes tribulações, que lhes tinham sobrevivendo principalmente porque os espanhóis com violência os faziam deixar as suas terras e belos povoados [...]”, afirmando os portugueses aos índios, segundo o padre, ser os espanhóis os únicos culpados pelos males que passavam. (p. 352-353).

Sobre a transmigração, Escandón diz que além de não insistirem que os índios devessem passar para o lado ocidental do rio Uruguai, como estava pré-definido no Tratado de 1750, os portugueses ofereciam aos índios a opção de ficarem na banda oriental, nas cercanias de Rio Grande e Rio Pardo,

“visto que assim, em si, ficavam sempre em suas estâncias, sem sair de suas terras [...]. Foi tanto que os portugueses souberam insuflar-lhes, que de fato conseguiram enviar desde já à sua frente diversas tropilhas de gente, até a estância de Rio Pardo e do Rio Grande, sem falar de outras 700 famílias que, enganadas de modo semelhante, conduziram consigo, quando finalmente se retiraram de Santo Ângelo todos os portugueses para Rio Pardo...” (Escandón, 1983, p. 353)

O não cumprimento do tratado, ainda segundo Escandón, é colocado como resultante de desinteresses ou outros interesses de Gomes Freire. No parágrafo vinte e cinco de seu texto, elencando vinte e dois itens, entre os quais as “tergiversações dos portugueses em entregar a Colônia do Sacramento, mesmo depois da evacuação dos Sete Povos”, a ausência de minas de ouro nas pesquisas de Gomes Freire, a “frieza e antipatia de Gomes Freire em relação ao Tratado”, a falta de segurança aduzida pelo general luso, colocando condições como a retirada dos jesuítas da banda ocidental do Uruguai que poderia insuflar os índios a rebelar-se

novamente e, o que nos ateremos neste trabalho, a retirada de Gomes Freire levando 700 famílias indígenas missioneiras para Rio Pardo e Viamão.

É de Aurélio Porto (1945), uma imagem que pode contribuir para nossa pesquisa, que foi reproduzida na historiografia, quando fala da cauda formada pelo contingente missioneiro que acompanha a sua retirada.

Quando o exército de Gomes Freire deixa o Povo de Santo Ângelo com destino a Rio Pardo, forma a cauda do mesmo, um outro exército de famílias missioneiras que acompanham com móveis e semoventes, a retirada dos portugueses. É um largo êxodo de gente de todas as Doutrinas que se vêm reunir a seus parentes e amigos que transmigram para os domínios portugueses. (Porto, 1945, p. 416)

Esta imagem, que alude uma só marcha de missioneiros para Rio Pardo e para os campos de Viamão, pode não corresponder ao que diz as fontes que utilizamos neste trabalho. Este exército de famílias missioneiras que acompanham o general português na sua retirada em 1757, gera protesto por parte de Pedro de Cevallos, governador de Buenos Aires, que alegou ser uma infração ao Tratado, que pelo qual se entendia que os índios deveriam ficar sob a Coroa de Espanha. A resposta de Gomes Freire, segundo Escandón, foi dizer que não obrigava ninguém a segui-lo, publicando um Bando, a cumprir-se, para que voltassem para Santo Ângelo os índios que quisessem. Aproximadamente 200 famílias de fato voltaram, sendo que 500 permaneceram rumo a Rio Pardo (Escandón, 1983, p. 409). Cevallos ainda ordena aos padres buscarem os índios que acompanharam Gomes Freire, sendo retratado o episódio da seguinte forma pelo jesuíta.

As 500 famílias, como as outras enviadas à frente desde Santo Ângelo por Gomes Freire, iam confiadas nos futuros parentescos e casamentos com os portugueses, mas foram tão bem enganadas e embaucadas que, indo em sua atenção para lá alguns padres por ordem do Exmo Sr. Ceballos e visando passá-las à outra banda, nenhuma de todas elas quis seguir aos ditos sacerdotes, nem afastar-se já dos portugueses, seus amigos e futuros parentes. (Escandón, 1983, p. 410-411)

Em uma busca junto ao Arquivo Histórico Ultramarino por fontes que indicassem estes fatos narrados por Escandón sobre as famílias de índios que acompanharam a tropa de Gomes Freire, identificamos algumas que dão conta de uma versão dos fatos pelo lado lusitano. Em algumas cartas identificamos que a tal marcha de Santo Ângelo para Rio Pardo iniciou em

1º de maio de 1757<sup>62</sup>. Sobre as contendas entre os comissários das coroas ibéricas para demarcação dos limites, referidas por Escandón, que versassem sobre os índios que acompanharam o exército lusitano para Rio Pardo, encontramos três cartas que podem nos dar uma visão de como as populações missioneiras foram secundarizadas pelos ibéricos, em especial pelos espanhóis e como, possivelmente, não tenha sido tão conflitante o fato de famílias guaranis terem se instalado em possessões portuguesas.

Uma carta<sup>63</sup>, aponta como chegaram dois índios originários do povoamento de São Nicolau, que por meio dos línguas (intérpretes), foi possível entender que estes estavam acompanhados de suas famílias que estavam do outro lado do Jacuí, e estariam fugindo dos Minuanos que os haviam assaltados, nas estâncias do Ibicuí, sequestrado suas filhas e matado alguns dos indígenas guaranis. Suplicavam proteção “pois estão em grande miséria, sem subsistência às muitas crianças que têm”, sendo esta carta uma notícia, que a partir de tal ocorrido, objetivou demonstrar que a procura, ou a iniciativa da aproximação, tem sido feita pelos indígenas devido à falta de assistência por parte dos castelhanos.

[...] mando-lhes declarar, podem chegar, e os socorrerei como puder, e que querendo se recolher agora ou adiante à sua Patria lhes não dificultarei. [...] Já dei a V. Ex.<sup>a</sup> conta das famílias que aqui achei, e [fiz-lhas?] igualmente se quiserem recolher praticarei com elas o mesmo que hei referido. V. Ex.<sup>a</sup> dará as providências, que for servido, confio às ordens de V. Ex.<sup>a</sup>.[...] (AHU\_ACL\_CU\_059, Cx. 2\Doc. 132)

De tom pacífico é a carta enviada para o general português, já em Rio Pardo, pelo comissário espanhol, Marquês de Valdelírios, solicitando alguns índios para auxílio na demarcação que ocorria junto ao rio Uruguai. Haviam dificuldades no “*Ybicuhý*” “*e como a do Pequerí se acha tã enconfuzo, seria mui próprio (se V.Ex.<sup>a</sup> assim o determinar) mandaremse alguns Indios mais fieis*”<sup>64</sup>. Esta correspondência nos demonstra que além de saber que os índios acompanharam o exército português, o comissário ainda os classifica como “*fieis*”, não os

---

<sup>62</sup> Carta de Gomes Freire de Andrade para Marquês de Valdelírios dizendo que pretende sair em marcha em 1º de maio de 1757 de Santo Ângelo para Rio Pardo e a Cópia da Carta de Gomes Freire de Andrade para o general D. Pedro de Cevallos, de 28 de abril de 1757 onde diz que sairia de Santo Ângelo em 1º de maio. (AHU\_ACL\_CU\_059, Cx. 2\Doc. 129) Carta de 29 de abril 1757 do coronel Tomás Luís Osório para Sebastião José de Carvalho e Mello sobre despesas e pedindo o aumento do soldo, que diz que o exército sairia em marcha em 1º de maio de 1757, de Santo Ângelo para Rio Pardo (AHU\_ACL\_CU\_059, Cx. 2\Doc. 128)

<sup>63</sup> Carta de Gomes Freire de Andrade para D. Pedro de Cevallos em 28 de julho de 1757, escrita em Rio Pardo (AHU\_ACL\_CU\_059, Cx. 2\Doc. 132)

<sup>64</sup> Carta do Marquês de Valdelírios para Gomes Freire de Andrade em 29 de julho de 1757 (AHU\_ACL\_CU\_059, Cx. 2\Doc. 132).

vendo como desertores e ainda aceitando o julgamento de Gomes Freire sobre a fidelidade dos índios para com os ibéricos.

Outra carta<sup>65</sup>, mostra como Gomes Freire via as tentativas dos espanhóis em tentar evacuar as terras dos Sete Povos enviando os índios para a banda ocidental do rio Uruguai, e como observava que o tratamento dispensado aos guaranis pelos espanhóis era desumano – para usar um conceito atual. Desta forma, segundo o general, cada vez mais os índios preferiam ficar com os portugueses.

[...]Os índios se dispartem, e o general [Cevallos] cuida em recolhe-los aos Povos para os transportar a outra banda do rio Uruguai: duvido [que] chegue ocaso[sic], e quando o consiga, verá nova deserção para esta parte, e continuam os Indios, querendo ficar nos domínios de S. Majestade: Eu os trado com beneguidade pois hé lastimoso o estado a que estes miseráveis se acham reduzidos;[...] (AHU\_ACL\_CU\_059, Cx. 2\Doc. 132).

Por esta série de excertos retirados dos relatos de Juan de Escandón, e pelas fontes que selecionamos, podemos perceber como a aproximação entre portugueses e missioneiros acontece, tentando ver para além da parcialidade e do colonialismo presente tanto nas observações do padre jesuíta quanto nos textos oficiais lusitanos.

Os missioneiros estavam cientes de seu papel durante a resistência em entregar suas terras aos portugueses, assim como identificaram as pretensões das Coroas ibéricas<sup>66</sup>. Identificaram que as Coroas ibéricas se associaram sobre a permuta, produzindo ações bélicas frente a resistência dos corpos-agentes indígenas, cujas falas, pensamentos, desejos e motivações foram sistematicamente menosprezados, sobretudo pelos espanhóis. Este menosprezo aparece também no texto de Escandón ao desconsiderar que a opção pela transmigração para as possessões lusitanas não representava apenas fruto de aliciamento, mas de vontade motivada de ambas as partes. Os “simplórios” e “infantis” guaranis missioneiros, como retrata o jesuíta, recentemente haviam passado pela “traição” da Coroa espanhola, diante da aparente impotência dos inacianos em conduzir uma diplomacia capaz de evitar a guerra. Aos guaranis, após o massacre de 1756, a diferenciação entre lusitanos e espanhóis passou a

---

<sup>65</sup> Carta, de Gomes Freire de Andrade para Sebastião José de Carvalho e Mello, de 11 de agosto de 1757, escrita em Rio Pardo, onde fala sobre o tratamento dispensados aos índios e sua retirada de Santo Angelo. (AHU\_ACL\_CU\_059, Cx. 2\Doc. 132).

<sup>66</sup> Como demonstramos com as Sete Cartas ao governador de Buenos Aires, Joseph Andoneagui, escritas por líderes indígenas em 1753, peticionando a revisão do posicionamento da Coroa Espanhola sobre o Tratado de Madrid, sobre as quais discorremos no capítulo III deste estudo.

ser menos óbvia, abrindo, portanto, a possibilidade de aproximação com os outrora demonizados lusos, que aparentemente foram percebidos mais simpáticos diante da desgraça missioneira. Os portugueses, que desde 1751 vinham implementando a integração dos indígenas na sociedade colonial como estratégia geopolítica, com a experiência de Francisco Xavier de Mendonça Furtado no Estado do Grão-Pará, que engendrou as políticas assimilacionistas que redundaram na criação do Diretório dos Índios, discutido no capítulo III desta dissertação, se apresentaram aos missioneiros com propostas e atitudes atraentes, oferecendo-lhes, inclusive a permanência destes corpos-agentes em seus lugares e paisagens ancestrais.

Enquanto os espanhóis tratavam os guaranis missioneiros com o rigor com que se tratavam as rebeliões contra monarquias absolutistas, passíveis de castigos exemplares, os lusitanos, estrategicamente, sem o peso simbólico de ter os guaranis como súditos rebeldes, talvez passaram a perceber nos índios, a maior riqueza a acumular como espólio das campanhas nas terras dos povos da banda oriental do rio Uruguai.

Uma aproximação que tem de ambos os lados interesses geopolítico e econômico, uma vez que aos guaranis interessava ter terras para alimentar suas famílias (economia) tanto quanto interessava se posicionar geograficamente em paisagens que proporcionassem condições para tal, além de objetivarem, já que inevitável, estar sob um governo que garantisse condições mínimas de liberdade (geopolítica).

A instalação dos missioneiros em aldeamentos no Continente de Rio Grande de São Pedro, por esta visão, foi decorrente da aproximação entre os corpos-agentes tanto durante o conflito quanto pela resultante do contato nas paisagens sulinas. Ao desconstruírem uma antiga inimizade, cujas motivações podem ser apontadas de parte a parte, podemos, também, considerar fatores cosmológicos guaranis, como possível influência para os dissidentes das missões seguirem na direção do sol nascente (leste), morada de **Karaí**, segundo pesquisas etnográficas que apresentamos no capítulo III deste trabalho, que se encontra mais facilmente a morada de **Ñanderu**, divindade criadora do leito terrenal, que segundo os Mbyá, aponta os lugares ideais para instalação da aldeia ou **tekoha**.

#### **4.2. A instalação dos missioneiros no Continente de São Pedro**

Como corolário do contato entre lusos e indígenas nos campos de Jacuí em 1754 e no povoado de Santo Ângelo entre 1756 e 1757, um contingente significativo de guaranis missioneiros optaram, diante de ofertas e garantias portuguesas, por se instalar nos campos do Continente de São Pedro. A maior transmigração foi a realizada com a retirada do exército de Gomes Freire de Andrade do Povo de Santo Ângelo, pelo menos quinhentas famílias indígenas acompanharam a tropa do general até Rio Pardo, em 1757.

As fronteiras entre as possessões ibéricas no sul da América haviam se modificado com a assinatura do Armistício entre os caciques dos povoados das Missões e as forças ibéricas em 1754. Os campos de Rio Pardo, onde havia um forte português erigido em 1752, naquele momento representava uma fronteira a ser guarnecida.

As Coroas sabiam da importância em manter alianças com os índios, buscando novos súditos e garantindo a posse de territórios, os missioneiros “representavam um contingente populacional capaz de ocupar a terra e, simultaneamente, defendê-la” (Melo, 2011, p. 47). Entretanto, é um escrito pesquisado pela referida pesquisadora, de autoria de Vicente Zeferino Dias Lopes<sup>67</sup>, que nos mostra uma visão sobre a instalação dos guaranis em Rio Pardo.

Este território então fronteiro, situado à margem esquerda do rio Jacuí na sua confluência com o Rio Pardo, (...). Por ordem do Capitão General Gomes Freire de Andrada foi designado em 1750 para estabelecimento de armazéns e depósitos de munições de guerra (...). Para os guardar na eminência, hoje conhecido pelo nome Alto da Fortaleza, levantou-se uma trincheira ou Forte chamado de Jesus Maria José. Em 1753, junto a este Forte edificou-se também uma Capelinha, coberta de palha, a qual se deu a mesma invocação (...). Em pouco tempo formou-se uma povoação composta de famílias brancas. A estas famílias agregou-se depois uma porção de índios extraviados de alguns dos sete povos jesuíticos; os quais se arrancharam em quatro pequenos aldeamentos; um chamado São Lourenço – nas imediações do atual cemitério do lugar denominado Potreiro de N. Senhora, junto a um regato que hoje conserva aquele nome; outro de Santo Ângelo, no alto onde está criada a casa de caridade, o qual por muitos anos deu nome a rua hoje chamada General Andrade Neves; outro de São Miguel, onde se fez a casa de pólvora; finalmente o de São Nicolau, para onde o governador José Marcelino de Figueiredo fez recolher todos os índios, e os regularizar a 22 de outubro de 1769. (Dias Lopes, 1891, p. 38-46 apud Melo, 2011, p. 34, grifos no original)

Acreditamos que essa “porção de índios extraviados de alguns dos sete povos jesuíticos” que o autor se refere, são aqueles índios que o padre Escandón (1983 p. 353) menciona como sendo “diversas tropilhas de gente” enviados por Gomes Freire antes de sua retirada em 1757. A chegada de um contingente de quinhentas famílias de uma só vez, seria

---

<sup>67</sup> AHRS. DIAS LOPES, Vicente Zeferino. “Comentário Eclesiástico do Rio Grande de São Pedro do Sul desde 1737”. Cópia datilografada. p. 38-46

retratada como um acontecimento extraordinário, como de fato o é. A referência de que os índios se “arrancharam” em quatro pequenos aldeamentos, sobre os quais podemos deduzir terem ocorrido de maneira não dirigida, de acordo com a narrativa do padre historiador, nos remete às organizações em **teýy**, famílias extensas e **amundá**, que seriam um conjunto de casas que abrigam as famílias extensas, como discutido no capítulo II deste trabalho, onde abordamos o assunto sobre os **tekoha** ontologicamente situados e a apropriação da paisagem e dos lugares guaranis a partir das pesquisas arqueológicas e etnográficas.

A partir da descrição de Dias Lopes pode-se supor uma apropriação da paisagem e constituição de lugares, pelos guaranis, mais próximo de sua estrutura ancestral, do que de uma aldeia missionária, quando iniciada sem o dirigismo colonial. O modo de vida tradicional dos guaranis pré-redução, que se instalavam em forma de pequenos aldeamentos, como é apontado pelo padre jesuíta Antonio Ruiz de Montoya (1989), um dos primeiros missionários na América, em *La conquista espiritual del Paraguay*, ao conceituar redução, produz uma ideia de como se distribuíam as moradas guaranis na paisagem, que “[...] viviendo a su antigua usanza en montes, sierra y valles, en escondidos arroyos, en tres, cuatro o seis casas solas, separados a leguas, dos tres y más, unos de otros [...]” (Montoya, 1989, p. 63).

Dos aldeamentos guaranis vindos das missões jesuíticas instalados no Continente de Rio Grande de São Pedro, o de Rio Pardo, unificado em 1769 com o nome de São Nicolau de Rio Pardo, seria como o ponto de entrada para os demais aldeamentos no Rio Grande de São Pedro. O uso dos nomes das reduções jesuítico-guaranis na instalação inicial em Rio Pardo, que coincidem com os nomes daquelas reduções que durante a Guerra Guaranítica se sublevaram, é questionada por Melo (2011). São Nicolau, São Miguel, Santo Ângelo e São Lourenço foram o povoados cujas lideranças figuraram como mais atuantes durante a resistência indígena no conflito (Melo, 2011, p. 35), levantando a possibilidade de a escolha desses nomes representar uma identidade missioneira por parte dos índios. Esta identidade é demonstrada na documentação que, nos traz os povoados missioneiros, por exemplo, como fator de identificação de cada indígena missioneiro, é evidenciada nas fontes, como podemos constatar durante toda a nossa pesquisa. Se considerarmos que durante gerações estes agentes históricos estiveram reduzidos ao projeto catequético jesuítico, a assunção de uma referência identitária de local de nascimento ou pertencimento é, evidentemente, aceitável. Esta identidade assumida como “índio do povoamento a, b ou c”, não significa que sua condição de indígena tenha desaparecido, isto é, que a partir dessa constatação, a sua cosmologia guarani que sustenta o modo de ser tradicional tenha desaparecido completamente.

Com o agravamento da situação diplomática entre as coroas ibéricas em 1762, Pedro Cevallos, governador de Buenos Aires, lança uma ofensiva de reconquista de territórios considerados usurpados pelos portugueses, atacando Colonia do Sacramento e posteriormente, em 1763, conquista Rio Grande. Segundo Langer (1997), por temer que os guaranis já sediados em Rio Pardo pudessem se aliar aos espanhóis, as autoridades portuguesas providenciaram a mudança dos índios para as margens do rio Gravataí, nos campos de Viamão, no mesmo ano (Langer, 1997, p. 29). Informação que não encontramos nas fontes selecionadas, e que os indícios nos direcionam para uma conclusão distinta.

Viamão, que era composta pelo Arraial, onde se localizava a capela e as casas dos principais colonos, e por sua Guarda de Viamão, também conhecido como Registro de Viamão que funcionava desde a década de 1730 (Jacobus, 1997), e que em 1763 se tornaria freguesia de Santo Antônio da Patrulha, e que abrigava um maior contingente populacional até meados do século XVIII. Segundo Fábio Kühn (2006), o maior baque para Viamão, além da perda de terras, foi o aldeamento dos guaranis missioneiros em seus campos<sup>68</sup>. A Aldeia de Nossa Senhora dos Anjos era formada por índios descidos por Gomes Freire, das Missões, instalada em um terreno adquirido para tal finalidade (Rupert, 1994, p. 102 apud Kühn, 2006, p. 114).

Outra versão sobre a instalação da Aldeia dos Anjos é trazida por Langer (1997), que teria ocorrido em 1762, quando não havendo mais terras devolutas, os índios foram instalados junto ao rio Gravataí, devido ao ordenamento legal que diz ser pertencente ao Rei, meia légua de margem de qualquer rio navegável (Langer, 1997, p. 31). Havendo mais de 3.500 índios já arranchados, em abril de 1763, nas paragens pertencentes a freguesia de Viamão (Langer, 1997, p. 31), que se viu subitamente tomada por refugiados da Vila de Rio Grande, tomada por D. Pedro de Cevallos (Kühn, 2006, p. 115). Há que se ressaltar, como também observam os autores, que os índios missioneiros começam a esbarrar com os lugares coloniais já em 1753, como já demonstramos no capítulo anterior, por meio das evidências demonstradas nas pesquisas de Ruben Neis (1975) sobre registros de batismos de Viamão.

Entretanto, em nossas pesquisas encontramos uma série de ofícios, no Arquivo Histórico Ultramarino, entre Gomes Freire de Andrade e a corte de Lisboa, solicitando poderes para resolver a questão sobre os indígenas que o acompanharam das missões até o Continente

---

<sup>68</sup> Campos de Viamão é uma porção de terras, planícies das terras baixas que tinha como delimitadores ao norte o rio Mampituba, a leste o Oceano Atlântico e ao oeste e ao sul o sistema do Jacuí e Lagoa dos Patos. Em 1763, com a fundação da Freguesia de Santo Antônio da Patrulha, os Campos de Viamão reduziram drasticamente, perdendo toda a porção litorânea.

de São Pedro. Em 4 de dezembro de 1759, o conde de Bobadela<sup>69</sup> solicita instruções ao conde Oeiras sobre a instalação dos três mil índios que o acompanharam<sup>70</sup>. Em outro ofício, entre os mesmos personagens, datado de 2 de dezembro de 1760, Gomes Freire solicita gêneros para sustento das famílias de “índios Tapes”. Acompanha este ofício, duas relações de gêneros, uma para 1.500 índios e outra para 3.000, assinadas por pessoas distintas, o que pode nos indicar já haver uma separação em dois grandes aldeamentos em 1760<sup>71</sup>.

