

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

**“DICE EL MISMO INDIO HISTORIADOR...”: ESCRITA, MEMÓRIA E IDENTIDADE NO RELATO DE
UM MAYORDOMO DA REDUÇÃO DE SÃO LUÍS (1754-1758)**

Marina Gris da Silva

PORTO ALEGRE

2014

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

**“DICE EL MISMO INDIO HISTORIADOR...”: ESCRITA, MEMÓRIA E IDENTIDADE NO RELATO DE
UM MAYORDOMO DA REDUÇÃO DE SÃO LUÍS (1754-1758)**

Marina Gris da Silva

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado junto ao curso de Graduação em História na Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção do título de Bacharela em História.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Santos Neumann

Porto Alegre

2014

Marina Gris da Silva

**“Dice el mismo Indio Historiador...”: escrita, memória e identidade no relato de um
mayordomo da redução de São Luís (1754-1758)**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado junto ao curso de Graduação em História na Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção do título de Bacharela em História.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Santos Neumann

Aprovado em: 15/07/2014

Conceito: A

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Eduardo Santos Neumann (Orientador) - Departamento de História, UFRGS

Prof. Dr. Arthur Lima de Avila - Departamento de História, UFRGS

Prof. Dr. Fábio Kühn - Departamento de História, UFRGS

AGRADECIMENTOS

De início e acima de tudo, agradeço à minha mãe e ao meu pai por todo carinho e apoio ao longo da graduação e da vida, e também por sempre me incentivarem a questionar o que me cerca e a me dedicar aos meus interesses.

À Universidade Federal do Rio Grande do Sul pelo ensino de qualidade, público e gratuito.

Ao professor Eduardo Santos Neumann pela orientação atenciosa não apenas neste trabalho, mas também durante boa parte da graduação, bem como pelas aulas que instigaram meu interesse pelo tema desta pesquisa.

Aos membros da banca, professores Fábio Kühn e Arthur Lima de Avila, por aceitarem o convite, pela leitura e pelas contribuições. Ao professor Fábio agradeço também pelas ótimas aulas de História do Rio Grande do Sul.

Aos demais professores e professoras que foram importantes durante a minha formação como historiadora. Ao professor Benito Schmidt pelos seus ensinamentos valiosos de teoria da história e pelas contribuições ao projeto que deu origem a esta pesquisa. À professora Cláudia Mauch por proporcionar uma maior aproximação com a História Moderna, através da monitoria.

Aos amigos e amigas que fiz ao longo dos anos de graduação pelos bons momentos de diversão, debates e conversas e pelo amparo mútuo nos eventuais momentos de dificuldade, principalmente à Linaia Palacio, Laura Galli, Luíza Fischer, Grazielle Corso e Robinson “Rogério” Oliveira. E também ao Jonas Fensterseifer, que mesmo estando a milhares de quilômetros de distância não deixou de nos acompanhar nesse percurso.

E ao Guilherme Nunes, pelos momentos compartilhados, pelo apoio constante e por ser sempre um companheiro maravilhoso.

RESUMO

Este trabalho de conclusão de curso tem como objetivo analisar o relato produzido pelo *mayordomo* (administrador) da redução jesuítica de São Luís, Chrisanto Neranda, em 1754, acerca de suas vivências enquanto prisioneiro dos portugueses durante os conflitos decorrentes do Tratado de Madri (1750). Através da análise do conteúdo e da produção, tradução e circulação deste texto, o estudo busca expor de que forma o relato escrito por Chrisanto Neranda pode ser compreendido como um trabalho de memória no processo de consolidação de uma identidade missioneira, bem como compreender a maneira como a escrita é instrumentalizada nesse processo. Assim, é possível perceber como este indígena, utilizando a escrita como suporte para a memória, é capaz de transmitir uma série de referências que julgava importantes para o coletivo no qual se inseria, realizando um trabalho de manutenção e atualização da memória deste grupo e afirmação de uma identidade que passava pela adesão ao projeto missional, à fé cristã e aos jesuítas, bem como pela defrontação e contraste com os portugueses.

Palavras-chave: Escrita - Memória - Identidade - Tratado de Madri - Reduções Jesuíticas do Paraguai e do Rio da Prata - Século XVIII.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO: SOBRE MEMÓRIA, IDENTIDADE E FONTES INDÍGENAS.....	7
1. CHRISANTO NERANDA: “INDIO CAPAX Y MAYORDOMO DEL PUEBLO”.....	18
1.1. O <i>mayordomo</i> Neranda.....	19
1.2. A margem oriental do Uruguai à época do Tratado de Madri.....	24
2. O RELATO.....	31
2.1. O ataque ao forte de Rio Pardo.....	31
2.2. O que Neranda tinha a contar.....	33
3. “DICE EL MISMO INDIO HISTORIADOR...”: AS MOTIVAÇÕES DE NERANDA, AS TRADUÇÕES E A CIRCULAÇÃO DO RELATO.....	44
3.1. As motivações de Neranda.....	44
3.2. Traduções e circulação do relato.....	46
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	53
FONTES E BIBLIOGRAFIA.....	55
ANEXOS.....	62

INTRODUÇÃO: SOBRE MEMÓRIA, IDENTIDADE E FONTES INDÍGENAS

No início de maio de 1754, o *mayordomo* ou administrador da redução de São Luís, Chrisanto Neranda - membro da administração reducional e letrado -, foi capturado pelos portugueses durante um ataque ao forte de Rio Pardo, juntamente com outros cinquenta e dois missioneiros. Após um curto período de cativo, estes indígenas foram levados a Rio Grande em uma embarcação, vivenciando diversas privações e sofrimentos ao longo da viagem, e inclusive participando de um motim fracassado. Ao chegarem a Rio Grande, foram mantidos prisioneiros até aproximadamente meados de julho de 1754, passando por interrogatórios a respeito da vida em redução e por tentativas de cooptação ao lado lusitano, até os sobreviventes serem finalmente libertados e retornarem às reduções. É possível saber com riqueza de detalhes sobre este episódio através de versões em espanhol¹ da narrativa redigida em guarani por Neranda após seu regresso a São Luís, na qual ele relata a experiência inusitada que vivera e o contato que tivera com os portugueses, bem como por referências ao relato ou ao acontecimento, encontradas em outros documentos da época.

A produção deste relato deve ser compreendida no contexto do estabelecimento e demarcação do Tratado de Madri, assinado entre Portugal e Espanha (1750), que determinava a troca da Colônia do Sacramento pela região onde se localizavam sete das trinta reduções missionárias jesuíticas, bem como estâncias destas e de outras reduções², e a remoção dos indígenas reduzidos que viviam nesta localidade. Muitos destes missioneiros se opuseram ao abandono do território que habitavam³, como evidenciado nesse episódio vivenciado por Neranda. A sua captura foi decorrente de um embate entre indígenas de várias reduções e portugueses responsáveis pelos trabalhos de demarcação, que haviam instalado uma

¹ Uma de autoria do padre Bernardo Nussdorfer, datada 1755 [Arquivo Historico Nacional de Madrid. Clero-Jesuítas, legajo 120, caja 2, doc 56. *Relación de lo que sucedió a 53 Indios del Uruguay, cuando acometieron por 2^a con otros muchos el fuerte de los Portugueses del Rio Pardo, escribió un Indio Luisista que fue uno de estos 53 llamado Chrisanto, de edad de 40 años, Indio Capax y mayordomo del pueblo, tradujo lo un misionero de la Lengua Guarani en Castellano, San Carlos y febrero 19 de 1755*], cuja cópia me foi cedida pelo professor Eduardo Neumann; e outra que figurava entre documentos apreendidos e traduzidos por ordem de José Joaquim de Viana, governador de Montevidéu, em 1756 [*Cartas en guaraní tomadas por el Coronel José Joaquín de Viana y orden de éste para su traducción - San Lorenzo, Junio 17-28 de 1756*. Documentos Relativos a la Ejecucion del Tratado de Limites de 1750. Instituto Geográfico Militar, República Oriental del Uruguay. *El Siglo Ilustrado*, Montevideo, v. 13, n. 1, 1938. p. 230-238].

² Com o Tratado de Madri, São Nicolau e Santo Ângelo perdiam o espaço dos povoados, com seus bens imóveis e os ervais; São Miguel, São João, São Luís, São Lourenço e São Borja sofreriam as mesmas perdas, acrescidas da perda de suas estâncias, ou de parte delas. Na margem ocidental, Concepción, Apóstoles, Santa Maria Maior, São Xavier, Santo Tomás, La Cruz e Yapeyú perderiam ervais e estâncias, ou ao menos o acesso a elas [QUARLERI, L. La Rebelión anunciada de las Misiones Guaraníes del antiguo Paraguay. In: *Suplemento Antropológico*, v. XL, n. 2 (dez. 2005), Asunción. p. 54].

³ Embora não todos, visto que as reações dos missioneiros ao Tratado e a suas implicações não foram homogêneas. Elisa Garcia trata deste tema em sua obra *“As diversas formas de ser índio: políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América portuguesa”* [GARCIA, E. *As diversas formas de ser índio...Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009*].

fortificação na estância da redução de São Luís. A oposição era acentuada pelo longo histórico de conflitos com os lusitanos, aos quais estes missioneiros sempre estiveram expostos, dada a sua condição de habitantes da fronteira meridional entre os impérios ibéricos e a função estratégica de defesa que haviam desempenhado desde muito tempo a serviço da monarquia espanhola⁴.

O espaço missioneiro, compreendido como fronteiro, era um terreno de contato, de trocas e de conflitos, sendo portanto um local de construção de alteridades e de intercâmbios⁵. Esta fronteira teve como protagonistas não apenas espanhóis e portugueses em disputa pelo território, mas também populações indígenas⁶, tanto as integradas às missões quanto os grupos não reduzidos, chamados “infieis”. A instalação de missões em regiões de fronteira se dá justamente pelo fato de serem zonas mais ou menos articuladas ao espaço colonial, na medida em que serviam aos propósitos da administração espanhola ao auxiliar na defesa e gestão destes territórios, frequentemente em disputa e cenário de conflitos⁷.

Nesse sentido, Lía Quarleri destaca os religiosos de ordens regulares entre os agentes da conquista espanhola e portuguesa, na medida em que estes tiveram um papel importante na criação idealizada da República de índios, congregando populações indígenas em comunidades específicas e tomando parte na “pacificação” das populações americanas⁸. Assim, diferentes ordens religiosas se engajaram nesse projeto, mas, de modo geral, é a frente missionária da Companhia de Jesus que se desenvolve ao longo das fronteiras do espaço colonial hispânico⁹, em um esforço de ocupação do território que se conjugava à evangelização, estabelecendo povoações que reuniam distintos grupos indígenas¹⁰.

⁴ AVELLANEDA, M.; QUARLERI, L. Las milicias guaraníes en el Paraguay y Río de la Plata: alcances y limitaciones (1649-1756). In: *Estudios Ibero-Americanos*, v. XXXIII, n.1 (jun. 2007), p. 109-132; KERN, A. *Missões: Uma Utopia Política*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982, p. 149-207.

⁵ Guillaume Boccara observa que “fronteira”, na perspectiva da Nova História Indígena, passa a ser “ya no concebida como un espacio marcando un limite real entre “civilización” y “barbarie”, sino como un territorio imaginado, inestable y permeable de circulación, compromiso y lucha de distintas índoles entre individuos y grupos de distintos orígenes” [BOCCARA, G. Fronteras, Mestizaje y Etnogénesis en las Américas. In: MANDRINI, R.; PAZ, C. (comp.). *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVIII-XIX - Un estudio comparativo*. Neuquén/ Bahia Blanca/ Tandil: Univ. Nacional del Comahue/ Univ. Nacional del Sur/ Univ. Nacional del Centro de la Prov. de Buenos Aires, 2003, p. 63].

⁶ Tema desenvolvido por Eduardo Neumann em seu artigo “A Fronteira Tripartida: a formação do continente do Rio Grande - Século XVIII” [NEUMANN, E. A Fronteira Tripartida... In: GRIJÓ, L.; GUAZZELI, C.; KUHN, F.; NEUMANN, E. (org). *Capítulos de História do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2004, p. 25-46].

⁷ CAPDEVILLA, L.; OBREGÓN ITURRA, J.; RICHARD, N. Introduction - Les frontières coloniales de l’Amérique australe hispanique, XVI^e siècle/temps présent. In: CAPDEVILLA, L. et al (dir.). *Les indiens des frontières coloniales*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2011. p. 13-14.

⁸ QUARLERI, L. *Rebelión y guerra en las fronteras del Plata: guaraníes, jesuitas e imperios coloniales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 71.

⁹ CAPDEVILLA, L.; OBREGÓN ITURRA, J.; RICHARD, N., *Op. Cit.*, p. 14.

