

Índios independentes, fronteiras coloniais e missões jesuíticas.¹

Independent indians, colonial frontiers and jesuit missions.

Maria Cristina Bohn Martins*

Resumo: Como uma contribuição aos estudos que têm buscado refletir sobre o protagonismo dos povos indígenas na história americana, este artigo propõe-se a examinar o caso da “*misióndelsur*” dos jesuítas no século XVIII, fazendo-o a partir de uma perspectiva que privilegie as expectativas dos nativos relativamente a ela. Isto é, através de uma inversão de enfoque e ponto de vista, buscamos revisitare um tema clássico retirando os indígenas da situação de invisibilidade em que eles foram colocados pelas fontes e pelas narrativas históricas tradicionais.

Palavras chave: História. Indígenas. Missões.

Abstract: In the path of pointing out the protagonism of indigenous peoples in the american history, this article proposes to examine the case of a “*misión del sur*”, a jesuit mission in the 18th century, by a perspective that claim the native expectations about it. So, through an inversion of focus and approach, we reach to retake a classical theme preserving the natives from an invisible prism that they were allocated by the common narratives and tradicional recordings.

Keywords: History. Indians. Missions.

As histórias sobre a prática missionária dos jesuítas nos territórios americanos

¹Tomamos emprestada a expressão “índios independentes” da obra de David Weber (2007).

* Coordenadora do Grupo de Pesquisas (CNPq) Jesuítas nas Américas. Membro do Grupo de Pesquisas “História das Américas: fontes e historiografia” coordenado por Luiz Estevam de Oliveira Fernandes (UFOP). Graduada (Licenciatura Plena em História) pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (1984), onde também cursou seu Mestrado (História da Iberoamérica, 1991). Doutorou-se em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (História Ibero-Americana - 1999 - com a Tese: A festa guarani das reduções: perdas, permanências e transformações). Atualmente é professora titular da UNISINOS, vinculada à Graduação e ao Programa de Pós-Graduação da Universidade. Tem experiência na área de História da América, atuando em tema ligados às sociedades indígenas e coloniais, dinâmicas de fronteira, as instituições sociais, políticas, econômicas e religiosas do mundo colonial e do período independente.

apresentam uma extensa linhagem narrativa cujo início podemos situar nas crônicas produzidas pelos próprios religiosos (FIGUEROA, 1661, FRITZ, 1691, CARDIEL, 1747; CHARLEVOIX, 1754; FALKNER, 1774; SANCHEZ-LABRADOR, 1772, entre outros). Tais histórias encontram seu contraponto em vários outros textos elaborados pelos críticos do trabalho da Ordem. Diametralmente opostos em sua avaliação, estes conjuntos apresentam, entretanto, um ponto em comum, que reside no fato de que o sujeito destas histórias foi, até os anos finais do século XX, o corpo formado pelos padres da Companhia de Jesus, e é em torno deles que se estruturaram os esforços analíticos sobre suas “missões”. Segundo Elisa Frühauf Garcia, mesmo durante boa parte do século passado, esta literatura “reiterou determinados pressupostos que, em maior ou menor medida, centravam as análises na figura dos religiosos e retiravam o empreendimento do contexto mais amplo de domínio colonial [...]” (2011, p. 2).

Efetivamente, as análises sobre a “missão por redução” invariavelmente tinham como eixo central a prática jesuítica e sua dificuldade para lidar com populações “primitivas” e “selvagens”. Ao não estabelecer a crítica aos documentos, as “histórias” sobre as missões repetiam consagradas noções de irracionalidade e barbárie, em ajuizamentos que costumavam ser especialmente categóricos quando diziam respeito aos grupos não agricultores, cuja pauta cultural causava ainda maior estranhamento aos colonizadores ibéricos.

Uma importante mudança neste panorama foi iniciada ao final do século passado, tendo sido, sem dúvida, tributária de trabalhos que associaram a pesquisa documental ao diálogo com a reflexão antropológica². Progressivamente, constituiu-se, desde então, um conjunto importante de estudos que renovaram a compreensão sobre a história dos *pueblos de índios* em obras que, todavia, dirigiram-se preferencialmente às missões guaranis (MARTINS, 2006, WILDE, 2009, NEUMANN, 2015), sendo consideravelmente menor o peso das investigações sobre outros conjuntos missionários. Justamente por isto, consideramos pertinente a reflexão que encaminhamos aqui, centrada nas chamadas ‘*misiones del sur*’ (ou ‘*austrais*’), pouco conhecidas na historiografia brasileira³, e examinando

² Sobre esta questão, são bem conhecidas as análises de John M. Monteiro (2001) e Regina C. de Almeida (2000) sobre a fecundidade - e os desafios - da interlocução entre História e Antropologia, cuja consulta recomendamos.

³ Alguns trabalhos sobre este tema vêm sendo produzidos no âmbito do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Vale do Rio dos Sinos nos últimos anos. Recomendamos consultar a este respeito, a Dissertação de Mestrado de Juliana Camilo da Silva (2016) e os artigos de Maria Cristina Bohn Martins (2012; 2016).

preferencialmente o caso de *Concepción de los Pampas*, a primeira a ser fundada e que deixou mais rastros na documentação.

A “missão austral” foi promovida por jesuítas do Colégio de Buenos Aires sob o patrocínio dos governadores Miguel de Salcedo (1734-1742) e Domingo Ortiz de Rozas (1742-1745), como política de pacificação de uma fronteira que vivia um período de intensa conflitividade. Para isto, foram erigidos três povoados que, embora devessem servir de “ponta de lança” da sociedade colonial em direção aos territórios que se estendiam ao sul da cidade, tiveram duração efêmera: *Nuestra Señora de la Concepción de los Pampas* (1740-1752), *Nuestra Señora del Pilar* (1746-1751), e *Nuestra Señora de los Desamparados* (1750-1751). A primeira pretendeu “reduzir” os grupos conhecidos como “pampas”, a segunda os “serranos”⁴, e a terceira, cuja existência não ultrapassou alguns meses, buscou ser local de catequese dos “tuelchus” ou “patagones”.

A proposta deste trabalho é compreender o evento histórico em que consistiu sua curta existência, a partir de questões que tomem como eixo as sociedades indígenas que foram por elas interpeladas. Para tanto, buscamos refletir sobre pontos como:

- Quais eram as populações indígenas que os jesuítas tentarão converter nestas missões? Que situação viviam no período que interessa a este estudo?
- Como elas receberam a interpelação dos padres?
- Que elementos podiam ser atrativos ou fatores de repulsa à proposta de vida “em redução”?
- Com quais grupos especificaram estes “*pueblos de indios*”?

Nossa proposta de análise parte da ideia de que uma melhor compreensão da alternância de atitudes e posturas por parte dos “índios infieis”, variando entre a

⁴Estes são os nomes pelos quais os grupos a que nos referimos são identificados na documentação, não guardando relação com a forma pelas quais eles identificavam a si próprios. Sabemos que denominação das sociedades indígenas foi uma prática que os observadores ocidentais empreenderam com enorme liberalidade, inclusive “construindo” realidades, o que vem a ser uma dificuldade fundamental para o propósito de construir-se narrativas menos eurocêntricas do passado americano. Além de imprecisas, as etiquetas étnicas “sugieren unsugieren un sentido falso de pureza ó continuidade étnica. La gente se conocía y se mezclaba, se volvía bilingüe o poliglota, y entraba y saía de los grupos étnicos” (WEBER, 2007, p. 35). Além disto, como avalia Guillermo Wilde, a proliferação de etnônimos que acompanha o avanço sobre territórios indígenas, revela em si mesma, a “necesidad y urgencia de la administración por cartografiar un espacio que desconocía y de dar orden a una política de largo aliento” (2011, s/p).

aproximação pacífica e a hostilidade aberta, pode ser melhor compreendida quando pensada em contextos específicos. No caso aqui em pauta, é preciso, assim, ponderar sobre as características singulares desta região em que haviam se estabelecido complexas relações de fronteira entre as sociedades coloniais e os grupos nativos.