No ofício, em 19 de fevereiro de 1761, que trata do mesmo assunto, o conde de Bobadela, diz ao conde Oeiras que, embora a Coroa dissesse para assentar entre oitocentos a mil indígenas por aldeia, resolveu assentá-los juntos em maior número, tendo a consciência que a organização missioneira seria um modelo inatingível<sup>72</sup>, e por perceber que havia uma certa “insociabilidade” entre as povoações, resolve formar grandes aldeamentos com indígenas oriundos de várias aldeias missioneiras.

[...]pela grande rigidez e estudo, com que os Padres os crearam e conservaram sempre os ditos uns com os outros; e faltando lhes aquela doutrina, conserto, e modo de a estes, de que se deve cumprir a civilidade, e a policia para uma convivência e formal sociedade, é preciso tanto e modo para fazer unir em um povo os de dois, ou três, a fim de melhor se congregarem e tomarem entre si povoação e Republica[...]

[...] Para este efeito mandei avizinhar aos antigos do Rio Grande uns, outros ficaram no Rio Pardo e a terceira povoação cuidou em a tornar em parte própria. E com esta decisão não só poderão melhor subsistir e viver, mas civilizarem-se e afeiçoarem-se dos nossos [círculos], para ao depois nos serem [úteis]; pois que S. Majestade lhes faz a graça, que agora vejo de os conservar como vassallos; debaixo do rico Real auspicio e soberana proteção. Para que esta gente se conserve em paz e se regule pela nossa doutrina e exemplo, tenho ordenado ao Comandante que lhe dei, o Capitão de Dragões Antonio Pinto Carneiro, todas as prevenções necessárias [...] (AHU\_ACL\_CU\_017, Cx. 61\Doc. 5855)

Então Gomes Freire, no segundo parágrafo, nos diz como separou os aldeamentos. “Avizinhando” uns aos antigos do Rio Grande, que supomos aqui, seja a instalação junto à

---

<sup>69</sup> Título nobiliárquico que recebeu Gomes Freire de Andrade, em 1759, após seus préstimos à Coroa como comissário na execução do Tratado de Limites.

<sup>70</sup> (AHU\_ACL\_CU\_017, Cx. 57\Doc. 5553) Ofício de Gomes Freire de Andrade (Conde Bobadela) para Sebastião José de Carvalho e Mello (Conde de Oeiras), 4 de dezembro de 1759, solicitando informações acerca da instalação de dos 3 mil índios Tapes que acompanharam das aldeias das Missões.

<sup>71</sup> (AHU\_ACL\_CU\_017, Cx. 60\Doc. 5767) Ofício de Gomes Freire de Andrade para Sebastião José de Carvalho e Mello, de 2 de dezembro de 1760, informando medidas tomadas para o estabelecimento das famílias de índios da “nação Tapes” remetendo relação de gêneros a serem enviadas para a Provedoria do Rio Pardo a fim de serem repartidos para sustento das famílias indígenas.

<sup>72</sup> Por meio do que Gomes Freire diz em Ofício a Francisco Xavier de Mendonça Furtado, em 9 de fevereiro de 1761, onde comenta a má formação dadas aos índios pelos Padres da Companhia de Jesus no Brasil, tornando os índios insolentes, incapazes e indolentes, comparando, diz “[...] não são estes Índios como os do Paraguai onde a diferente criação e rigidez dos Padres os fez domesticar, e não incapazes de [regular-se]” (AHU\_ACL\_CU\_017, Cx. 61\Doc. 5825).

freguesia de Viamão, nas margens do rio Gravataí, e outros ficaram em Rio Pardo. A terceira povoação talvez não tenha sido “apropriada”, mas supomos tenha surgido junto a Guarda do Registro. O que podemos afirmar, é que em 1760 já havia dois grandes aldeamentos no Continente de São Pedro formado por índios missioneiros. Muitos acompanharam Gomes Freire em sua retirada de Santo Ângelo, outros foram migrando em grupos menores, desde 1753. Ficou já designado o Antônio Pinto Carneiro como comandante dos aldeamentos, como poderemos observar mais adiante, seguindo o que é prescrito pelo Diretório.

#### **4.2.1. As contrariedades manifestadas pela elite colonial local com relação ao projeto de integração dos missioneiros**

Em setembro de 1764, o vice-rei do Estado do Brasil, conde da Cunha envia ofício, referindo-se a outros dois documentos<sup>73</sup>, sugere atender à reivindicação de Pedro de Cevallos pela restituição das famílias, como forma de promover uma economia aos cofres da Real Fazenda. Argumenta o conde da Cunha

Não posso entender qual foi a utilidade que se achou em trazer os ditos Índios aos domínios portugueses; porque além de grave despesa, que fazem em gado, como se manifesta [na relação de José Custódio de Sá e Faria], e fica dito; em vestuário, e farinha se dispende com eles muito maior importância. O préstimo desta gente, ainda lho não descobri, pois que até agora se não ocuparam mais, que em comer, e furtar; e não será fácil tiralos deste costume. (AHU\_ACL\_CU\_017, Cx. 72\Doc. 6612)

A “Relação do n.º de almas” de José Custódio de Sá e Faria, datada de 24 de julho de 1764, que acompanha o ofício do vice-rei do estado do Brasil, feita com o objetivo de mostrar os elevados gastos, em gado, para manutenção dos indígenas no Rio Grande de São Pedro, nos suscita alguns questionamentos, ao passo que fornece informações importantes. Em 1764, são contados 2.397 indígenas no “Povo de N. S<sup>a</sup> dos Anjos”, distribuídos por aldeias missioneiras de origem, e 370 no “Povo da guarda do Registro”, que seria um aldeamento no atual município de Santo Antônio da Patrulha, nomeada posteriormente, como “Povo de São João Batista” por José Marcelino de Figueiredo. Neste documento, afirma Sá e Faria, que o gasto diário de rezes,

---

<sup>73</sup> Ofício de 19 de setembro de 1764 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 do Rio Grande de São Pedro, José Custódio de Sá e Faria, sobre as despesas para a manutenção dos Índios, e carta de D. Pedro de Cevallos, reclamando a “devolução” das famílias que Gomes Freire aldeou em Rio Pardo e “Viaman” (AHU\_ACL\_CU\_017, Cx. 72\Doc. 6612)

considerando toda a estrutura que envolve a Aldeia dos Anjos, que aparentemente, inclui o “Povo da guarda do Registro”, é de 18,5 rezes, que é apresentada como 37, “um dia sim, outro não”. Diz ainda o então governador e capitão-general, que conseguiu economizar 9 rezes por dia, promovendo uma economia mensal de 135 rezes.

Neste Povo se gastavam 46 Rezes em cada data, hú dia sim, outro não, e eu lhe fiz abater 9. Rezes em cada datta, que são 135 rezes por mês; o que me hé bastante, agora examinarei o que há nos mais quartéis. (AHU\_ACL\_CU\_017, Cx. 72\Doc. 6612)

*Relaçã dos n.º de almas que existem no Povo de N. S.ª dos Anjos, e o gado q se gasta em Trausmõ com ellas acunta da Real Fazenda.*

<i>= Aldeas =</i>	<i>= Almas =</i>	<i>= Rezes =</i>
<i>S. Angelo</i>	<i>430</i>	<i>5</i>
<i>S. Niculas</i>	<i>494</i>	<i>5</i>
<i>S. Miguel velho</i>	<i>452</i>	<i>5</i>
<i>S. Miguel novo</i>	<i>578</i>	<i>7</i>
<i>S. Lourenço</i>	<i>224</i>	<i>3</i>
<i>S. Boija</i>	<i>206</i>	<i>3</i>
<i>S. Luiz</i>	<i>13</i>	<i>1/2 de Re.</i>
<i>2397. Almas.</i>		<i>28 e 1/2 Num dia sim e outro não — 28. 1/2.</i>

*No Povo da guarda do Registro 370. Almas 4. Rezes de 3 em 2 dias — 4.*

*As Familias do P. Grande neste Estabalecimo da Aldeia dos Indios Ferreiros do Povo, Capataes dos Cursos, o quartel do Comandante, Almas, Curas, Hospital, Corps da guarda Tropa. Num dia sim, e outro não — 3. 3/4.*

*Com os Leosõs que guardas a Cavalhada, gado de comer, e bois de car. no, hú dia sim e outro não — 1.*

*Jornas as Rezes q se matas hú dia sim, outro não — 37.*  
*no Povo dos Indios som. —*

Figura 3 Relação de Almas que existem no Povo de N. Srª dos Anjos... Feita por José Custódio de Sá e Faria em julho de 1764 (AHU\_ACL\_CU\_017, Cx. 72\Doc. 6612)

A ausência de referência aos gastos dos aldeamentos de Rio Pardo, e de Estreito, por exemplo, nos suscitam questionamentos sobre este documento, e sobre o contexto em que

foi produzido. Os aldeamentos indígenas no Continente de São Pedro eram administrativamente percebidos pelas autoridades coloniais de maneira distinta? Outro questionamento, diz respeito ao fato de o aldeamento nas margens do rio Gravataí ser tão rejeitado pelos colonos.

Em uma análise sobre o contexto em que se insere a presença dos indígenas nos campos de Viamão, na década de 1760, podemos esboçar algumas razões para a aparente rejeição ao projeto político de aldeamento de índios missioneiros no sul da América lusitana por parte de autoridades locais. Dissemos, no capítulo III, que o Diretório dos Índios foi construído com aspirações ilustradas, mas com concessões para atender aos interesses das elites coloniais locais. Ao que tudo indica, os interesses das elites locais do Continente de São Pedro eram, possivelmente, diferentes dos interesses das elites do Maranhão e Grão-Pará, capitânicas para as quais o Diretório foi criado.

A elite do Continente estava disposta a sensibilizar as autoridades, a partir dos aludidos problemas econômicos e de ordem social gerados pelos índios, a pedir a transferência dos missioneiros para qualquer outra localidade, como demonstram as correspondências. Mas, uma das maiores preocupações destes colonos e sesmeiros, se refere às intenções de parte da corte de Lisboa em prosseguir com o projeto reformista ilustrado, o que representaria a possibilidade desapropriação de parte das sesmarias já concedidas, para acomodar os “três mil e tantos índios”.

Uma série de documentos levantados no Arquivo Histórico Ultramarino, nos demonstra que a elite colonial percebia a presença dos índios como, no mínimo, uma proximidade indesejada. Além do ofício enviado em 1764 pelo conde de Cunha para Lisboa, propondo “devolver” os índios para a Coroa espanhola como forma de resolver um problema diplomático ao mesmo tempo que resolve um problema financeiro, temos outro ofício, do mesmo autor, destinado ao secretário de estado da Marinha e Ultramar, Mendonça Furtado, que remete, em anexo, outro ofício do governador do Rio Grande de São Pedro, Sá e Faria, escrito em 16 de dezembro de 1764<sup>74</sup>. Neste ofício de 15 laudas, o governador Sá e Faria faz um grande diagnóstico da situação dos índios dos Campos de Viamão e os problemas que tem gerado aos sesmeiros, opinando sobre as possíveis formas de se resolver os problemas auferidos, os quais analisaremos mais adiante.

---

<sup>74</sup> Carta de José Custódio de Sá e Faria, governador e capitão-general do Rio Grande de São Pedro para o Conde de Cunha, vice-Rei e capitão-general do estado do Brasil, em 16 de dezembro de 1764 (AHU\_ACL\_CU\_017, Cx. 74\Doc. 6743)

Segundo o conde de Cunha, em ofício de 9 de março de 1765<sup>75</sup>, mesmo o Continente de São Pedro ser tão largo e fértil, foi administrado e regido com tanta desordem que “todos aqueles povos estão arruinados”, numa perspectiva pessimista, frente a falta de terras para os açorianos e para os missioneiros. O vice-Rei do Brasil diz que a administração do Continente proporciona um estabelecimento para ladrões e desertores.

As terras se repartiram todas em sesmarias, sem se reservar as que agora nos são necessárias para se repartirem pelas famílias de Ilhéus, e dos Índios de que trata a dita carta; e que enfim, foi aquele novo estabelecimento um refúgio para ladrões; um novo motivo para não poder haver lar seguro entre portugueses e castelhanos: uma porta, que a estes abrimos, para por ela poderem entrar e fazer-nos a guerra, na melhor parte do Brasil: um continuado consumo de homens que nas Tropas que a guarnecem se empregam, dos quais por desertarem para os nossos inimigos a maior parte deles, não estão nunca completas. (AHU\_ACL\_CU\_017, Cx. 74\Doc. 6743)

Mas a excessiva despesa para Provedoria do Rio de Janeiro que o Continente proporcionava, pela visão do conde de Cunha, seja em soldos, seja em mantimentos, bem como as desordens da má administração tanto pela falta de terras como pelos desvios nas condutas dos habitantes, se somava o problema de se conduzir três mil índios para “este infeliz território” que segundo o vice-Rei, “só se ocupam em furtar; e que em vestuário, e mantimentos de carne fresca, tem feito a S. Mag<sup>de</sup> uma horrorosa despesa, não podendo descobrir meio algum para deles se poder tirar alguma utilidade” (AHU\_ACL\_CU\_017, Cx. 74\Doc. 6743). Mesmo não vendo motivos para a condução dos índios, o conde da Cunha, diz que possivelmente tenha nas “contas” do conde de Bobadella, que foi o condutor dos índios e que regulou o presente estado do Rio Grande.

Como podemos perceber em seu comentário acerca do problema diplomático que se transformou a transmigração dos índios para os domínios lusitanos, em ofício para o conde de Oeiras<sup>76</sup>, que comentava as pretensões de D. Pedro de Cevallos, o qual pretendia “dilatar as restituções com o pretexto das controvérsias que havia entre o conde de Bobadella e o Sr. D. Pedro de Cevallos, sobre a fortaleza de Rio Pardo, e sobre os Índios que se acham nos domínios de S. Majestade”. No mesmo sentido, em ofício do mesmo conde de Cunha ao conde de Oeiras, em 10 de novembro de 1765, são demonstradas as dificuldades que o vice-Rei tem em decidir

---

<sup>75</sup> Ofício do vice-Rei do estado do Brasil, conde de Cunha para o secretário de estado da Marinha e Ultramar, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, em 9 de março de 1765 (AHU\_ACL\_CU\_017, Cx. 74\Doc. 6743)

<sup>76</sup> Ofício de D. Antônio Álvares da Cunha, conde de Cunha vice-Rei do estado do Brasil, para Sebastião José de Carvalho e Mello, conde de Oeiras, secretário de estado do Reino e Mercês, em 30 de junho de 1765 (AHU\_ACL\_CU\_017, Cx. 75\Doc. 6784)

desapropriar sesmarias já concedidas para alojar tanto os índios missioneiros quanto os açorianos.

Em 10 de setembro de 1766, em nova carta do conde de Cunha ao Francisco Xavier de Mendonça de Furtado, já inicia o texto com sua visão sobre os índios missioneiros.

Três mil e tantos índios, que vieram das Missões dos jesuítas com o Conde de Bobadella, assistentes em Viamão, tem arruinado todas as estâncias daqueles distritos. Esta qualidade de gente só servia aos mesmos jesuítas, que tinham formado a sua República de lhes por não poda-la, estabelecer de [Europeus], mas esta precisão a não tem ElRey, nosso senhor, porque de nações civilizadas, e uteis pode mandar transportar ao Brasil os casais que quizerem, sem fazer com eles tanta despesa, como até o presente se tem feito e fará com estes de gentios, que não trabalham e a quem Deus, senhor nosso, não quis dar mais capacidade que o que tem uma criança de seis anos. Gente que não tem aprendido em tantos anos, nenhuma só palavra, e para a entenderem e muito menos para se instruírem na doutrina cristã. Gente a quem não é possível dar [pasto] espiritual, por não haver em toda esta Capitania sacerdote, nem pessoa alguma que fale no seu idioma; enfim, Exmo. Sr., estes irracionais com figura humana, só para a barbaridade tem propensão, e para os latrocínios habilidade. (AHU\_ACL\_CU\_017, Cx. 78\Doc. 7077)

Pelas manifestações nos ofícios do conde de Cunha, podemos perceber a sua contrariedade ao estabelecimento dos índios e a sua falta de engajamento às diretrizes ilustradas do período. Entretanto, as cartas do José Custódio de Sá e Faria, que são encaminhadas pelo vice-Rei, trazem as constatações de um governador que busca equacionar o problema gerado pelo choque de mundos. Este choque que se materializa com as ações por parte dos indígenas que são vistas como delinquência pelos colonos, então instalados há poucos anos sobre os “ervais ancestrais” dos ameríndios, como demonstramos nos capítulos II e III deste trabalho. José Custódio, em suas cartas ao vice-Rei, se manifesta visivelmente engajado pelo reformismo ilustrado, demonstrando os problemas e sugerindo soluções, desejando integrar os índios por meio dos pressupostos assimilacionistas do Diretório. Exemplo da assimetria manifestada entre a posição do conde de Cunha e de Sá e Faria, de quem o primeiro utiliza os ofícios para justificar sua contrariedade à presença indígena, está na carta encaminhada junto ao ofício de 10 de setembro de 1766, apresentado acima, onde o governador expõe da seguinte forma.

Os índios, Sr., não podem subsistir sem gado para o sustentarem: a Província não pode com eles: a Fazenda Real fez uma enorme despesa: os moradores vivem na maior desconsolação de se lhe tirarem os seus bens para os Índios, que julgam inúteis e o Real Serviço: tudo são lamentos, que eu não posso remediar. Compadeça-se, V. Ex.<sup>a</sup> deste Povo, que tantos prejuízos tem experimentado sucessivos, dando algum meio para se lhe não continuarem. (AHU\_ACL\_CU\_017, Cx. 78\Doc. 7077)

A assimetria também pode ser percebida, na correspondência de conde de Cunha para Francisco Xavier de Mendonça Furtado em 16 de dezembro de 1764, já demonstrada acima, onde a contrariedade ao assentamento dos índios no Continente fica evidente, ao sugerir a possibilidade de restituí-los ao general D. Pedro de Cevallos. A carta de José Custódio, utilizada para justificar os problemas descritos pelo vice-Rei, traz em suas 15 páginas, um grande diagnóstico e sugestões de métodos para equacionar os problemas, visto que se evidencia que para Sá e Faria, o problema não é o gasto com os índios, propriamente dito, o problema para ele é o gasto que não “os tire da condição de índios”, por isso sugere que a “civilização” por meio de uma regulação dos corpos indígenas de forma a produzir uma assimilação total em longo prazo.

A análise do governador José Custódio de Sá e Faria, reproduzida integralmente no anexo I deste trabalho, que diz ser a tarefa de “arrumação dos índios” a que tem requerido mais cuidado dentre as tarefas dada pelo vice-Rei, começa com a constatação de que não há mais lugares disponíveis para assentar os índios, “pois todo o terreno deste País se acha ocupado de Estâncias e povoado de gados”. Aponta que muitos práticos vinham aconselhando a mudar os índios das margens do Gravataí, para o Rincão do Cristóvão Pereira, então situado no centro das estâncias de S. Majestade, atualmente no município de Mostardas, mas percebeu serem pareceres influenciados por interesses particulares, além de constatar que o lugar “não bastava para estabelecer um tão crescido número de famílias”. Para onde quer que mandassem os índios, os problemas seriam os mesmos, como afirma Sá e Faria, “veríamos ressuscitadas as desordens que procuramos extinguir em Viamão: os vassallos ali povoados teriam as mesmas ruínas, porque os Índios sempre seriam os mesmos, em uma que em outra parte” (AHU\_ACL\_CU\_017, Cx. 74\Doc. 6743).

Entretanto, ao fazer uma retrospectiva sobre como os índios missioneiros foram parar nos campos de Viamão, nas margens do rio Gravataí, o governador diz que.

Experimentando os Índios a docilidade com os tratamos enquanto durou aquele quartel [a segunda campanha da Guerra Guaranítica 1756-1757]; 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 marchamos dos ditos Povos para o Rio Pardo, nos acompanhou um grande número de famílias. (AHU\_ACL\_CU\_017, Cx. 74\Doc. 6743).

Embora, sob protestos do general espanhol D. Pedro de Cevallos, o conde de Bobadella, permitiu, com ajuda da tropa, que os índios os acompanhassem, e que isso gerou

uma certa rixa, que mesmo passados alguns anos, com a tomada de Colônia em 1762 e de Rio Grande em 1763 pelos espanhóis, o assunto foi ressuscitado por Cevallos, com diz ao vice-Rei, aparentemente respondendo a carta anterior.

[...]porem nunca o general espanhol se esqueceu do grande número de índios que passou a nossa parte, e para ressarcir aquela falta procurou agora no tempo da guerra, que as famílias do Rio Grande passassem ao domínio espanhol fazendo-lhes vários partidos, o que tem conseguido de um grande número delas (AHU\_ACL\_CU\_017, Cx. 74\Doc. 6743).

No entanto, para Sá e Faria, para além de diplomático e econômico, o problema era político-civilizatório e carecia de atenção especial, como veremos em suas sugestões de “métodos” para resolver a questão dos assentamentos e do governo dos índios. Diante da vontade da Coroa em manter os índios, objetivando “conservar os índios no Continente sem embargo das contrariedades opostas”, buscando sua “civilização” para que “*deixem de ser índios*”, por meio do incentivo da assimilação, inclusive integrando-os aos açorianos que se instalavam em vilas e que estavam chegando para povoar o sul, é que José Custódio nos mostra sua visão para “resolução de negócio tão importante”. Na visão do governador, seriam quatro as possíveis soluções, as quais denomina “métodos”, para promover a integração dos índios no Continente, de forma a reduzir as despesas e reduzir as “desordens”, promovendo a “civilização” dos índios.