¹⁰ Conforme Quarleri, os jesuítas ocuparam espaços de difícil domínio pela Coroa espanhola na América, estabelecendo projetos de evangelização e redução “en Baja California y el noroeste de Nueva España - actual territorio de Estados Unidos de América -; en el Gran Chaco; en la frontera con varias jurisdicciones del Virreinato del

No caso das reduções jesuíticas do Paraguai e do Rio da Prata, a forma como estes missioneiros constituíam sua identidade seria afetada, portanto, por sua condição de habitantes de fronteira, em permanente contato (amigável ou, mais frequentemente, conflituoso) com a frente de colonização lusitana¹¹. Com o advento do Tratado de Madri, ocorre o acirramento dos conflitos na região, advindos da inconformidade e sentimento de injustiça dos indígenas missioneiros em ter que deixar seu território. Neste período é possível observar igualmente uma intensificação das tentativas lusitanas de atração de missioneiros para a sociedade colonial portuguesa, contando com adesões, mas também com rejeições, devido à identificação com a vida em redução¹², aspecto que é visível nos escritos de Neranda. É, portanto, um momento em que os contatos entre missioneiros e portugueses - que sempre ocorreram nessa região - se tornam ainda mais intensos, criando uma situação de constante defrontação entre estes grupos, fosse esse contato caracterizado pela tensão ou pela negociação.

Além disso, como expõe Eduardo Neumann, as missões jesuíticas se configuravam como um espaço de circulação e uso da escrita, a princípio disseminada pelos jesuítas em seus esforços evangelizadores, e sendo empregada com fins administrativos (como Neranda provavelmente exercia em seu cargo de *mayordomo*), mas também transcendendo estes fins e sendo instrumentalizada com outros objetivos¹³. O autor observa que o Tratado também acaba influenciando no aumento da produção escrita entre estes indígenas, que passam a extrapolar os fins religiosos e administrativos destinados a ela, e acabam utilizando-a com outras finalidades além das mencionadas, como para expressar sua inconformidade e registrar sua posição diante da situação¹⁴. Entre estes novos usos da escrita pode-se citar, portanto, o relato de Neranda, inserido neste contexto de crise e conflito que acaba configurando a chamada “Guerra Guaranítica” (1753-1756).

Por retratar um momento de contato com os lusitanos, esta narrativa pode ser representativa da maneira como estes missioneiros viam a si mesmos e ao “outro” português, consolidando e atualizando aspectos de sua identidade e fundamentando-a em uma memória

Perú; en las regiones de Mojos y Chiquitos del este de Bolivia; entre los diaguitas del Valle Calchaquí en la gobernación del Tucumán y en el Nahuel Huapi, en el noroeste y sur del actual territorio argentino, respectivamente; y entre los guaraníes de las provincias del Paraguay y del Rio de la Plata, dispersos en zonas fronterizas con Portugal.” [In: QUARLERI, *Op. Cit.*, 2009, p. 72].

¹¹ Eduardo Neumann trata deste tema no artigo “*Fronteira e identidade: confrontos luso-guarani na Banda Oriental (1680-1757)*” [NEUMANN, E. *Fronteira e identidade...* In: *Revista Complutense de História de América*. Madrid, n. 26, 2000, p. 73-92].

¹² GARCIA, *Op. Cit.*, 2009, p. 29-72.

¹³ NEUMANN, E. *Práticas letradas guarani: produção e usos da escrita indígena (séculos XVII e XVIII)*. Tese (Doutorado em História Social) - Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2005.

¹⁴ *Ibidem*, p. 165-168.

coletiva, bem como esforçando-se para assegurar o seu registro escrito e a sua permanência e propagação. É importante ressaltar a dificuldade de fixar marcos temporais para um processo como este, que é fundamentado em diversos contextos e transcende datas precisas, de forma que qualquer definição é mais ou menos arbitrária. O marco cronológico desta pesquisa será dado, portanto, pela fonte na qual ela se fundamenta - o relato de Neranda -, iniciando-se em 1754, ano da aventura vivida por este indivíduo e da produção do relato a respeito dela, e encerrando-se em 1758, data da última referência à narrativa de que dispomos. No entanto, a pesquisa se relacionará também com outros contextos, vinculados ao período de vigência do Tratado de Madri e aos conflitos desencadeados a partir dele, pela maneira com que afetaram profundamente a região missioneira e seus habitantes, de forma que é necessário considerá-los na pesquisa.

A partir da análise deste documento e de questionamentos acerca das motivações para sua produção, tradução e circulação pelo espaço das missões, acredito que seja possível expor de que forma o relato escrito por Chrisanto Neranda pode ser compreendido como um trabalho de memória no processo de afirmação de uma identidade missioneira, diante dos acontecimentos desencadeados pelo Tratado de Madri. E, além disso, compreender a maneira com que este indivíduo - ou outros que tenham manuseado a sua narrativa - instrumentalizam a escrita nesse processo.

Nas últimas décadas, diversos autores e autoras têm rompido com uma tradição historiográfica que, quando não as invisibilizava, tendia a apresentar visões essencialistas e etnocêntricas das culturas indígenas, como se fossem impermeáveis a mudanças e presas a um atraso insuperável, restando a elas uma posição passiva diante do avanço das frentes colonizadoras¹⁵. Em oposição a essa “velha” forma de inserir os grupos indígenas na história surge, então, uma “nova” história indígena, que busca enfatizar a capacidade de ação indígena - produzida dentro de limites impostos pela sociedade colonial, certamente, mas que não é de forma alguma inexistente. Procura também compreender a história destes grupos a partir das dinâmicas próprias a estas sociedades e da importância da sua atuação na configuração do mundo colonial, em um esforço de “construir una historia indígena que no sea ya un

¹⁵ GRUZINSKI, S., O Renascimento Ameríndio. In: NOVAES, Adauto (org.). *A Outra Margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras/Minc, 1999, p. 283-297.

fenómeno periférico e dependiente de la historia del mundo hispanocriollo, sino que se vincule a la historia de ese mundo sin perder su propia dinámica y especificidad”¹⁶.

Dessa forma, alguns autores expõem a relevância das fontes indígenas para a compreensão da forma como estes grupos viam o mundo e as situações em que estavam inseridos, bem como a maneira com que agiam, se posicionavam e organizavam seus pensamentos diante disso. Bartomeu Meliá é um dos autores que busca ressaltar a riqueza dos documentos produzidos por indígenas e os aportes que trazem para a escrita da história, visto que estes configurariam uma produção original que permite acessar os fatos por ângulos diferentes e observar a reação dos indígenas diante deles¹⁷. A propósito desse tema, Guillermo Wilde argumenta sobre a importância de não considerarmos apenas fontes produzidas por autores indígenas como “fontes indígenas”. O autor observa que uma definição mais ampla, abarcando todos os documentos que se referem a estas populações, mesmo que não produzidos por elas, pode ser muito mais produtiva e enriquecedora, visto que diversas fontes, com diversas origens, podem nos permitir o acesso a estas “vozes nativas”¹⁸.

O relato de Neranda, no caso, é originalmente escrito por um indígena, mas só temos acesso a ele através de traduções ao espanhol realizadas por europeus, também inseridos nessa realidade colonial, que tinham conhecimento do idioma guarani. Por isso, é necessário ter consciência das limitações que essa particularidade nos apresenta, visto que só temos acesso à “voz” de Neranda através destas versões intermediadas pelos seus tradutores, que provavelmente tinham objetivos distintos dos de Chrisanto ao produzir o relato. Além disso, Wilde enfatiza que não devemos considerar estas manifestações escritas de indígenas como expressões de alguma “essência nativa” ou “indianidade pura”, visto que eles já se encontram atravessados por mediações coloniais¹⁹. Encarar dessa maneira uma fonte produzida por um autor indígena seria, de fato, ir ao encontro das perspectivas que encaram estas sociedades como estáticas e indiferentes aos variados contextos históricos.

A análise de um relato produzido por um Guarani missioneiro (ainda que intermediado pelas suas traduções) pode contribuir no sentido da percepção destes indígenas como agentes

¹⁶ MANDRINI, R. Hacer Historia Indígena: el desafío a los historiadores. In: MANDRINI, Raúl; PAZ, Carlos (comp.). *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVIII-XIX - Un estudio comparativo*. Neuquén/ Bahía Blanca/ Tandil: Univ. Nacional del Comahue/ Univ. Nacional del Sur/ Univ. Nacional del Centro de la Prov. de Buenos Aires, 2003, p. 26. Apesar de Mandrini se referir especificamente à “*historia del mundo hispanocriollo*”, penso que isso possa ser extrapolado para o universo das colônias ibéricas em geral.

¹⁷ MELIÁ, B. Escritos guaraníes como fuentes documentales de la historia paraguaya. In: *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Debates, online desde abril de 2006; MELIÁ, B. La reducción según los Guaraníes: dichos y escritos. In: GADELHA, Regina. *Missões Guarani: Impacto na sociedade contemporânea*. São Paulo: EDUC/FAPESP, 2009, p. 53-64.

¹⁸ WILDE, G. Introducción al Dossier “Fuentes Indígenas” en la Sudamérica Colonial y Republicana: Escritura, Poder y Memoria - Parte 1. In: *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, v. 3, n. 1, 1er. semestre 2013, p. 2.

¹⁹ *Ibidem*.

históricos e compreender melhor o uso que estes indivíduos faziam da escrita. É relevante observar a forma com que estes indivíduos, mesmo que em uma situação de desvantagem, apropriam-se de aportes do colonizador europeu para assegurar seus interesses e afirmar uma identidade, enfatizando sua posição ativa ao longo da colonização²⁰. Em relação ao contexto das reduções jesuíticas do Paraguai e do Tratado de Madri, isso é abordado nos trabalhos de Neumann²¹, que ressalta a importância da instrumentalização da escrita no processo de alteração das formas de registro e de relação com a temporalidade dos Guarani. Em sua análise sobre os usos, funções e práticas da escrita nas Reduções do Paraguai durante os séculos XVII e XVIII, o autor aborda as diferentes formas pelas quais alguns destes sujeitos apropriaram-se da escrita, com a qual tiveram contato na experiência reducional, bem como os momentos e maneiras que escolheram para empregá-la.

A narrativa de Neranda se apresenta como uma maneira de utilizar a tecnologia do escrito para realizar um registro a respeito de uma vivência marcante. Este relato expõe de forma detalhada um momento de contato entre missioneiros e portugueses e a existência de diferentes destinos, opções e espaços de inserção no âmbito missional para estes indígenas, e por isso sua análise pode ser pertinente para compreender a problemática mais ampla da identidade missioneira e da memória deste grupo neste contexto histórico específico.

Para desenvolver esta pesquisa, foi necessário entrar em contato com alguns debates a respeito dos conceitos de memória coletiva e identidade, e observar como isso pode se vincular às práticas de escrita pessoal. Diversos autores e autoras ressaltam a importância de compreender a identidade de forma não essencialista, concebendo-a não como algo dado e

²⁰ Estes são aspectos que remetem às teorizações de Michel de Certeau a respeito das *táticas*, as “astúcias” dos sujeitos que, ocupando uma posição desfavorável em uma relação de poder (grupos indígenas em um contexto colonial, por exemplo), são capazes de intervir e tirar proveito de uma ordem que os subjugam. Ao empregarem as leis, práticas e representações que lhes são impostas com outros fins que não aqueles previstos pelos que ocupam a posição dominante (como os conquistadores europeus), estes sujeitos podem subvertê-las sem rejeitá-las, modificando o sistema sem sair dele, e instrumentalizando estes saberes, tecnologias, conhecimentos e símbolos a seu favor (DE CERTEAU, M. *A invenção do cotidiano: 1. Artes de Fazer*. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 87-95).

²¹ Me refiro principalmente à tese “*Práticas letradas guarani: produção e usos da escrita indígena (séculos XVII e XVIII)*” (NEUMANN, *Op. Cit.*), mas o tema também é abordado em diversos artigos do autor [NEUMANN, E. “Mientras volaban correos por los pueblos”: autogoverno e práticas letradas guaranis - Século XVIII. In: *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 10, n. 22 (jul./dez 2004), p. 93-119; _____. A escrita dos guaranis nas reduções: usos e funções das formas textuais indígenas - Século XVIII. In: *Topoi*, v. 8, n. 15 (jul./dez. 2007), p. 49-79; _____. A lança e as cartas: escrita indígena e conflito nas reduções do Paraguai - Século XVIII. In: *História Unisinos*. São Leopoldo, vol. 11, n.2 (mai./ago. 2007), p. 160-172; _____. Escrita e memória indígena nas reduções guarani: século XVIII. In: *Métis: história & cultura*. Caxias do Sul, vol. 6, n. 12 (jul./dez. 2007), p. 45-64; _____. “De letra de índios”: cultura escrita e memória indígena nas reduções guaranis do Paraguai. In: *Varia Historia*. Belo Horizonte, vol. 25, n. 41 (jan/jun 2009), p. 177-196; _____. Os guaranis e a razão gráfica: cultura escrita, memória e identidade indígena nas reduções - Séculos XVII e XVIII. In: KERN, A. et al (org.). *Povos Indígenas - v. 5 (Coleção História Geral do Rio Grande do Sul)*, Passo Fundo: Méritos, 2009, p. 229-271.

imutável, inerente aos diferentes grupos, mas como um processo, em constante construção ou reelaboração²². Carlos Rodrigues Brandão, ao abordar a problemática da identidade étnica, a conceitua como

Momento de qualificação da cultura regido pelo desejo da diferença, a identidade étnica não parece ser uma dimensão própria, ou um dado estabelecido de uma cultura indígena, mas, antes, uma construção situacional e, no limite, estratégica de sinais e sentidos de diferença realizados não apenas, mas frequentemente, através de relações de contraste²³. [grifo meu]

Brandão relaciona as identidades às imagens com que os indivíduos e povos se percebem, passando pelas suas etnias e interseccionando-se com as vidas individuais, de forma que elas também se vinculam a “processos ativos de conflito, luta, manipulação”²⁴ dentro de um mesmo grupo.