Os territórios que compunham “os confins do Império” (WEBER, 2007) tinham adquirido valor estratégico no Setecentos, na medida em que chamavam a atenção dos rivais da monarquia espanhola e, assim, a dos próprios reformadores borbônicos. Ao mesmo tempo, para o caso que analisamos, é possível verificar um processo de dinamismo local que acentua a importância de áreas para onde era possível expandir estâncias de criação de gado, uma vez que os rebanhos selvagens diminuía acentuadamente. Os esforços para consolidar o controle sobre tais áreas até então periféricas, esbarram na existência de populações indígenas autônomas que haviam, então, “embarcado em sus experimentos de reorganización política, económica y militar” (WEBER, 2007, p. 22). Entre elas e os colonizadores vão se estabelecer uma série de relações de natureza complexa e variável, envolvendo situações de paz e trocas comerciais, e outras de acentuada conflitividade⁵.

É preciso aqui esclarecer que para tentar levar adiante este esforço analítico, vamos nos valer de fontes produzidas pelo setor colonial da sociedade, em especial por sacerdotes e funcionários do governo, uma vez que não contamos com documentos que tenham sido gerados pelos próprios indígenas⁶. Não há dúvida que este elemento é um condicionante dos resultados a que pode chegar o trabalho. Apesar disto, esperamos que as questões que prendem nossa atenção contribuam para ampliar a compreensão que temos da história colonial e das missões, no sentido

⁵A noção de “zona de contato” cunhada por Mary Louise Pratt (1999), é bastante apropriada para pensar esta situação, sendo que a autora a defini a partir do seu caráter relacional. Sabemos que o século XVIII conheceu uma maior aproximação entre brancos e índios nesta área, e que a guerra foi uma das resultantes deste processo. Entretanto, superando as considerações da historiografia clássica, os trabalhos atuais têm destacado diversas outras possibilidades envolvidas no contato entre uns e outros (MANDRINI, 1992, FRADKIN, 2000, MANDRINI & PAZ, 2003; ÁRIAS, 2006). Desconfiança e boa vontade, traição e “regalos”, guerra e comércio, são alguns dos meios e condições encontráveis na variada e rica gama de relações estabelecidas nesta região que as fontes chamam de “*tierra adentro*”, e que se iniciava, então, a pouco mais de 100 km ao sul de Buenos Aires. Talvez não seja inócua lembrar que também as relações entre os diferentes grupos indígenas foram alteradas por esta situação.

⁶A carta anua escrita pelo padre Pedro Lozano relativa ao período 1735-1743 narra, sob a perspectiva de seus promotores jesuítas, os primeiros anos da Missão de “*La Purísima Concepción de Nuestra Señora de los Pampas*” fundada em 1740. Também as crônicas de François Charlevoix (1754), Jose Cardiel (1740, 1771), e Jose Sanchez Labrador (1772) contam a história dos povoados que constituíram esta missão. Outra perspectiva sobre elas que não a dos religiosos, podemos encontrar em documentos civis. O cabildo de Buenos Aires, por exemplo, registrou que “se ha conseguido la especial gloria de que espontáneamente hayan benido los Indios Pampas infieles de esta jurisdicción a pedir Doctrinantes (...)” (Apud: SANCHEZ LABRADOR [1772], 1936, p. 83).

de pensa-la tomando os indígenas como atores sociais⁷.

‘Índios independentes’ e fronteiras coloniais no século XVIII

A extensa região de planícies que se abre ao sul de Buenos Aires era habitada por grupos indígenas que os documentos coloniais do período que interessa a esta análise - o século XVIII - chamam, como já dissemos, de “pampas”, “serranos” e “patagões” ou “aucaes”⁸. A primeira denominação refere-se às populações que viviam em áreas próximas da cidade que era a capital da governadoria, a segunda fazia menção às que habitavam a região das serras bonaerenses; a última dizia respeito a grupos provenientes da Patagônia. Segundo o padre Jose Cardiel, “todos estos índios Pampas, Serranos del Volcan, Serranos de las Cavezadas del Sauce, y Aucaes” mantinham contato reiterado com a sociedade colonial. Frequentavam “continuamente a Buenos Aires no obstante la larga distancia (...) en que estan algunos (...). Saben mucha lengua Española y con ellos han aprendido todas las malas costumbres de la gente de Servicio, negros, mestizos, mulatos e Indios con quienes tratan (...). (CARDIEL, [1748] 1930, p. 247).

O padre Pedro Lozano, ao relatar as ações dos colegas no período de 1735-1743, registrou que tais grupos compunham uma nação “audaz y valerosa”, tinham estatura alta, corpo robusto, “y no mal proporcionado”, vivendo em “toldos” (cabanas) de couro de cavalos “a los cuales facilmente pueden trasladar ellos, cuando les conviene, de una parte a otra, sin que tuvieron una moradia fixa” (LOZANO, [1735-1743] 1928, p. 583). O tamanho de suas populações é difícil de ser precisado⁹, mas é certo que elas haviam já sentido o impacto das doenças infectocontagiosas que tanto peso tiveram na conformação da demografia indígena após o século XVI. A carta anual de Lozano relaciona o contato com os espanhóis à proliferação da varíola, “sumamente fatal en estas tierras bárbaras donde consume muchos millares de índios”. Desta

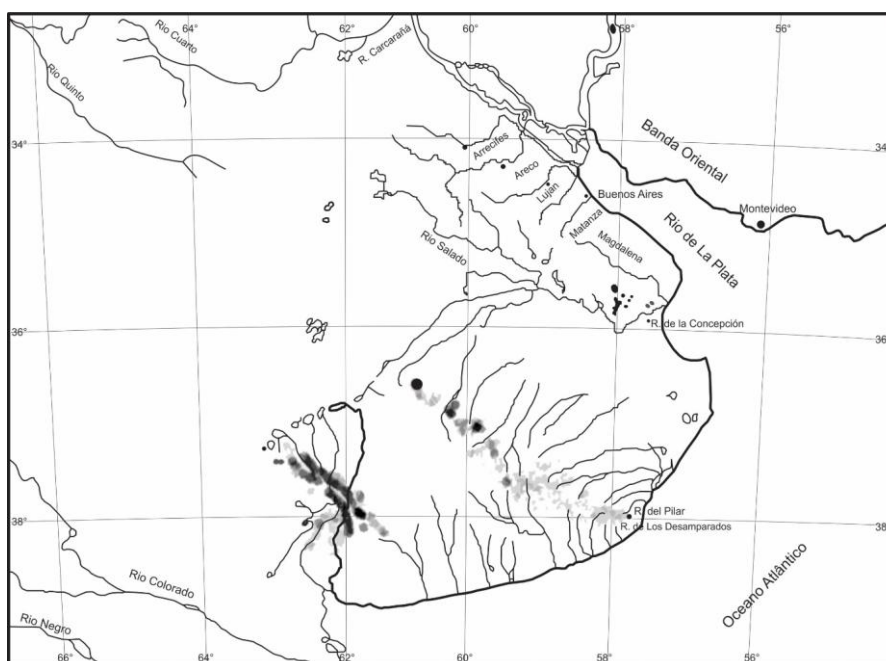
⁷As missões jesuíticas se constituíram, como sabemos, em uma política especialmente utilizada em áreas nas quais as populações indígenas apresentavam maior resistência aos colonizadores. Assim sendo, o trabalho de “civilizar pelo Evangelho” que os missionários pretenderam desenvolver, deve ser pensado paralelamente ao esforço do estado colonial em submeter as sociedades indígenas das várias fronteiras ao longo do seu território no Novo Mundo. Instituições de defesa dos domínios da Coroa, eram instrumentos para expansão, domínio e “civilização” da fronteira.