A primeira solução sugerida levanta a possibilidade de instalar os indígenas missioneiros em vilas, tal como os açorianos, imediatamente descarta a possibilidade, dizendo que os missioneiros não têm a conduta necessária para tal, devido ao tratamento dispensado pelos padres jesuítas, transformando os índios em dependentes de tutela, pois foram tratados como escravos. O segundo método, que se aproxima muito do que foi desenvolvido, sugere a união de todos os índios em uma única povoação, para o qual seriam necessários além de um grande terreno, e que se

forme uma ou duas grandes estâncias de sorte que o que elas produzirem sustente aos Índios, e que número de mil rezes será preciso para a sua fundação! De donde se não de tirar, achando-se a Província em tão miserável estado: e esta Provedoria tão empenhada? São precisos muitos cavalos para o serviço das mesmas estâncias, e um capataz de consciência para as governar, necessitam de sacerdotes, cirurgião, botica, Igreja e ferramentas para formarem as suas casas e lavouras (AHU\_ACL\_CU\_017, Cx. 74\Doc. 6743).

A Estância dos Povos, na localidade de São Simão, próximo a freguesia de São Luiz de Mostardas foi instalada para suprir esta demanda. Sobre as despesas, neste tópico, o governador diz que são convenientes para que não se mantenham os índios do mesmo modo que os jesuítas os mantiverem, e que segundo Sá e Faria, seria necessário fazer os índios trabalharem para o bem comum, para viverem da mesma forma como os demais vassalos, pois do contrário “viríamos a ter dentro do nosso País, uma Republica estrangeira, vivendo com diferentes usos e costumes, o que se deve procurar evitar”.

O terceiro método seria o de distribuir os índios em distritos pela costa brasileira desde Laguna até a barra de Santos. No entanto, Sá e Faria diz que seria dos métodos o mais violento, devido ao desgosto provocado com a distância entre os índios e mau tratamento que receberiam dos paulistas. Nesse trecho, o governador nos brinda com a afirmação sobre a agência indígena, quando aponta a vontade dos missioneiros em buscar “por seu gosto” as paisagens do Continente de São Pedro.

fazendo-os não só tirar de uma Província que vieram buscar por seu gosto, da qual podem ter alguma correspondência com os seus parentes das Missões do Uruguay; mas muda-los para outra a donde não podem ter o sustento de carne, com que foram criados, único para o seu gosto, e esta separação em tão largas distancias um dos outros, os conduziria ao maior desgosto, e como a maior parte daquelas povoações se compõem de Paulistas, nunca serão os Indios bem tratados (AHU\_ACL\_CU\_017, Cx. 74\Doc. 6743).

O quarto método proposto é o que mais o então governador do Rio Grande de São Pedro se deteve em descrever, que seria distribuir os índios nas vilas de açorianos, proporcionando condições de miscigenação por meio da preparação das filhas para o casamento e educação dos filhos. Segundo Sá e Faria, as utilidades da mistura seriam cinco, que fariam os índios deixarem de ser índios.

1ª Ir-se-iam os índios acostumando ao nosso modo de viver e já seus filhos poderiam não parecer índios. 2ª Aprenderiam os filhos dos índios nas mesmas escolas dos filhos dos ilhéus o que os faria familiarizar, e conciliar amizade. 3ª Haveriam casamentos entre uns e outros que é o principal meio para os Indios passarem a ser vassalos, e deixarem de ser Indios. 4ª Poderiam as indias meninas ter mestras que lhes ensinassem a cozer, fiar, fazer renda, tecer panos etc. que inteiramente ignoram. 5ª A comunicação com as portuguesas lhes faria não serem tão relaxadas da vida. Poderia-se obrigar os Índios a entregar suas filhas em cada povoação a uma mulher de bom procedimento, e idade competente, para as ter recolhidas até tomarem estado de casadas, por que tendo boa criação, não lhes faltariam maridos, pois a falta de recolhimento faz que se prostituam todas (AHU\_ACL\_CU\_017, Cx. 74\Doc. 6743).

Visto este conjunto de sugestões colocadas pelo governador Sá e Faria, este que foi próximo do conde de Bobadella durante as campanhas para a execução do Tratado de Limites, que por sua vez, foi um executor das ordens do conde Oeiras, nos faz considerar compreensível que suas sugestões sejam tão próximas, por vezes idênticas ao que diz o Diretório dos Índios. Há a clara possibilidade de as referidas sugestões terem sido formuladas a partir da leitura e interpretação do ordenamento jurídico ilustrado. Também não é uma total novidade a equiparação dos índios com os ilhéus, como vimos no capítulo III deste trabalho, na carta secretíssima de 21 de setembro de 1751, que previa estender aos “Tapes” que se estabelecerem nos domínios lusitanos, os mesmos privilégios dos demais vassallos. No entanto a proposta de formar vilas mistas entre açorianos e índios, que foi “formatada” em detalhes por José Custódio de Sá e Faria nas páginas do ofício, nos aponta para uma configuração de aldeamento muito diferente dos aldeamentos que de fato existiram.

Depreende-se, também, destes documentos, que a organização reducional dada à Aldeia dos Anjos, como veremos neste estudo, foi algo construído não apenas a partir das normas advindas do Diretório, mas também de soluções que visavam a atender as especificidades geopolítica e étnicas. Foram indígenas advindos de uma experiência reducional catequética sob os domínios dos inimigos que precisavam ser instalados no Continente. Para este fim é que se fundaram os aldeamentos, dos quais o mais populoso foi a Aldeia de Nossa Senhora dos Anjos.

#### **4.2.2. A organização ilustrada no distrito da Aldeia de Nossa Senhora dos Anjos**

A partir deste ponto, a nossa pesquisa se orienta pelo código transcrito e publicado em 1990 pelo Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul, em cujas páginas encontram-se atos normativos e determinações das autoridades, bem como as instruções dos governadores do Continente para a administração dos índios da Aldeia dos Anjos, nas margens do rio Gravataí e da “Estância dos Povos”, situada na localidade de São Simão, no atual município de Mostardas. O livro, segundo sua abertura, serviria para matricular todos os índios da Aldeia de Nossa Senhora dos Anjos, conforme as instruções do Capitão de Dragões Antônio Pinto

Carneiro, o qual já exercia a função de comandante dos índios desde 1761, designado por Gomes Freire de Andrade<sup>77</sup>.

A partir de 1769, quando assumiu o governo do Continente o coronel José Marcelino de Figueiredo, é que medidas efetivas foram tomadas para organizar os aldeamentos e implementar as políticas ilustradas do Diretório dos Índios. Enquanto os antecessores haviam se limitado apenas a administrar o fornecimento de gado para sustento dos índios, ainda que discutissem sobre os possíveis métodos como vimos, José Marcelino implementa o que a política metropolitana propugnava para os aldeamentos associando as especificidades de aldear missioneiros, o que se faz sentir na Aldeia de Nossa Senhora dos Anjos, sobretudo as medidas assimilacionistas e o acesso à mão de obra indígena. Marcelino chegou em Viamão em abril de 1769, e em pouco tempo já havia se inteirado sobre os problemas do Continente e sua condição fronteiriça (Kühn, 2007, p. 02).

O primeiro ato de Marcelino registrado em dezembro de 1769, foi o de ordenar o recolhimento dos índios para os aldeamentos, que se encontram dispersos por toda a parte da província, ordenando pelo “bando publicado a som de caixas nos quartéis e povos deste continente” buscando satisfazer aos colonos, que se queixavam dos roubos. Marcelino recomenda o zelo a Antônio Pinto Carneiro.

E como tenho empenho na sua perfeita execução que é tão útil e tão precisa ao sossego público e a todo o continente recomendo particularmente esta diligência ao seu cuidado para a fazer executar no distrito da sua jurisdição” (AHRs, 1990, p. 10).

O bando também foi dirigido aos não-índios considerados delinquentes, mas representa um endurecimento no controle dos corpos ameríndios. Entretanto, o segundo ato foi muito significativo, e que pelo qual, podemos determinar que as medidas de Marcelino seguiam o Diretório dos Índios, pois a instrução dada pelo governador, em dezembro de 1769, regula o acesso à mão de obra indígena, tabelando os preços por atividade, e regulando a frequência dos trabalhos, dando instruções de não se tratar os índios e índias como escravos.

[...]se poderão alugar os ditos índios e índias cada mês por um índio para carretar roças ou peão três mil e oitocentos, digo três mil réis por um rapaz cada mês mil e

---

<sup>77</sup> Ofício de Gomes Freire de Andrade para o Sebastião José de Carvalho Mello, de 19 de fevereiro 1761, que faz referência às ordens dadas ao Capitão de Dragões Antônio Pinto Carneiro, para que tomasse todas as providências necessárias na criação das vilas de índios, visto que em algum desses lugares os seus moradores procediam de modo insolente e sem civilidade alguma (AHU\_ACL\_CU\_017, Cx. 61\Doc. 5855).

quinhentos réis, por um índio domado por mês três mil e seiscentos réis, por algum índio oficial de carpinteiro o que merecer, por uma índia para servir por mês mil e oitocentos réis, por uma índia para ama deleite por mês três mil réis. [...] Recomendará o dito capitão a quem alugar os índios os trate com humanidade porque há de ser castigado os que os tratarem como escravos com açoites ou castigos semelhantes (Ibidem, p. 10).

Esta instrução pode ser analisada como aspecto de uma precaução de Marcelino que já ciente do que era verificado, acerca da exploração do trabalho, que pode ser encontrada no parágrafo 20 do próprio Diretório.

[...]dous princípios tem concorrido igualmente para a consternação, e miséria, que nelle se experimenta, O primeiro he a ociosidade, vicio quasi inseparavel, e congenito a todas as Nações incultas, que sendo educadas nas densas trévas da sua rusticidade, até lhe faltão as luzes do natural conhecimento da propria conveniencia. **O segundo he o errado uso, que até agora se fez do trabalho dos mesmos Indios, que applicados à utilidade particular de quem os administrava, e dirigia[...]**; (Langer, 1997, p. 119, grifo nosso)

O Diretório dos Índios<sup>78</sup>, assinado em 1758, foi um conjunto de instruções, que tinha a principal função de inserir o índio na sociedade colonial lusitana na América. Regulava aspectos, a serem observados e implementados nos aldeamentos. Segundo Rita Heloisa de Almeida (1997), num levantamento quantitativo dos artigos do Diretório, a civilização dos índios conta com dezesseis, ao passo que para assuntos econômicos são oito, assuntos referentes a tributação e à fiscalização são também oito. Vinte e três artigos tratam do comércio, enquanto que quatorze artigos tratam da força de trabalho.

Fazer os índios trabalharem para o bem comum constava, em parte, entre os métodos sugeridos por José Custódio de Sá e Faria, em 1764, que podemos afirmar, a partir de seu texto na carta-diagnóstico, conhecer o Diretório. Sobretudo no que diz respeito a sua sugestão acerca da forma de civilizar, impondo-lhes a língua portuguesa, treinando as filhas dos índios para serem esposas.

Em carta, também de dezembro de 1769, o governador Marcelino passa instruções a Antônio Pinto Carneiro, comandante dos índios da Aldeia. Esta carta detalha suas instruções dadas em bandos anteriormente, justificando-as. Além de recomendar o assento de matrículas

---

<sup>78</sup> *Directorio, que se deve observar nas Povoações dos Indios do Pará, e Maranhão em quanto Sua Maaestade não mandar o contrario*, utilizamos a reprodução em Almeida (1997).

com nomes portugueses, e a imposição da língua portuguesa, para que esqueçam da língua guarani e sua cultura.

Em um dos livros de registo que V. Mcê, aí tem se hão de fazer os assentos rubricados por V. Mcê, dos Índios ou Índias que se alugarem desses povos na forma da ordem [...] havendo também um de matrícula em cada um dos povos que mando separar advertindo que nas ditas matrículas *hão de ser lançados com apelidos portugueses* cada família e se há de pôr um maior cuidado em que falem a nossa língua e se esqueçam da guarani e de muitos de seus ritos e superstições o que V. Mcê, recomendará por serviço de Deus e de El-Rei aos seus reverendos curas persuadindo aos ditos índios a que se sujeitem com gosto ao trabalho e ao ensino para se distinguirem dos brutos. Por força do bando que tenho feito publicar se farão recolher as muitas pessoas que andam fugidas desses povos por vadios, mal procedidos e não querer em trabalhar V. Mecê. os irá obrigando a que trabalhem e se sustentem sem a dependência da Fazenda Real a que se atêm há mais de dez anos mas espero do zelo de V. Mcê. e do seu trabalho que estes infelizes tenham no fim do ano que entra que comer e vestir como sucede com facilidade nesta província a qualquer pessoa que trabalhe. (AHRS, 1990, p. 11)

Depreende-se desta carta, que o processo civilizatório seria implementado, fazendo valer o Diretório, buscando sanar as despesas para a Real Fazenda, como vinham reclamando autoridades, sobretudo as contrárias ao projeto ilustrado, como o conde de Cunha.

Ainda em dezembro de 1769, Marcelino lança outra instrução, nomeando as povoações, determinando a obrigatoriedade de igrejas, e de ter administrador capaz, tratando praticamente de todos os assuntos pertinentes, em 14 itens, que inclui, até a repartição das línguas das reses que deveriam ser distribuídas em igualdade entre o padre, o administrador, o corregedor e capitães.

1. O povo situado ao pé da serra deve denominar-se Povo de São João Batista. 2. O povo situado ao pé do rio deve denominar-se Povo de Nossa Senhora dos Anjos. 3. Deve cada povo ter um cura e fazerem-lhes casas para residir e casas para as escolas. 4. Deve cada povo ter uma igreja e dois ornamentos e um cemitério. 5. Deve cada povo ter um administrador capaz de os governar e fazer trabalhar principalmente em plantar mandiocas, fumo e algodão e legumes e ensinar os rapazes a ler e escrever português (Ibidem, p. 12).

A partir das sugestões na carta diagnóstico de José Custódio, de 1764, ficou clara a ideia de se estabelecer em distritos, embora a sugestão fosse de povoações mistas entre índios e açorianos, nos faz observar que as instruções de José Marcelino a Pinto Carneiro trazem o termo “distrito de sua jurisdição”. Podemos considerar que o distrito, cuja jurisdição é do referido capitão, envolve a Aldeia dos Anjos, em Gravataí, a Estância dos Povos, próximo a

freguesia de São Luiz de Mostardas, e a Aldeia de São João Batista, ao pé da serra, os quais são administrados nos registos do presente códice.

Ao que tudo indica, o que é tratado como incerto pela bibliografia, o aldeamento ao pé da serra seja em Santo Antônio da Patrulha. Rubem Neis (1975) denominou como “Aldeia da Patrulha”, devido a indícios em fontes batismais, de um aldeamento que tenha se formado no início de 1758. Em janeiro daquele ano, no Livro de batismo de Viamão<sup>79</sup>, constavam registos “índios da Aldeia nova que se acha na guarda velha deste Viamão”, “Miguel, índio da Aldeia da Patrulha” e “Lázaro, índio da Aldeia da Patrulha” (Neis, 1975, p. 53).

Este aldeamento, aparece na relação de almas de José Custódio de Sá e Faria, de julho de 1764, como “Povo da guarda do registro”, neste trabalho, um dado que não se encontra na bibliografia aqui consultada. Outra referência da existência deste povoamento, é trazida por Langer (2005, p. 123), ao apresentar um documento, que fala sobre “Aldeia do Registro da Serra”, que, segundo o autor, denota um número significativo de índios para que se tenha um capelão, que o documento faz referência. Este número significativo, sabemos pela relação de Sá e Faria, eram 370 “almas” em 1764.

A “Aldeia da Patrulha”, ou “Aldeia do Registro da Serra”, ou “Povo da guarda do registro”, ou “Aldeia da Guarda Velha de Viamão”, ou “Povo de São João Batista”, muito possivelmente tenha surgido no mesmo contexto que a Aldeia dos Anjos, quando em 1757, Gomes Freire, ao se retirar de Santo Ângelo para Rio Pardo, e logo após, instalando os índios mais para o interior devido as ameaças de guerra entre as coroas ibéricas. Segundo Langer (2005), não se encontra em fontes mais referências ao “Povo de São João Batista”, principalmente no atual códice, que possivelmente tenha se fundido com a Aldeia dos Anjos, antes de 1772, por determinação de Antônio Pinto Carneiro (Langer, 2005, p. 125).

A Estância dos Povos, situada no Rincão de Cristóvão Pereira, localidade que ainda existe no município de Mostardas, criada para suprir o sustento de carne das povoações, sobretudo a Aldeia dos Anjos, faz vizinhança com as “fazendas de S. Majestade” que ficam próximas de Bojurú, aparece já referenciada na carta de José Custódio para conde da Cunha, em 1766, como “estância de S. Mag<sup>de</sup>” (AHU\_ACL\_CU\_017, Cx. 78\Doc. 7077). Por instruções do comandante, Antônio Pinto Carneiro, em 1771, com 17 artigos, procurou instruir o capataz, Pedro Lopes de Matos, acerca dos cuidados com os peões índios, com suas fronteiras, com os animais, com respeito aos vizinhos, cuidado com as obrigações religiosas dos peões

---

<sup>79</sup> BATISMOS de Viamão, Livro nº 1 f. 130; 130v e 134v - Arquivo do Arcebispo (Neis, 1975, p. 53)

índios, cuidado com a racionalidade do abate, entre outras (AHRs, 1990, p. 10). O suprimento de gado era constante, como demonstram os registros, como na carta de 8 de agosto de 1771, “Leva o Cabo José Pinto trezentas e quarenta e seis reses de que V. Mcê. e do mais me mandará recibo[...]” (AHRs, 1990, p. 10), e na carta do comandante ao capataz em julho de 1772, “Marcha José Pinto Lencinas com duas mil e quatrocentas e onze reses para o aumento desta fazenda cujo cuidará V. Mcê, logo marcá-lo com a mesma gente que tem e a que o conduz” (p.18), e, ainda, no registro de um parágrafo de carta do governador José Marcelino, “determina o modo com que se deve descarregar o capataz que foi da grande estância dos povos Pedro Lopes de Matos de duas mil duzentas e vinte e duas reses” (p. 20). Havia uma preocupação para a manutenção de uma boa vizinhança com as estâncias vizinhas, sobretudo com a estância de S. Majestade. “[...]Repito a V. Mcê. a boa harmonia com os capatazes das fazendas de Sua Majestade cuidando em não lhe dar motivos algum de queixas da nossa vizinhança[...]”, são as instruções de Pinto Carneiro ao capataz Pedro Lopes de Matos (p. 18). Na “grande estância dos povos”, de acordo com o registro das condições que se encontrava quando a sua administração passou para o Tenente de Auxiliares Francisco de Sousa de Oliveira, em 1º de setembro de 1775, seria obrigado a constituir lavouras de trigo, legumes, milho, etc., uma fábrica de queijo e manteigas. Nesta data passava a caminho de Viamão, vindo de Rio Grande, o cartógrafo militar Francisco João Roscio, que registrou a seguinte passagem: “De São Simão ao Porto Velho há légua e meia; neste lugar está principiada novamente um aldeia de Índios; mas ainda não tem coisa digna de mencionar-se” (Roscio, 1781). Entretanto, Roscio nos brindou com a localização da Estância dos Povos em um de suas representações cartográficas. São aproximadamente 180 quilômetros entre a Estância dos Povos e a Aldeia dos Anjos, o que denotava uma movimentação de dias de viagem para abastecer de gêneros os aldeamentos.



Figura 4: Adaptado de ROSCIO, Francisco João. Carta Hydrographica de huma parte do terreno e costa do Império do Brazil, extrahida da carta da Provincia de São Pedro do Rio Grande levantada em 1778 pelo brigadeiro Francisco João Roscio. 1 mapa ms., col., em f. 53,6 x 41 Disponível em: [http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo\\_digital/div\\_cartografia/cart512343/cart512343.html](http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_cartografia/cart512343/cart512343.html). Acesso em: 20 jun. 2019

A organização dada a Aldeia dos Anjos, partir do governo Marcelino, procurou enquadrar a antiga forma de “cabildo” das reduções jesuíticas, quando determina que deveria “haver somente um corregedor, um escrivão, e um meirinho por eleição do mesmo povo cada ano”, duas companhias de milícias com seus oficiais (Kühn, 2007, p. 4). Neste sentido, se faz

emblemática a nomeação de índios como oficiais, em outubro de 1774, já determinando os soldos a serem pagos. A identificação dos índios foi possível, cruzando os nomes da portaria com o registro de matrículas das famílias, do qual abordaremos mais adiante.

[...]Capitão-mor **Narciso da Costa [de Sousa] Flores** [cacique de S. Ângelo, família Poty] trezentos e vinte réis por dia, ao Major **Barnabé Rodrigues Maltês** [possivelmente da família Cachu de Santo Ângelo] duzentos e quarenta réis por dia, ao Ajudante da Cavalaria **Urbano Luís Cascais** [família Charecuy de S. Miguel Velho] cento e sessenta réis por dia, ao Ajudante da Infantaria **Felipe Santiago Guimarães** [da família Paraná de S. Nicolau] cento e sessenta réis por dia e ao escrivão da câmara **Apolinário da Silva Pereira** [da família Taropi de S. Ângelo] oitenta réis por dia. (AHRS, 1990, p. 19)

Narciso da Costa Flores, figura entre os nomes assentados na Matrícula dos Índios, que consta no referido códice, em 23 páginas, que segundo Bruna Sirtori (2008), são 2.069 índios renomeados. São famílias indígenas que passaram utilizar nomes ibéricos, como é o caso do cacique Poty, originário da povoação de Santo Ângelo das Missões, que figura como o primeiro nome da lista.

Narciso de Sousa Flores, passou a exercer oficialmente a função da capitão-mor, que na prática seria o segundo na hierarquia da Aldeia dos Anjos em 1774. Entretanto, desde pelo menos 1771 era tratado por capitão-mor pelas autoridades, como foi no caso da conversa com Francisco José da Rocha, enviado do vice-Rei, Marquês de Lavradio, para fiscalizar o Continente. Por meio de intérprete, em conversa com o um cacique “capitão-mor” respeitado, que se supõe ser o cacique Poty, o qual elogia Lavradio dizendo ser “o primeiro que os honrava” desde o conde de Bobadella, “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<sup>a</sup> quiser” (Garcia, 2007, p. 79; Kühn, 2007, p. 7). A nomeação de Narciso para capitão-mor, em 1774, segundo Kühn (2007) seguiu um rito de eleição entre os principais, o que evidencia que Marcelino buscava demonstrar respeito aos guaranis e sua hierarquia familiar, de maneira calculada.