Ana María Gorosito Kramer, da mesma forma, argumenta que a identidade pode ser vista como uma categoria eminentemente política - ao menos em algumas de suas expressões - podendo ser manipulada para a justificação de práticas sociais, e configurando-se ela mesma em prática social²⁵. A identidade, em constante reformulação, estaria vinculada a bases étnicas, mas não necessariamente apenas a elas, relacionando-se também com condições socioeconômicas, políticas e históricas específicas²⁶.

Para compreender a forma como as identidades se manifestam no contexto do contato entre grupos indígenas habitantes da América e os europeus recém chegados, é preciso também debater a noção de etnogênese, compreendida como um processo no qual ocorre a construção ou recriação de certas identidades, em função de mudanças em um contexto histórico e social (e que, portanto, dialoga com as visões do conceito de identidade expostas anteriormente). Conforme John Monteiro, a etnogênese envolve

múltiplos processos históricos de questionamento, negação e reelaboração de identidades indígenas que informavam e direcionavam as maneiras pelas quais diferentes segmentos sociais nativos se posicionavam diante da nova ordem que começou a se instaurar com a chegada dos primeiros navegantes portugueses²⁷.

É um conceito que se refere às realidades coloniais, nas quais populações nativas passam a se defrontar com os europeus recém-chegados, e que busca romper com as visões

²² WILDE, G. La problemática de la identidad en el cruce de perspectivas entre antropología e historia. Reflexiones desde el campo de la etnohistoria. In: *Notícias de Antropologia y Arqueologia - Especial Identidad*, año 2, n. 14 (jun. 1997).

²³ BRANDÃO, C. R. *Identidade e Etnia - Construção da pessoa e resistência cultural*. São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 155.

²⁴ *Ibidem*, p. 42.

²⁵ GOROSITO KRAMER, 1992 *apud* WILDE, *Op. Cit.*, 1997.

²⁶ WILDE, *Op. Cit.*, 1997.

²⁷ MONTEIRO, J. Armas e Armadilhas: história e resistência dos índios. In: NOVAES, Adauto (org.). *A Outra Margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras/Minc, 1999, p. 238.

tradicionais desse contato. Estas visões costumam atribuir aos diferentes grupos indígenas duas posturas opostas e dicotômicas: uma resistência imutável, que buscaria a permanência de uma suposta tradição imemorial, *versus* uma postura passiva diante da total aculturação imposta pelos europeus. Busca-se, então, a complexificação da problemática das identidades indígenas, passando-se a encará-las não como “essência”, desvinculadas dos contextos históricos e sociais, e sim como construções que se modificam ao longo do tempo: conforme se modificariam as conjunturas, se modificariam também as estratégias identitárias²⁸.

Além disso, apresenta-se uma via intermediária entre os extremos da “resistência” ou “aculturação”, na qual é enfatizada a capacidade de criação e adaptação das sociedades indígenas, que assumiriam novas configurações sociais não apenas partir de processos de fusão e fragmentação de grupos, mas também da incorporação de elementos estrangeiros (aportados por outros grupos indígenas ou pelo colonizador) e através de modificações nas definições de si mesmas²⁹. Como observa Monteiro, a partir desta concepção, pode-se

reavaliar como os diferentes atores nativos criaram e construíram um espaço político pautado na rearticulação de identidades, contemplando evidentemente não apenas as formas pré-coloniais de viver e proceder, como também e especialmente a sua inserção - ou não - nas estruturas envolventes que passaram a cercar cada vez mais as suas margens de manobra³⁰.

Dessa forma, enfatiza-se a capacidade de agir dentro dos limites impostos pelos diferentes contextos (também referida como “agência”), e a criatividade das culturas indígenas, capazes de modificarem-se diante das crises e dos novos contextos que emergem, inclusive instrumentalizando estratégias, técnicas e materiais trazidos pelo colonizador³¹. Referindo-se ao antropólogo Jonathan Hill, Monteiro observa que “etnogênese” leva em consideração as “estratégias culturais e políticas de atores nativos, buscando criar [e renovar] identidades duradouras num contexto mais abrangente de descontinuidades e de mudanças radicais”³².

Guillaume Boccara, que emprega este conceito para analisar a emergência de novas identidades entre grupos indígenas da América hispânica, ressalta a potencialidade dos

²⁸ BOCCARA, *Op. Cit.*, p. 68.

²⁹ *Ibidem*, p. 78.

³⁰ MONTEIRO, *Op. Cit.*, p. 241-242.

³¹ Como observa Serge Gruzinski, as diferentes sociedades indígenas seriam capazes de adaptar e transformar os aportes europeus, modificando seu sentido ocidental e lhe dando uma “dimensão indígena”, configurando assim um “pensamento mestiço”. O autor ressalta que a escrita foi um destes instrumentos apropriados pelos indígenas, na medida em que estes foram capazes de compreender a sua importância e utilidade entre os europeus e empregá-la para fins próprios, apoderando-se de uma “arma” do colonizador (GRUZINSKI, *S. Op. Cit.*).

³² MONTEIRO, J. Entre o Etnocídio e a Etnogênese - Identidades Indígenas Coloniais. In: *Tupis, Tapuias e Historiadores - Estudos de História Indígena e do Indigenismo*. Tese (Livre Docência) - Área de Etnologia, Subárea História Indígena e do Indigenismo - IFCH/UNICAMP. Campinas, 2001, p. 56.

espaços de fronteira - como espaço de contato e construção da alteridade - para o desencadeamento de processos de etnogênese, havendo espaço para a mestiçagem entre a suposta imutabilidade das culturas ou a sua aculturação passiva³³. O autor ressalta a questão da incorporação da alteridade nas dinâmicas de construção da identidade de um grupo, que não se dá exclusivamente pela confrontação, mas também pela abertura a este outro³⁴. De forma que, para Boccara, “una identidad colectiva no se reduce a una herencia cultural, sino que se construye como un sistema de distanciamento y de diferencias en relación a otros significantes en un contexto historico y social determinado”³⁵. Dessa maneira, o autor também ressalta que as identidades estão sempre em movimento, dependendo do contexto e da natureza do contato que se produz entre estes “diferentes”.

Quanto à memória coletiva, este conceito é aqui compreendido à maneira de Michael Pollak, que o vincula estreitamente ao sentimento de identidade, visto que a referência ao passado serviria para manter a coesão dos grupos. Pollak compreende a memória (e a identidade) a partir de uma perspectiva construtivista, que contempla os mecanismos e atores que fazem parte de um processo de constituição e formalização das memórias, configurando um espaço de disputa³⁶. Pollak argumenta que a memória, enquanto fenômeno coletivo e social, seria construída, na medida em que

é, em parte, herdada, não se refere apenas à vida física da pessoa. A memória também sofre flutuações que são em função do momento em que ela é articulada, em que ela está sendo expressa. As preocupações do momento constituem um elemento de estruturação da memória³⁷.

Para o autor, a identidade, concebida como o sentido da imagem de si, para si e para os outros, seria baseada em três elementos fundamentais: a unidade física (sentimento de ter fronteiras físicas; de pertencimento a um grupo, no caso da identidade coletiva), a continuidade temporal e o sentimento de coerência. A memória seria, então, um elemento constituinte do sentimento de identidade, na medida em que é um fator extremamente importante desse sentimento de continuidade, unidade e coerência. Além disso, Pollak enfatiza o papel do “outro”, na medida em que a identidade seria um fenômeno produzido em

³³ BOCCARA, *Op. Cit.*, p. 74.

³⁴ Nesse mesmo sentido, Frederik Barth argumenta que a distinção entre as coletividades não depende da ausência de contato, mobilidade ou trocas entre elas, e tampouco da inexistência de diversificação entre os indivíduos que a integram, visto que a conservação da identidade de um grupo em interação com outros se dá porque existem critérios de distinção que permitem determinar a pertença e a exclusão, a dicotomização entre membros e não-membros. Além disso, o autor também enfatiza o caráter organizacional das identidades, na medida em que implicam também uma estruturação da interação entre grupos distintos que permite a persistência das diferenças culturais [In: BARTH, F. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. *Teorias da Etnicidade seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998, p. 185-227].

³⁵ BOCCARA, *Op. Cit.*, p. 78.

³⁶ POLLAK, M. Memória, Esquecimento, Silêncio. In: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3 (1989), p. 9.

³⁷ POLLAK, M., Memória e Identidade Social. In: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10 (1992), p. 203.

referência aos outros, em função dos quais se produziriam mudanças, negociações e transformações. Memória e identidade seriam, portanto, não uma “essência”, mas campo de disputa e objeto permanente de mudança, construção, reconstrução, desconstrução e negociação³⁸.

Pollak também apresenta o conceito de “trabalho de enquadramento da memória”, que seria um esforço, mais ou menos consciente, de estabelecer um quadro de referências que constituem uma memória. Mesmo quando uma memória está relativamente estabelecida, ela efetuará um trabalho de manutenção, atualização e organização, visto que, em determinados momentos, é necessário reafirmar esta memória. O autor chama a atenção para a necessidade das identidades coletivas serem um “investimento” feito pelos grupos ao longo do tempo, pois é preciso transmitir a cada membro o sentimento de unidade, coesão e coerência do grupo. Dessa forma, em momentos em que o grupo passa por crises, esta necessidade de “rearrumar” e “investir” na memória se torna mais premente.

Considero, portanto, que o relato produzido por Chrisanto Neranda é uma fonte propícia à análise da forma com que estes missionários, em um momento de conflito e em que o contato com os portugueses se torna mais acirrado, afirmam sua identidade através da realização de um esforço de fixação e propagação de uma memória, instrumentalizando para tal um aporte do colonizador. Krzysztof Pomian assinala a importância de se atentar às inovações que alteram a relação das sociedades com a transmissão da memória, entre elas, a escrita. O autor observa que a partir da Idade Moderna esta tecnologia assume cada vez mais a função de suporte para a memória, embora sem suplantá-la totalmente os meios de transmissão orais. A escrita apresenta a vantagem de possibilitar o registro dos acontecimentos e recordações, transmitindo-os aos contemporâneos e para as gerações seguintes, atualizando a memória de um grupo para que todos se tornem portadores dela³⁹. Através de textos como o de Neranda, esta opção pela escrita como suporte para a memória, não mais restringindo-se a um regime oral de rememoração, também pode ser observada no contexto missionário.

As produções escritas de caráter mais pessoal, como a narrativa de Chrisanto Neranda, não se vinculam apenas ao indivíduo, mas igualmente à coletividade na qual ele se insere. Antonio Castillo Gómez argumenta que a escrita frequentemente é empregada como forma de combater o esquecimento e assegurar um registro permanente de uma memória, mas também

³⁸ POLLAK, *Op. Cit.*, 1992, p. 204.

³⁹ POMIAN, K. De la historia, parte de la memoria, a la memoria, objeto de la historia. In: POMIAN, K. *Sobre la Historia*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2007, p. 182-197.

como forma de tentar articular essa memória a uma identidade coletiva⁴⁰. Podemos então pensar que Neranda, mesmo que relatasse experiências pessoais, se inseria em uma dimensão coletiva, visto que as relatava a alguém, buscando comunicá-las aos demais (para quem a narrativa deveria fazer sentido e parecer plausível), e que assim falava a partir desta coletividade, expressando seus pertencimentos identitários e culturais. O domínio da escrita permitiu aos missionários a expressão e preservação para a posteridade de seus pontos de vista e concepções de mundo, inclusive em seu próprio idioma, mas também a comunicação a outros do que tinham a dizer, outros que participavam do contexto do autor e compartilhavam estes pertencimentos, mas que também poderiam se distanciar deles, se compreendermos a identidade e a memória coletiva como campo de disputa.