⁸Uma análise mais aprofundada sobre o complexo panorama etnológico da área pode ser encontrada em MANDRINI, 2004.

⁹A tentativa de mensurar esta população se torna muito difícil diante da fragmentação e discrepância dos dados dos cronistas. Além disto, o panorama étnico da região se complexificou acentuadamente a partir da metade da década de 1740, pela intensificação da presença de grupos “aucas”, inicialmente a fim de capturar cavalos selvagens ou intercambiar produtos com as populações locais.

forma, “diezmados por estos males, se redujeron, al fin a um número tan insignificante que consistenahorasólo de tres parcialidades no muy numerosas” (LOZANO, [1735-1743] 1928, p. 581).

Os territórios em questão, tinham conhecido uma presença ocidental relativamente pequena até meados do Setecentos, quando uma série de circunstâncias alterou tal quadro. A principal delas foi o aumento da cobiça sobre as manadas de gado selvagem que haviam proliferado nas planícies ao sul do Rio da Prata. De fato, assim como os indígenas, também os brancos, mesmo os de outras províncias, se dirigiam para estas áreas a fim de caçar e abater os animais. Na medida em que os rebanhos foram diminuindo, estes últimos passaram a se interessar por expandir, para estes territórios, as estâncias de criação dos animais¹⁰, em uma nova dinâmica de colonização que atingirá diretamente os grupos indígenas.



Mapa nº 1: Ubicación de las reducciones Jesuitas en el borde oriental de las Pampas hacia 1750.

Fonte: ARIAS, 2006, p. 261

Estes últimos tinham adotado bois e cavalos inserindo-os em sua economia e modo de vida. Como caçadores e coletores que eram, os pampas deslocavam-se sazonalmente, construindo suas vivendas nos locais em que encontravam boas

¹⁰A política borbônica para as fronteiras, no sentido de afirmar o controle sobre elas e dificultar possíveis ações estrangeiras, inclusive articuladas com os indígenas, deve também ser considerada como elemento que contribuiu para a intensificação dos contatos.

provisões de água e lenha. Os cavalos, todavia, ampliaram muito a sua mobilidade, oportunizando novas e melhores condições de movimento, tanto para “caçar”¹¹ o gado, como para realizar assaltos às propriedades em que eles eram criados, quando os rebanhos selvagens declinaram acentuadamente¹².

De fato, não apenas estes índios se transformaram em excelentes caçadores montados, como, tal qual os araucanos, se converteram em guerreiros formidáveis. Além disto, a carne bovina e cavalar foi incorporada à sua dieta, enriquecendo-a ao fornecer uma fonte estável de proteínas. Dos animais abatidos aproveitavam, também, o couro, as crinas, os tendões e os ossos para produzir itens diversos¹³.

Os animais capturados eram ainda utilizados em intercâmbios. Em troca de cavalos e peles, por exemplo, os pampas obtinham ponchos e joias de prata dos grupos “aucaes” que viviam do outro lado da cordilheira dos Andes, itens que intercambiavam nos mercados de Buenos Aires. Aos comerciantes da capital interessava especialmente provê-los de bebidas alcoólicas e instrumentos de metais,

¹¹Efetivamente, até meados do século XVIII, enquanto eram abundantes os rebanhos selvagens, mesmo os “brancos” praticavam as chamadas “vacarias”, isto é, a caça dos animais. Foi a progressiva extinção do gado selvagem (*cimarron*) que estimulou as atividades de criação e a proliferação das estâncias.

¹² Os evidentes efeitos da introdução do gado entre as sociedades pampeano-patagônicas não devem ser pensados dentro dos marcos do que já foi definido como “complexo equestre”, recusados por importantes pesquisadores argentinos. Miguel Angel Palermo, por exemplo (1988; 1999), assinala o fato de que este conceito sugere equivocadamente que o fenômeno pudesse ser traduzido apenas em termos de consumo (transporte alimentação e vestimentas), quando, na verdade, de acordo com ele, seguindo ritmos de expansão diferentes e em intensidades variadas, as sociedades das regiões da Pampa e Patagônia desenvolveram processos de cultivo e criação de animais. De acordo com ele (1999, s/p), são assim infundadas as afirmações sobre a “supuesta limitación de la ganadería indígena a la captura de animales salvajes (“cimarrones”) o al robo de reses en las estancias (...), ya que a mediados del siglo XVIII (...). Além disto, também são bastante conhecidas as evidências sobre os circuitos de intercâmbios que conectaram as sociedades indígenas da área e estas com a sociedade colonial.]

¹³ “Comen la carne así de estos [cavalos] como de los baguales. Tal vez es tan abundante la caza, que del Cavallo solamente comen las costillas, lomos, y espaldar; lo demás queda para los perros. Conservan también la grasa, y el sebo; y les sirve aquella para alumbrarse de noche, ó para aderezar la olla, quando hierben la carne, que es pocas veces, pues de ordinario la comen asada; el sebo es un nuevo manjar blanco, que coaxado y crudo comen como el más exquisito regalo; y con mayor gusto si el sebo es de Baca” (SANCHEZ LABRADOR [1772], 1936, p. 34). É certo que as transformações observadas não atingiram de maneira uniforme as diferentes etnias, variando segundo as regiões, a época e os grupos em questão. Parece que alguns deles poderiam ter sido tocados inclusive em sua vida espiritual e simbólica, tema que Raúl Mandrini (2000) introduz para refletir sobre os processos de complexificação da organização política de tais sociedades. A análise do autor se articula em torno da descrição de uma prática de *suttee* observada pelo Padre José Cardiel, participante da “expedição à costa de Magalhães” entre 1745 e 1746: “Sólo en un punto hallamos agua buena y abundante a 3 leguas de la mar, y a 5 leguas un sepulcro con 3 difuntos Indios y 5 caballos muertos embutidos de paja, y puestos sobre palos como piernas, que parecían vivos, mirando a la cabaña que servía de sepulcro, y era de ramos de matorrales (...).” (CARDIEL, [1747] 1913, p. 205). Por sua vez, Palermo (1999, s/p) se refere a “tribos” más australes -como las de al zona del golfo de San Julián” entre as quais “el consumo de carne de yegua aparece restringido a las ceremonias fúnebres de algunas familias”.

enquanto os índios ofereciam à cidade laços de couro e os apreciados “ponchos” que obtinham em permuta por cavalos. Desta forma, em torno do gado se constituiu um importante sistema de trocas envolvendo os grupos transcordilheiranos, os nativos da região e a cidade de Buenos Aires. Embora relativa a um período um pouco posterior, é elucidativa a observação de Antonio de Viedma, que entre 1780 e 1783, conheceu o litoral patagônico:

...aunque las yeguas [de los indios] paren todos los años, con todo, como dejan pocas, no hay suficientes caballos para surtirlos, si no fuera por que los indios pampas de Buenos Aires les cambian [animales] por los cueros que les llevan cuando bajan al Río Negro, de que resulta tenerlos de [el golfo de] San Julián menos ganado de éste que los del golfo de San Jorge y Santa Elena [aproximadamente a 44° latitud sur] porque no pueden bajar al Río Negro con la continuación que éstos.”
(In: PALERMO, 1999, s/p)

A acentuada diminuição dos rebanhos observada já ao final do século XVII, motivou ações do cabildo, o conselho municipal, para controlar a caça e abate do gado, e se tornou um ponto de fricção entre os indígenas e a sociedade colonial. A intensificação das hostilidades envolvendo, de ambas as partes, ataques e represálias em vingança, nos conduzem ao panorama em que se constituíram as “missões austrais”,

De acordo com as crônicas jesuíticas, depois de uma cruenta expedição das milícias locais contra a “tolderia” do cacique Tomilchiya¹⁴ em novembro de 1739, um grupo de caciques se dirigiu a Buenos Aires a fim de pedir proteção ao governador¹⁵. Conta sobre isto o padre Jose Sanchez-Labrador, que eles se apresentaram a Don Miguel de Salcedo, comprometendo-se a guardar a paz se lhes fosse permitido “habitar entre los españoles, en las haciendas de campo, como lo habían hecho hasta ahora”. A resposta do governador foi que sua proteção seria estendida a eles apenas se consentissem em juntar-se em um “pueblo” sob a administração de missionários, ao que os nativos, teriam unanimemente aceitado (SANCHEZ LABRADOR [1772], 1936, p. 83).