Para outro indígena, da família Charecuy, renomeado Urbano Luís Cascais e alçado ao cargo de Ajudante de Cavalaria, as coisas se complicaram quando foi preso, em 1775, suspenso seu soldo, por proceder mal na fronteira do Norte (AHRS, 1990, p. 22). Em agosto de 1776, Poty, o capitão-mor, encaminha recomendação ao governador José Marcelino recomendando o indígena de nome Cunhábary, matriculado como viúvo originário da povoação

de São Miguel Novo e renomeado como Tomás Nunes, para o posto vago pela prisão de Cascais.

Narciso da Costa Flores Capitão-mor das ordenanças da Vila de Nossa Senhora dos Anjos, etc, Por se achar vago o posto de ajudante de auxiliares pela baixa que se deu por ordem do senhor brigadeiro governador ao que o era Urbano Luís Cascais proponho para o dito posto ao Alferes da segunda companhia de auxiliares Tomás Nunes por concorrerem nele todos os requisitos necessários havendo assim por bem o Senhor Brigadeiro Governador José Marcelino de Figueiredo. (AHRs, 1990, p. 23).

Entretanto, em 30 de setembro de 1778, Narciso da Costa Flores é substituído por Barnabé Rodrigues, nome ibérico do chefe da família Cachu, originário de Santo Ângelo (AHRs, 1990, p. 34). Possivelmente seu parente pois o cacique Poty tinha uma parentela extensa, de dez famílias de Santo Ângelo, que o seguiam (Kühn, 2007, p. 4). Como demonstra a cópia da portaria de suspensão registrada no códice.

Porquanto não tem sido bastante as advertências que tenho feito ao capitão-mor destes povos guaranis para que regule o seu pro [rasgado] e governar a sua gente com justiça e com [33r.] caridade e atendendo a que o maior dos mesmos povos Barnabé Rodrigues serve com honra e tem capacidade servirá de maior comandante enquanto o seu Capitão-mor Narciso da Costa Flores o suspende do exercício do seu posto e do ordenado que como tal percebe até nova ordem se mostrar emenda[...] (AHRs, 1990, p. 34)

A partir desta data, não encontramos nenhuma referência ao Narciso no códice. Encontramos apenas o seu sucessor, o sargento-mor Barnabé, “fazendo as vezes de capitão-mor” nos negócios da Aldeia dos Anjos.

#### **4.2.3. Negociantes da Aldeia dos Anjos**

Chama a atenção, para além do projeto civilizatório por assimilação que implementa os pressupostos do Diretório, é o volume de negócios que, ao que tudo indica, os índios também passaram a fazer. Ainda que o governo da Aldeia estivesse tutelado pelas autoridades locais, isto é, ainda que não houvesse o autogoverno por parte dos índios, percebemos a participação ativa deles nas tarefas econômicas mais complexas. Existe um hiato entre 1775 e 1780 no códice, sendo o último ato de 1775, dia 1º de junho, o aluguel do armazém e curral da Aldeia dos Anjos ao capitão Manuel Fernandes Vieira, por quatro mil e oitocentos

réis mensais. Assinado pelo “secretário e caixa dos bens comuns das famílias guaranis”, Antônio José Alencastre. Em 1780, início do governo Sebastião Xavier da Veiga Cabral da Câmara, o primeiro ato registrado é uma operação arrendamento do engenho da água e da olaria da Aldeia dos Anjos, para Antônio José de Alencastre, antigo escriturário e caixa da Freguesia (AHRS, 1990, p. 46).

Antônio José de Alencastre, alugou o engenho e a olaria da Aldeia dos Anjos, incluindo todos os bens “moveis e de raiz” pelo valor de trezentos e sessenta e quatro mil e oitocentos réis por um ano. “Prometeu fazer boas as ditas condições segurando-as com fiador abonado”. Para a negociação, com poder de decisão, como insinua o termo.

Aos 28 dias do mês de julho de 1780 nesta Vila dos Anjos e casa da fazenda dos povos guaranis onde foi vindo o Capitão Bernardo José Fernandes, e o Sargento-mor que faz vezes de Capitão-mor Barnabé Rodrigues Maltês apareceu presente Antônio José de Alencastre a quem se remataram pela caixa da mesma vila as fábricas do engenho d'água e olaria com todos os seus pertences que abaixo vão declarados [...] (AHRS, 1990, p. 47).

Na administração do Continente, a partir de 1780, tem como governador Sebastião Xavier da Veiga Cabral da Câmara, cujas reflexões em documento datado de 10 de dezembro de 1783, reproduzido por Torres (2002), trazem afirmações fortes a respeito do Rio Grande, mostram um diagnóstico em um tom pessimista não só, neste caso, a respeito do aldeamento dos índios, mas com os costumes dos colonos denominados “moradores”.

Dos costumes e propensões dos moradores do Rio Grande é fácil inferir que o bem comum lhes deve menor interesse que a outro qualquer povo civilizado; [...] O estabelecimento e introdução dos índios no continente, sendo na aparência útil em razão de aumentar o número de vassalos de Sua Majestade, foram e são na realidade prejudicialíssimos por causa da qualidade dos mesmo índios; eles são sem encarecimento, e quase sem exceção de regra, menos avisados que outra qualquer nação ou classe de gente, sujeitos aos vícios em extremo, principalmente preguiçosíssimos; a única coisa menos má que têm é serem robustos e sofredores daqueles trabalhos a que a força os obriga (Torres, 2002, p. 72).

Aparentemente, podemos dizer que sob o governo Câmara, os índios da Aldeia dos Anjos não teriam o mesmo amparo que tiveram com o antecessor. Disso depreende-se a mudança de postura na administração dos bens e serviços do aldeamento. Visivelmente, este governador não concordava com as políticas de caráter ilustrado voltadas à assimilação dos índios. Desde suas primeiras instruções ao comandante da povoação, em janeiro de 1784,

intencionava uma espécie de desmonte, apontando razões de ordem religiosas que fundamenta sua concepção a respeito da inferioridade dos indígenas.

A dita povoação há anos a esta tem sido um receptáculo de parcialidades, caprichos, ódios e vinganças, de que se têm seguido a ruína de muitos de seus moradores e o descrédito de todos. V. Mcê. se não deve misturar por pretexto algum em semelhantes desordens, contentando-se de cumprir à risca o seu dever, sem se embaraçar, que à integridade do seu procedimento lhe grangeie amigos, ou desafeiçoados. A referida povoação é composta, não só principalmente de índios; mas de várias famílias de gente branca e honrada: esta pouco trabalho dará a V. Mcê. porém aqueles todos o que puder empregar, será talvez pouco para os reger, como convém. Nos índios domina com particularidade o vício da deserção, bebedice, e preguiça [...] O terreno, em que está situada a aldeia é suficiente e produz em abundância: não é impossível, ainda que até agora se não tenha podido conseguir tirar dele o sustento, e vestuário dos ditos índios, o caso está fazê-los aplicar, como acima digo aos trabalhos mais lucrativos [...] Sujeitar se há V. Mcê. de muito boa vontade e com toda a prontidão, a que na provedoria da Real Fazenda se tomem e revejam as contas, assim ao caixa, como qualquer recebedor dos rendimentos da aldeia: e além disso ouvirá com atenção os pareceres e insinuações do provedor, debaixo de cuja administração e governo esteve alguns anos a dita aldeia (AHRS, 1990, p. 75-76).

Emblematicamente, o próximo ato registrado no códice da Aldeia dos Anjos é a “Cópia do inventário da entrega da grande estância das famílias guaranis aos rematantes da mesma. Em 15 de setembro de 1783”. A Estância dos Povos, com dez léguas de comprimento, com dez mil e duzentas e noventa e oito reses, duzentos e quatro cavalos e vários outros bens, foi arrematada, sem que se diga no documento o valor total, e quem arrematou. A próxima página do códice, que poderia conter as informações sobre as condições do arremate, foi subtraída e, segundo nota, mostra sinais de ter sido cortada (AHRS, 1990, p. 77).

Nestes atos da gestão Sebastião Câmara, não percebemos a menção aos oficiais indígenas nas ações que dizem respeito a administração dos interesses da Vila dos Anjos. Fica latente a ação de cima para baixo, feitas pelo interesse colonial, em detrimento do interesse indígena. Os preceitos do Diretório dos Índios, dentre eles a regulação da utilização da mão-de-obra de maneira que não se torne exploratória, ou análoga à escravidão, podem não ter sido desconsiderada na nova ordem estabelecida. Um registro, de uma portaria do governador, em 18 de novembro de 1796, que concede licença a Antônio Soares de Paiva, “para que possa ajustar na vila de Nossa Senhora dos Anjos os índios que forem precisos para a fatura de sua charqueada, com os quais índios senão entenderá [não se estenderá] puxando-os a outra qualquer operação, sem positiva ordem minha” (AHRS, 1990, 81-82). O governador do Continente de Rio Grande de São Pedro, parece nesta ordem autorizar o uso da mão de obra

indígena para trabalhos tradicionalmente exercidos por escravizados, ainda que tenha vedado a extensão dos trabalhos indígenas para outras operações, sem sua ordem.

A crescente atividade destinada utilização ou alienação dos bens da Aldeia dos Anjos, com finalidades que aparentemente divergem das finalidades para as quais foi criada a povoação, como a exploração de culturas como o linho cânhamo pela Real Feitoria, inclusive com os escravos da Coroa, a venda das casas, o arrendamento dos bens de produção como a olaria e o engenho de água e como a operação obscura de arremate da Estância dos Povos, marcam um declínio material do distrito, que podemos vincular ao declínio do projeto civilizatório, pelo desinteresse manifesto dos governantes de então.

O caso mais emblemático do desmonte deliberadamente praticado pelos governantes responsáveis pelos bens das famílias, é o de Crisanto de Queirós, índio da família M-boroá, matriculado como originário do povoado missionário de São Miguel Velho, possivelmente quando criança. Um processo de ordem jurídica que se inicia com a petição de Francisco da Rosa, retirante do sul de Chuí, por conta da tomada de Rio Grande pelos espanhóis em 1763, alegando ter sido estabelecido nos poteiros do *Itacolomi*, terras da Aldeia dos Anjos, pelo então comandante Pinto Carneiro em 1764 e que até 1792 não enfrentou problema algum por estar em terras da povoação. Pelo contrário, argumenta o suplicante, sustenta que administrou lavouras para as famílias guaranis gratuitamente. Rafael Pinto Bandeira, em 1792, quando exercia interinamente o governo do Continente, mandou sair de seu rancho em vinte e quatro horas, levando apenas os bens móveis segundo o suplicante.

Os motivos de semelhante procedimento e de tal desumanidade, exporia o suplicante [...] nem o dito estabelecimento de que o suplicante foi expulso, é compreendido no dito poteiro por se achar como sempre esteve independente deste nem ainda que o fosse a moradia do suplicante causa como nunca em tantos anos causou prejuízo aos ditos guaranis e porque o último fim que deixou ver os premeditados projetos do referido brigadeiro (à exceção do que fica em silêncio) foi fazer mercê com o que tanto custou ao suplicante a um índio por nome *Crisanto*, a quem talvez por obrigação devesse favorecer (coisa ainda mais indigna de estranhar) o qual índio não é nem nunca foi da corporação guarani por se conservar e ter conservado a largos anos estabelecido na estância do dito brigadeiro com sua família e animais: desfrutando somente do estabelecimento do suplicante o que de arrendamento lhe paga um homem branco, que com sua família nele existe, a quem o arrendou (AHRS, 1990, p. 83).

Francisco da Rosa pede que seja reestabelecido no seu rancho, expondo seu sofrimento em perder o trabalho de tantos anos e expondo, como vimos acima, sua história de

colono que foi injustiçado para benefício da “corporação guarani” e pelas insinuadas maquinações do brigadeiro Pinto Bandeira.

O governador Câmara, em despacho, ordenou que se ouvisse o suplicado, Crisanto de Queirós, o que ocorreu em junho de 1795, que com uma reduzida resposta anexada ao processo, se defendeu da seguinte forma.

Obedecendo ao respeitável despacho de V Sa. respondo que é tão falsa evidência que o suplicante alega com seu requerimento, quanto o mostra o documento junto que ofereço a V.Sa., do qual se deixa ver não só que o terreno da contenda é pertencente aos povos guaranis, de que eu sou casal, mas também que quando eu pedi o dito terreno já nele se não achava o suplicante: é o quanto se me oferece responder à V. Sa. que mandará o que for servido. Porto Alegre, 23 de junho de 1795. Assinado *Crisanto de Queirós* (AHRs, 1990, p. 84).

Não há informações sobre a forma como o depoimento de Crisanto foi colhido, se o mesmo sabia falar, ler e/ou escrever na língua portuguesa. Tampouco há no códice, registro do documento referido por Crisanto. Mas com esta resposta, o suplicado rebate o núcleo da argumentação do requerimento/acusação de Francisco Rosa: o rancho, objeto da contenda, estava situado dentro das terras da Aldeia dos Anjos, e quando o solicitou, já estava desocupado. Este último argumento, contradiz a aludida motivação de Pinto Bandeira na ação de desapropriação para fazer “mercê” ao Crisanto.

Entretanto, o mais surpreendente é o posicionamento do então escrivão e caixa das famílias guaranis, Bernardo José Guedes Pimentel e do capitão comandante da Aldeia dos Anjos, José Carneiro da Fontoura. Ambos lusitanos nomeados pelo governador Câmara para as funções, se solidarizam com o suplicante, em perder o trabalho de vinte e oito anos. A informação de tesoureiro de escrivão da vila, corrobora o argumento de Crisanto sobre estar o rancho compreendido nas terras das famílias guaranis. Diz Pimentel, que quando o então governador interino Pinto Bandeira visitou a Aldeia pela segunda vez, ordenou a retirada do suplicante, sendo...

informado no primeiro (dando nele a mesma ordem para à saída do suplicante) de ser o suplicante útil à planta dos trigos do comum destas famílias é capacitado deste informe ficou sem a declaração para o dito terreno, pelo suplicante estabelecido, foi por ordem de V.Mcê. o índio *Isidoro* [ilegível] logo que dele saiu e nele esteve enquanto o suplicado *Crisanto de Queirós* **não alcançou o despacho que mostra no requerimento adjunto e a minha informação a V.Mcê. de ter mais capacidade para conservar as suas excelentes benfeitorias, do que qualquer outro índio (mais inclinado ao desprezo que a estimação; à ociosidade que à fadiga)** e de que no mesmo terreno passaria a viver e não a fazer dele arrendamento. As mais circunstâncias alegadas pelo suplicante em detrimento e prejuízos do seu trabalho de

tantos anos no requerido terreno pelo suplicado são verdadeiras e não menos de ficar fora do mais, que faz a circunferência do grande potreiro do *Itacolomi*, sem nele terem o das chácaras dos índios a menor objeção. (AHRS, 1990, p. 84)

O escriturário e caixa da Aldeia dos Anjos, responsável pelos “bens das famílias guaranis”, como assinam os ocupantes do cargo em grande parte dos atos registrados no código, disse, em defesa do colono lusitano, que Crisanto não viu o seu despacho em um requerimento, dizendo que o índio Isidoro teria mais capacidade em cuidar do rancho do que qualquer índio, “mais inclinado ao desprezo que a estimação; à ociosidade que à fadiga”, o que inclui Crisanto, e que deveria viver, não arrendá-lo.

A informação/depoimento do capitão comandante da Vila dos Anjos, faz a mesma defesa sobre o inegável prejuízo em tirar um colono tão prestativo e que com tanto suor construiu e aumentou “as benfeitorias que tem casas, arvoredos, cercas e valos, pelas forças de seus braços, sem escândalo, ou prejuízo de pessoa alguma”. Ainda complementa, como forma de abonar a conduta do suplicante, que este encontra-se “por ordem minha, empregado na administração das lavouras em comum das ditas famílias, à cujo exercício se aplicava pronta e gratuitamente”. O argumento mais gritante do capitão comandante, é quando narra a execução da ordem que recebeu do então governador interino Pinto Bandeira.

Em virtude de uma ordem, que tive do dito brigadeiro, foi por mim posto no dito estabelecimento para conservação dele um índio, por nome *Isidoro* o qual só existiu alguns dias, enquanto não foi concedido ao suplicado [Crisanto], como se vê do despacho comandante que junta com sua resposta; **a cujo suplicado era e é tão desnecessário, que nunca o desfrutou, nem desfruta se não por arrendamento: e quando suceda precisar O suplicado (por ser guarani) de se estabelecer na corporação dos mais, tem muitos lugares devolutos e desamparados por outros [...] onde possa situar-se sem prejuízo tão grave do suplicante** (AHRS, 1990, p. 85, grifo nosso).

O que percebemos é que houve um grande incômodo tanto por parte do suplicante, quanto por parte dos administradores dos índios da Aldeia dos Anjos, o fato de Crisanto praticar arrendamento. Como vimos nos registros oficiais, o arrendamento vinha sendo praticado pelos mesmos administradores da Vila desde a década de 1780. A prática de uma “terceirização” dos serviços destinados a produzir o sustento da Vila, que via de regra, foram assumidos por colonos lusitanos, justificados pela aludida “natureza indígena ao desprezo e ociosidade”, produziu uma espécie de alienação dos índios aos bens e serviços que a própria comunidade produziu nos anos do governo Marcelino. Crisanto de Queirós, aparentemente, apenas fez o que se fazia

normalmente com os bens da Aldeia. Arrendou para um colono lusitano, demonstrando que embora sua liberdade de autogoverno estivesse restringida pelos diretores, se movimentou no mundo lusitano como agente econômico, o que demonstra este processo judicial, que podemos dizer ser muito mais um simulacro de justiça, como diz Moreira (2016b). Na sociedade colonial era vinculada aos direitos indígenas a condição de índio vilado ou aldeado, sendo que qualquer rompimento desta condição, representa a perda da “qualidade” de índio cristão e vassalo (Moreira, 2016b, p. 236), neste caso a prática do arrendamento causou a ruptura.

Obviamente a decisão do governador Câmara, foi favorável ao suplicante, o que não poderia ser diferente visto seus posicionamentos contrárias à política indigenista.

Despacho definitivo. Seja o suplicante imediatamente restituído à posse e domínio do terreno e benfeitorias de que mal e indevidamente foi expulso e o que por esta razão não adquiriu direito algum o suplicado, apesar de tudo quanto alega. Porto Alegre, a 17 de julho de 1795. Com a rubrica do ilustríssimo senhor marechal governador. (AHRS, 1990, p. 85)

A despeito do que os próprios registros da Vila dos Anjos traziam, que poderia representar a nulidade da petição. Encontramos nos registros do códice uma cópia de uma carta de Pinto Bandeira para o comandante da Aldeia dos Anjos, em 1786, dando ordens acerca dos casais estabelecidos dentro do Itacolomi, dizendo que tanto o escriturário quanto o comandante não tinham autorização para conceder “nem um só palmo de terra”.

[...]que ordene V.Mcê. aos moradores que estão dentro do *Itacolomi* que colhidas que sejam as plantações que têm feito, despejem; acomodando-os se houver donde da boca do potreiro para fora; cujo potreiro deve ser logo valado e dentro não haverá morador que não seja índio. (AHRS, 1990, p. 79)

Esta instrução talvez seja decorrente da primeira visita de Pinto Bandeira na Aldeia dos Anjos, dando prazo para colheita e ordenando aos administradores despejarem aqueles casais que estavam situados dentro do Itacolomi. Este fato, não considerado em favor de Crisanto no processo, demonstra que não houve o despejo em 24 horas, e que possivelmente, o suplicante sabia desde 1786 que deveria se mudar.

Este caso judicial, que a princípio julgamos ser um elemento estranho e destoante dentre os registros do códice, nos remeteu a algumas considerações: Há, visivelmente, dois períodos marcantes e bem delineados no conjunto de atos registrados em suas folhas. O primeiro período que inicia no final do governo Sá e Faria, com o início da administração de

José Marcelino, tendo como diretor dos índios, Antônio Pinto Carneiro, nomeado comandante ainda por Gomes Freire de Andrade em 1761, e como vice-Rei o marquês de Lavradio, favorável ao projeto reformista ilustrado. Este primeiro período é marcado por ações de expansão das atividades do distrito da Aldeia dos Anjos, por participação dos índios, ainda que secundária, na administração dos negócios, e por uma administração engajada no projeto civilizatório assimilacionista, salvaguardando os bens das famílias.

A segunda parte é marcada pela ascensão do governo de Sebastião Xavier da Veiga Cabral Câmara, em 1780, que a partir do qual os atos de arremate, de venda, de arrendamento, de avaliação dos bens da Vila dos Anjos são majoritários nos registros do código, denotando um projeto de desmonte das estruturas dos índios guaranis, cuja importância e relevância política e econômica é inegável para aquela parte do Continente. Fundamentado nos argumentos coloniais sobre a inconstância indígena, o projeto intencional de desmonte pode ser percebido, também no simulacro judicial sobre o caso de Crisanto de Queirós. O índio que não apenas foi submetido de maneira ostensiva ao projeto civilizatório lusitano, mas também foi abruptamente retirado da condição de índio vassalo do mundo colonial, pela negação de seus direitos, por ter assumido uma postura de negociante.

Não há nos registros do código, demonstração de resistência coletiva por parte dos índios ao desmonte de suas estruturas e direitos, como é demonstrado por Moreira (2016b) sobre o conflito jurídico entre índios e portugueses na capitania do Espírito Santo, em 1795, ou qualquer tentativa de salvaguarda do patrimônio dos índios como ocorreu ao longo do século XVIII como evidencia Almeida (2013a), sobre os aldeamentos indígenas coloniais no Rio de Janeiro, mostrando que as terras das aldeias foram consideradas como patrimônio dos índios, e que foram concedidas para garantir-lhes sustento através da agricultura ou outras formas de rendimentos que os índios foram aprendendo a explorar defender (Almeida, 2013a, p. 263), que a autora defende ser parte constituinte da resistência por adaptação, e da construção identitária como resultante da redução de parcialidades indígenas em aldeamentos coloniais missionários no Rio de Janeiro (Almeida, 2013b, p. 25).

O desmonte material da Aldeia dos Anjos, por fim, pode ser a expressão de um projeto deliberado de “apagamento” da presença indígena missioneira como protagonista social do Continente de São Pedro, no século XVIII. Tanto pela sobreposição dos lugares indígenas constituídos pelo próprio projeto civilizatório lusitano, quanto pela negação da alteridade étnica que marcaram a paisagem do Rio Grande do Sul até os dias atuais. Ideologicamente, a retirada

da condição de vassalo da Coroa em função da integração indígena aos sistemas ocidentais, no caso o fato de Crisanto arrendar um rancho, fez a elite de então entender que este indígena perdera sua qualidade de índio aldeado e vassalo, retornando à condição de índio. Como se tratavam os “gentios” antes das reformas ilustradas, com um ordenamento jurídico para os índios aliados, outro para os inimigos. Como se ao arrendar o rancho, Crisanto tivesse cruzado uma linha imaginária, abandonando o “espaço” que o definia como “aliado”.