Através do cotejo entre as versões da narrativa de Chrisanto Neranda e outros documentos da época, como diários redigidos por missionários, correspondências e documentos administrativos de autoridades jesuítas, coloniais e indígenas, foram buscadas informações a respeito da circulação do relato, sobre o acontecimento que o motivou e sobre o contexto a que dizia respeito. Na primeira parte do trabalho o “personagem” Chrisanto Neranda será estudado, visando inferir a respeito de quem seria o indivíduo narrador, em que cenário estava inserido e que espaços ocupava no contexto missionário, a partir de uma interlocução com a bibliografia sobre o tema, pois estas informações serão fundamentais para compreender o que ele tinha a dizer e quais as suas motivações para relatar suas vivências. Na segunda parte será realizada uma análise do relato, buscando-se identificar as informações que ele nos apresenta, o que se pode depreender delas ou do que elas são representativas. Por fim, na terceira parte do trabalho, serão apreciadas as possíveis motivações de Neranda e estabelecidas considerações a respeito das traduções e da circulação do relato, com o objetivo de compreender quem eram seus leitores e tradutores, por que este relato lhes seria significativo, e como isso se articula com um esforço de registro e divulgação de uma memória e afirmação de uma identidade no contexto do Tratado de Madri.

⁴⁰ CASTILLO GÓMEZ, A. De las manos al archivo. A propósito de las escrituras de la gente común, In: *Percurso*. Florianópolis, v. 4, n. 1 (jul. 2003), p. 236.

1. CHRISANTO NERANDA: “INDIO CAPAX Y MAYORDOMO DEL PUEBLO”

Pouco sabemos sobre aquele a quem é atribuída a autoria do relato. Na tradução assinada por Bernardo Nusdorffer em 1755, o padre apresenta a “Relacion delo q sucedio à 53 Indios del Uruguay, quando acometieron por 2º con otros muchos el fuerte de los Portugueses del Rio Pardo”⁴¹ observando que as informações que seguem foram traduzidas por ele ao castelhano a partir de um original em idioma guarani, e atribui este original a “un Indio Luisista q fue uno de estos 53 llamado *Chrisanto*, de edad como de 40 años, Indio Capax y mayordomo del pueblo”⁴². Se esta fosse a única fonte a partir da qual acessar os escritos de Chrisanto Neranda, poderíamos levantar a hipótese de que a autoria do relato talvez fosse do próprio missionário, e que ele a atribuía a um indígena para conferir a seu conteúdo uma maior credibilidade e isenção.

No entanto, dispomos também da tradução ao espanhol de uma versão do relato em guarani que figurava entre documentos apreendidos na redução de São Lourenço por José Joaquim de Viana, em 1756. Nesta versão traduzida é o próprio autor quem se apresenta, observando no início do texto que é “Xptoal Heranda de S.ⁿ Luis loque dice”⁴³. Embora aqui este personagem seja referido por um nome distinto do empregado por Nusdorffer, o conteúdo do relato é praticamente o mesmo daquele traduzido pelo padre. Dessa forma, é possível que “Xptoal” (“Cristoval”) seja uma corruptela de “Chrisanto”, talvez gerada no próprio processo de tradução. Além disso, em uma relação redigida pelo padre Manuel Quirino a respeito dos conflitos decorrentes do Tratado de Madri, datada de 1758, este missionário menciona o relato e refere-se ao seu autor como “Chrisanto Neranda”, informando que “fue uno de los cincuenta y tres indios bien capaz de San Louis”⁴⁴. Assim, Nusdorffer não é o único que atribui a composição do relato a um indígena proveniente da redução de São Luís, chamado Chrisanto (ou “Cristoval”) Neranda, e é pouco provável que este indivíduo não tenha de fato existido.

Além disso, a partir do conhecimento de que Chrisanto Neranda era *mayordomo* da redução de São Luís e “bien capaz”, podem ser levantadas uma série de considerações importantes acerca deste personagem e as implicações disso na sua escrita. Como argumenta Armando Petrucci, para compreender os testemunhos escritos de uma determinada sociedade

⁴¹ Arquivo Historico Nacional de Madrid. Clero-Jesuítas, legajo 120, caja 2, doc 56.

⁴² *Ibidem*, grifo meu.

⁴³ Documentos Relativos a la Ejecucion del Tratado de Limites de 1750. Instituto Geográfico Militar, República Oriental del Uruguay. *El Siglo Ilustrado*, Montevideo, v. 13, n. 1, 1938. p. 230.

⁴⁴ Real Academia de la Historia: Sobre el tratado con Portugal en 1750, P. Manuel Quirino; 9-11-5-151; Sig: 9/2279, p. 183v.

é fundamental analisar os contextos históricos e geográficos de produção, bem como quem eram os seus autores, o ambiente sociocultural a que pertenciam e a que ponto a escrita estava difundida nos cenários em que estavam inseridos⁴⁵.

1.1. O mayordomo Neranda

Chrisanto Neranda, enquanto *mayordomo*, fazia parte de uma elite dentro da redução, compondo um grupo bastante específico e desempenhando um papel na sua administração. Para compreender o que isso significava, é necessário abordar a configuração dessa elite e das lideranças dentro das reduções.

Desde o início, a adesão dos líderes Guarani, ou de outros grupos indígenas - os caciques - é percebida pelos jesuítas como fundamental para o sucesso do projeto missional, visto que reuniam em torno de si uma certa população e tinham uma importante capacidade de mobilizá-la. Assim, às lideranças que aceitavam reduzir-se eram conferidos o título de *Don* e outros símbolos de prestígio, além de cargos, benefícios materiais e isenções de tributos. Dentro de uma redução reuniam-se diversos caciques que prestavam fidelidade ao Rei, e sob a jurisdição dos quais encontravam-se grupos de pessoas que eram vinculadas a eles por laços de parentesco. Entretanto, de acordo com Arno Kern, seu papel político já não era o mesmo do período pré-hispânico, transformando-se ao se inserir na nova realidade histórica e política, mas sem desaparecer⁴⁶. Estes caciques foram integrados à administração colonial espanhola, já que entre eles eram escolhidas as autoridades militares, políticas e administrativas das reduções, e os ocupantes dos principais cargos dos cabildos indígenas⁴⁷. O título de *Don* conferia aos caciques um status de “nobres” dentro do contexto colonial, e a sua transferência

⁴⁵ PETRUCCI, A. *La ciencia de la escritura - Primera lección de paleografía*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 8.

⁴⁶ Kern contrasta o momento pré colonial, no qual os líderes eram guias políticos, econômicos, bélicos ou religiosos, escolhidos espontaneamente pelas qualidades de poder pessoal e carismático, com a realidade missional, na qual os caciques passavam a ser vassallos e funcionários da Coroa, inseridos em linhas sucessórias hereditárias [KERN, A. *Missões: Uma Utopia Política*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982, p. 42-43]. Guillermo Wilde, por sua vez, observa que mesmo com a introdução, pelos jesuítas, de um sistema baseado na primogenitura e na fixação de cargos mais estáticos, persistem modalidades pré-hispânicas de legitimação das lideranças que fugiam ao controle dos padres, fundamentadas em conceitos mais dinâmicos de prestígio pessoalmente adquirido e em formas diferentes de conceber o parentesco. Essa situação oscilava entre uma coexistência relativamente equilibrada e o desencadeamento de tensões e conflitos [WILDE, G. Prestígio indígena y nobleza peninsular: La invención de linajes guaraníes en las misiones del Paraguay. In: *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, n. 43, 2006, p. 119-146].

⁴⁷ Instituição administrativa inserida nas reduções no início do XVII, em geral composta por um Corregedor (normalmente um cacique experiente e de confiança do Cura da redução, visto que o padre era o responsável pela indicação desta autoridade e que o seu papel político era bastante importante); Tenente de Corregedor (também indicado pelo Cura); Alcaldes ordinários; Alcaldes de irmandade; Alferes Real; Regedores; Alguazil Mor; Mayordomo e Secretário - estes últimos sete cargos submetidos a uma eleição anual pelos cabildantes que encerravam seu mandato. Existiam também outras funções importantes dentro da redução, nomeadas pelo cabildo eleito, como sacristão, encarregados dos depósitos, encarregados das corporações e chefes militares [KERN, *Op. Cit.*, p. 46; p. 52].

era hereditária, de forma que os seus filhos também eram privilegiados com funções e títulos, sendo educados e preparados para o desempenho da liderança política. Porém, é importante frisar que nem todos os caciques tinham acesso a estes cargos e que, enquanto alguns tomavam parte nos cabildos, outros se ocupavam da supervisão do seu grupo ou família no desempenho das tarefas coletivas da redução ou no cumprimento de ordens das autoridades coloniais⁴⁸.

No entanto, essa não era a única maneira de acessar cargos e posições de prestígio dentro da redução: os jesuítas lançavam mão de outras formas de recrutamento, através do favorecimento da ascensão de indivíduos não necessariamente inseridos nas linhas sucessórias diretas dos caciques, mas que se destacavam pelo talento e habilidades, ou por sua conduta e valores exemplares, em consonância com os preceitos cristãos⁴⁹. Assim, configurava-se uma elite legitimada por aspectos distintos daqueles que diziam respeito aos caciques, vinculada à administração da redução e aos jesuítas, caso que provavelmente correspondia ao de Chrisanto Neranda.

A questão do recrutamento das elites relaciona-se ao papel central da educação no projeto missional. Em geral, o privilégio de frequentar as escolas das reduções se destinava aos filhos de caciques, cabildantes, músicos, sacristãos, mayordomos - ou seja, filhos dos membros destacados das reduções, que compunham a elite, embora também fossem incluídos outros indivíduos que demonstrassem interesse⁵⁰. Estes indígenas aprendiam a ler, a escrever, a contar, cantar e tocar instrumentos musicais, e os mais aptos - sobretudo os descendentes dos indígenas principais, mas não apenas eles - eram selecionados pelos padres e preparados para tomar parte na administração dos diversos setores da redução, na vida espiritual, ou no cabildo, como dirigentes políticos. Essa preparação de indivíduos através da educação gerava uma elite diferenciada culturalmente dos demais, que servia como intermediária entre os padres e o restante da população indígena⁵¹. A educação nas missões envolvia, portanto, o ensino de *artes y ofícios*, incluindo a alfabetização em língua guarani⁵², que habilitava estes missionários a ler, copiar e redigir documentos (embora em níveis de capacidade diferenciados, com a habilidade de leitura nem sempre correspondendo à da escrita).

⁴⁸ WILDE, G. Poderes del ritual y rituales del poder: un análisis de las celebraciones en los pueblos jesuíticos de Guaraníes. In: *Revista Española de Antropología Americana*, n. 33 (2003), p. 212.

⁴⁹ KERN, *Op. Cit.*, p. 53.

⁵⁰ BAPTISTA, J. *Dossiê Missões - O Temporal (v. 1)*. São Miguel das Missões: Museu das Missões, 2009, p. 73.

⁵¹ NEUMANN, E. *Práticas letradas guarani: produção e usos da escrita indígena (séculos XVII e XVIII)*. Tese (Doutorado em História Social) - Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2005, p. 60.

⁵² Conforme Eduardo Neumann, a gramaticalização do idioma guarani realizada pelos missionários correspondeu à configuração de uma variante específica desse idioma, o guarani missionário ou jesuítico [*Ibidem*, p. 30-48]

A escrita era ensinada a uma importante fração da elite indígena, tanto aos caciques e seus descendentes quanto aos indivíduos “aptos”, vinculando-se estreitamente ao poder e ao prestígio dentro das reduções: os que possuíam a capacidade de escrever se distinguiam socialmente dos demais, já que nem todos dominavam essa tecnologia, nem mesmo todos os indígenas principais. Ela também servia como instrumento dessa elite na expressão das suas aspirações, demandas e visões de mundo⁵³. Assim, inicialmente vinculada à catequese e evangelização, a alfabetização acaba transcendendo esse âmbito, sendo empregada pelos indígenas com outras finalidades, muitas vezes contrariando práticas dos missionários que visavam controlar esse exercício da capacidade letrada nas reduções⁵⁴.

As missões constituíam-se como um espaço para a cultura letrada, com a escrita sendo exercida pela elite que a dominava e empregava principalmente para fins administrativos. E ela fazia parte do cotidiano inclusive daqueles que não escreviam ou liam, através de práticas como a da leitura pública de notícias ou ordens que chegavam das autoridades coloniais, como convocações militares ou para trabalhos extra-reducionais⁵⁵. Devido a essa presença importante nas reduções, a escrita acaba configurando uma nova forma de fixar o passado através do seu emprego como suporte da memória, e um novo regime de temporalidade, o da “história”, com um sentido linear e acontecimentos irrepetíveis. Conforme Wilde, isso também é potencializado pela existência de celebrações vinculadas a acontecimentos importantes para uma ou várias povoações, com o objetivo de rememorá-los, e que, juntamente com o uso da escrita para registrar episódios considerados importantes, contribuiria para configurar uma memória coletiva e uma nova forma de se relacionar com o passado⁵⁶.