¹⁴Tal evento envolve um cacique identificado pelo nome indígena (Tomilchiya) no relato de 1774 de Thomas Falkner, e como Maximiliano na carta anual de Pedro Lozano, provavelmente sendo este seu nome cristão. Segundo o jesuíta inglês, o cacique e sua família estavam “en la frontera ya que tenían licencia del gobernador Salcedo para asentar sus toldos en las islas llamadas de Carbón, en el río Salado”, o que não impediu a agressão da milícia crioula (FALKNER, [1774] 1836, p. 32).

¹⁵Fontes não jesuíticas narram esta situação de forma similar, caso do “Expediente sobre a concesión de varios arbitrios a la ciudad de Buenos Aires para sus gastos y defensa”. Cópia de Archivo General de Indias en el Museo Etnográfico Juan Maria Ambroseti, Buenos Aires, Carpeta I, Doc. 11, p. 06. Doravante: ME, I:11, p.06.

Por sua vez, a anteriormente referida carta ânua de 1735-1743¹⁶ informa que:

Esta trágica suerte de los pampas serranos fue la ocasión, de que los pampas puelches y carayhetes quedasen preocupados en procurarse una suerte más feliz, hallando ellos realmente la más feliz [que se puede pensar]. Pues, temían [por una parte] ser envueltos en la misma desgracia, y [por otra parte] no podían escaparse, teniendo a sus espaldas a sus acérrimos enemigos, los pampas serranos. Consultáronse entre si sus caciques, y hallaron ser el arbitrio más acertado en esta circunstancias, entregarse por completo al español, el cual, aunque ofendido, estaría inclinado a perdonar, y los defendería eficazmente contra sus demás enemigos. Así es, que se encaminaron a la ciudad rogando primero al gobernador de provincia, Don Miguel Salcedo y después al comandante Don Juan Martín, que ratificasen con ellos la antigua paz y amistad. Los pampas aceptaron (...) condiciones de paz, comprometiéndose a venir formar pueblo, donde se hiciesen cristianos (LOZANO, [1735-1743] 1928, p. 589).

Se relativizarmos o tom edulcorado conferido pelo documento à benignidade dos espanhóis (“inclinados a perdoar” agressões passadas), ou à confiança unânime dos pampas na proteção dos padres, podemos ponderar que ele traz à tona dados importantes para a análise. Revela, assim, para além de elementos sobre a violência dos contatos interétnicos na fronteira, o complexo panorama das relações entre os grupos nativos, evidenciando que incorremos em um grave equívoco ao tratarmos as sociedades indígenas como uma esfera homogênea. Os grupos podiam defender posturas e interesses divergentes, assim como os atores sociais que os conformavam¹⁷.

Além disto, os dois relatos são importantes na medida em que sugerem uma ação que parte dos nativos. Com efeito, de acordo com os dois documentos, são os indígenas que tomam a iniciativa de procurar um acordo, agenciando o que deveria lhes parecer uma estratégia conveniente para aquele momento e circunstância. Ainda que tenhamos que avaliar com cautela as afirmações dos religiosos, uma vez que elas ressaltam uma imagem positiva que os índios teriam dos jesuítas, as fontes não deixam de revelar o que a historiografia tem apreciado como a capacidade de ação consciente indígena. Comprimidos entre antigos adversários de outras parcialidades e

¹⁶A versão do Padre Jose Cardiel se refere a ameaças feitas aos índios: “El año de 40, después de haber hecho el Maestre de Campo de Buenos Aires una gran mortandade en los indios circunvecinos, juntó a los Pampas amenazándoles que si no [...] reducían a pueblos para ser cristianos, los había de pasar luego a todos a cuchillo”. Archivo General de la Nación, Buenos Aires. Documentos de la Biblioteca Nacional, Legajo 289, Ms. 4390.

¹⁷ Talvez não fosse preciso ressaltar que o mesmo podemos dizer a respeito da esfera colonial da sociedade. A conveniência das missões não encontrava unanimidade também entre a gente de Buenos Aires. No cabildo por exemplo, se manifestavam vozes discordantes que as viam como uma ameaça, especialmente *Concepción*, pela sua proximidade. Entretanto, de fato é a noção de “índio genérico” que marca a tradição historiográfica ocidental.

os ataques das milícias dos “brancos”, os caciques pampas procuraram, com esta iniciativa, a solução que podia ser a menos pior.

Atores indígenas em missões jesuíticas

Quando o Padre Matias Strobel se dirigiu aos territórios da fronteira sul da governação de Buenos Aires para dar início ao povoado de *Concepción*, os jesuítas já tinham acumulado uma sólida experiência prévia em seu trabalho apostólico por extensos territórios e junto a grupos indígenas diversos. Desde 1610, por exemplo, tinham dado início à “redução” dos guaranis no Paraguai¹⁸, trabalho que envolvia finalidades alentadas pela Coroa e pela Igreja, e partia do princípio de que a vida “humana” só era possível no espaço urbano¹⁹. O princípio geral deste tipo de missãoentretanto-que girava em torno da concentração dos nativos em assentamentos estáveis a fim de favorecer o trabalho de catequese-, encontrava grande dificuldade quando dirigido a grupos cuja pauta cultural era marcada por padrões de mobilidade que eram estranhos aos padres²⁰. Este era o caso daqueles a quem se dirigia a “*misióndelsur*”.

Assim sendo, embora como afirmamos acima, tenha havido a aquiescência de alguns grupos pampasem iniciar o povoado²¹, ao longo da década seguinte os jesuítas

¹⁸Estamos nos referindo à Província Jesuítica que, com sede em Córdoba, foi criada em 1607 por determinação do Geral da Ordem, P. Cláudio Aquaviva. Constituída como um desmembramento da Província do Peru, a também chamada *Paracuaria* era bastante mais extensa que a província administrativa de mesmo nome, compreendendo territórios dos atuais Paraguai, Uruguai, Argentina, Bolívia e sul do Brasil.

¹⁹Neste sentido, Antonio Ruiz de Montoya havia definido a missão como o projeto de “redução a vida política e humana” (MONTROYA [1639] 1985, p. 34).

²⁰É importante esclarecer que os deslocamentos sazonais atendiam às necessidades das incursões em busca de gado, seja entre as áreas em que eles se encontravam em rebanhos selvagens, seja em centros de intercâmbio, ou para a prática dos assaltos às estâncias *malones*). A antropologia atual diferencia estas situações daquilo que se chamou, por muito tempo, nomadismo, reconhecendo o caráter preconceituoso do termo, geralmente associado à “selvageria”.