Entendemos haver nas fontes consultadas uma dicotomia entre índio e cidadão, este último classificado nas fontes como “morador”, que em direitos, a despeito de todo o reformismo ilustrado, se sobrepõem muito aos indígenas. Imagem, infelizmente, ainda presente no senso comum que opõem a condição de indígena à cidadania.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa iniciou com a intenção de descrever o contato interétnico sobre uma parcialidade territorial específica, no século XVIII. A partir do contato com as fontes e bibliografia, buscamos uma construção epistêmica para formular um olhar sobre as fontes que contemplasse nossos anseios por perguntas e hipóteses que fossem construtivas de uma narrativa histórica menos colonizada. Desta forma, buscamos nos estudos e teorias antropológicas, nos levantamentos arqueológicos e etnográficos, subsídios para visualizar a agência indígena subjacente nas falas contidas nas fontes coloniais.

Nos confrontamos com uma bibliografia e com fontes que tratavam sobre a questão indígena sob a ótica colonial, utilizando conceitos coloniais, reproduzidos na narrativa histórica de maneira acrítica. Como é o caso do conceito de “moradores”, que é utilizado em oposição ao conceito de “índios”. Nas fontes, o conceito de morador é mobilizado para designar os colonizadores europeus, o que exclui outras pessoas que não se enquadram. Tal como o conceito de “vecinos”, tão utilizado na documentação espanhola. Atualmente, entendemos que morar significa habitar, portanto há que se reconhecer que o termo “morador” não só expressa uma exclusão dos outros grupos de agentes históricos, bem como expressa um colonialismo, que quando utilizado sem as devidas aspas, constitui colonização da narrativa histórica.

Diante da “dureza” das fontes coloniais pesquisadas, isto é, da narrativa aparentemente carregada de fatos que tratam apenas do projeto colonial sob o olhar do colonizador, entendemos a necessidade de utilizar, ou quem sabe, sintetizar um método que contemplasse o uso da etnologia para, a partir dos conceitos ameríndios, suscitar novas hipóteses sobre os fatos narrados. Este método, descrito no primeiro capítulo, foi desenvolvido a partir do contato com as fontes documentais e etnográficas e buscou nas teorias históricas e antropológicas uma forma de compreender o contato entre os mundos.

Utilizar a fenomenologia apreendida antropológicamente talvez tenha sido a novidade desta abordagem, que buscou situar ontologicamente os agentes históricos. Uma abordagem, que de certa forma, por vezes, se manifesta como exagerado engajamento acadêmico ou deslumbramento neófito. No entanto, este olhar desenvolvido ao longo da pesquisa, para o qual reservamos dois capítulos para discuti-lo, se consolidou para além deste trabalho, como uma forma de “ser no mundo sensível”, acadêmico ou não.

Para que nossa abordagem fosse melhor contextualizada, dissertamos sobre a história dos primeiros povoamentos nas paisagens sul americanas, abordando as formas de apropriação da paisagem, etnografadas através da bibliografia especializada. Percebemos que tanto os guaranis históricos quanto os atuais experienciam o mundo sensível de maneira diferente que os colonizadores europeus. Esta consideração pode parecer uma obviedade, mas muitas vezes na narrativa historiográfica, acredita-se que a simples tradução de conceitos é suficiente para ajustar as apreensões, percepções e experimentações do mundo ameríndio ao mundo colonial. Por vezes, ocorrem traduções romantizadas, que podem se configurar em mitos acadêmicos. Outras traduções, podem ser reducionistas, a ponto de endurecer os conceitos originais, destituindo-os da sua carga poética e cosmológica, podem configurar um “guarani de papel”, diverso do que dizem os próprios guaranis sobre si.

As abordagens representacionistas contribuem para que esses equívocos se reproduzam na historiografia, fazendo com que conceitos como **tekoha** sejam tratados como assertivas representacionais daquilo que a ontologia moderna ocidental credita como realidade. O **tekoha** como conceito guarani, pode carregar mais que simplesmente a representação de um espaço apreendido para reprodução do modo de ser. Como vimos, alguns Mbya atualmente manifestam cuidado em mobilizar este conceito para designar as atuais Terras Indígenas. Desta forma, a questão a ser respondida no caso, e que poderia constituir um objeto de uma outra pesquisa, seria o que *é* um **tekoha**, não o que ele *representa*.

A busca pela integração dos indígenas missioneiros ao projeto colonial lusitano, na segunda metade do século XVIII, acontece num momento de transformação paradigmática. A Coroa portuguesa buscava consolidar e ampliar seus domínios no sul da América por meio da inserção de súditos nas paisagens do Continente de São Pedro, como ocorre com a “marcha alastradora das estâncias”, por meio de concessão de sesmarias a colonos e a formação de vilas com populações oriundas das ilhas dos Açores. Os indígenas missioneiros foram qualificados como indígenas aliados, portanto, beneficiários das regulamentações previstas no ordenamento jurídico que lhes alçava à condição de súditos, em tese, podendo receber as mesmas benesses que os colonos. O que não ocorreu de fato, para além das múltiplas evidências da inferiorização dos indígenas no mundo colonial, fica muito evidente a partir da mobilização do conceito de “morador” nas fontes, que distingue os colonos dos demais agentes e que em nenhum momento foi utilizado para classificar um índio aldeado.

As reformas ilustradas, que tiveram o Diretório dos Índios como seu instrumento mais marcante, criaram regulamentos aos aldeamentos de índios que foram elevadas a condição de vilas, passando o poder religioso para mãos civis, regulamentando o acesso colonial ao trabalho indígena, proibindo a sua escravização e incentivando a miscigenação. Estas medidas demonstram uma mudança paradigmática da Coroa para com o projeto colonial, buscando na assimilação étnica uma forma de legitimação da posse das terras, que se insere e se explica sob o olhar geopolítico sobre a região. A partir desse cenário, o Tratado de Limites e o Diretório dos Índios se conectam por meio das intenções geopolíticas de Lisboa, evidenciadas pelas instruções secretíssimas passadas pelo conde de Oeiras a Gomes Freire de Andrade, comissário português para a execução da demarcação dos limites, pelas quais é instruído o tratamento que deve ser dispensados aos indígenas missioneiros.

A intencionalidade de Lisboa em se aproximar dos indígenas e mantê-los como súditos, desfazendo a imagem negativa dos portugueses frente aos índios, ficou evidente pela documentação estudada durante a pesquisa. Contudo, na bibliografia consultada percebemos a reprodução da narrativa testemunhal do Padre Juan Escandón sobre os eventos, cuja posição e passionalidade se manifestam quando assevera que Gomes Freire aliciou setecentas famílias missioneiras por meio de um bom tratamento, basicamente com promessas e *regalos*. Durante este estudo, percebemos que, para além do calculado bom tratamento lusitano dispensado aos missioneiros, as motivações que fizeram que os indígenas optassem em seguir para as possessões lusitanas, possam ser mais complexas que as apresentadas pela bibliografia consultada, que via de regra, desconsidera a agência e a intencionalidade indígena em seu texto. Desde o contraste entre o tratamento dispensado por ambas as coroas ibéricas aos indígenas, sendo que aos espanhóis cabia ações para punições exemplares de seus súditos rebeldes, até a possível motivação explicada pelo modo de ser tradicional, que possa ter influenciado os filhos de **Ñanderu**, como se denominam os guarani, que caminham pela paisagem em busca de lugares sonhados. Buscar em terras ancestrais refúgio diante de situação tão traumática gerada pelo conflito que redundou na morte de milhares de indígenas, parece ser uma motivação plausível, ainda mais considerando todos os indícios etnográficos que apontam na mesma direção, literalmente. Esta opção em caminhar para **Karaí** (onde o sol nasce) já havia sido manifestada pelos índios “borjistas” quando levantaram a possibilidade de transmigrar para os ervais de seus avós (ancestrais), localizados ao longo da extensão da costa oeste da Lagoa dos Patos, como analisado no terceiro capítulo deste estudo.

Durante o processo de instalação dos indígenas missioneiros nas paisagens coloniais do Rio Grande de São Pedro, primeiramente em Rio Pardo, de forma aparentemente espontânea, onde nomearam seus quatro aldeamentos com os nomes dos povoados missioneiros, podemos perceber permanências de traços identitários constituídos durante a experiência reducional missioneira. Concluímos, a partir desse fato que a identidade vinculada ao local de nascimento ou pertencimento, não implica uma perda completa da forma tradicional de perceber o mundo, ou seja, neste caso, não implica necessariamente na quebra total do **ñandereko**. Desta forma, esta constatação explica que os indígenas ativam elementos estruturais de um modo de ser tradicional ou ativam elementos identitários missionais, segundo a leitura de mundo em que estão inseridos.

Percebemos a partir das fontes, diferentemente do que diz a bibliografia consultada, que a instalação dos aldeamentos indígenas junto aos povoados coloniais, ocorre em sequência aos fatos de 1757, com a retirada de Gomes Freire das Missões para Rio Pardo. Embora não tenhamos verificado em fontes a informação literal, os indícios apontam para que os aldeamentos de Rio Pardo, de Gravataí e de Santo Antônio da Patrulha, tenham sido criados entre 1757 e 1758. Ainda que migrações de missioneiros para os campos do Continente de São Pedro sejam verificadas desde 1753, acreditamos que um contingente tão significativo de pessoas, cerca de três mil índios missioneiros, não ficaria sem assentamento definido após transmigrarem. O próprio Gomes Freire narra, em carta a Sebastião José de Carvalho e Mello, em 1761, que decidiu assentá-los junto aos “antigos do Rio Grande”. Os “antigos”, neste caso, seriam os “moradores” de Viamão e da Guarda do Registro, que viviam no território desde a década de 1730.

A instalação dos aldeamentos de indígenas missioneiros nos campos do Continente ocorre pela vontade de ambos agentes históricos envolvidos. Os interesses de lado a lado são evidentes nas fontes, portanto, desconsiderar as motivações indígenas, tratando-os como meros reagentes às ações coloniais, é um equívoco recorrente na bibliografia historiográfica consultada. A aldeia, freguesia e vila de Nossa Senhora dos Anjos, se constitui como fruto da aproximação calculada entre missioneiros e lusitanos no contexto geopolítico reconhecido e avaliado por agentes históricos de ambos lados. Os indígenas missioneiros demonstraram grande desenvoltura em se movimentar no mundo colonial quando, entre 1754 e 1756, resistiram à execução do Tratado de Limites de 1750. Sob a égide do projeto assimilacionista ilustrado, os índios missioneiros adaptaram suas práticas tradicionais e as oriundas das experiências missioneiras, à vida reduzida no distrito da Aldeia dos Anjos. Na medida em que

os governantes coloniais foram favoráveis ao projeto civilizacional ilustrado da Coroa portuguesa, ainda que parte da elite local fosse contrária à manutenção dos indígenas em aldeamentos, as vivências foram, de certa forma, prósperas. Estas experiências podem ser verificadas pelas histórias trazidas pelas fontes. Como a história do cacique Poty, rebatizado como Narciso da Costa Flores e que serviu como capitão-mor, cargo que lhe colocava como o segundo no comando do distrito, como evidenciam as fontes ao mostrar Narciso assinando atos oficiais e peticionando ao governador.

Verifica-se, a partir da leitura atenta aos documentos da Aldeia dos Anjos, uma crescente atividade destinada a alienação dos bens, com finalidades que aparentemente divergem daquelas para as quais foi criada a povoação. Este momento, que coincide com a ascensão de Sebastião Xavier da Veiga Cabral da Câmara ao governo do Continente de São Pedro, marcam um declínio material do distrito, que podemos vincular ao declínio do projeto civilizatório ilustrado, pela contrariedade claramente manifesta por parte dos governantes e da elite local para com a presença indígena nas paisagens coloniais.

Um fator constatado pela pesquisa que chama atenção, e analisado no quarto capítulo deste trabalho, diz respeito à movimentação na paisagem sul riograndense pelos missionários aldeados. A distância entre a Aldeia dos Anjos e a Estância dos Povos, os postos do distrito, impressiona. São aproximadamente cento e quarenta quilômetros, que eram percorridos para abastecer o aldeamento de “víveres”. Esta distância não é, em nenhum momento, referenciada como empecilho. Muitas vezes, distâncias anunciadas nas fontes como proximidades, são verificadas em cartografia como sendo superiores a cem quilômetros, para usar a unidade de medida atual. Considerando que estas distâncias são muitas vezes percorridas em velocidades humanas, configurando dias de viagem, percebemos uma noção de distância distinta da atual, tal como anunciamos no referencial teórico desse estudo. A Estância dos Povos, conforme aparece denominada na documentação, formada para suprir de mantimentos os aldeamentos indígenas nas possessões lusitanas, localizada na localidade de São Simão, próximo à freguesia de São Luiz de Mostardas, chegou a números que impressionam, tanto pela quantidade da criação quanto pela extensão de suas terras, de acordo com o inventário feito por ocasião de seu arremate, em setembro de 1783, quando alcançava dez léguas de comprimento e somava mais de dez mil e duzentas cabeças de gado.

É notável, por fim, que o projeto ilustrado se fez evidente nas ações regulatórias dos agentes históricos que administraram o distrito da Aldeia dos Anjos até 1779, mais sensível

ainda é que um fundamentalismo religioso manifesto pelas instruções do governo Câmara, a partir daquela data, pelo qual se verifica uma imensa contrariedade à presença e integração indígena como proposto pelo Diretório, seja determinante para o declínio do projeto colonial indigenista ilustrado no Rio Grande de São Pedro. Este declínio do projeto ilustrado é marcado, nas fontes por ações que visavam a alienação dos bens materiais dos indígenas. Tendo essas práticas econômicas de terceirização, arremate e arrendamentos de bens como pano de fundo, é que nos deparamos com o “processo judicial”, que julgou o caso do Crisanto de Queirós, um índio missioneiro que praticou o arrendamento de um rancho, perdendo a qualidade de índio cristão e vassalo. Neste julgamento, claramente tendencioso em favor do suplicante, é exposto o caso de um colono que se instalou irregularmente em terras pertencentes à Aldeia dos Anjos, sendo obrigado por Rafael Pinto Bandeira, governador interino, a se retirar. O rancho desocupado foi posteriormente arrendado por Crisanto. Esta operação econômica sendo exercida por um índio missioneiro incomodou as autoridades, que embora fossem responsáveis pela manutenção dos bens dos indígenas, se posicionaram de maneira unânime pela restituição do rancho ao colono, com argumentos que apontavam para as supostas incapacidade e desídia naturais dos índios.

Encerrei o presente estudo com o caso Crisanto de Queirós, como forma de demonstrar que a cultura não é estática. Elementos culturais podem ser reelaborados a partir das experiências verificadas ao longo da vida. Também podemos perceber mudanças culturais estruturais se analisarmos em diacronia alguns conceitos. Foi o que buscamos fazer com a movimentação e percepção do mundo sensível. Crisanto pode ser apontado como um signo da adaptação ao mundo colonial lusitano por parte dos indígenas oriundos do projeto catequético jesuítico. Um exemplo que se buscamos observar por sobre os ombros dos colonizadores que falam nas fontes, podemos perceber que a agência indígena sempre esteve lá, subjacente às impressões coloniais, que foram reproduzidas em grande medida de maneira acrítica pela historiografia. Crisanto inverteu, de certa forma, a lógica de ação-reação que a bibliografia tradicional evidencia, com a ação colonial e reação indígena. Neste caso, a agência indígena é evidente, por demonstrar os colonizadores reagindo ao fato de Crisanto se movimentar no mundo colonial de maneira economicamente integrada. Além de evidenciar que o clichê historiográfico dominação *versus* resistência é insuficiente para uma apreensão descolonizada sobre os fatos manifestos nas fontes. Perceber o Crisanto como sujeito consciente de sua própria historicidade é decorrência direta da percepção, neste caso, da falsidade implicada na afirmação

colonial sobre a infantilidade dos ameríndios, e desta forma, considerados desprovidos de protagonismos.

Os corpos-agentes ameríndios se movimentaram pelas paisagens do Rio Grande de São Pedro, deixando marcas que ainda podemos perceber materialmente nos lugares, e nos corpos, por meio de traços fenótipos que marcam a diversidade constitutiva dos atuais corpos-agentes que continuam caminhando pelas terras sul americanas.

## REFERÊNCIAS

ALBERTI, Benjamin. MARSHALL, Yvonne. Local Theories and Conceptually Open-Ended Methodologies. **Cambridge Archaeological Journal** 19:3, 344–56, 2009. Acessível em <https://doi.org/10.1017/S0959774309000535>

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os Índios Aldeados no Rio de Janeiro Colonial: novos súditos cristãos do império português**. 2000. 351 f. Tese (Doutorado) - Curso de História, Unicamp, Campinas, 2000.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses indígenas: Identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro**. 2. ed. Rio de Janeiro: Fgv, 2013a.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Os Índios na História: avanços e desafios das abordagens Interdisciplinares – a contribuição de John Monteiro. **História Social: Dossiê: História e Índios**, Campinas, n. 25, p.19-42, dez. 2013b. Disponível em: <<https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/rhs/article/view/1834>>. Acesso em: 20 jun. 2019.

ALMEIDA, R. H. D. **O Diretório dos Índios: um projeto de civilização no Brasil do século XVIII**. Brasília: UnB, 1997.

ASSECAN (Associação Ecológica de Canela – Planalto das Araucárias). **José Verá: Mbiá-Guarani. Projeto Mbiá-Guarani**. Porto Alegre: ASSECAN, 2007.

ASSIS, Valéria Soares. **Dádiva, mercadoria e pessoa: as trocas na constituição do mundo social Mbyá-Guarani**. Tese (Doutorado), Porto Alegre: UFRGS, 2006.

AVELLANEDA, M.; QUARLERI, L. Las milicias guaraníes en el Paraguay y Río de la Plata: alcances y limitaciones (1649-1756). **Estudios Ibero-Americanos**, Porto Alegre, XXXIII, jun 2007. 109-132.

BARROS, José D'assunção. História, região e espacialidade. **Revista de História Regional**, [s.i.], p.95-129, dez. 2005. Disponível em: <<https://www.revistas2.uepg.br/index.php/rhr/article/view/2211/1691>>. Acesso em: 20 jun. 2019.

BOCCARA, Guillaume. “Génesis y estructura de los complejos fronterizos euro-indígenas. Repensando los márgenes americanos a partir (y más allá) de la obra de Nathan Wachtel”. **Revista Memória Americana**, nº 13, p. 21-52, 2005.

BROCHADO, J. P. A expansão dos Tupi e da cerâmica da tradição policrômica amazônia. **Dédalo**, São Paulo, nº 27, p. 65-82, 1989.

BROCHADO, J. P. Um modelo ecológico de difusão da cerâmica e da agricultura no leste da América do Sul. **CLIO - Série Arqueológica**, n. 4, extraordinário. Anais do I Simpósio da Pré-história do Nordeste Brasileiro (1987, Recife), p. 82-85, 1991.

CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. A construção dos índios pelo Ocidente e seus corpos indomados (Amazônia, séculos XVII e XVIII). In: SOUZA, Fábio Feltrin de; WITTMANN, Luisa Tombini (Org.). **Protagonismo indígena na história**. Erechim: UFFS, 2016. p. 57-86.

CLASTRES, Hélène. **Terra sem mal**. São Paulo: Brasiliense, 1978. 123 p. Tradução: Renato Janine Ribeiro.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o estado**: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac & Naify, 2003. 280 p. Tradução: Theo Santiago.

COELHO, Mauro Cezar. A construção de uma lei: o Diretório dos Índios **Revista do IHGB**, Rio de Janeiro, a. 168(437): 29-48, out./dez. 2007

COPÉ, Silvia Moehlecke; UFRGS. **12000 anos de história**: arqueologia e pré-história do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2013. Catálogo da exposição organizado pelo Museu da UFRGS.

CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). Núcleo de História Indígena e do Indigenismo. In: CUNHA, Manuela Carneiro da et al. **História dos Índios no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 1-23. Disponível em: <[http://etnolinguistica.wdfiles.com/local-files/hist:p9-24/p9-24\\_Cunha\\_Introducao\\_a\\_uma\\_historia\\_indigena.pdf](http://etnolinguistica.wdfiles.com/local-files/hist:p9-24/p9-24_Cunha_Introducao_a_uma_historia_indigena.pdf)>. Acesso em: 1 nov. 2016.

DIAS, Adriana S. **Sistema de assentamento e estilo tecnológico**: uma proposta interpretativa para a ocupação pré-colonial do alto vale do Rio dos Sinos, Rio Grande do Sul. Tese (Doutorado) MAE-USP, 2003.

DIAS, Adriana Schmidt. BAPTISTA DA SILVA, Sergio. Arqueologia Guarani no Lago Guaíba: refletindo sobre a territorialidade e mobilidade pretérita e presente. IN: MILHEIRA, Rafael G. WAGNER, Gustavo P. (Orgs) **Arqueologia Guarani no Litoral Sul do Brasil**. Curitiba: Aprillis, p. 81-114, 2014.

ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**. 6ª ed. Série Debates. São Paulo: Perspectiva, 2002.

ESCANDÓN, Juan. S.J. História da Transmigração dos Sete Povos Orientais. **Pesquisas**, Série História nº 23, São Leopoldo, Instituto Anchieta de Pesquisas, 1983, Tradução Arnaldo Bruxel S.J

FELIPPE, Guilherme Galhegos. **A cosmologia construída de fora**: A relação com o outro como forma de produção social entre os grupos chaquenhos no século 18. 2013. 267 f. Tese (Doutorado) – Curso de História, Universidade do Vale do Rio dos Sinos Unisinos, São Leopoldo, 2013.

FELIPPE, Guilherme Galhegos. Roubos, trocas e comércio ilegal como motivadores da reprodução social entre os índios do Chaco. **Estudos Ibero-americanos**, Porto Alegre, v. 43, n. 1, p.37-48, 23 mar. 2017. EDIPUCRS. <http://dx.doi.org/10.15448/1980-864x.2017.1.24149>.