Na configuração dessa elite não necessariamente vinculada aos caciques, que se coadunava com os interesses dos jesuítas, também foi essencial a existência das congregações⁵⁷. Estas instituições, cuja existência era promovida pelos padres, eram voltadas

⁵³ NEUMANN, *Op. Cit.*, p. 28.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 80.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 85.

⁵⁶ WILDE, *Op. Cit.*, 2003. p. 210.

⁵⁷ Organizações leigas recorrentes entre as manifestações religiosas na América Colonial, tanto hispânica quanto lusitana. Atuavam no estímulo das devoções, mas também como um importante elemento organizador das populações, conforme Maria Cristina Bohn Martins, visto que a diferentes setores da sociedade correspondiam diferentes congregações. Para a autora, “além de estimularem-se ações de sociabilidade, defenderem-se direitos profissionais e usufruir-se da solidariedade dos demais membros, podia-se exercer devoções particulares que assumiram, em território americano, uma importância crescente pela congruência de interesses em torno das mesmas. Desta forma, os clérigos estimulavam-nas devido aos seus intentos de evangelizar e os funcionários pelo desejo de fundar aglomerações estáveis que pudessem controlar; a elite via-as como instrumento de manutenção da sociedade de castas, e os índios buscavam aí uma nova organização de sua cosmovisão, camuflando antigas crenças e buscando restaurar a solidariedade entre suas comunidades.” Martins observa que o pertencimento a alguma destas instituições frequentemente se convertia em sinal de prestígio e distinção, e que estas atuavam controlando e

para o estímulo da devoção e concentravam indígenas que tinham um papel importante no contexto reducional, sendo distinguidos por suas vestes, funções e modos⁵⁸, e que se destacavam pela sua obediência aos preceitos da fé, cumprimento das obrigações espirituais e conduta considerada exemplar. O pertencimento a uma congregação era considerado prestigioso, além de proporcionar uma maior proximidade aos missionários, e os seus membros valiam-se disso para articular interesses e demandas.

Nas reduções, destacavam-se a Congregação da Virgem, destinada a homens e mulheres virtuosos que tivessem mais de trinta anos de idade, e a Congregação de São Miguel, voltada para os mais jovens, dos doze aos trinta anos. Ao longo do período missional, estas congregações atraíram muitos membros e, no século XVIII, as grandes cerimônias que ocorriam para celebrar o ingresso de novos congregantes, com homenagens às entidades padroeiras, missas, danças e cantos, atestam a importância que era conferida a estas instituições. Nesses eventos os novos membros deveriam prometer viver de acordo com os preceitos das congregações, obedecendo as regras e cumprindo obrigações listadas em um papel, que levavam sempre em uma bolsa pendurada no pescoço, como a *Carta de esclavitud de la Virgen*, no caso da Congregação da Virgem⁵⁹. Além disso, Neumann observa que as congregações também eram um espaço de contato com o universo letrado, através das leituras de catecismos, do ensino de cantos, e da própria valorização do papel escrito que recebiam no dia do seu ingresso⁶⁰.

No entanto, é necessário acrescentar que a adesão a uma congregação expressava uma relação específica com a vida missional, e que nem todos os indígenas reduzidos tomavam parte nesse tipo de organização. Provavelmente porque nem todos se identificavam a esse ponto com a fé cristã e com o projeto missional, e também, é claro, devido aos rígidos critérios para o ingresso. Eram selecionados apenas os que tivessem capacidades exemplares e conduta moral e espiritual apropriadas, devendo passar pelo crivo do padre e pela observação dos que já fossem congregantes, e mesmo estes podiam ser excluídos, caso se

reiterando a realidade social da colônia [In: MARTINS, M. "Da Virgem" e "de São Miguel": Congregações leigas nas Reduções Jesuítico-Guaranis no Paraguai. In: *V Encontro da Associação Nacional de Pesquisadores de História Latino-Americana e Caribenha* (ANPHLAC), 2002, Belo Horizonte. *Anais Eletrônicos do V Encontro da Associação Nacional de Pesquisadores em História Latino-Americana e Caribenha*. Vitória, 2002. v.1. Disponível em <http://anphlac.fflch.usp.br/sites/anphlac.fflch.usp.br/files/maria_cristina_bohn_martins.pdf>].

⁵⁸ Jean Baptista cita, entre as funções dos congregantes nas missões, atividades relacionadas à Igreja e à vida espiritual, bem como às doenças e mortes (obtendo confissões dos moribundos e tratando dos corpos dos falecidos). O autor também acrescenta que diferenciavam-se dos demais esteticamente, portando vestes brancas e rosários e, pendurada no pescoço, uma bolsa contendo o papel que recebiam no dia da sua adesão à congregação [BAPTISTA, *Op. Cit.*, p. 91-95].

⁵⁹ BAPTISTA, *Op. Cit.*, p. 90-91.

⁶⁰ NEUMANN, *Op. Cit.*, p. 76.

desviassem do comportamento considerado adequado - nesse caso, eram punidos e sofriam uma grande humilhação⁶¹.

Maria Cristina Bohn Martins enfatiza o papel dos congregantes na promoção do “bom comportamento” e da moral e dos valores cristãos dentro das reduções, tanto através do exemplo que davam com a sua conduta, demonstrando-se extremamente zelosos no cumprimento de seus deveres espirituais, quanto na fiscalização das ações dos demais. Estes indivíduos tinham uma função importante no controle, disciplinamento e vigilância dos demais reduzidos. Conforme Martins

(...) mais do que indivíduos cuja conduta deveria ser exemplar e inspiradora dos demais membros da comunidade, os componentes das congregações eram os interlocutores privilegiados dos padres em cada redução, canais de comunicação destes com o conjunto dos índios dos povoados e fiscais dos comportamentos destes últimos⁶².

Dessa forma, se a conduta e a devoção dos indígenas eram fatores importantes no recrutamento daqueles que ocupariam cargos e posições de destaque dentro das reduções, é provável que muitos dos indivíduos selecionados fossem congregantes. Martins argumenta que mesmo que as fontes não explicitem diretamente, os membros da Congregação da Virgem deviam figurar frequentemente entre o grupo de escolhidos anualmente pelo cabildo, pois

(...) o comportamento dos índios cristianizados era alvo de constante avaliação e aqueles que manifestavam estar mais de acordo com os valores pregados - “os mais dignos nas coisas da fé” - eram preferencialmente escolhidos e recomendados. Esta era também a condição para permanecer-se como membro das congregações religiosas⁶³.

Assim, a elite dentro das reduções era marcada por formas de acesso e recrutamento diferenciadas, mesmo que a coexistência entre estes variados tipos de autoridade não tenha sido isenta de conflitos e tensões ao longo do período missional. Neranda se inseria entre a elite recrutada através do talento e das suas capacidades - tanto Nusdorffer quanto Quirino se referem a ele como índio “capaz” -, tendo recebido instrução e dominando a escrita, que empregaria para produzir seu relato. É provável que também integrasse uma congregação (a da Virgem, pois era adulto, tendo quarenta anos na época da escrita da sua narrativa, de acordo com Nusdorffer), visto que congregantes compunham o corpo administrativo das reduções e, nos seus escritos, demonstrava adesão à vida em redução e à devoção cristã. Na versão do relato que figurava entre os documentos apreendidos e traduzidos por ordem de José Joaquim de Viana, Chrisanto apresenta-se como “vassalo” da Virgem e de São Miguel,

⁶¹ BAPTISTA, *Op. Cit.*, p. 88; p. 90.

⁶² MARTINS, M. *Op. Cit.*

⁶³ *Ibidem.*

motivo pelo qual valorizava o cumprimento de suas obrigações espirituais, como a confissão e a observância dos dias santos⁶⁴. Dessa forma, provavelmente devido às suas capacidades e ao seu engajamento no projeto missional, fora selecionado para desempenhar a função de *mayordomo* no povoado de São Luís.

Conforme Neumann, o *mayordomo* - ou administrador - era um ofício reconhecido na estrutura administrativa do cabildo, mas cujas funções eram exercidas de forma desvinculada dos demais cabildantes, sem participar das sessões, estando apenas subordinados a esta instituição administrativa. Estes administradores não possuíam um poder político efetivo, atuando como procuradores dos assuntos das reduções, responsáveis pelos seus bens e sua produção, além de contarem com diversos auxiliares para as funções de contabilidade e fiscalização. Assim, o exercício da escrita era necessário no desempenho do cargo, para fins contábeis, de comunicação com seus subordinados e de prestação de contas ao cabildo⁶⁵.

1.2. A margem oriental do Uruguai à época do Tratado de Madri

Como membro da redução de São Luís, Chrisanto Neranda se inseria em um contexto bastante específico, o de habitante de uma povoação que se localizava na margem oriental do Uruguai, região sobre a qual incidiam uma série de fatores vinculados à sua condição fronteiriça. Com o advento do Tratado de Madri, desde 1750, Neranda vivencia também os acontecimentos desencadeados a partir deste acordo, e que são igualmente importantes para compreender e localizar a sua produção escrita histórica e geograficamente.

De acordo com Mercedes Avellaneda e Lía Quarleri, a instalação das primeiras reduções do Paraguai e do Rio da Prata, no início do século XVII, servia aos interesses da Coroa espanhola, ao reforçar a sua presença nessa região fronteiriça e conflituosa e auxiliar na defesa contra os avanços portugueses e os ataques de grupos indígenas não reduzidos - os chamados “infiéis”⁶⁶. Na primeira metade do século XVII, as reduções estabelecidas no Guairá, Paraná, Itatim e Tape são alvo de ataques lusitanos, conhecidos como “bandeiras”,

⁶⁴ “[...] desde que me han traído al Riogrande nunca hevisto oír misa ni rezar el Rosario ni en los dias festivos confesarse ni comulgar y esto es lo que hecho de menos, nosotros somos Basallos de la Virg.ⁿ y de S.ⁿ Miguel y cada mes nos confesamos esta costumbre es la que echo menos no sabiendo ni aun los dias de fiesta de precepto (...)” [Cartas en guaraní tomadas por el Coronel José Joaquín de Viana y orden de éste para su traducción - San Lorenzo, Junio 17-28 de 1756. In: Documentos Relativos a la Ejecucion del Tratado de Limites de 1750. Instituto Geográfico Militar, República Oriental del Uruguay. *El Siglo Ilustrado*, Montevideo, v. 13, n. 1, 1938, p. 238]. Na versão traduzida por NUSDORFFER essa passagem é descrita de forma similar, porém é omitida a referência a serem “Basallos de la Virg.ⁿ y de S.ⁿ Miguel”.

⁶⁵ NEUMANN, *Op. Cit.*, p. 136-137.

⁶⁶ AVELLANEDA, M.; QUARLERI, L. Las milicias guaraníes en el Paraguay y Río de la Plata: alcances y limitaciones (1649-1756). In: *Estudios Ibero-Americanos*, v. XXXIII, n.1 (jun. 2007), p. 110-111.

que acabam por forçar a transmigração de algumas destas reduções e levam à necessidade de desenvolver estratégias para fazer frente aos inimigos. Estas estratégias se expressam na concentração defensiva das reduções na região dos vales do Paraná e do oeste do Uruguai, no treinamento militar dos seus habitantes pelos jesuítas e, em 1640, na obtenção de permissão para que estes indígenas fossem armados, alcançando o seu reconhecimento oficial como milícias a serviço da Coroa.

Em fins do século XVII, por necessidades associadas à presença dos lusitanos no Prata e à proteção das reservas de gado nas estâncias da margem oriental do Uruguai, são reinstaladas algumas reduções nessa região, colocando-se em uma situação de contato próximo com portugueses e populações “infiéis”. É o caso da redução de São Luís, estabelecida em 1687 a partir da transferência de habitantes das povoações de São Joaquim e Santa Teresa. As missões localizadas nesta região atuaram na defesa do território contra o avanço português e contra grupos indígenas que eventualmente ameaçassem a presença colonial espanhola na região. Embora as autoras chamem a atenção para os limites do poder bélico dessas milícias, elas observam que as autoridades coloniais frequentemente elogiavam sua atuação e disposição para engajarem-se em campanhas militares, e que estes serviços contavam com contraprestações a nível pessoal (os guerreiros mais destacados eram recompensados com honras e cargos) e coletivo, como isenções de impostos e redução de tributos para as reduções⁶⁷.

Dessa forma, a vida dos indígenas dessas reduções era bastante marcada por sua condição de habitantes de uma região fronteira, frequentemente engajados em conflitos e alvo de ataques que envolviam sobretudo os colonizadores portugueses. Segundo Wilde, desde o século XVII essa situação das missões convertera a atividade militar - a serviço da Coroa espanhola, é importante lembrar - em um aspecto constitutivo da identidade destas populações, sendo um elemento da vida missional que reforçava a coesão dos povoados. Esta identificação era manifestada através de símbolos e relatos orais ou escritos transmitidos entre as gerações e que constituíam as histórias destas reduções ou grupos⁶⁸.