²¹Segundo a carta de Pedro de Lozano acima citada, encontramos que a aceitação da “contraproposta” das autoridades coloniais não se deu tacitamente e que as lideranças indígenas procuraram fazer valer seus interesses, por exemplo, quanto ao lugar em que se instalaria a missão. Aos nativos interessava estabelecerem-se bem próximos da capital, sendo preciso ameaças para que desistissem deste propósito. Ela permite, ainda, verificar a dificuldade das negociações entre as partes interessadas, e colocar em xeque a perspectiva de que os indígenas tivessem abdicado de sua capacidade de mobilização. Além disto, ajuda a sustentar que o interesse em manter comunicação com a cidade estava na pauta de motivações do grupo. “(...) se fue el Padre Matías Strobel, con los caciques pampas, y una escolta militar, a buscar el lugar más a propósito para la fundación (...). Surgieron algunas dificultades (...) ya que nuestros catecúmenos se querían establecer demasiado cerca de la ciudad, parte para alejarse más de sus enemigos, los pampas serranos, parte para poder comunicarse con más facilidad con los españoles, circunstancia que (...) se empeñaron los Padres a eliminar, ya que sería un infalible obstáculo, para (...) observancia de las costumbres cristianas (...). Para allanar esta dificultad, llamó el gobernador (...) los caciques, y los encargó, interponiendo su autoridad, que (...) guardasen

enfrentaram muita dificuldade para estabilizar os “pueblos”. O bispo Joseph de Peralta expressou, passados 5 anos:

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

Podemos entender que o insucesso do trabalho de “policia y civilización” tenha sido explicado pelos contemporâneos como decorrenciada “natural inclinación” dos indígenas à bebida, à violência, aos jogos, ao ócio e a outros comportamentos tidos por inapropriados. Entretanto, à luz do atual avanço na crítica às fontes, é forçoso propor ao tema outra forma de compreendê-lo. Podemos assim, refletir um pouco mais sobre o que pretenderam os nativos ao aceitarem seguir os padres em *Concepción* e, depois, em *Pilar e Desamparados*.

Como já vimos, tratava-se, principalmente, de buscar proteção frente a outras parcialidades com quem mantinham hostilidades, bem como, e especialmente, frente a violência das milícias espanholas. Em nome deste interesse ou necessidade, um conjunto de caciques e seus parentes pareceram dispostos a permitir a presença dos padres e estar com eles nos povoados. Porém, isto não implicou em pautarem-se pelo que esperavam deles os missionários, a ponto de serem avaliados, como vimos acima, como “incorregíveis”, mantendo-se quase todos “ensugentilidad” e “desertando” frequentemente. De acordo com o bispo, o povoado operava como uma espécie de “asilo”, onde os indígenas se refugiavam para evitar castigos. (ME, Carpeta I. 26, p. 1²²).

Ainda que tenhamos que observar com cuidado juízos de valor que, como já dissemos, se formulam a partir de um conjunto de estereótipos bem conhecidos, não parece errôneo considerar que negociar com as autoridades, aceitar a presença dos jesuítas e a instalação da missão, foi a forma destes grupos

una total obediencia (...) declarándoles terminantemente, que él de ninguna manera podía darles terrenos en la vecindad de las estancias de los españoles, ya que todos estos tenían su dueño, y por lo tanto, quedaban solo las tierras al otro lado del rio Salado, las mismas que había escogido el Padre (...) para la reducción. (...) Oyendo ellos semejante lenguaje, ya no se atrevieron a replicar, y se sujetaron a la determinada por el gobernador” (LOZANO, [1735-1743] 1928, p. 595).

²²O documento do bispo de Buenos Aires (12/08/1745) informa ao rei sobre o insucesso da missão. Afirma que os pampas eram incorregíveis, se comunicavam com desertores e pareciam estar com os jesuítas apenas para se livrar de punições e castigos pelas maldades e roubos que fazem contra os espanhóis.

“manejarem” uma situação de violência e conflitividade que lhes era desfavorável (SILVA, 2016). A missão proporcionava alguma proteção e acesso aos mercados de Buenos Aires, tendo implicado em uma adesão muito relativa e condicional à “vida enpolicia” desejada pelos poderes coloniais.

De outra parte, a informação de Peralta sobre a “inconstância” que fazia com que os indígenas não permanecessem na missão, deslocando-se em movimentos de entrada e saída, pode ser compreendida como parte de um comportamento tradicional destes grupos. É necessário esclarecer sobre isto, que não estamos aqui afirmando perspectivas essencialistas e a-históricas sobre a cultura. Ao contrário, como já demonstramos, os indígenas haviam adotado vários elementos da sociedade colonial, dos quais os cavalos e os instrumentos de metal são exemplos evidentes. Não recusavam também formas diversas de contato, haja vista que intercambiavam produtos e frequentavam o mercado de Buenos Aires. Contudo, em decorrência da particularidade histórica desta fronteira meridional do Império, em que a presença do aparato colonial era escassa, isto ocorria dentro de parâmetros de seletividade e adaptação e segundo dinâmicas que, ao que compreendemos, eles pretendiam manejar.

Para melhor desenvolver esta reflexão, iremos centrar nosso argumento em três pontos de atrito entre os jesuítas e os indígenas da “missão austral”: a pouca ascendência dos padres junto a seus catecúmenos, a recusa ou displicência da maioria dos habitantes dos povoados quanto à catequese e práticas de vida cristã, e sua rejeição ao trabalho esperado deles em prol da comunidade. Reiteramos que ao trazer à discussão estes temas, não estamos aceitando acriticamente os juízos sobre os indígenas que eram elaborados pelos missionários ou pelos membros da sociedade colonial. Os primeiros como sabemos, desenvolveram uma prática discursiva que acentuava a selvageria do meio em que atuavam como forma de reforçar a importância de seu ministério. Os segundos, especialmente por meio de sua representação no cabildo, se posicionaram contra a existência do povoado que consideravam trazer perigo para a segurança da cidade²³. Entretanto, lidas a “contrapelo”, suas informações permitem ponderações importantes para reflexão.

²³*Concepción* foi instalada cerca de 200 km ao sul de Bs As, na desembocadura do Salado que passaria a ser linha divisória com os territórios indígenas. Para a sociedade colonial, especialmente por meio de sua representação no cabildo, ela era um perigo, servindo de “atalaia” para os grupos hostis de “*tierra adentro*”.

“No se ocupan sino enlas Corridas de Yeguas”

Quando a carta ânua de 1743 foi redigida, *Concepción*, era o único dos povoados que viriam a compor a “missão austral”. Diz o documento que “ao ver la comodidad de este lugar, se aficionaron [...] los nuevos colonos, y, por lo tanto, levantaron alegres su pueblecito [...]” (LOZANO, [1735-1743] 1928, p. 598), mas a impressão otimista não seria confirmada pelos fatos. A crônica do Padre Sanchez-Labrador, conta que, quando o povoado teve que ser trasladado por questões de salubridade “no pusieron manos los indios, sino tal cual bien pagado”. Além disto,

A los ultimos años, cuando se les caía el techo de la casa, le componían pero pagándoles el misionero el trabajo, y manteniéndoles de yerba del Paraguay y tabaco; de otro modo ni trabajaban para si mismos ni para bien de su Pueblo [...]. (SÁNCHEZ LABRADOR [1772], 1910, p. 88 e 91, respectivamente).

Também Cardiel, um dos fundadores da missão de *Nuestra Señora del Pilar*, definiu os povos “cavaleiros”, como ociosos incorrigíveis, vivendo “sin casas, ni Pueblo, ni sementeras, ni obediencia a sus caciques, vagos, y vagabundos toda su vida sin serlo fixo, y viviendo siempre dela caza, y del hurto (CARDIEL, 1747, BN, Legajo 289, Ms 4390/1 y 4390/2).

Apreciações desta mesma natureza estão em um processo judicial levado a efeito pelo cabildo de Buenos Aires em 1742, solicitando o fim da missão, ou sua remoção para paragens mais distantes. Diversos testemunhos do inquérito referendam juízos anteriormente estabelecidos contra os nativos, os quais os depoimentos vão apenas reiterar, inclusive afirmando que suas percepções sobre o tema discutido compunham “voz publica y universal”²⁴.