FEITAS, Ana Elisa de Castro. **Estudos complementares ao EIA/RIMA referentes ao componente indígena voltado ao processo de Licenciamento Ambiental do Reforço**

**Eletroenergético à Ilha de Santa Catarina e Litoral Catarinense.** ELETROSUL – Centrais Elétricas S.A. [S.l.]. 2006.

FORTES, João Borges. **Rio Grande de São Pedro: povoamento e conquista.** Rio de Janeiro: Biblioteca Militar, 1940.

GARCIA, Elisa Frühauf. **A integração das populações indígenas nos povoados coloniais no Rio Grande de São Pedro: legislação, etnicidade e trabalho.** Niterói: UFF, 2003. Dissertação (Mestrado).

GARCIA, Elisa Frühauf. **As diversas formas de ser índio: políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América portuguesa.** 2007. 319 f. Tese (Doutorado) - Curso de História, UFF, Niterói, 2007.

GARLET, Ivori José. **Mobilidade Mbyá: história e significação.** 1997. 200 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de História Ibero-Americana, IFCH, PUCRS, Porto Alegre, 1997.

GELL, Alfred. **Arte e Agência: uma teoria antropológica.** Coleção Argonautas. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

GIL, Tiago Luís. **Coisas do caminho: Tropeiros e seu negócios do Viamão à Sorocaba (1780-1810).** 2009. 372 f. Tese (Doutorado) - Curso de História Social, Ifcs, Ufrj, Rio de Janeiro, 2009. Disponível em: <<http://pct.capes.gov.br/teses/2009/31001017023P8/TES.PDF>>. Acesso em: 20 jun. 2019.

GINZBURG, Carlo. **Mitos Emblemas e Sinais: morfologia e história.** São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GINZBURG, Carlo. **O fio e os rastros: Verdadeiro, falso e fictício.** São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GOMES, Mercio Pereira. **Os índios e o Brasil: ensaio sobre um holocausto e sobre uma nova possibilidade de convivência.** Petrópolis: Vozes, 1988.

GUIDON, Niège. As ocupações pré-históricas do Brasil (excetuando a Amazônia) In: CARNEIRO DA CUNHA (Org.), Manuela. **História dos Índios do Brasil.** São Paulo: Cia das Letras, 1998, p. 37-52

HILBERT, Klaus P. K. ‘*Cave canem!*’: cuidado com os ‘Pronapianos’! Em busca dos jovens da arqueologia brasileira. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi.** Ciências Humanas, Belém, v. 2, n. 1, p. 117-130, jan-abr. 2007

HECKENBERGER, M.J.; NEVES, E. G.; PETERSEN, J.B. De onde surgem os modelos? As origens e expansões Tupi na Amazônia Central. **Revista de Antropologia.** São Paulo: USP, 41 (1), p. 69-96, 1998.

HENARE, A., HOLBRAAD, Martin., WASTELL, Sari. Introduction: Thinking through things in: HENARE, Amiria J. M., HOLBRAAD, Martin, WASTELL, Sari, **Thinking through things: theorising artefacts ethnographically** pp.1-31, London: Routledge, 2007

HOLBRAAD, Martin. Estimando a necessidade: os oráculos de ifá e a verdade em Havana. **Mana,** Rio de Janeiro , v. 9, n. 2, p. 39-77, Oct. 2003. Disponível em

<[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93132003000200002&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132003000200002&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em 30 Nov. 2018. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132003000200002>.

HOLBRAAD, Martin. Truth beyond doubt: Ifá oracles in Havana. **HAU: Journal of Ethnographic Theory** 2 (1): , 81–109. 2012. Acessível em <<https://www.journals.uchicago.edu/doi/full/10.14318/hau2.1.006>> Acesso em 30 Nov. 2018.

INGOLD, Tim. **Estar vivo: Ensaio sobre movimento, conhecimento e descrição**. Petrópolis, Rj: Vozes, 2015.

KERN, Arno Alvarez. **Antecedentes indígenas**. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 1994.

KERN, Arno Alvarez. Antecedentes Indígenas: problemáticas teórico-metodológicas das sínteses sobre a pré-história regional. **Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, 8: 15-24,1998.

KERN, Arno Alvarez. Cultura material, descoberta e colonização do Brasil: uma síntese sócio-cultural iberoindígena. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul**, Porto Alegre, v. 1, n. 1, p.111-120, dez. 2000a.

KERN, Arno Alvarez. Fronteiras culturais: impactos e contatos na descoberta e colonização do Brasil. **Estudos Ibero-americanos**, Porto Alegre, v. 26, p.69-80, 31 dez. 2000b. EDIPUCRS. <http://dx.doi.org/10.15448/1980-864x.2000.s>.

KOK, Gloria. Os ameríndios nas redes do sobrenatural cristão. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 2, n. 1, p. 8-14, jan./jun. 2008. <https://doi.org/10.22456/1982-6524.2418>

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos**. Rio de Janeiro: Contraponto : Ed. PUC-Rio, 2006.

KOSELLECK, Reinhart. **Estratos do tempo: estudos sobre História**. Rio de Janeiro: Contraponto : Ed. PUC-Rio, 2014.

KULA, Witold. **Las medidas y los hombres**. 3ª ed. México: Siglo XXI ed. 1998

KÜHN, Fábio. **Gente da Fronteira: família, sociedade e poder no sul da América portuguesa - século XVIII**. 2006. 444 f. Tese (Doutorado) - Curso de História, Universidade Federal Fluminense, Niterói - RJ, 2006. Disponível em: <[http://www.historia.uff.br/stricto/teses/Tese-2006\\_KUHN\\_Fabio-S.pdf](http://www.historia.uff.br/stricto/teses/Tese-2006_KUHN_Fabio-S.pdf)>. Acesso em: 20 jun. 2019.

KÜHN, Fábio. O “Governo dos Índios”: a Aldeia dos Anjos durante a administração de José Marcelino de Figueiredo (1769-1780). In: 3º ENCONTRO ESCRAVIDÃO E LIBERDADE NO BRASIL MERIDIONAL, 3., 2007, Florianópolis. **Anais do 3º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional**. Florianópolis: Ufsc, 2007. p. 1 - 14. Disponível em: <<http://www.escravidaoeliberdade.com.br/site/images/Textos3/fabio%20kuhn.pdf>>. Acesso em: 20 jun. 2019.

LANGER, Protásio 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.

LANGER, Protásio Paulo. **Os guarani-missioneiros e o colonialismo luso no Brasil meridional: Projetos civilizatórios e fases da identidade étnica (1750 - 1798)**. Porto Alegre: Martins Livreiro, 2005. 252 p.

LANGER, Protásio Paulo. Imaginário e representações sobre os povos guarani falantes do Rio de La Plata e da Cordillera Chiri. **Fronteiras**, Dourados, Ms, v. 18, n. 32, p.98-125, dez. 2016. Disponível em: <<http://ojs.ufgd.edu.br/index.php/FRONTEIRAS/article/view/5829>>. Acesso em: 20 jun. 2019.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos: ensaios de antropologia simétrica**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994. Tradução de Carlos Irineu da Costa

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. Campinas: Papyrus, 1989.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O cru e o cozido**. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

LIMA, Tânia Andrade. Cultura Material: a dimensão concreta das relações sociais. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, v. 6, n. 1, p. 11-23, jan.-abr. 2011.

MELIÀ, Bartomeu. **El Guaraní conquistado y reducido: ensayos de etnohistoria**. Assunción: CEADUC, 1988

MELIÀ, Bartomeu. A terra sem mal dos Guarani: economia e profecia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, 33, dez 1990. 33-46. Acesso em: 30 jun. 2019.

MELIÀ, Bartomeu. Escritos guaraníes como fuentes documentales de la historia paraguaya. **História Unisinos**. São Leopoldo, Vol. 9 Nº 1 - janeiro/abril de 2005. Disponível em <<http://revistas.unisinos.br/index.php/historia/article/view/6405/3548>> acessado em 20/06/2019.

MELLO, Flávia Cristina de. Mbyá e Chiripá: identidades étnicas, etnônimos e autodenominações entre os Guarani do sul do Brasil. **Tellus**: ano 7, Campo Grande, Ms, v. 1, n. 12, p.49-65, abr. 2007. Disponível em: <<http://www.tellus.ucdb.br/index.php/tellus/article/view/131>>. Acesso em: 20 jun. 2019.

MELO, Karina Moreira Ribeiro da Silva e. **A Aldeia de São Nicolau do Rio Pardo: histórias vividas por índios guaranis (séculos XVIII-XIX)**. 2011. 167 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de História, UFRGS, Porto Alegre, 2011.

MENDONÇA, Marcos Carneiro de. **O Marquês de Pombal e o Brasil**. São Paulo: Ed. Nacional, 1960. Disponível em: <<http://bdor.sibi.ufrj.br/handle/doc/72>>. Acesso em 30/06/2019.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MILHEIRA, Rafael Guedes. **Arqueologia Guarani: na Laguna dos Patos e Serra do Sudeste**. Pelotas: Ed. da UFPel, 2014.

MIRANDA, Marcia Eckert. **Continente de São Pedro: Administração Pública no período colonial**. Porto Alegre: ALERGS / MPRS / Corag, 2000. 196 p. (Série História Administrativa do Rio Grande do Sul).

MONTEIRO, John Manuel. Alforrias, Litígios e a desagregação da escravidão indígena em São Paulo. **Revista de História**, São Paulo. n.º.120, p.45-57, jan./jul. 1989.

MONTEIRO, John Manuel. **Negros da Terra: Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. São Paulo: Cia Das Letras, 1994.

MONTOYA, Antonio Ruiz de. **La conquista espiritual del Paraguay**. Rosario: Equipo Difusor de Estudios de Historia Iberoamericana, 1989.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. Poder local e “voz do povo”: territorialidade e política dos índios nas repúblicas de maioria indígena no Espírito Santo, 1760-122. **Tempo**, Niterói, 22, mai-ago 2016a. 239-259.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. Protagonismo indígena e justiça: simulacro judicial e desafios de ser índio na colônia. In: SANTOS, Maria Cristina dos; FELIPPE, Guilherme Galhegos (Org.). **Protagonismo Ameríndio de Ontem e Hoje**. Jundiaí: Paco Editorial, 2016b. p. 213-240.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. Colonialismo, policiamento dos costumes e protagonismo indígena (Espírito Santo, 1750-1822). In: SOUZA, Fábio Feltrin de; WITTMANN, Luisa Tombini (Org.). **Protagonismo indígena na história**. Erechim: UFFS, 2016c. p. 87-112.

NEIS, Ruben. **Guarda Velha de Viamão: No Rio Grande miscigenado surge Santo Antônio da Patrulha**. Porto Alegre: Est/sulina, 1975. 181 p.

NEUMANN, Eduardo. "Mientras volaban correos por los pueblos": autogoverno e práticas letradas nas missões Guarani - século XVII. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 10, n. 22, p.93-119, dez. 2004. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/s0104-71832004000200005>.

NEUMANN, Eduardo. **Práticas letradas Guarani: produção e usos da escrita indígena (séculos XVII e XVIII)**. 2005. 381 f. Tese (Doutorado) - Curso de Historia Social, IFCS, UFRJ, Rio de Janeiro, 2005. Disponível em: <<http://http://objdig.ufrj.br/34/teses/EduardoSantosNeumann.pdf>>. Acesso em: 20 jun. 2019

NEUMANN, Eduardo. “De letra de índio”: cultura escrita e memória indígena nas reduções guarani do Paraguai. **Varia História**, Belo Horizonte, vol. 25, n.º 41: p.177-196, jan/jun 2009. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-87752009000100009&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-87752009000100009&lng=en&nrm=iso)>. acessado em 06 Jun. 2019. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-87752009000100009>.

NEVES, Walter. A. et al. Origem e dispersão dos Tupiguarani: o que diz a morfologia craniana? **Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi**, Belém, 6, n. 1, jan/abr 2011. 95-122

NOELLI, Francisco Silva. **Sem Tekoha não há Tekó: em busca de um modelo etnoarqueológico da aldeia e da subsistência Guarani e sua aplicação a uma área de domínio no Delta do Rio Jacuí-RS**. Dissertação (Mestrado), PUCRS, 1993.

NOELLI, Francisco da Silva. As hipóteses sobre os centros de origem e as rotas de expansão dos Tupi. **Revista de Antropologia**. São Paulo: USP, 39 (2), p. 7-54, 1996a.

NOELLI, Francisco da Silva. Resposta a Eduardo Viveiros de Castro e Greg Urban. **Revista de Antropologia**. São Paulo: USP, 39 (2), p. 105-118, 1996b.

NOELLI, Francisco da Silva. José Proença Brochado, vida e obra. IN: PROUS, André; LIMA, Tania Andrade (eds.). **Os Ceramistas Tupiguarani**. Volume I. Sínteses Regionais. Belo Horizonte: Sigma, 2008, p. 9-38.

OLIVEIRA, João Pacheco de; ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Prefácio. In: SOUZA, Fábio Feltrin de; WITTMANN, Luisa Tombini. **Protagonismo indígena na história**. Tubarão, SC: UFFS, 2016. p. 7-14

OLIVEIRA, João Pacheco de; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **A Presença Indígena na Formação do Brasil**. Brasília: Laced/museu Nacional, 2006. 268 p. (Coleção Educação para Todos).

OLIVEIRA, Lizete Dias de. Síntese histórica do povoamento do Rio Grande do Sul. In: SILVEIRA, Elaine da; OLIVEIRA, Lizete Dias de. **Etnoconhecimento e saúde dos povos indígenas do Rio Grande do Sul**. Canoas: Ed. Ulbra, 2005. p. 11-34.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios Livres e Índios Escravos: Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI - XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **História dos Índios no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 115-132.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Inventário da Legislação Indigenista 1500-1800. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **História dos Índios no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 529-566.

PORTO, Aurélio. **História das missões orientais do Uruguai**. 2ª ed. Porto Alegre: Selbach, 1954.

PROUS, André. **O Brasil antes dos brasileiros: a pré-história do nosso país**. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

QUEVEDO, Júlio R.. A GUERRA GUARANÍTICA: A REBELIÃO COLONIAL NAS MISSÕES. **Estudos Ibero-americanos**, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p.5-26, 1 dez. 1994. EDIPUCRS. <http://dx.doi.org/10.15448/1980-864x.1994.2.28934>.

RIBEIRO, Pedro A. Mentz. A tradição ceramista tupiguarani no sul do Brasil. IN: PROUS, André; LIMA, Tania Andrade (eds.). **Os Ceramistas Tupiguarani**. Volume I. Sínteses Regionais. Belo Horizonte: Sigma, 2008. p. 161-177.

ROGGE, Jairo Henrique. **Fenômenos de fronteira: um estudo das situações de contato entre os portadores das tradições cerâmicas pré-históricas no Rio Grande do Sul**, Tese(Doutorado), São Leopoldo: Unisinos, 2004.

RÜSEN, Jörn. **Reconstrução do passado**. Teoria da história II: os princípios da pesquisa histórica. Tradução de Asta-Rose Alcaide. Brasília: UnB, 2007.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

SAHLINS, Marshall. **Como pensam os nativos**. São Paulo: Edusp, 2001.

SANTOS, Maria Cristina dos. **Aspectos de la resistencia Guaraní: Los Proyectos de Integración en el Virreinato del Río de la Plata. (1768-1805).** 1993. 460 f. Tese (Doutorado) - Curso de História, Departamento de Antropologia Americana, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1993.

SANTOS, Maria Cristina dos. Caminhos historiográficos na construção da História Indígena. **História Unisinos**, São Leopoldo, v. 21, n. 3, p.337-350, 30 dez. 2017. UNISINOS - Universidade do Vale do Rio Dos Sinos. <http://dx.doi.org/10.4013/htu.2017.213.04>.

SANTOS, Maria Cristina dos. Clastres e Susnik: uma tradição do “guarani de papel”. IN: **Missões Guaraní: impacto na sociedade contemporânea.** São Paulo: EDUC, 1999. p. 205-219

SANTOS, Maria Cristina dos; FELIPPE, Guilherme Galhegos. Protagonismo como substantivo na História indígena. In: SANTOS, Maria Cristina dos; FELIPPE, Guilherme Galhegos (Org.). **Protagonismo Ameríndio de Ontem e Hoje.** Porto Alegre: Paco Editorial, 2016. p. 13-52.

SANTOS, Maria Cristina dos; FELIPPE, Guilherme Galhegos. Apropriações possíveis de um protagonismo outro. **Rev. Bras. Hist.**, São Paulo, v. 37, n. 76, p. 115-136, dez. 2017.

SANTOS, Maria Cristina dos; FELIPPE, Guilherme Galhegos. **Debates sobre a questão indígena.** Porto Alegre: Edipucrs, 2018.

SANTOS, Milton. **Metamorfoses do Espaço Habitado.** São Paulo: Edusp, 2008.

SCHAAN, Denise Pahl. Arqueologia para etnólogos: colaborações entre arqueologia e antropologia na Amazônia. **Anuário Antropológico**, [s.l.], p.13-46, 1 dez. 2014. OpenEdition. <http://dx.doi.org/10.4000/aa.1243>.

SCHMITZ, Pedro Inácio. Migrantes da Amazônia: a tradição tupiguarani. In: KERN, Arno A. (Org.) **Arqueologia pré-histórica do Rio Grande do Sul.** Porto Alegre: Mercado Aberto. 1997.

SCHMITZ, Pedro Ignácio (Org.). **Pré-história do Rio Grande do Sul: Arqueologia do Rio Grande do Sul.** 2. ed. São Leopoldo: Iap - Unisinos, 2006. (Documentos). Disponível em: <<http://www.anchietano.unisinos.br/publicacoes/documentos/documentos05.pdf>>. Acesso em: 20 jun. 2019.

SIMONSEN, Roberto C. **História econômica do Brasil: 1500 - 1820.** Brasília: Senado Federal, 2005. 589 p. (Edições do Senado Federal).

SIRTORI, Bruna. **Entre a cruz, a espada, a senzala e a aldeia: Hierarquias sociais em uma área periférica do Antigo Regime (1765-1784).** 2008. 186 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de História Social, UFRJ, Rio de Janeiro, 2008. Disponível em: <[http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select\\_action=&co\\_obra=107275](http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=107275)>. Acesso em: 20 jun. 2019.

SOARES, André L. R. **Guarani: organização social e arqueologia.** Porto Alegre: Edipucrs, 1997.

SOARES, Antonio Carlos. A Casa dos índios: a história de vida de um artefato. **Mouseion**, Canoas, n. 31, p.89-104, 25 fev. 2019. Centro Universitario La Salle - UNILASALLE. <http://dx.doi.org/10.18316/mouseion.v0i31.5225>.

SOUZA, José Otávio Catafesto de; MORINICO, José Cirilo Pires. Ta'angá Tava Miri: São Miguel (RS, Brasil) enquanto Espectro da Morada dos Deuses aos Mbyá-Guarani. In: LANGER, Protasio Paulo; CHAMORRO, Graciela (Org.). **Missões, Militância Indigenista e Protagonismo Indígena**. São Bernardo do Campo Sp: Nhanduti, 2012. p. 339-358.

SPOSITO, Fernanda. Políticas ameríndias, políticas indigenistas (Américas portuguesa e espanhola, séculos XVI a XVIII). In: SOUZA, Fábio Feltrin de; WITTMANN, Luisa Tombini (Org.). **Protagonismo indígena na história**. Erechim: UFFS, 2016. p. 27-56.

TEIXEIRA DA SILVA, Francisco C. História das paisagens. IN: CARDOSO, Ciro F., VAINFAS, Ronaldo. (Orgs.) **Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia**. 5ª ed. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

TILLEY, Chris. Do corpo ao lugar à paisagem: uma perspectiva fenomenológica. **Vestígios - Revista Latino-americana de Arqueologia Histórica**, [s.l.], v. 8, n. 1, p.24-62, 30 jun. 2014. Revista Latino-Americana De Arqueologia Historica. <http://dx.doi.org/10.31239/vtg.v8i1.10599>.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América: a questão do outro**. São Paulo: Martin Fontes, 1993.

TORRES, Luiz Henrique. Reflexões sobre o estado atual do Continente do Rio Grande de São Pedro (1783). **BIBLOS**, Rio Grande, RS, v. 14, p. 65-74, jan. 2002.

VILAÇA, Aparecida. Dividualism and individualism in indigenous Christianity: A debate seen from Amazonia. **Hau: Journal of Ethnographic Theory**, Chicago, v. 1, n. 5, p.197-225, jun. 2015. Disponível em: <<https://www.journals.uchicago.edu/doi/full/10.14318/hau5.1.010>>. Acesso em: 01 jun. 2019

VIVEIROS DE CASTRO, E. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. **Revista de Antropologia**, v. 35, p. 21-74, 4 dez. 1992.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **Amazônia: Etnologia e História Indígena**. São Paulo: NHII/USP : Fapesp, 1993. 432 p. (Estudos).

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Viveiros de. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, [s.l.], v. 2, n. 2, p.115-144, out. 1996a. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/s0104-93131996000200005>.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Comentário ao artigo de Francisco Noelli. **Revista de Antropologia**. São Paulo: USP, 39 (2), p. 55-60, 1996b.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. **Mana**, [s.l.], v. 8, n. 1, p.113-148, abr. 2002. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/s0104-93132002000100005>.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation*, **Tipiti**: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America: Vol. 2: Iss. 1, Article 1. 2004. Acessível em <https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol2/iss1/1>

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena*. **O Que nos Faz Pensar**, [s.l.], v. 14, n. 18, p.225-254, set. 2014. Disponível em: <<http://www.oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/197>>. Acesso em: 20 jun. 2019.

WAGNER, Gustavo Peretti. **Ceramistas pré-coloniais do Litoral Norte**. Dissertação (Mestrado), PUCRS, 2004.

## FONTES

### Fontes Transcritas e Impressas

AHRS. **Os Índios d'Aldeia dos Anjos: Gravataí** – Século XVIII. Porto Alegre: EST, 1990.

DOCUMENTOS Interessantes para a História e Costumes de São Paulo, Volume III, 3ª edição, Diversos, São Paulo: Arquivo do Estado de São Paulo, 1913.

DOCUMENTOS RELATIVOS a la ejecución del tratado de límites de 1750. Instituto Geográfico Militar, República Oriental del Uruguay. *El Siglo Ilustrado*, Montevideo, v. 13, n. 1, p. 1-300, 1938.