A constante defrontação com os lusitanos contribuiu para a existência de uma rivalidade, associando estes com a imagem de “inimigos”. De acordo com Baptista, a memória dos enfrentamentos com os lusitanos sempre permaneceu viva entre os indígenas reduzidos. Ela teria sido instigada pelo convívio constante entre estes grupos e pela ação dos

⁶⁷ AVELLANEDA, M.; QUARLERI, L., *Op. Cit.*, p. 123.

⁶⁸ WILDE, G. Entre las tipologías políticas y los procesos sociales: elementos para el análisis situacional de los liderazgos indígenas en una frontera colonial. In: *Anos 90 - Dossiê História Indígena na América*, Porto Alegre, v. 18, n. 34 (dez. 2011), p. 27.

jesuítas, que buscavam potencializar o papel de defesa que as missões desempenhavam, bem como a coesão entre os missioneiros a partir da definição de um inimigo comum⁶⁹. Assim, este aspecto também se tornaria um componente importante na forma com que estes missioneiros concebiam a si mesmos e ao “outro” português⁷⁰. É importante lembrar, no entanto, que estes contatos não eram sempre conflituosos, havendo espaço para aproximações e intercâmbios com os grupos indígenas não reduzidos e até mesmo com os portugueses. As povoações orientais desenvolveram-se sob pressão e conflitos constantes, mas essa situação também possibilitou a elaboração de estratégias e negociações envolvendo os “inimigos”, quando isso se mostrava necessário.

O Tratado de Madri, assinado em 1750 pelas Coroas ibéricas, visava resolver os conflitos acerca das delimitações de fronteiras entre estes impérios, e nesse contexto a manutenção das reduções na margem oriental do Uruguai tornava-se incompatível com as novas configurações geopolíticas⁷¹. Assim, surge a necessidade de realização do traslado destas povoações, que é colocado sob responsabilidade dos seus párocos. Os padres, ao serem informados disso e sendo conhecedores dos indígenas e da sua situação, antecipam que as implicações do Tratado não seriam bem vindas nas reduções, podendo inclusive ocasionar

⁶⁹ BAPTISTA, J. *Dossiê Missões - O Eterno (v. 2)*. São Miguel das Missões: Museu das Missões, 2009, p. 193.

⁷⁰ Eduardo Neumann observa a existência de uma diferenciação da população missioneira oriental, devido à dinâmica histórica específica dessa região. Nesse sentido, produz-se uma “identidade regional do Tape”, fundamentada na constituição das milícias Guaraní e no confronto constante com os lusitanos [NEUMANN, E. Fronteira e identidade: confrontos luso-guarani na Banda Oriental 1680-1757. In: *Revista Complutense de História de América*, n. 26 (2000), p. 73-92].

⁷¹ Este acordo, estabelecido entre os impérios ibéricos em janeiro de 1750, se insere em um cenário em que a Coroa espanhola, pressionada por circunstâncias políticas e econômicas urgentes e após um longo histórico de conflitos e déficits fiscais, busca implementar uma política de conciliação e neutralidade no que dizia respeito às suas relações com Portugal, contexto que também foi impulsionado por relações familiares com a Coroa deste país. Assim, o Tratado de Madri foi fruto de anos de negociação entre os secretários de ambas as Coroas, visando resolver diplomaticamente os conflitos pelas possessões coloniais destes países. No que dizia respeito à América do Sul, Espanha necessitava reorientar os circuitos comerciais que, através do contrabando e da existência da Colônia do Sacramento - possuída por Portugal -, drenavam os ingressos para as arcas reais. Para tal, era preciso garantir a navegação exclusiva do Rio da Prata, eliminando a presença inglesa nos mercados americanos e evitando o tráfico ilícito dos comerciantes portenhos, além de estabelecer uma aliança com Portugal que possibilitasse um acúmulo de forças em caso de conflitos ou invasões estrangeiras ao porto de Buenos Aires. Portugal, por sua vez, tinha interesse em ocupar o território oriental das missões jesuítas, que se constituía no principal eixo de negociação para os lusitanos acessarem de forma legítima os territórios amazônicos e do atual estado do Rio Grande do Sul. Diante da possibilidade de garantir a colonização portuguesa dessa região, a perda da Colônia não era considerada uma grande perda, já que a sua manutenção, de qualquer forma, era bastante custosa, e o contrabando não configurava grandes rendimentos à Coroa portuguesa. A Coroa espanhola, portanto, se viu forçada a aceitar a troca da Colônia do Sacramento pela região das missões orientais, e o Tratado foi estabelecido entre os impérios ibéricos. À Espanha caberiam a Colônia do Sacramento e a Banda Oriental (onde se localizava Montevidéu), assegurando a navegação exclusiva do Prata. A Portugal caberia o território que se estendia desde o Ibicuy (ao sul) até o rio Uruguai - onde estavam localizadas sete missões indígenas -, além do reconhecimento das terras que ocupava nos atuais estados brasileiros do Paraná e do Rio Grande do Sul, na bacia do Amazonas e no distrito do Mato Grosso. Desde o início, no entanto, este acordo gerou inúmeras controvérsias, tanto no contexto europeu quanto no colonial. No que concerne às fronteiras meridionais entre as colônias dos impérios ibéricos, isso se observa de forma bem marcante através da oposição dos indígenas missionários, que dificultou substancialmente os trabalhos da demarcação de limites [In: QUARLERI, L. *Rebelión y guerra en las fronteras del Plata: guaraníes, jesuitas e imperios coloniales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 121-134].

conflitos mais severos. Segundo Quarleri, a entrega de somas insuficientes para que fosse realizada a transmigração de forma adequada, aliada à falta de garantias de acesso a terras férteis e seguras, ou de isenções futuras de impostos e tributos que compensassem as perdas, dotavam o traslado de uma perspectiva bastante arriscada e com grandes chances de fracasso⁷².

Mesmo assim, até meados de 1752 foram conduzidas buscas e tentativas de mudança, dirigidas pelos párocos, que contaram com diversos problemas e empecilhos, como previsto. A única redução que desde o início se opôs ao traslado foi São Nicolau, e, diante das dificuldades, outros povoados foram se juntando à oposição, inclusive alguns da margem ocidental do Uruguai que não precisariam transmigrar, mas que teriam estâncias afetadas pelo Tratado, ou que estavam vinculados aos indígenas orientais por laços de parentesco e solidariedade. Um momento decisivo nessa situação inicial se dá em 1753, quando um grupo de habitantes de São Miguel se recusa a dar passagem por uma de suas estâncias - a de Santa Tecla - aos comissários responsáveis pela demarcação, enfurecendo as autoridades coloniais e desencadeando o período de conflito que culminaria com enfrentamentos entre o exército luso-espanhol e o exército indígena, composto por reduções de ambas as margens do Uruguai e grupos “infiéis”. Às povoações orientais caberia impedir o avanço da frente portuguesa⁷³ desde Rio Grande e atacar os fortes lusitanos estabelecidos próximo ao território missioneiro.

Todavia, Quarleri também ressalta que nem todas as reduções - e, a nível individual, nem todos os seus habitantes - tomaram parte nas diferentes instâncias do conflito da mesma forma, e suas atitudes variadas foram influenciadas por fatores como a história de cada uma das povoações, sua composição demográfica e localização geográfica, a natureza das suas lideranças e as atitudes dos seus párocos, além de uma trama de concepções, argumentações e interpretações da situação realizadas pelos indivíduos⁷⁴. No caso de São Luís, local de origem de Chrisanto Neranda, o engajamento na rebelião provavelmente foi incentivado pelo fato de que os seus habitantes perderiam na transmigração tanto o seu povoado quanto as suas estâncias e ervais, colocando-os em uma situação bastante desfavorável, e pela sua proximidade com os portugueses, instalados na fortificação de Rio Pardo que se localizava no território de sua estância. Assim, os indígenas desta redução tomaram parte na revolta,

⁷² QUARLERI, L. La Rebelión anunciada de las Misiones Guaraníes del antiguo Paraguay. In: *Suplemento Antropológico*, v. XL, n. 2 (dez. 2005), Asunción. p. 47.

⁷³ Até fins de 1754, os exércitos português e espanhol avançaram separadamente, em frentes diferenciadas. No entanto, como este plano encontra a resistência dos indígenas, em 1755 a estratégia é redefinida e ambos os exércitos se juntam para marcharem sobre as reduções [QUARLERI, *Op. Cit.*, 2005, p. 50-51].

⁷⁴ *Ibidem*, p. 52.

participando de ataques a fortificações portuguesas e das principais batalhas do conflito entre ibéricos e missioneiros.

A argumentação dos missioneiros para fundamentar a sua oposição ao Tratado de Madri era baseada no pacto de sujeição que haviam estabelecido com o monarca espanhol, que estaria sendo desrespeitado pelo Rei devido às implicações do acordo para os indígenas. Os missioneiros sentiam-se injustiçados em ter que deixar as suas reduções, mas sobretudo pela falta de condições para organizar e realizar a mudança, sem oferecimento de qualquer garantia, tempo ou recursos adequados. Esse sentimento era agravado pelo fato de que as reduções seriam deixadas para os portugueses, vistos como grandes inimigos e contra quem haviam se envolvido em diversas batalhas justamente para assegurar os domínios do Rei, que agora lhes correspondia com medidas que consideravam injustas. Por isso, muitas vezes supunham inclusive que o monarca espanhol havia sido enganado pelos lusitanos, e que, ao se revoltarem, estariam servindo ao Rei e o defendendo contra as artimanhas desse inimigo histórico⁷⁵. Para certas autoridades coloniais, no entanto, o ímpeto da rebelião não partia dos indígenas, que seriam meras marionetes dos jesuítas. Muitas vezes foi atribuída aos padres a responsabilidade pela revolta, desencadeando investigações e inquéritos para se descobrir a verdadeira origem dos conflitos.

Segundo Quarleri, ao longo do conflito essa argumentação não foi unívoca, se diversificando e muitas vezes se tornando ambígua diante das diferentes circunstâncias e da circulação de diversos boatos. O estabelecimento do Tratado de Madri acaba comprometendo também as relações entre missioneiros e jesuítas, pois corriam rumores de que estes haviam pactuado com os inimigos e vendido as reduções aos lusitanos. Assim, instala-se uma desconfiança em relação aos padres, ou ao menos em relação às suas capacidades de agir como intermediários entre as reduções e as autoridades coloniais e de assegurar o bem estar dos missioneiros através da revogação das ordens de migração⁷⁶. A relação com os padres varia conforme o contexto de cada redução e as atitudes dos diferentes missionários diante da rebelião, mas pode ser observada a projeção de um auto-governo da parte dos indígenas, que não implicava a exclusão total dos jesuítas, e sim uma mudança do seu papel, visto que ainda eram necessários pelas suas funções espirituais. Dessa forma, não há uma ruptura com os

⁷⁵ Mas, conforme Lia Quarleri, a afirmação de fidelidade ao Rei espanhol não impediu que muitas vezes afrontassem as tropas espanholas, demonstrando que os indígenas rebelados nem sempre se ativeram totalmente a essa argumentação - ou nem todos eles, pelo menos [*Ibidem*, p. 65].

⁷⁶ QUARLERI, *Op. Cit.*, 2005, p. 68.

párocos, mas estes são despojados de suas funções temporais e administrativas⁷⁷. Essa situação também acaba gerando tensões entre aqueles que não mais confiavam nos jesuítas - geralmente os caciques, grandes opositores da mudança - e as autoridades e funcionários reducionais que eram favoráveis à transmigração ou se afinavam aos padres de alguma forma⁷⁸.

Ademais, o advento do Tratado também acaba influenciando as missões em outro aspecto: de acordo com Neumann, nesse contexto de conflito e diante da presença das comissões demarcadoras, são desencadeados novos usos para a escrita indígena, para fins de protesto - expressando seu descontentamento às autoridades coloniais e jesuíticas -, e estratégicos, como instrumento de comunicação e administração das tropas, ou de negociação com os inimigos, mas também com motivações mais pessoais, verificada com frequência justamente entre os *mayordomos*⁷⁹. Como a ocupação pelos missionários não se restringia aos povoados, devido às necessidades de cuidar do gado e das áreas de cultivo, ocorrendo também no entorno destes e em regiões mais longínquas, como as estâncias⁸⁰, a atividade dos *mayordomos* se estendia a estas terras mais afastadas. Durante a rebelião, sua presença nas estâncias significava que também atuavam como informantes a respeito de movimentação de tropas, suprimentos e logística - mantendo para tal uma comunicação escrita com os cabildos -, e assim tinham uma participação importante no conflito. Isso permitiu que indivíduos como Neranda exercitassem a escrita não apenas para fins burocráticos ou informativos, mas também para deixarem testemunhos acerca das suas vivências e opiniões⁸¹.