“Su vida no es otra que jugar a las bolas, a la pluma y otros juegos, que aún no hay justicia entre ellos, no les obedecen ni hacen caso [a los misioneros]” afirmou o cabo Ramón Aparicio que viveu na missão alguns meses. Diz, também, que eles não frequentam os ofícios religiosos, fugindo para os matos quando os padres tentam, com a ajuda de soldados, constrangê-los a isto. Por sua vez, o cabo Joaquín Marín testemunhou que os índios da missão não faziam mais que “estar tendidos o jugando

²⁴O inquérito se faz a partir de 9 perguntas dirigidas ao conjunto das testemunhas, todas formuladas em torno de elementos de culpabilização dos indígenas da missão de *Concepción*. Entre elas, a de número 4 indaga se é verdade que eles “tratan y contratan” com nativos de “tierra adentro”, inimigos dos colonos, dando a eles informações preciosas para facilitar ataques à cidade e estâncias de seus arredores.

a las bolas o a la pluma”. Já o soldado Juan Galeano, informou ao inquérito, que os homens eram “*haraganes*” e passavam seus dias “jugando en la cancha o [a] la pluma”. Afirmou, ainda: “[...] el modo de vida de dichos indios es muy holgazán pues a excepción de unos 7 u 8, como son los Manchado, un indio llamado Pablo Maciel y cuatro o cinco aucaes, que trabajan en sementeras, todos los demás no se ocupan sino en las Corridas de Yeguas[...]

” (ME, Carpeta J. 16, p.30)²⁵.

Os “filtros” pelos quais os europeus compreendiam a realidade ficam bastante claros nos depoimentos. Espera-se dos indígenas o trabalho agrícola, sendo que a caça não é tida como uma atividade laboral, ainda que ela fosse essencial ao modo de vida dos grupos pampeanos. A partir do contato, como já dissemos, o gado foi ganhando enorme importância para eles, em especial os cavalos. Ainda assim, embora os três depoentes tenham claramente afirmado que os indígenas deixavam a missão por vários dias “a correr Yeguas para hacer sus Votas y cueros de potro”, que se ocupavam de “corridas de éguas”, e que, de tais saídas “suelentraer [...] carne”, a conclusão é de que eram “holgazanes” e viviam ociosamente. Os depoimentos também dizem que os pampas “contratam” com os índios de “*tierra adentro*”, intercambiando sabres que compram em Buenos Aires, por ponchos que aqueles traziam de suas terras, sem que isto também fosse considerado labor²⁶.

Sabemos que o trabalho nas sociedades indígenas havia sido tradicionalmente “organizado por relaciones ‘no económicas’ en sentido convencional, perteneciendo más bien a la organización general de la sociedad” (SAHLINS, 1972, p.127). Não apenas ele não se pautava por regras comuns às ocidentais, como a própria economia não existia como uma atividade separada. As transformações operadas neste campo entre aqueles grupos aos quais aqui nos referimos, têm sido profundamente debatidas pela historiografia argentina²⁷, que apontaram, entre outros aspectos, a importância adquirida pelo gado, especialmente o cavalar, e o início de uma certa “especialização” em torno dele. Por isto é essencial reforçarmos

²⁵Todas as declarações estão em: *Cabildo de Buenos Aires. Información present. en 1752, octubre, 15, s/la Reducción de los Indios Pampas a cargo de la Cia de Jesus.*[102 p. em 2 cuad.]. Museo Etnográfico Juan Bautista Ambrosetti, Carpeta J. 16. Estamos trabalhando aqui apenas com 3 dos 14 depoimentos do inquérito.

²⁶O inquérito busca claramente evidenciar que os pampas da missão não manufaturavam ponchos. Por consequência, os artefatos que levavam para vender na cidade procederiam dos “infieis” com os quais, então, estariam em contato, podendo municiá-los de informações que colocam a cidade e seus arredores em risco.

²⁷Alguns elementos pertinentes a estas transformações foram referidos em outro momento deste trabalho. Pela impossibilidade de ampliar o tema, em virtude dos limites que deve observar a extensão do artigo, remetemos o leitor aos estudos de Raúl Mandrini, em especial, MANDRINI, 1991; 994 e MANDRINI & REGUERA, 2004.

quanto as informações prestadas pelos depoentes apresentam uma perspectiva etnocêntrica ou, como advertiu Paula Montero (2006), lembrar que as informações das fontes coloniais não representam dados concretos.

A questão do trabalho foi crucial pois, embora a missão tenha recebido apoio para seu estabelecimento inicial, era preciso que ela se tornasse sustentável. Observamos que nas missões do Paraguai, os resultados mais promissores obtidos pela tentativa de organizar o labor dos guaranis, deu-se na esfera do Tupambaé²⁸, o espaço de produção coletiva, sendo menos efetivos os operados na esfera do Abambaé, as terras que deveriam ser lavradas pelas famílias individualmente. Entretanto, os guaraniseram agricultores e aldeões, ao contrário dos pampas, serranos e patagões. Também por isto, um dos principais objetivos da redução - a imposição de padrões socientais de trabalho, temporalidade e espacialidade - não se cumpriu.

Os depoentes são unânimes em afirmam que os jesuítas não tinham ascendência sobre os moradores da missão (o que está de acordo com o que quer afinal, evidenciar o inquérito), que eles não apresentam comportamentos que indiquem que vivam como cristãos²⁹, ou que isto vá ser conseguido em tempo futuro. Mesmo as crianças, que os jesuítas e os religiosos, em geral, entendiam ser os alvos mais promissores da catequese, não manifestavam o predicado de maleabilidade (“cera mole”) que era encontrado em outras sociedades:

“Los muchachos, en medio de que los Padres los agasajan y agradándoles sus pasas, bizcochos y otras cositas solo a fin de atraerlos a que aprendan la doctrina y se logren (...) estos dichos muchachos unos van y otros se esconden, siguiendo el mismo método y error de sus padres” (ME, Carpeta J. 16, p.20).

Resta assim compreender porque, então, alguns grupos estabeleceram-se nas missões e nelas permaneceram, as vezes intermitentemente, por algum tempo. Sugerimos que a resposta à pergunta é também a chave para elucidarmos a última das questões propostas para a reflexão neste texto, e que indaga sobre as marcas que

²⁸Jean Baptista, em trabalho recente (2015), aponta a necessidade de discussões mais aprofundadas sobre tal tema, considerando que as fontes jesuíticas dimensionam exageradamente os alcances deste tipo de produção.

²⁹O testemunho do soldado Agustín Melo, em 14 junho de 1752, refere-se a este aspecto e é muito similar aos demais. Segundo ele, para que alguns índios da redução “vayan a oír misa, al rosario y demás ejercicios cristianos es menester que dichos Padres se valgan de los soldados y que por fuerza los lleven, y muchas veces no quieren ir escondiéndose” (ME, Carpeta J. 16, p.20).

os indígenas impuseram às missões austrais. Abdicando da resposta que resulta do inquérito (e cuja busca orienta o conjunto dos interrogatórios), no sentido de que os indígenas da missão ali estavam apenas para serem informantes dos “infieis” e introduzirem-se sorrateiramente nas defesas da cidade e estâncias, pensamos que a missão apresentava a eles algumas oportunidades que queriam experimentar. Ela abonava certa segurança contra as investidas das milícias, sendo, pois, um refúgio em um cenário de grande violência. Além disto, oferecia possibilidade de frequentar o mercado de Buenos Aires, sendo os pampas intermediários, desta forma, de um circuito que vinculava a capital com os povos do interior e produtos que vinham de áreas transandinas. Como “índios dos padres”, eles desfrutavam de possibilidades de acesso à cidade que, de outra forma, não teriam, o que tinha ficado assegurado a partir de um Tratado firmado em 1742 entre as autoridades coloniais e um importante cacique “serrano”³⁰.