DOCUMENTOS. Cópia da Convenção celebra entre Gomes Freire de Andrade e os Caciques para a suspensão de armas. **Estudos Ibero-americanos, Porto Alegre**, v. 20, n. 2, p.151-153, 1 dez. 1994. EDIPUCRS.

ESCANDÓN, Juan de. História da transmigração dos sete povos orientais. Tradução do espanhol por Arnaldo Bruxel, S.J. *Pesquisas*, São Leopoldo, História n. 23, 1983. 436 p.

LAVRADIO, 2º Marquês do, 1727-1790 [Cartas do 2.º Marquês do Lavradio, 11º Vice-Rei do Brasil, para os governadores de várias capitânias do Brasil sobre assuntos respeitantes ao governo e defesa das mesmas]. - Rio de Janeiro 1776-1779. - [229] f., enc. ; 36 cm Cota do exemplar digitalizado: cod-10631

MANUSCRITOS da Coleção de Angelis: tomo VII: do Tratado de Madri à conquista dos Sete Povos (1750-1802). Introdução, notas e sumário: Jaime Cortesão. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969.

MENDONÇA, Marcos Carneiro de. **A Amazônia na era pombalina**: correspondência do Governador e Capitão-General do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado: 1751- 1759. 2ª ed. Tomo II. Brasília: Senado Federal, 2005.

NUSDORFFER, Bernardo. *Relación de todo lo sucedido en estas Doctrinas en orden a las mudanzas de los 7 Pueblos del Uruguai desde S. Borja hasta S. Miguel inclusive, que por el tratado Real, y línea divisoria de los límites entre las dos Coronas, o se avian de entregar a los Portugueses, o se avian de mudar a otros parajes. Setembro de 1750 a fins de 1755*, In: **Manuscritos da Coleção de Angelis**, vol. VII, Do Tratado de Madri à conquista dos sete povos (1750-1802), Biblioteca Nacional, 1969. p.139-300.

TORRES, Luiz Henrique. Reflexões sobre o estado atual do Continente do Rio Grande de São Pedro (1783). **BIBLOS**, Rio Grande, RS, v. 14, p. 65-74, jan. 2002.

### Fontes Manuscritas

#### Biblioteca Nacional

ROSCIO, Francisco João. *Compendio noticiozo do Continente do Rio Grande de S. Pedro até o districto da Ilha de St. Caterina: extraído dos meus diarios, observações, e noticias, que alcancey nas jornadas, que fez ao ditto continente nos annos de 1774, e 1775*. Lisboa, Portugal, 1781.

## Arquivo Histórico do Conselho Ultramarino (Projeto Resgate – Biblioteca Nacional)

### 017 Rio de Janeiro – Avulsos (1614-1830)

AHU\_ACL\_CU\_017, Cx. 48\Doc. 4814: 22 de outubro de 1754 - Carta Régia do rei D. José, parabenizando Gomes Freire de Andrade por resistir ao ataque dos índios ao Forte de Rio Pardo.

AHU\_ACL\_CU\_017, Cx. 57\Doc. 5553: 4 de dezembro de 1759 - Ofício de Gomes Freire de Andrade (Conde Bobadela) para Sebastião José de Carvalho e Mello (Conde de Oeiras) solicitando informações acerca da instalação de dos 3 mil índios Tapes que acompanharam das aldeias das Missões.

AHU\_ACL\_CU\_017, Cx. 58\Doc. 5589: 12 de dezembro de 1759 - 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, autorizando a ida de dois religiosos que soubesse falar guarani para acompanhar os índios saídos das aldeias do Paraguai que desconheciam totalmente a língua portuguesa.

AHU\_ACL\_CU\_017, Cx. 60\Doc. 5767: 2 de dezembro de 1760 - Ofício de Gomes Freire de Andrade para Sebastião José de Carvalho Mello informando medidas tomadas para o estabelecimento das famílias de índios da nação Tapes remetendo relação de gêneros a serem enviadas para a Provedoria do Rio Pardo a fim de serem repartidos para sustento dessas famílias indígenas.

AHU\_ACL\_CU\_017, Cx. 60\Doc. 5793: 25 de janeiro de 1761 - 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 que as terras das Aldeias passariam a ser vigárias, excetuando a aldeia do Rio Grande de São Pedro, formada por índios das missões castelhanas. (a aldeia no singular nos indica a existência de apenas uma aldeia no Rio Grande)

AHU\_ACL\_CU\_017, Cx. 61\Doc. 5825: 9 de fevereiro de 1761 - Ofício do Gomes Freire de Andrade para Francisco Xavier de Mendonça Furtado informando a criação de vilas nos locais onde existiram aldeias da Cia de Jesus, comentando a má formação da pelos padres na Cia aos índios aldeados no Brasil, tornando-os incapazes, indolentes e insolentes, sugerindo a aplicação do Diretório naquelas capitanias, bem como a introdução de letrados para administrar a lei e manter a ordem nas novas vilas. Introdução de artistas e mestres que possam casar com as indígenas, a fim de se criar uma outra sociedade.

AHU\_ACL\_CU\_017, Cx. 61\Doc. 5855: 19 de fevereiro 1761 - Ofício de Gomes Freire de Andrade para o Sebastião José de Carvalho e Mello, solicitando plenos poderes para concluir os trabalhos determinados pelo Tratado de Limites, informando a entrega dos fardo e caixões com vestuários aos índios, referindo as ordens dadas ao Capitão Antônio Pinto Carneiro, para que tomasse todas as providências necessárias na criação das vilas, visto que em algum desses lugares os seus moradores procediam de modo insolente e sem civilidade alguma.

AHU\_ACL\_CU\_017, Cx. 72\Doc. 6612: 19 de setembro de 1764 - 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 do Rio Grande de São Pedro, José Custódio de Sá e Faria, sobre as despesas para a manutenção dos Índios.

AHU\_ACL\_CU\_017, Cx. 74\Doc. 6743: 09 de março de 1765 - 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 do Rio Grande de São Pedro, coronel José Custódio de Sá e Faria, no qual comentava a situação difícil da colonização daquela região, causada pelos índios trazidos dos domínios castelhanos e introduzidos na região de Viamão pelo falecido conde de Bobadella, Gomes Freire de Andrade, cuja manutenção resultava em grande prejuízo para a Fazenda Real, pois estavam causando desordens e furtos nas estâncias da região e também dos conflitos com os castelhanos.

AHU\_ACL\_CU\_017, Cx. 75\Doc. 6784: 30 de junho de 1765 - Ofício do vice-rei, conde da Cunha, ao Sebastião José Carvalho e Mello. Abordando sobre negociações com o embaixador de Portugal na corte de Madrid sobre os índios das antigas missões.

AHU\_ACL\_CU\_017, Cx. 76\Doc. 6894: 10 de novembro de 1765 - Ofício informando que para assentar índios provenientes das missões e açorianos, seria necessário a desapropriação de sesmarias em Viamão no Rio Grande de São Pedro.

AHU\_ACL\_CU\_017, Cx. 78\Doc. 7077: 10 de setembro de 1766 - Ofício do vice-rei do Estado do Brasil, conde da Cunha, para o secretário de estado da Marinha e Ultramar, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, relativa à

evacuação dos índios guarani das missões e sua instalação na região de Viamão. Refere-se a depredações e roubos praticados.

## **019 Rio Grande do Sul (1732-1825)**

AHU\_ACL\_CU\_019, Cx. 2\Doc. 159: ant. 5 de dezembro de 1768 - Requerimento dos donos de fazendas de Viamão ao rei D. José, solicitando a mudança dos índios para o norte do Rio Tramandaí a fim de povoarem aquela terra e criarem gado.

AHU\_ACL\_CU\_019, Cx. 2\Doc. 171: 23 de setembro de 1771 - Carta dos oficiais da Câmara do Rio Grande de São Pedro ao rei D. José, 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 de Campos de Viamão.

## **017\_1 Rio de Janeiro Eduardo de Castro e Almeida (1617 – 1757)**

AHU\_ACL\_CU\_017-1, Cx. 65\Doc. 15186: 13 de janeiro de 1750 - Extrato, com todas as cláusulas, do Tratado de Limites (Tratado de Madrid)

AHU\_ACL\_CU\_017-1, Cx. 65\Doc. 15189: 23 de agosto de 1751 - Carta patente que nomeia Gomes Freire de Andrade o primeiro e principal comissário para negociar o Tratado de Limites da América do Sul.

AHU\_ACL\_CU\_017-1, Cx. 65\Doc. 15192: 21 de setembro de 1751 - Primeira carta secretíssima de Sebastião José de Carvalho e Mello, conde Oeiras, para Gomes Freire de Andrade, governador das Capitanias do RJ, MG e SP, Primeiro Comissário para o Tratado de Madrid, para servir de suplemento às instruções que lhe foram enviadas sobre a forma de execução do Tratado de Limites.

AHU\_ACL\_CU\_017-1, Cx. 66\Doc.15.543: 16 de janeiro de 1752 - BANDO pelo qual o Governador Gomes Freire de Andrade mandou publicar os benefício 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.

AHU\_ACL\_CU\_017-1, Cx. 73\Doc. 16900: 15 de fevereiro de 1753 - Carta de Gomes Freire de Andrade para Diogo de Mendonça Côrte Real sobre índios chimarrões encontrados no passo de Torotutama e o estabelecimento das Missões.

AHU\_ACL\_CU\_017-1, Cx. 76\Doc. 17564: 29 de dezembro de 1754 - Carta de Gomes Freire de Andrade para Sebastião José de Carvalho e Mello. Contém os relatos acerca da campanha lusitana contra os índios missioneiros nos campos do Jacuí em 1754.

AHU\_ACL\_CU\_017-1, Cx. 76\Doc. 17566: 30 de dezembro de 1754 – Várias correspondências de Gomes Freire de Andrade sobre campanha portuguesa para tomada das Missoes: Ofício para Diogo M. Corte Real sobre a retirada das tropas castelhanas; Carta para o marquês de Valdelírios sobre o mesmo assunto; Carta para D. José de Andonaegui, sobre o mesmo assunto; Autos das Treguas , celebradas entre o General gomes freire de Andrade e os Caciques das Aldeias de São Luiz, São Lorenço, São João e São Miguel. Campo de Jacuhy, 14 e 16 de novembro de 1754.

AHU\_ACL\_CU\_017-1, Cx. 78\Doc. 18205: 16 de fevereiro de 1755 – Memória ou resumo sobre a 1ª campanha lusitana para execução do Tratado de Limites, desde 28 de junho quando embarcaram em Rio Grande para Rio Pardo, incluindo as marchas até os campos do Jacuí, concluindo com a assinatura do armistício em 18 de dezembro de 1754.

AHU\_ACL\_CU\_017-1, Cx. 84\Doc. 19396: 28 de fevereiro de 1756 – Relatório da marcha dos exércitos português e espanhol, desde 1º de fevereiro em diante. Relatório sobre a segunda campanha e seu trágico desfecho, resultando no massacre de milhares de índios missioneiros.

AHU\_ACL\_CU\_017-1, Cx. 87\Doc. 20156: 26 de maio de 1757 – Carta particular de Gomes Freire de Andrade para Sebastião José de Carvalho e Mello, a 10 léguas de distância da tranqueira do rio Jacuí – ainda em viagem para Rio Pardo iniciada em 1º de maio.

AHU\_ACL\_CU\_017-1, Cx. 87\Doc. 20160: 29 de maio de 1757 – Carta de Gomes Freire de Andrade para Sebastião José de Carvalho e Mello, no campo da Tranqueira do Jacuí.

AHU\_ACL\_CU\_017-1, Cx. 87\Doc. 20162: 1 de junho 1757 - Carta de Gomes Freire de Andrade para Sebastião José de Carvalho e Mello, escrita no passo do Jacuí, referente a acusação de Marques de Valdelírios de má fé na demora da entrega da Colônia do Sacramentos

AHU\_ACL\_CU\_017-1, Cx. 88\Doc. 20296: 1º de setembro de 1752: Atos celebrados em Castilhos Grande sobre a execução da demarcação dos limites ibéricos no sul da América.

### **023\_01 São Paulo Alfredo Mendes Gouveia (1618-1823)**

AHU\_ACL\_CU\_023-01, Cx. 23\Doc. 2221: 26 de janeiro de 1765 - Carta do ministro de estado dos Negócios do Reino, conde de Oeiras, Sebastião José de Carvalho e Melo para o vice-rei, conde da Cunha, que diz que a fundação das vilas, a liberdade dos índios e desenvolvimento do comércio entre eles é o melhor meio de resistirem aos jesuítas, cuja maior força e riqueza, na América, são o domínio completo e civilização dos mesmo índios.

### **059 Colonia de Sacramento e Rio da Prata (1618-1825)**

AHU\_ACL\_CU\_059, Cx. 1\Doc. 19: 15 de janeiro de 1753 - Ofício de Gomes Freire para Diogo de Mendonça Corte Real sobre aldeamento dos Tapes Chimarrões, início do Aldeamento do Estreito.

AHU\_ACL\_CU\_059, Cx. 1\Doc. 20: 20 de janeiro de 1753 - Ofício Gomes Freire de Andrade para Sebastião José de Carvalho e Melo remetendo documentos para medir meridiano que os padres astrônomos fizeram em Curral Alto.

AHU\_ACL\_CU\_059, Cx. 1\Doc. 22: 27 de fevereiro de 1753 - Ofício de Gomes Freire para Oeiras, sobre a sublevação dos povoados missioneiros de São Miguel, São Lorenzo e Santo Ângelo

AHU\_ACL\_CU\_059, Cx. 2\Doc. 103: 28 de fevereiro de 1756 – Ofício Gomes Freire para Carvalho e Mello sobre a dificuldade de manter diálogo com Andonaegui sobre a demarcação dos limites.

AHU\_ACL\_CU\_059, Cx. 2\Doc. 106: 11 de março de 1756 – Cópia do ofício nomeando Pedro Cevallos para a comissão de demarcação.

AHU\_ACL\_CU\_059, Cx. 2\Doc. 108: 1º de junho de 1756 – Ofício de Sebastião José de Carvalho e Melo, conde de Oeiras, para Gomes Freire de Andrade, sobre itens do tratado, mudar de tática defensiva e ofensiva em relação aos índios, e economia em função do Terramoto.

AHU\_ACL\_CU\_059, Cx. 2\Doc. 113: 26 de junho de 175 – Ofício de Gomes Freire de Andrade para Sebastião José de Carvalho e Melo, conde de Oeiras, sobre a geografia de Santo Ângelo e a suntuosidade dos padres comparada a pobreza dos índios. Referências a busca por minas de ouro.

AHU\_ACL\_CU\_059, Cx. 2\Doc. 114: 26 de junho 1756 – Gomes Freire de Andrade para Diogo de Mendonça Corte Real sobre o fogo em São Miguel, e sobre a abertura do caminho para laguna via Vacaria (Caminho das Missões)

AHU\_ACL\_CU\_059, Cx. 2\Doc. 129: posterior a 30 de abril de 1757 – Carta de Gomes Freire de Andrade para Valdelírios dizendo que pretende sair em marcha em 1º de maio de 1757 de Santo Ângelo para Rio Pardo / Cópia da Carte de GFA para Cevallos, 28 de abril de 1757 dizendo que sairia de Santo Angelo em 1º de maio.

AHU\_ACL\_CU\_059, Cx. 2\Doc. 128: 29 de abril 1757 – Tomás Luís Osório para Sebastião José de Carvalho e Melo, conde de Oeiras, sobre despesas. Diz que o exército sairia em marcha em 1º de maio de 1757 (de Santo Ângelo para Rio Pardo).

AHU\_ACL\_CU\_059, Cx. 2\Doc. 132: 11 de agosto de 1757 – Gomes Freire de Andrade (em Rio Pardo) para Sebastião José de Carvalho e Melo, conde de Oeiras, sobre a tentativa de Cevallos em reunir índios para transportar para a outra banda (com 9 cópias de correspondências anexas)

AHU\_ACL\_CU\_059, Cx. 2\Doc. 132 (1): Carta do Marquês de Valdelírios para Gomes Freire Andrade, de 29 de julho de 1757, solicitando o envio de “alguns índios mais fieis” para examinar o rio Uruguai para auxiliar na demarcação do *Ybicuhý* e “e como a do *Pequerí* se acha tã confundido, seria mui próprio [ se V.Exª assim o determinar] mandaremse alguns Índios mais fieis”

AHU\_ACL\_CU\_059, Cx. 2\Doc. 132 (1): Carta de Gomes Freire Andrade para Cevallos, em 28 de julho de 1757, dizendo que chegaram dois índios originários do Povo de São Nicolau, com uma carta (aparentemente escrita em guarani), que por meio dos línguas (interpretes), entendeu Gomes Freire de estarem acompanhados de suas famílias que estão do outro lado deste rio (Jacuí), e que estão fugindo dos Minuanos, que os atacaram na estância do *Ybicuhi*, e que os roubaram, furtaram suas filhas e “parece matarão alguns”. A suplica dos dois índios ao Gomes Freire é por proteção, “pois estão em grande miséria, sem subsistência às muitas crianças que têm”

### **Mapas cartográficos manuscritos**

ROSCIO, Francisco João. Carta Hydrographica de huma parte do terreno e costa do Império do Brazil, extrahida da carta da Província de São Pedro do Rio Grande levantada em 1778 pelo bragadeiro Francisco João Rocio. 1 mapa ms., col., em f. 53,6 x 41.

ROSCIO, Francisco João. Mapas particulares extraídos da carta da capitania de Rio Grande de São Pedro e suas circunvizinhas até o rio da Prata. Rio de Janeiro, RJ: [s.n.], 1783. 24 p.

BULHOES, José Correia Rangel. Plano topografico do continente do Rio Grande e da Ilha de Santa Catharina tirado dos Planos dados em 1781 para a instrução dos Comissarios da Demarcação do Sul / dezenhado e acrescentado com varias notas instructivas sobre o mesmo Plano por Joze Correa Rangel de Bulhoens Ajudante de Infant[a]r[i]a con exercicio de Engrn<sup>o</sup>. - Escala [ca. 1:1000000], Hum Grao Dividido em 18 Legoas = [10,70 cm]. - [S.l. : s.n.], 1797.

SOARES, Diogo. Vila da Laguna e barra do Taramandi na costa do Brasil e América Portuguesa. 1738. Lisboa, AHU (Cartografia Manuscrita do Brasil, 1215)

## **ANEXO 1 – TRANSCRIÇÃO DO OFÍCIO DE JOSÉ CUSTÓDIO DE SÁ E FARIA PARA O VICE-REI, CONDE DA CUNHA, EM 16 DE DEZEMBRO DE 1764.**

Em 9 de março de 1765, o vice-rei do Estado do Brasil, conde da Cunha, escreve ao secretário de estado da Marinha e Ultramar, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, argumentando sobre a difícil tarefa de administrar os índios missioneiros aldeados por Gomes Freire de Andrade nos campos do Continente de São Pedro. O vice-rei se demonstra contrário ao projeto ilustrado assimilacionistas da metrópole, e remete em anexo cópia do ofício do governador do Rio Grande de São Pedro, José Custódio de Sá e Faria, o qual faz uma longa análise sobre a gênese e conjuntura da questão, elencando uma série de sugestões.

Este anexo do documento 6743, da caixa 74, do fundo 017 Rio de Janeiro Avulsos, do Arquivo Histórico do Concelho Ultramarino, (AHU\_ACL\_CU\_017, Cx. 74\Doc. 6743), assinado por Sá e Faria em 16 de dezembro de 1764, é carregado de elementos presentes no Diretório dos Índios, entretanto, levanta sugestões *sui generis* para a “arrumação dos Índios”. Algumas, jamais foram implementadas. Sá e Faria se mostra alinhado e, poderíamos dizer, um profundo conhecedor das premissas do projeto ilustrado.

Na tarefa de transcrição, optei em manter algumas grafias utilizadas na época, desde que não comprometessem o entendimento.

Ilmo e Exmo Sr.

Entre todas as dependências de que V. Ex.<sup>a</sup> me encarregou, nenhuma me tem dado maior cuidado que a arrumação dos Índios, pelas contrariedades que se opõem a qualquer método que se queira seguir no seu estabelecimento.

O maior motivo que me parece tem V. Ex.<sup>a</sup> para os mandar mudar de sítio em que se acham, é o dos prejuízos que da sua vizinhança se segue aos moradores, por causa de lhes matarem e roubarem os gados das duas estâncias (o que se há moderado depois que cheguei a este governo) e pela irregularidade em que se acham; em a qual não podem permanecer em continuadas despesas da Real Fazenda, e oposição dos moradores: e querendo eu cumprir com o que V. Ex.<sup>a</sup> me tem determinado a este respeito, não encontro sitio em que os poder arrumar que não seja sujeito às mesmas desordens; pois todo o terreno deste País se acha ocupado de Estâncias e povoado de gados.

Muitos práticos destas Campanhas eram de parecer se mudassem os Índios para o Rincão chamado de Cristóvão Pereira; situado no centro das

estâncias de S. Majestade; e ainda que este só não bastava para estabelecer um tão crescido número de famílias; vejo que estes pareceres não são produzido de zelo; mas sim da conveniência que resulta aos tais em evitar a ruína particular das suas Estâncias na mudança dos ditos Índios; pois este meio só serviria de não retirarmos de um precipício para outro a meu entender maior.

A razão é, ou S. Mag<sup>e</sup> quer conservar as suas Estâncias ainda que com grande trabalho e despesa, e talvez se fruto para o futuro pela falta de pessoas zelosas que as dirijam e conservem para que das suas produções resulte conveniência à Real Fazenda, ou se há de resolver com os seus vassallos aquele terreno, o que lhe seria incomparavelmente mais útil; se oprimir quem as poderia restabelecer e conservar com os Índios dentro, e sendo tão dificultoso achar um homem que os governasse, e os contivesse só com a vista no zello do Real serviço; poderia suceder que este mesmo Director tirasse as maiores utilidades das mesmas Estâncias cobrindo-as com [a lappa?] dos Índios: além de que metendo-se os Índios dentro deste terreno, correndo o tempo, viriam eles a ser senhores dele, por que necessariamente à sua grande multiplicação se devia proporcionar o terreno para o seu estabelecimento; e desta sorte já S. Majestade não poderia ter suficientes campos para as suas crias de animais, nem estas se poderiam distinguir dentre em poucos anos das dos mesmos índios. Se o segundo, mandando S. Majestade repartir estas estâncias com os seus vassallos, veríamos ressuscitadas as desordens que procuramos extinguir em Viamão: os vassallos ali povoados teriam as mesmas ruínas, porque os Índios sempre seriam os mesmos, em uma que em outra parte.