A partir do exposto até aqui, pode-se observar que Chrisanto Neranda ocupava um lugar bastante específico no contexto missional contemporâneo ao Tratado de Madri, e faz sentido que os seus escritos fossem coerentes com essa posição. Como um indivíduo integrado à elite administrativa da redução de São Luís, tendo ingressado nela através das suas capacidades, além de provável membro de uma congregação, Neranda compartilhava uma série de noções de pertencimento vinculadas a estes espaços, que não eram partilhados

⁷⁷ A ruptura se dá, segundo Quarleri, entre os missionários e as altas autoridades da Companhia de Jesus, expressada pelo repúdio dos indígenas ao Padre Comissário Lope Luis Altamirano, que tinha a função de garantir a entrega das terras missioneiras [*Ibidem*, p. 69].

⁷⁸ WILDE, *Op. Cit.*, 2011, p. 47.

⁷⁹ NEUMANN, *Op. Cit.*, 2005, p. 135-136.

⁸⁰ BAPTISTA, J. *Dossiê Missões - O Temporal (v. 1)*... p. 170-172.

⁸¹ NEUMANN, *Op. Cit.*, 2005, p. 137-138.

por todos os missioneiros, mesmo que estivessem inseridos no mesmo contexto histórico e geográfico.

A suposta uniformidade cultural, étnica e identitária que é atribuída às reduções por jesuítas e historiadores é questionada por certos autores, como Maria Cristina dos Santos e Jean Baptista, que chamam a atenção para a incorporação de diversos grupos indígenas nas reduções e para a diversidade existente dentro destes espaços, inclusive entre os próprios Guarani⁸². Nesse mesmo sentido, Wilde argumenta que nos relatos e crônicas de jesuítas, bem como em textos posteriores, era propagado um ideal de homogeneidade acerca das reduções, destinado a produzir uma ficção de ordem interna (contraposta a uma desordem do exterior dominado pelos “infieis”) que simplificava uma realidade que era bastante complexa e variada. De fato, foi justamente a diversidade existente no interior das missões que demandou um esforço de homogeneização da parte dos jesuítas, voltado a criar um sentimento de pertencimento mais geral que viabilizasse o projeto missional. Esse esforço consistiu, entre outras estratégias, na criação de uma linguagem política - calcada na ordem cristã reducional em oposição à “desordem” externa - que integrasse os líderes indígenas ao novo esquema, para dar-lhe coesão e estabilidade⁸³, mas sem implicar em uma homogeneização total dos missioneiros, visto que a diversidade continuou a existir.

Jean Baptista observa também que, dentro de uma mesma redução, existiam diversos espaços e destinos, ocupados por diferentes grupos e indivíduos, e que estes âmbitos serviam para criar e multiplicar variadas identidades individuais e coletivas⁸⁴. Assim, os indivíduos que ocupavam estes espaços - como as congregações, por exemplo - empenhariam-se em criar, manter e divulgar discursos diversos. A seguir, a partir da análise do relato de Chrisanto Neranda, veremos como estes pertencimentos se evidenciam na sua escrita, através daquilo que este indivíduo julgou importante de ser fixado e expressado.

⁸² Dos Santos e Baptista questionam a imagem das reduções paraguaias como espaços de população exclusivamente Guarani e uniformidade identitária e cultural, propagada pela historiografia tradicional. Os autores argumentam que as reduções eram espaços heterogêneos, e embora os Guarani fossem maioria, outros grupos indígenas também se integravam ao projeto reducional, enfatizando a necessidade de se “compreender a população indígena das reduções jesuíticas e dos povoados coloniais como um grande mosaico que não pode ser simplificado: nem a população indígena é toda Guarani, nem os Guarani servem como parâmetro para todos os demais grupos étnicos da região” [BAPTISTA, J.; DOS SANTOS, M. C. Reduções Jesuíticas e povoados de índios: controvérsias sobre a população indígena (sec XVII-XVIII). In: *História Unisinos*, 11 (2) (mai.-ago. 2007), p. 249].

⁸³ WILDE, G. De las crónicas jesuíticas a las “etnografías estatales”: realidades y ficciones del orden misional en las fronteras ibéricas. In: *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Debates, online desde novembro de 2011. Disponível em: <<http://nuevomundo.revues.org/62238>>.

⁸⁴ BAPTISTA, J. *Dossiê Missões - O Temporal (v. 1)*... p. 190.

2. O RELATO

2.1. O ataque ao forte de Rio Pardo

O relato de Chrisanto Neranda foi produzido a partir dos acontecimentos vivenciados por ele após a confrontação entre indígenas rebelados e portugueses próximo ao forte de Rio Pardo, cuja construção iniciara-se em 1752 em território pertencente à estância de São Luís, justamente para apoiar os trabalhos demarcatórios. Este embate, ocorrido em fins de abril de 1754, pode ser encarado como um momento bastante marcante do conflito entre missioneiros e ibéricos, visto que ele é mencionado em diversos documentos da época ou até mesmo posteriores.

Na *Relação do Padre Bernardo Nusdorffer sobre o plano de mudança dos 7 Povos*, este jesuíta informa que a expedição ao forte de Rio Pardo, na qual tomaram parte cerca de quinhentos indígenas, ocorre após o fracasso de uma missão anterior. O grupo teria se aproximado do local onde os lusitanos deixavam seu gado e seus cavalos, guardados por “5 negros, q cuidaban dellos”, com os quais entraram em conflito, matando-os e tomado os cavalos e o gado dos portugueses. Conforme a versão de Nusdorffer, os missioneiros teriam inicialmente se aproximado do forte apenas para observá-lo, e o conflito começara por iniciativa dos portugueses que, ao se darem conta da presença dos indígenas, começaram a atirar, sem sair da fortificação. Os lusitanos, ao verem que os missioneiros não respondiam ao ataque, “hizieron senal à los índios con bandera blanca, llamandolos por si acaso les podian persuadir les entregassen otra vez sus caballos”⁸⁵.

Diante do sinal de paz, um “célebre índio Miguelista llamado Joseph”⁸⁶ adentrou a fortificação para tratar com os portugueses, sendo seguido por outros indivíduos. Nesse momento, os lusitanos os “detuvieron con traicion y paz fingida”⁸⁷, desarmando e aprisionando os indígenas dentro do forte. Aos que haviam se mantido do lado de fora, informaram que os prisioneiros seriam devolvidos em troca dos cavalos tomados. Os animais, porém, já se encontravam longe, tendo sido levados para a outra margem do Rio Pardo, de forma que os indígenas decidiram se retirar sem os seus prisioneiros. Quanto aos que ficaram no forte, Nusdorffer informa que o “Capitan Joseph” foi enviado aos seus com uma escolta de

⁸⁵ *Relação do Padre Bernardo Nusdorffer sobre o plano de mudança dos 7 Povos, desde setembro de 1750 até fins de 1755*. In: Manuscritos da Coleção de Angelis - V. VII - Do Tratado de Madri à Conquista dos Sete Povos (1750-1802). Biblioteca Nacional - Divisão de Publicações e Divulgação, 1969, p. 252-253.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 253. Bernardo Nusdorffer provavelmente se refere a Sepé Tiaraju.

⁸⁷ *Ibidem*.

portugueses para tentar reaver os cavalos tomados, mas que conseguiu fugir durante o caminho. Os outros 53 que entraram no forte foram enviados a Rio Grande, sendo que apenas 14 chegaram vivos a este destino, e tempos depois foram enviados de volta às reduções. Como se pode imaginar, entre estes 14 figurava Chrisanto Neranda.

O padre Tadeo Henis também aborda o episódio em um diário em que narra a rebelião dos missioneiros, mas com detalhes ligeiramente diferentes dos de Nusdorffer. Henis conta que os indígenas avançaram sobre o território no qual se instalavam os portugueses, tomando seus cavalos, mas que dois deles conseguiram escapar e chegar até a fortaleza para anunciar o ataque. Assim, os missioneiros, ao se aproximarem do forte, foram recebidos pelos lusitanos com tiros, até o momento em que foram finalmente forçados a retroceder. Após, os portugueses teriam se aproximado com ofertas de paz em troca dos cavalos tomados, ao que “Sepé, aquel célebre capitán de los Miguelistas”⁸⁸ entrou no forte para tratar com os lusitanos. Conforme Henis, nesse momento o capitão “se dejó engañar de los enemigos”⁸⁹, pois os portugueses o trataram com honradez, escondendo suas más intenções.

Igualmente enganados, outros indígenas decidiram entrar também, e “á la manera que un incauto ratoncillo se vá á la trampa”⁹⁰, foram feitos cativos em seguida. Por fim, da mesma forma que Nusdorffer, Henis descreve a retirada dos que haviam ficado do lado de fora e a fuga de Sepé. É interessante observar que Henis adota, em seu diário, um tom bastante inflamado, tomando o partido dos indígenas e condenando os portugueses e o “iniquíssimo Gomez Freire”⁹¹, seu comandante, pelo artil. Ainda que Nusdorffer adote um tom mais ponderado, ambos padres atribuem aos lusitanos a iniciativa do embate nas proximidades da fortificação, enfatizando a manobra traiçoeira dos portugueses ao capturar os indígenas.

Em uma carta de julho de 1754 às lideranças indígenas rebeldes, o general Gomes Freire de Andrada, comandante da comissão demarcadora portuguesa, também trata do enfrentamento no forte de Rio Pardo. Em sua missiva - enviada justamente através dos sobreviventes do cativeiro em Rio Grande - Gomes Freire tenta dissuadir os missioneiros da sua rebelião, prometendo um bom tratamento caso estes lhe obedecessem, ou a fúria das tropas portuguesas caso permanecessem insubmissos. O comandante lusitano discorre sobre a insubmissão dos missioneiros, pontuando alguns acontecimentos, entre eles o que

⁸⁸ *Diario Historico de la Rebelion y Guerra de los Pueblos Guaranis Situados en la Costa Oriental del Rio Uruguay, del año de 1754. Version castellana de la obra escrita en latin por el P. Tadeo Xavier Henis de la Compañia de Jesus.* Buenos Aires, Imprenta del Estado, 1836, p. 15.

⁸⁹ *Ibidem.*

⁹⁰ *Ibidem.*

⁹¹ *Ibidem*, p. 23.

desencadeara o aprisionamento dos 53 revoltosos. É ressaltada a grande afronta que constituía esta rebelião, e atribuída aos missioneiros a iniciativa nesse confronto:

me rompisteis la Guerra, contra el orden de las Gentes, y lo q.^e es mas contra la Ley Catholica, q.^e decis como los demás Cath.^s profesais, vinistes en gran número al ataque de un tan pequeño, pero no permitiendo Dios que la perfidia triumphase, vos me sentístes la pesada mano de aquellos pocos Portugueses, y no reflexisteis seria justo lo q.^e empreendias con tanta dilig.^a y ciego odio juntaistes nuevas Tropas, sacasteis de vros. Pueblos numer.^s deellas armados, que cubrió la Campaña, y viniendo con quatro piezas de Artillería, atacasteis la Palanca que havian hecho las Tropas con q.^e estaba reforzada la guardia fuisteis tan infelizes que perdisteis dos piezas, una Vandera y una Caja de Guerra, y el número de muertos que sentís y mejor saveis, quedando 53 prisioneros⁹²

Como se pode observar, o episódio que culminou na captura de Chrisanto parece ter tido uma grande repercussão no âmbito missioneiro, suscitando diferentes versões sobre o acontecimento e sendo enfatizado por personagens da época em seus escritos. Entre estas referências diversas figura o relato de Chrisanto Neranda.

2.1. O que Neranda tinha a contar

O conteúdo do relato não contém variações substanciais entre as versões, as cenas descritas são bastante similares, mas existem pequenas diferenças entre a tradução de Nussdorffer e aquela ordenada por Viana a partir do documento apreendido em São Lourenço. Como não dispomos dos originais em guarani, no entanto, não temos como saber se as variações ocorreram em função dos tradutores ou se elas se devem ao fato das traduções terem sido feitas a partir de versões diferentes do relato produzidas pelo próprio Neranda. As duas traduções não chegam a ser contraditórias, mas alguns detalhes - entre os quais os mais marcantes serão pontuados aqui - foram acrescentados ou omitidos conforme uma e outra versão.