Ao modo de conclusão

Observadas a partir da perspectiva das autoridades coloniais, as missões austrais, na expressão de David Weber (2007), a *ponta de lança* da política dos Bourbons nas fronteiras imperais. Fabián Arias, por sua vez, destaca que a missão, no século XVIII, se caracteriza por várias facetas: ela seria uma “*avanzada de lavigilancia defensiva* que ejerce la administración colonial en las regiones alejadas de los centros de poder”; controlaria “*los canales del intercambio* entre los asentamientos europeos y las sociedades indígenas” e, finalmente, buscou ser “*dispositivo de disciplinamiento* no solo de los cuerpos sino también de las mentes de los indígenas” (2006, p. 22).

De fato, sob a perspectiva de vários trabalhos que marcam a produção historiográfica e pautam o que sabemos sobre o tema, a missão era um recurso largamente testado em outras regiões de fronteira, para levar os índios aos códigos da “*vida en policia*” e atenuar as hostilidades. Pretendia-se que a “conquista espiritual” fosse a base para a ocidentalização dos nativos, já que a evangelização das sociedades

³⁰O registro que temos das *Paces de Casuatti* guarda apenas sua versão escrita, portanto, aquele que é pertinente à sociedade colonial, não contemplando elementos da negociação que envolviam “parlamentos” e acordos verbais firmados previamente com os indígenas. O acordo procurava definir “índios amigos” e “inimigos”, dando autorização aos primeiros para montar uma feira de ponchos nas proximidades da missão e, aos padres, licença para realizar atividades catequéticas “tierra adentro”. Sobre o tema ver MARTINS, 2017.

indígenas por meio dos jesuítas foi vista como instrumento para apaziguar diversas áreas em que a presença institucional da metrópole era escassa e encontrava dificuldades de se estabelecer (MARTINS, 2012).

Observadas em contexto específico como aqui fizemos, e sob outra perspectiva, entretanto, elas podem encontrar outros sentidos. Podemos concluir que a situação de conflito e violência contribuía para atrair os indígenas a viver nos povoados onde desfrutavam de alguma proteção. Possivelmente este elemento agia mais intensamente sobre mulheres, crianças e idosos, do que sobre homens jovens e adultos que cumpriam, na sociedade de pampas e serranos, o importante rol de “guerreiros”, embora a estes, também, o refúgio ocasional pudesse aparecer como atraente. À vantagem da segurança, se acrescenta a possibilidade de ter acesso a diversos bens providenciados pelos padres, como alimentos, erva, e tabaco, ou aqueles que se podia comercializar através da missão.

Desta maneira, se para a esfera colonial da sociedade, a “redução” era uma política de finalidades abrangentes – civilizar, cristianizar, conter -, as populações indígenas também miravam os povoados a partir de suas próprias perspectivas. Assim, entre os grupos chamados “infieis”, podemos observar uma alternância de atitudes que variam da aproximação interessada, ao rechaço e hostilidade aberta. Ou ainda, rápidas mudanças de atitude que são reveladoras da instabilidade das relações cotidianas, e não sinais do caráter “traíçoeiro” e “inconstante” dos nativos como avaliaram os coetâneos. A ambivalência que se verifica nas relações dos indígenas para com os jesuítas e suas missões, quando ajuizadas em contextos específicos como aqui fizemos, revelam estratégias de ponderação sobre as vantagens e desvantagens de negociar com os sacerdotes e permanecer nas missões. Os povoados desta forma, para muitos, têm um caráter utilitário, conferido pela salvaguarda dos jesuítas e pelas possibilidades de frequentar os mercados da cidade de Buenos Aires que a condição de “reduzidos” lhes conferia. Em certas circunstâncias, mesmo alguns grupos menos inclinados a ingressar nos “pueblos”, incorporam-se sazonalmente como tática para ter um lugar estável de onde fazer saídas periódicas para caçar o gado e acessar os mercados e mercadores “brancos”.

Projetada para transformar os costumes dos grupos “cavaleiros”, a fugaz experiência da “*misión del sur*”, acabou sendo um refúgio temporário em uma fronteira marcada pela violência das relações interétnicas, muito mais que uma “ponta de lança” ou “vanguarda da colonização”. Os conflitos envolvendo os jesuítas e

as autoridades pouco tempo depois do abandono de *Nuestra Señora de la Concepción* (1752) e, logo após, a expulsão da Ordem dos territórios da Monarquia espanhola (1767), significaram uma reorientação na política colonial para as fronteiras e a necessidade dos nativos calibrarem novamente suas próprias expectativas e possibilidades de agir sobre elas.

Embora a partir da documentação disponível seja muito difícil ajuizar sobre a atração do discurso missionário no plano dosensível e do simbólico, podemos aventar que para os indígenas, não parecia haver incongruência no “ir e vir”, “estar e não estar”. Por certo, não estamos habilitados a alcançar o “horizonte indígena” por meio destas fontes. Como diz Juliana Camilo da Silva (2016) “não esperamos encontrar a totalidade e a “verdadeira” perspectiva indígena, irrecuperável e impossível de se atingir. No entanto, ponderamos ser concebível apreender alguns aspectos da óptica nativa, seguindo a sugestão metodológica de Montero (2006, p. 13), de considerarmos o conjunto de fontes que temos disponíveis, como uma narrativa na qual se depositam inúmeras vozes, em contraponto ou em unísono, e em diferentes tempos”. Nesse sentido, como ela bem concluiu, também a voz do indígena se apresenta como interlocutora.

REFERÊNCIAS

Fontes de Arquivo:

CARDIEL, José, SJ [1747]. **Dificultades que hay en la conversión de Mocovíes, Pampas y Serranos**. Cópia en Archivo General de la Nación, Biblioteca Nacional, Sala VII, Legajo 289,

INFORMACIÓN hecha sobre la Reducción de los Indios Pampas.

Cópias del Archivo General de Indias en el Museo Etnográfico Juan Ambrosseti, Buenos Aires, Carpeta J, 16.

PERALTA, Fray José de. [08/01/1743]. **Carta al rey de España relatando la visita hecha en todos los pueblos y misiones de las diócesis a cargo de jesuítas y franciscanos**. Cópia del Archivo General de Indias en el Museo Etnográfico Juan Ambrosseti, Buenos Aires, Carpeta J, 16.

QUERINI, Manuel. [01/08/1750]. Cópia del Informe que hizo el Provincial del Colegio de la Compañía de Jesús del Tucumán. In: **Carta al rey de España**. Remite razón individual del estado que tienen las reducciones de indios que están a cargo de los

Religiosos de la Compañía en las Provincias de Buenos Aires, Paraguay y Tucumán. Lima. Copias del Archivo General de Indias en el Museo Etnográfico Juan Ambrosetti, Buenos Aires, Carpeta J, 10.

Fontes impressas:

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

CARDIEL, José, SJ. [1747] **Carta y Relación**. Buenos Aires: Librería de la Plata, 1953. [1748] **Diario del viaje y misión al río del Sauce**. Buenos Aires: Imprenta Coni, Publicaciones del Instituto de Investigaciones Geográficas, 1930.

_____. [1770] Breve relación de las Misiones del Paraguay. HERNÁNDEZ, Pablo.

Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús.

Barcelona: Gustavo Gilli Editor, 1913.

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

FIGUEROA, F. Informe de las Misiones en el Marañón, Gran Pará o Río de las Amazonas por el padre Francisco de Figueroa, 1661. In: **Informes de Jesuitas en el Amazonas** (1660-1684). Iquitos: Monumenta Amazónica, 1986.