Para V. Ex. formar mais substancial ideia a respeito do modo de se estabelecerem estes Índios, me parece útil expressar aqui a formalidade com que eles entraram no nosso País; pois este princípio é essencial para a[pro]fundamento do plano que se haver de seguir e a [sem] obra.

Quando o nosso exército auxiliando o del Rey Catholico marchou a pôr em obediência os Sete Povos sublevados da margem oriental do R. Uruguai, para o fim da Demarcação de limites, e da entrega do terreno que ocupavam os mesmos Povos, o qual deverá aumentar o domínio del Rey N. Sr. por este lado: Chegamos aos mesmos Povos com facilidade sem embargo das oposições dos mesmos Índios, e nestas aldeias tomamos quartéis; a tempo que já eles arrependidos da sua repugnância nos principiaram a tratar; e vieram no conhecimento de que não eram tão maus como lhe faziam crer as grandes políticas dos padres jesuítas, que se fundavam em separam de toda a comunicação, não só dos portugueses mas até dos próprios espanhóis, para que em nenhum tempo os Índios entrassem no conhecimento da sociedade, que tem entre si as nações polidas; por não virem a sair da escravidão; em que haviam sempre conservado esta miserável gente, que toda concorria para as suas grandes conveniências, sem jamais poderem passar do seu primitivo estado; pois a continuação dos anos, os seus grandes trabalhos, em lavouras, fábricas e cria de animais, jamais para eles podia aumentar riqueza alguma a cada família; pois lhe não consentiam; nem ainda aquelas coisas indispensáveis à qualquer pobre e miserável; porque as suas casas se não distinguiam das senzalas dos nossos escravos.

Cada família ocupava uma só casa sem outro algum móvel que uma rede a cada pessoa para dormirem; umas poucas de panelas de barro para cozerem a carne, se mais tempero e a cozinha ou fogueira para à fazerem no meio da mesma

casa, que também lhe servia de luz, e indecentemente se acomodavam nela os maridos, as mulheres e os filhos e filhas, uns a vista dos outros, sem entrar neles aquele pudor, tão natural a quem tinha conhecimento da Religião Católica.

Fiz esta pequena digressão para V. Ex.<sup>a</sup> perceber a indigência destes miseráveis, e o trabalho que há de haver para os civilizar. Em uma palavra, Exmo. Sr., todo o sistema destes Padres em o de os conservarem sempre pobres, abatidos; e [jus ou nus] de sorte alguma pudessem vir a passar em nenhum tempo do estado de Índios a vassallos de seu soberano; porque nesse caso o deixariam de ser dos mesmos Padres, e perderiam o grande império que ainda possuem em trinta e uma aldeias na Provincia do Paraguai.

Experimentando os Índios a docilidade com os tratamos enquanto 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 marchamos dos ditos Povos para o Rio Pardo, nos acompanhou um grande número de famílias; e advertindo o Ilmo. Exmo. Sr. Conde de Bodadella que o general espanhol lhe poderia fazer alguma carga inculcando, que ele lhe desinquietasse os Índios para os trazer para os nossos domínios, escreveu repetidas cartas aquele general para que procurasse evitar esta desordem, nas quais o dito Sr. lhe observava não haver concorrido para tal, e que mandasse pôr guardas suas nos passos para a embarçar, o que o dito general fez; mas sem fruto; por que pela outra parte a tropa lhe dava todo o auxílio para passarem seguros por compreender que o nosso general assim o queria e [ouviria] sem displicência as notícias de irem passando sem embaraço, e com efeito chegou ao Rio Pardo um grande número de famílias.

Neste quartel, sabendo o mesmo general espanhol a quantidade dos que se haviam transportado a nossa parte, escreveu repetidas cartas ao Sr. Conde, para que lhe restituísse os Índios, sempre o dito Sr. se mostrou desinteressado nesta parte, e empenhado em que voltassem os Índios para as suas Aldeias; para isto, porque sabia muito bem que nada os fazia mover, respondeu-lhe por [várias] [vezes] que mandasse oficiais seus a reduzi-los; e até permitiu que viessem padres a esta mesma diligência; porem só colheram por fruto das grandes que fizeram algumas desatenções dos mesmos índios, até que ultimamente para de toda a sorte mostrar o Sr. conde, que os não queria, propôs ao general Espanhol se convinha ele, que mandasse fazer fogo pelas tropas aos Índios, que fugidos daquelas Aldeias, quisessem entrar no nosso País; com o que se fizeram às instancias mais moderadas desde aquele tempo; porém nunca o general espanhol se esqueceu do grande número de índios que passou a nossa parte, e para ressarcir aquela falta procurou agora no tempo da guerra, que as famílias do Rio Grande passassem ao domínio espanhol fazendo-lhes vários partidos, o que tem conseguido de um grande número delas.

Sei que de tudo deu conta o Sr. conde a S. Majestade, e que lhe foi aprovado tudo, pois lhe devi a honra de me comunicar alguns daqueles particulares, e que S. Majestade estimou haver tirado da escravidão a tantos miseráveis e que eles experimentariam os efeitos de sua Real Piedade e Benevolência; pois sem embargo da despesa que já com eles se fazia, pois o Sr. Conde mandava cobrir a muitos que chegavam quase nus, e se sustentavam a todos com farinha, e carne; se estendeu a muito mais a grandeza de lo Rey N. Sr.

mandando-lhe uma grande porção de gêneros para se vestirem, que segundo o nosso orçamento haviam de importar em mais de setenta mil cruzados.

Retirando-se o sr. conde para o Rio de Janeiro ficaram os Índios no Quartel de Rio Pardo sem se arrumarem, nem estabelecerem em forma, porem logo que houve a suspeita de guerra os mandou retirar o mesmo Sr. daquela fronteira, para o interior da Província, ou pelos não expor, ou por se não fiar da sua voluvulidade[sic.]; pois não predomina neles a constância; por que o desprezo com que foram criados; e o com que os obrigaram a não estimar nada lhes faz perder o estímulo, que é natural na mais gente, até o da própria honra que não conhecem.

Passaram com efeito para os campos de Viamão donde se acham, e sem mais formalidade que a primeira fizeram seus ranchos, sem ordem e as pequenas chácaras, que mal podem chegar para o seu sustento, isto é, dando-se-lhes carne que a não a terem seria impossível a sua subsistência.

Tem gasto a Real Fazenda na compra das rezes com que lhe assiste muitos mil cruzados: tem-se despovoado de gados as estâncias dos moradores [e] atrasar-se a estes os pagamentos na falta da satisfação das letras que se passaram sobre a Provedoria do Rio de Janeiro e [se] multiplicam-se por esta razão as dívidas na continuação indispensável dos sustentos com que se lhe assiste: Diminuem-se os dízimos porque se rebelam as estâncias: os Reais Direitos nos Registros por onde passam os animais faltam; pois não tem que comprar os negociantes que baixam a serra a conduzir a S. Paulo os animais que compram nesta Província para o que também concorre em grande parte o embaraço de não passarem as mulas, em cujas crias principiaram a florescer as fazendas deste Continente, e finalmente com a infelicidade da perda do Rio Grande caminhas esta Província a sua total ruína, sendo uma das principais origens os Índios, que se acham sempre no mesmo estado e sem meios de se puderem sustentar, sem despesas da Real Fazenda e ruína dos moradores.

A amplitude desta província não é suficiente para acomodar tão grande número de famílias de Índios, nem tem forças para as sustentar, principalmente não tendo eles gênio para cuidar na sua economia particular. Os terrenos todos estão dados por sesmarias, tiralos dos moradores para os dar aos Índios parece impiedade, compralos mui excessiva despesa para a Real Fazenda, unir os Índios em uma aldeia de nenhuma sorte convém, principalmente não sendo esta separada, em larga distância dos moradores, e ainda assim nunca viria a ser útil a S. Majestade continuarem os Índios a viver com a formalidade em que se acham presentemente dentro em três anos veremos este País na última consternação, e sem ter uma vaca que é o fundamento destas estâncias.

Porem como creio que não será da mete de S. Majestade o manda-los expulsar para fora deste Continente: ponho na presença de V. Ex<sup>a</sup> os meios que me ocorrem para se poderem conservar nele sem embargo das contrariedades opostas, para que a vista de [umas], e outras razões, V. Ex<sup>a</sup> resolva o que julgar mais acertado; pois não fio dam<sup>a</sup> débil capacidade a resolução de negócio tão importante.

Meios que ocorrem para se estabelecerem os Índios

## Primeiro

Se estes Índios tivessem alguma conduta, bem se podia seguir com eles o mesmo que com as famílias das Ilhas formando-lhe vilas, ou aldeias em que se estabelecessem; porém não são capaz de se governarem assim por que os não caíram com essa doutrina; pois os Padres lhes repartiam com a maior economia, não só o mantimento que eles lavraram, mas ainda a roupa que as mulheres fiavam, e os Índios teciam ficando o mais para as despesas da Igreja; e para os negócios dos Padres que mandavam vender, muito pano de algodão, couros, erva matte, trigo e outros vários gêneros a Buenos Ayres, vindo a praticar com os Índios como se fossem escravos, e desta criação não há quem os mude, por que dando-se lhes terras separadas a cada família, e algumas rezes para principiarem a se estabelecer em poucos dias as comerão, e não cuidarão das lavouras se os não obrigarem, e sendo isto certo de donde hão de tirar com que se poder vestir ainda pobrimente, cuja falta os fará continuar nos roubos para poderem substituir: logo já se vê, que se não pode seguir este meio.

## Segundo

Para os juntarmos em uma só povoação é preciso muito terreno para os acomodar pois chegam a seiscentas famílias, e que tenham um diretor que os governe, e como este deve ter as circunstâncias de inteligente ativo, e mais zeloso do serviço de S. Majestade, e bem dos Índios do que dar suas conveniências dificultosamente o acharemos; porém que o supor que o há com todas as circunstancias que se necessitam, é preciso que se lhe faça um partido equivalente as seu trabalho, a que a Fazenda Real forme uma ou duas grandes Estâncias de sorte que o que elas produzirem sustente aos Índios, e que numero de mil rezes será preciso para a sua fundação! De donde se hão de tirar, achando-se a Provincia em tão miserável estado: e esta Provedoria tão empenhada? São precisos muitos cavalos para o serviço das mesmas estâncias, e um capataz de consciência para as governar, necessitam de sacerdotes, cirurgião, botica, Igreja e ferramentas para formarem as suas casas e lavouras. Porem quero também supor que S. Majestade ou V. Ex. <sup>a</sup> convem nestas despesas a que temos os Índios vivendo da mesma sorte, com que os Padres os criaram, e jamais deixaram de ser Índios; pois é preciso que os façam trabalhar para o comum, e do monte maior se acuda as suas percisões, o que de nenhuma sorte me parece útil; pois para o ser, e para se civilizarem, é preciso venham para a a diante a viver com a mesma regularidade que os mais vassallos; por que do contrário viriamos a ter dentro do nosso País, uma Republica estrangeira, vivendo com diferentes usos, e costumes, o que se deve procurar evitar.

## Terceiro

Como S. Majestade por toda a costa, que corre desde a Laguna, até a Barra de Santos, tem muitos districtos despovoados, se podiam também povoar, com estes Indios, ou espalha-los proporcionalmente pelos lugares já povoados; porem acho que será este meio o mais violento para os mesmos, fazendo-os não só tirar de uma Província que vieram buscar por seu gosto, da qual podem ter alguma correspondência com os seus parentes das Missões do Uruguay; mas muda-los para outra a donde não podem ter o sustento de carne, com que foram criados, único para o seu gosto, e esta separação em tão largas distancias um dos outros, os conduziria ao maior disgosto, e como a maior parte daquelas povoações se compõem de Paulistas, nunca serão os Indios bem tratados; por que sempre os olharam como escravos; além de que temo que a mudança do clima; e do sustento os encaminhe a uma epidemia: finalmente estou certo que só por força ou engano, caminharão a semelhantes districtos: não pondero as grandes despesas das viagens e marchas, e alguns outros obstáculos por me parecer não poder ter uso este meio, que só expondo por haverem algumas pessoas que a ele se inclinavam com pouco fundamento.

#### Quarto

Como V. Ex.<sup>a</sup> manda estabelecer as famílias das Ilhas, que S. Majestade mandou parear e povoar este Continente, e fazer lugares para suas vivendas, podiam misturar-se nas mesmas povoações uma certa porção de famílias de Indios, e estes serem regidos pelos capitães das Ordenanças dos districtos no que tocasse ao Temporal, e pelos Vigários no espiritual, repartindo-se também terras, ficando os ditos capitães obrigados a responder por eles de cuja mistura se seguiram as utilidades seguintes. 1<sup>a</sup> ir-se-iam os índios acostumando ao nosso modo de viver e já seus filhos poderiam não parecer índios. 2<sup>a</sup> Aprenderiam os filhos dos índios nas mesmas escolas dos filhos dos ilhéus o que os faria familiarizar, e conciliar amizade. 3<sup>a</sup> Haveriam casamentos entre uns e outros que é o principal meio para os Índios passarem a ser vassalos, e deixarem de ser Índios. 4<sup>a</sup> Poderiam as Índias meninas ter mestras que lhes ensinassem a cozer, fiar, fazer renda, tecer panos etc. que inteiramente ignoram. 5<sup>a</sup> A comunicação com as portuguesas lhes faria não serem tão relaxadas da vida. Poderia-se obrigar os Índios a entregar suas filhas em cada povoação a uma mulher de bom procedimento, e idade competente, para as ter recolhidas até tomarem estado de casadas, por que tendo boa criação, não lhes faltariam maridos, pos a falta de recolhimento faz que se prostituam todas.

Este método Exmo. Sr. é o que mais se conforma ao meu sentir pelo fundamento que lhe acha para o fim de civilizar os Indios, e que por este modo para o futuro deixem de o ser que é o que mais convém as utilidades que se hão de seguir ao Real Serviço deste novos vassalos

Como contudo não há projeto que não paderia algumas objeções farei aqui memoria dos remedios que podem ter as que se me figuram. Os capitães destas povoações de ilhéus, e Indios que de novo se erigirem, não devem sair dos mesmo ilhéus ao menos os primeiros tempos, por que além de serem todos por natureza ambiciosos, sendo dos mesmo sempre os Indios seria maltratados, e para se livrarem deles, lhes levantarão mil testemunhos os quais a capitão acreditará

por lhe afirmarem os seus parentes. Deve este capitão ser a principal pessoa daquele districto se nele concorrerem as virtudes precisas para saber dirigir esta miserável gente. Deve-se ele fazer algum partido proporcionado ao seu trabalho o qual pode sair dos Dízimos do mesmo districto, tendo uma parte neles, e isto por anos signalados que podem ser dez ou doze, tempo equivalente para os Índios aprenderem a se governar. Hão de ser obrigados estes Capitães a dar todos os anos uma exacta conta ao governador do Continente do esta dos Indios, e mais famílias de cada povoação, em que mostre os frutos que colheram, e as vantagens que naquele ano tiveram os moradores nas suas crias e as teyas de linho e algodão que se tecerão. Que para o dito governador a por na presença de V.Ex<sup>a</sup> ou de quem governar a Capitania que seria muy útil, que por Carta ao Governador Capitão se mostrasse satisfeito do seu zello, ou lhe estranhasse o pouco adiantamento que houvesse naquele lugar: e ainda seria importante que cumprindo eles com o seu dever se lhe fizesse a promessa em nome de S. Mag<sup>e</sup> da mercê de um habito de Christo findar um certo numero de anos para os obrigar mais.

Deve-se fazer um Regimento, em que se aponte a formalidade com que cada capitam há de governar o se respectivo Povo, nele se lhe deve ordenarm que por nenhum caso, se possa servir dos Indios, nem para as suas lavouras, nem para nenhum outro ministro seu particular, nem ainda pagando-lhe pelos enganos e prejuízos que se podem seguir do contrário. No dito Regimento, se lhe declarará o modo que deve ter com a sua educação, no de os fazer trabalhar, até que ponto os poderá castigar; e de que modo, e finalmente em que se incluíam os meios de fazer felizes aos Índios, e mais moradores, abundante a Provincia e que por consequência cresçam as utilidades do Real Serviço.

Nas Reais Ordens com que S. Mag<sup>e</sup> se serviu mandar estabelecer as famílias das Ilhas neste Continente, se expressa que a cada cabeça de casal se deem duas vacas e uma égua, isto será bastante para as ditas famílias, por que todas ou a maior parte já possuem algum gado (menos as que o perderam na invasão do Rio Grande] porem para os Indios é coisa muito limitada, e seria preciso, darem se lhe, ao menos seis ou oito vacas para cada família principiar o seu estabelecimento; porem como o Capitão do districto deve ter um vigilante cuidado em que não matem alguma, será preciso que depois de estabelecidos nas ditas povoações lhe assista a Fazenda Real ainda hum ou dois anos com dias libras de carne por dia a cada pessoa o que não fará grande despesa, por que custando uma rez mil e duzentos réis e não dando o couro mais de oitocentos réis, fica a carne por um cruzado, que chega para mais de cem rações.

Manda S. Mag<sup>e</sup> também das a cada povoador um quarto de légua em quadro, e da mesma sorte meia légua quadrada para logradouro público de cada lugar; tanto aos ilhéus com aos Indios lhes bastaria a metade do terreno que se lhe manda dar a cada um, contanto que se lhe aumentasse o terreno que deve servir para pasto comum e quando se não passa diminuir esta porção às famílias das ilhas, se lhe deve diminuir as dos Índios para aumentar o terreno do pasto comum e poderem te maio porção de gado.

Ordena mais S. Mag<sup>e</sup> que nos estabelecimentos que se fizerem aos Casaes das Ilhas, se faça igreja e se lhe nomeie vigário, mas aprovando V. Ex.<sup>a</sup> se siga esta formalidade de arrumar os Indios com os Ilheus hé preciso que V. Ex.<sup>a</sup> de as providências para baixarem de S. Paulo alguns sacerdotes que saibam em forma a língua Guarani, para poderem confissão aos Indios e fazer lhe a doutrina,

isto é, aos adultos que não podem aprender a língua portuguesa, pois aos rapazes é muy importante que toda a sua instrução seja em Português: que estes sacerdotes devem ser de exemplar vida, e costumes para exercitarem o officio de Parochos e de manterem ordem de se não intrometer em outra coisa que no espiritual e os Direitos [4 palavras ilegíveis] pelo Ex<sup>mo</sup> R<sup>mo</sup> Prelado.

Bem alcanço eu que as famílias das Ilhas não hão de gostar desta mistura ao princípio; porem tendo o Capitão do distrito cuidado em que os Índios se contenham no limite que devem; nenhum prejuízo se pode seguir aos moradores pois cada família vive em sua casa e como dos Índios não podem ser muitas famílias em cada povoação é fácil de os conservar em regularidade. Também há de custar a reduzir a esta os Índios e a se separarem uns dos outros pois só querem viver unidos os de cada Aldeia, e serem no econômico governados pelos seus caciques por estas repugnâncias se poderão vencer, com modo, e com jeito.

Os índios no estado presente em que se acham não são capazes para se governarem, nem ocuparem os cargos da Republica, pois não tem conduta alguma; porém os filhos havendo escolas para os educar já alguns poderão entrar neste exercício para servir a conseguir o que S. Mag<sup>e</sup> que de que eles os ocupem, e só para o futuro poderão entrar com os Ilheus nos cargos de Camera e Ordenanças, e para introduzir a os mesmos Indios a estímulo da honra seria mui útil que V. Ex.<sup>a</sup> fizesse expedir para este governo um Alvará em forma de ley que S. Mag<sup>e</sup> firmou a fazer dos mesmos Indios; pelo qual o mesmo Sr. os enobrece e os habilita para entrarem nos cargos nobres; por se não haver até agora publicado nesta Província. Que ali importaria e creio veio remetido ao Sr. Conde de Bobadella, no ano de 1758 ou 1759 o qual também é útil por conta dos casamentos e da repugnância que as Famílias das Ilhas tem em se misturarem com os Indios; cujos casamentos seriam muy convenientes ainda que para eles nos primitivos tempos recorresse S. Mag<sup>e</sup> com algumas esmolos de vestuários ou gados

A maior dificuldade que se encontra é o não faltarem três povoações para acomodar com os Ilhéus todas as famílias de Índios que há pois hão de chegar a seiscentas, nas quais há três mil pessoas e se existindo mais povoação poderíamos acomodar todas o que me parece seria muy útil pois ficaria mais povoado este Continente, os moradores mais vizinhos das Igrejas, pois muitos nem de ano em ano as frequentam pelas largas distancias em que vivem, e não estariam muitas fazendas como estão sem gado, nem lavouras, o que não aumenta os dízimos nem a fatura do País: Os terrenos todos estão dados em sesmarias, e se há alguma pequenas porção devolutas são em parte que não tem as circunstancias precisas para povoação, e caso que V. Ex.<sup>a</sup> ordene que se siga este método será preciso toma algumas estâncias para nelas estabelecer mais lugares.

Tudo o que levo exposto, me pareceu importante pôr na presença de V.Ex.<sup>a</sup> pois em matéria de tanta consequência e que pede as mais sérias ponderações seria em mim culpável o querer regula-la pelo meu arbítrio, principalmente carecendo o meu débil discurso de outros princípios para discorrer com acerto em semelhante assumpto; pois não basta para este o zelo, e desejo que me acompanha de acertar no Real Serviço, e nas Ordens de V. Ex.<sup>a</sup>.

A Pessoa de V.Ex.<sup>a</sup> Guarde Deos muitos anos. Capela de N. S.<sup>ra</sup> da Conceição de Viamão, 16 de dezembro de 1764

Il<sup>mo</sup> Ex<sup>mo</sup> S<sup>r</sup> Conde de Cunha  
ViceRey e Capitão Geral do Estado do Brasil

Jose Custodio de Sá e Faria



Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul  
Pró-Reitoria de Graduação  
Av. Ipiranga, 6681 - Prédio 1 - 3º. andar  
Porto Alegre - RS - Brasil  
Fone: (51) 3320-3500 - Fax: (51) 3339-1564  
E-mail: [prograd@pucrs.br](mailto:prograd@pucrs.br)  
Site: [www.pucrs.br](http://www.pucrs.br)