FRITZ, Samuel. “Diario de la bajada del P. Samuel Fritz, misionero de La Corona de Castilla, en el río Marañón, desde San Joachim de Omaguas hasta la ciudad del Gran Pará, por el año de 1689; y vuelta del mismo Padre desde dicha ciudad hasta el pueblo de La Laguna, cabeza de las misiones de Mainas, por el año de 1691”. In: **Noticias Auténticas del Río Marañón**. Iquitos: CETA, 1988.

FURLONG, Guillermo. **Entre los Pampas de Buenos Aires** (según noticias de los misioneros jesuitas Matías Strobel, José Cardiel, Tomás Falkner, Jerónimo Rejón,

JoaquínCaamaño, Manuel Querini, Manuel Gracia, Pedro Lozano y José Sánchez Labrador). Buenos Aires: Talleres Gráficos San Pablo, 1938.

INFORME PROVINCIAL Manuel Querini, 1750. In: LEONHARDT, Carlos [1924]. La misión de indios Pampas - La región de Mar del Plata y del sur de la provincia de Buenos Aires hace dos siglos. **Estudios** (agosto). pp. 134-138. Disponible en: <http://racimo.usal.edu.ar/986/>.

LOZANO, Pedro. **Carta Ânua de laProvinciadelParaguayano**[1735 – 1743]. Traducción de Carlos Leonhardt, S.J. Buenos Aires, 1928. Transcripción 1994, Instituto Anchietano de Pesquisa, UNISINOS.

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

SÁNCHEZ LABRADOR, Jose. [1772] **ParaguayCathólico**. Los indios pampapuelches-patagones. Buenos Aires: Imprenta de Coxi Hermanos, 1936.

Referências Bibliográficas:

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Os Índios Aldeados no Rio de Janeiro Colonial: novos súditos cristãos do Império Português. **Tese** (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade Estadual de Campinas, 2000.

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

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

BAPTISTA, Jean. **Dossiê Missões**. O Eterno: crenças e práticas missionais. v. II. Brasília: IBRAM, 2015.

BECHIS, Marta. Los Bravos. **Revista TEFROS**, Río Cuarto, Argentina, vol.4, nº1, 2006.

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

CARLÓN, Florencia. Liderazgos e organizaciones sociopolíticas indígenas en la pampa patagônia norte. **Revista Colombiana de Antropología**. 2010, vol.46, n.2. pp.435-464.

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

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

_____. Reseña de Religión y poder en las misiones de guaraníes, de Guillermo Wilde. **Corpus** [En línea], vol. 1, nº 2, 2011. Disponible em:

<<http://corpusarchivos.revues.org/1133>>, acessado em: 14 de janeiro de 2015.

MANDRINI, Raúl. Procesos de especialización regional en la economía indígena pampeana (siglos XVIII-XIX): en el caso suroeste bonaerense. **Boletín Americanista**, Nº 41, Barcelona, 1991.

_____. Indios y fronteras en el área pampeana (siglos XVI-XIX). Balance y perspectivas. In: **Anuario IEHS** 7, Tandil, UNCPBA, 1992, pp. 59-73.]

_____. "Las transformaciones de la economía indígena bonaerense (ca. 1600-1820)", en Mandrini, Raúl y Andrea Reguera (eds.). **Huellas en la tierra**. Indios, agricultores y hacendados en la pampa bonaerense. Tandil, IEHS/UNCPBA; págs. 45-74, 1994.

_____. El viaje de la fragata San Antonio, en 1745-1746. Reflexiones sobre los procesos políticos operados entre los indígenas pampeano-patagónico. **Revista Española de Antropología Americana**, Madrid, nº 30, p. 235-263, 2000.

_____. Las fronteras y la sociedad indígena en el ámbito pampeano. **Anuario del IEHS**, Tandil, nº12, março de 2004.

MANDRINI, Raúl e PAZ, Carlos (eds). **Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVIII-XIX**. Un estudio comparativo. Tandil, IEHS/CEHIR/UNS, 2003.

MARTINS, M. Cristina Bohn. **Sobre festas e celebrações**: as reduções do Paraguai (séculos XVII e XVIII). Passo Fundo: UPF/ANPUH-RS, 2006.

- _____. História de Histórias: Os jesuítas e as crônicas coloniais. In: KARNAL, Leandro; DOMINGUEZ, Lourdes; KALIL, Luis G.; FERNANDES, Luis E. de O. (Org.). **Cronistas do Caribe**. 1ed. Campinas: Ed da Unicamp, 2012, v. 12, p. 71-92.
- _____. As missões de pampas e serranos: uma experiência de fronteira na pampa argentina (Século XVIII). **Clio - Revista de Pesquisa Histórica**, nº 30.1, 2012, p. 1-17.
- _____. Tierra adentro: fronteira e contato interétnico na pampa de Buenos Aires (século XVIII). *História e Diversidade*. v.8, p.126 - 161, 2016.
- _____. “Para entablarlaspaces”: o acordo de Casuati e o manejo da fronteira na pampa bonaerense. Dossiê Américas Guerra e Paz. **Revista Eletrônica da ANPHLAC**, ano XVII, n. 22, jan/jun 2017, p. 7-36.
- MELIÁ, Bartomeu. **El guarani conquistado y reducido**: ensayos de etnohistoria. Assunción del Paraguay: Biblioteca Paraguaya de Antropología CEADUC – CEPAG, 1997.
- MONTEIRO, John. Tupis, tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo. **Tese** (Livre Docência em Antropologia) – Universidade Estadual de Campinas. Campinas (SP), 2001.
- MONTERO, Paula (org.). **Deus na Aldeia**: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006.
- NACUZZI, Lidia. **Identidades impuestas**. Tehuelches, aucas y pampas en el norte de la Patagonia. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología, 1998.
- NEUMANN, Eduardo. **Letra de índios**: cultura escrita, comunicação e memória indígena nas Reduções do Paraguai. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2015.
- PALERMO, Miguel Angel. La innovación agropecuaria entre los indígenas pampeano-patagónicos: génesis y procesos. **Anuario IEHS**, 3:43-90. Tandil, 1988.
- _____. Mapuches, Pampas y mercados coloniales. **Etnohistoria**. Noticias de Antropología y Arqueología (NAYA), 1999.
- Disponível em: <http://etnohistoria.equiponaya.com.ar/htm/21> Acessado em: maio de 2014.
- POUTIGNAT, Philippe. STREIFF-FENART, Jocelyne. Fernandes, Elcio. BARTH, Fredrik. **Teorias da etnicidade**. SP. Ed. da UNESP, 1998.
- PRATT, Mary Louise. **Os olhos do império**. Relatos de viagem e transculturação. Bauru: Edusp, 1999.
- SAHLINS, Marshall. **Las sociedades tribales**. Barcelona, Editorial Labor, 1972.

SILVA, Juliana Camilo da. A fronteira negociada: índios e espanhóis nos confins meridionais do império (século XVIII). **Dissertação de Mestrado**. Programa de Pós-Graduação em História, Unisinos, 2016.

WEBER, David. **Los españoles y sus salvajes en la era de la ilustración**. Crítica. Barcelona. 2007.

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

_____. De las crónicas jesuíticas a las “etnografías estatales”: realidades y ficciones del orden misional en las fronteras ibéricas. In: ALMEIDA, M. Regina Celestino de; ORTELI, Sara. Atravesando fronteras. Circulación de población en los márgenes iberoamericanos. Siglos XVI-XIX - **Nuevo Mundo. Mundos Nuevos**. 2011. <http://journals.openedition.org/nuevomundo/62238#ftn16>. Acessado em janeiro 2014.

Recebido em Março de 2018
Aprovado em Junho de 2018