O relato inicia-se por uma exposição do conflito que conduziu à prisão dos 53 indivíduos. Chrisanto Neranda, indo ao encontro das versões de Henis e Nussdorffer, conta que os indígenas se aproximaram do forte em uma manhã, e assim que sua presença foi notada pelos portugueses, estes passaram a atirar. Os lusitanos teriam matado o capitão da expedição, que era tenente de São Miguel, mas fora isso não conseguiram causar grandes danos. Diante

⁹² Gomez Freire de Andrada a los Caciques de los pueblos insurreccionados, anunciando la salida de la expedición y ofreciéndoles indulto - Rio Pardo - 18 de Julho de 1754. In: Documentos Relativos a la Ejecucion del Tratado de Limites de 1750. Instituto Geográfico Militar, República Oriental del Uruguay. Imprenta El Siglo Ilustrado, Montevideo, v. 13, n. 1, 1938, p. 188-190.

dessa situação, alguns lusitanos teriam deixado o forte a pretexto de negociar, mas, segundo Neranda, com intenções que na realidade eram traiçoeiras:

dixeron nos, hagamos paces entre nosotros, y perdonemonos unos à otros en nombre de Dios, y por su amor, amemonos unos à otros en adelante, ayga pax y cessen las hostilidades, venid acá à nuestro fuerte con toda confianza, no tratamos ya de hazer os mal ninguno, antes os daremos de comer, de lo q tenemos, y podreis veber Yerva entre nosotros, como entre vuestros Hermanos.⁹³

Defrontados com a oferta de paz dos portugueses, os missioneiros entraram na fortificação, onde receberam comida e bebida. No entanto, a bebida oferecida era vinho (ou aguardente, dependendo da versão), com a qual os indígenas não estariam acostumados, de forma que após terem bebido foram facilmente subjugados e presos pelos lusitanos. Segundo Neranda, depois que o ardil obteve sucesso os portugueses inclusive “se dieron los para bienes unos à otros, riendose de nosotros, y gritando Viva! Viva”⁹⁴.

Após a captura, os missioneiros permaneceram encarcerados por vinte dias, durante os quais sofreram diversos maus tratos, não recebendo comida ou água suficiente, e sendo tratados sem misericórdia. Chrisanto conta que ele e os demais foram mantidos dessa maneira no forte de Rio Pardo até o momento em que os lusitanos os conduziram a uma grande embarcação, acorrentando-os e mantendo-os sem informações a respeito do que seria feito deles. Através de um “mulato” que estava entre os portugueses, ficaram sabendo que os próprios captores não chegavam a um consenso sobre o destino dos prisioneiros, mas que havia a possibilidade de serem enviados ao Rio de Janeiro, onde poderiam ser mortos. Neranda observa que “aviendo oido eso quedamos congran miedo”⁹⁵, sobretudo após o “mulato” advertí-los de que “estos Portugueses son una perversa gente, son semejantes à los Diablos, y Judios, son unos brutos, y por esto ni yo me hallo mas entre ellos”⁹⁶. O “mulato” teria, então, incentivado os prisioneiros a se juntarem a ele em uma rebelião para tomar o barco, após a qual eles poderiam retornar às suas reduções, e assim libertou-os de seus grilhões.

Como não havia vento e o barco estava parado, os portugueses haviam se reunido em um aposento da embarcação, deixando apenas um guarda a vigiar os indígenas. Assim sendo,

⁹³ Archivo Historico Nacional de Madrid. Clero-Jesuítas, legajo 120, caja 2, doc 56. *Relación de lo que succedio a 53 Indios del Uruguay, cuando acometieron por 2º con otros muchos el fuerte de los Portugueses del Rio Pardo, escribio un Indio Luisista que fue uno de estos 53 llamado Chrisanto, de edad de 40 años, Indio Capax y mayordomo del pueblo, traduxo lo un misionero de la Lengua Guarani en Castellano, San Carlos y febrero 19 de 1755*, p. 1.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 1.

⁹⁵ *Cartas en guaraní tomadas por el Coronel José Joaquín de Viana y orden de éste para su traducción - San Lorenzo, Junio 17-28 de 1756*. In: Documentos Relativos a la Ejecucion del Tratado de Limites de 1750. Instituto Geográfico Militar, República Oriental del Uruguay. El Siglo Ilustrado, Montevideo, v. 13, n. 1, 1938, p. 232.

⁹⁶ *Relación de lo que succedio a 53 Indios del Uruguay...* p. 1-2.

estes facilmente mataram o sentinela, ferindo e afugentando um outro lusitano para o aposento onde os demais se reuniam⁹⁷. Os missioneiros teriam então bloqueado a porta do recinto onde se reuniam os portugueses, impedindo a sua saída. Os revoltosos contiveram os lusitanos durante um dia, durante o qual decidiram afundar o barco, mas, conforme Neranda, a falta de familiaridade com este tipo de embarcação foi um grande empecilho para o motim. O mayordomo observa que “como nosotros en nuestros pueblos nunca tubimos barcos, ni lo usamos en Uruguay no alcanzabamos como estaba hecho, q puertas ó esconderijos tenia, ni q entradas ni salidas”⁹⁸.

Os portugueses, no entanto, conheciam bem o barco e conseguiram achar uma saída do aposento no qual eram mantidos aprisionados, revertendo a situação a seu favor. A partir desse momento os lusitanos caíram sobre os amotinados, matando alguns e ferindo outros que, ao cair na água, morriam afogados. Por fim, acabaram controlando a rebelião dos prisioneiros indígenas. Conforme Neranda, 14 sobreviveram, embora alguns com ferimentos, inclusive ele próprio “mal herido en la cara”⁹⁹. Os mortos que não haviam caído na água foram decapitados pelos portugueses com “un instrum.^{to} que llaman Catana”¹⁰⁰, seus cadáveres jogados na água e as cabeças salgadas e guardadas “p.^t mostrar en el Rio grande atoda la gente el enojo de su hecho”¹⁰¹. Os sobreviventes, por sua vez, foram acorrentados novamente, melhor vigiados do que antes, até alcançaram Rio Grande.

Quando chegaram a seu destino, era grande a apreensão a respeito do que seria feito com os 14 prisioneiros, sobretudo diante das téticas possibilidades que chegavam até os ouvidos dos cativos: “Unos nos querian poner en sacos de cuero y serrados con ellos echarnos à la mar; otros nos querian abaleaer en la plaza, otros nos querian atar à 4 potros para q nos hiziessen pedazos”¹⁰². Os missioneiros permaneceram encarcerados enquanto sua sentença era decidida, e Neranda conta que foi, então, separado dos demais e levado até as casas das autoridades portuguesas, onde foi interrogado “de quanto seles ofreciere sobre nuestros pueblos, sobre la vida, costumbres y acciones de los PP.”^{s”103}. Por fim, teria sido levado até o general Gomes Freire de Andrada para ser questionado por ele.

⁹⁷ O acontecimento se dá dessa forma conforme a tradução de NUSDORFFER. De acordo com o documento traduzido por ordem de Viana, uma terceira pessoa, um criado cozinheiro que também não estava reunido no aposento foi igualmente morto pelos missioneiros.

⁹⁸ *Relación de lo que succedio a 53 Indios del Uruguay...* p. 2.

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ *Cartas en guaraní tomadas por el Coronel José Joaquín de Viana...* p. 233.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 234.

¹⁰² *Relación de lo que succedio a 53 Indios del Uruguay...* p. 3.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 3.

Estas interlocuções entre os portugueses e Chrisanto Neranda ocorreram em três ocasiões, nas quais ele foi inquirido a respeito das motivações para a revolta dos missioneiros, sobre a vida em redução, os bens e riquezas que possuíam, o modo como viviam os jesuítas e o tratamento que dispensavam aos indígenas. Observa-se a preocupação dos lusitanos em averiguar a origem da rebelião dos índios, e se ela de fato advinha de ordens dadas pelos jesuítas, como diziam os boatos correntes. Além disso, os portugueses também demonstravam interesse em saber a respeito dos bens dos povoados, provavelmente tentando apurar se os rumores a respeito das imensas riquezas existentes nas reduções e da vida de luxo e opulência que levavam os padres eram verdadeiros.

Não temos como saber em que idioma transcorreram estas conversas, se Neranda falava apenas o idioma guarani e, nesse caso, foram empregados intérpretes, ou se ele dominava o espanhol. Os portugueses contavam com indivíduos familiarizados com o contexto e idioma missioneiros - os “paulistas” - que desempenhavam o papel de mediadores, atuando como intérpretes e viabilizando as aproximações entre indígenas reduzidos e lusitanos¹⁰⁴, então é provável que as interlocuções entre Neranda e seus captores tenham sido intermediadas por um destes tradutores. No entanto, Eduardo Neumann observa que alguns missioneiros dominavam o espanhol falado, pois haviam sido preparados para manter contatos com a sociedade colonial (sobretudo no caso de membros da elite), ou haviam sido expostos a situações de contato linguístico, ao lidarem com a população colonial hispânica¹⁰⁵. Conforme este autor, o aprendizado do espanhol era bastante restrito nas reduções, sendo ainda mais raro o seu domínio para a escrita ou leitura, mas Neranda, enquanto *mayordomo*, talvez tenha sido capaz de manter diálogos empregando este idioma.

Para pressioná-lo a dizer a verdade, Gomes Freire informa a Chrisanto que quando os portugueses conseguissem chegar às reduções, levariam as mulheres jovens como escravas e cortariam a cabeça dos demais. Caso o missioneiro não cooperasse, teria o mesmo destino. Se agisse de acordo com o que era esperado pelos seus captores, no entanto, seria benquisto entre eles e nomeado Capitão da Guarda de Rio Grande. Simultaneamente, era sugerido a Neranda que os portugueses estavam cientes da vida miserável que os missioneiros levavam entre os jesuítas, que tomariam suas mulheres, explorariam seu trabalho e os manteriam em uma

¹⁰⁴ GARCIA, E. *As Diversas Formas de Ser Índio: políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América Portuguesa*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009, p. 55.

¹⁰⁵ Nesse contexto se insere a figura dos “ladinos”, indígenas que fugiam das missões ou que conviviam de alguma forma com o mundo externo a elas, entrando em contato com a população colonial e familiarizando-se com seus idiomas, costumes, tecnologias e modos de viver [NEUMANN, E. *Práticas letradas guarani: produção e usos da escrita indígena (séculos XVII e XVIII)*. Tese (Doutorado em História Social) - Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2005, p. 87-97].

situação de penúria e maus-tratos físicos. Esta suposta situação miserável era contrastada com uma vida cheia de vantagens e benefícios que poderia ser proporcionada a eles caso se aliassem aos lusitanos:

Lo q nosotros Portugueses sabemos es, q con el sudor de vuestras manos se engordan, y se tratan esplendidamente. Y dime os pagan todo esto? no por cierto, ellos no os dan nada. Mira aora q estas delante delos Portugueses bien vestidos y bien tratados, y tu desnudo, has traido alguna cosa buena de alla en tu ropa? no por cierto, tu pobressa y tu miseria, con una sarga de lana sucia vienes en vuelto como un Infidel descalzo de pie y pierna, y esto nos haze creer, q esverdad lo q dicen, q los PP^s. os maltratan y juegan con vosotros.¹⁰⁶

O esforço para conquistar a adesão de Neranda vai ao encontro do exposto por Elisa Garcia a respeito da política de atração de missioneiros estabelecida pela Coroa portuguesa no contexto da demarcação das fronteiras entre os impérios ibéricos. Esta política era fundamentada no “bom tratamento” e no oferecimento de benefícios para os que se aliassem aos lusitanos, tendo sido estabelecida pelo Secretário de Estado da Guerra e Negócios Estrangeiros, Sebastião José de Carvalho e Melo, o futuro Marquês de Pombal. Com isso, os portugueses visavam concretizar as suas pretensões expansionistas através da existência de um contingente populacional capaz de povar os seus domínios. Este povoamento seria reforçado por indígenas das missões, aumentando a quantidade de vassallos do Rei português ao mesmo tempo que diminuía-se a de súditos espanhóis¹⁰⁷.

Assim, Sebastião de Carvalho e Melo ordena a Gomes Freire que este colocasse em prática medidas para atrair os indígenas para o lado lusitano, oferecendo-lhes condições de vida melhores do que aquelas que encontravam nas reduções¹⁰⁸. A própria argumentação de Gomes Freire, prometendo punições severas para os que continuassem a resistir, mas anunciando a possibilidade de perdoar e recompensar aqueles que se juntassem a ele, evidencia essa tentativa de conquistar a lealdade dos missioneiros para o Rei português. Garcia observa que estas recompensas envolviam sinais de prestígio como cargos e títulos, mas também dádivas materiais. Assim, a tentativa de humilhar Neranda falando sobre as suas roupas, dizendo que ele se apresentava mal vestido e descalço “como um infiel”, e a sua demonstração posterior de generosidade, ao presentear os missioneiros com vestimentas, também se inserem nesse esforço de cooptação, visto que entre a elite das reduções as roupas européias eram vistas como indicadores de distinção social¹⁰⁹.

¹⁰⁶ *Relación de lo que succedio a 53 Indios del Uruguay...* p. 4.

¹⁰⁷ GARCIA, *Op. Cit.*, p. 14.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 33.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 48-49.

Conforme Garcia, a percepção negativa dos missioneiros a respeito dos portugueses e a forte oposição aos “inimigos” das reduções, em alguns casos, vai se modificando ao longo dos trabalhos de demarcação do Tratado, relacionando-se também com mudanças na impressão dos indígenas acerca das suas relações com jesuítas e espanhóis. Diante do surgimento de dúvidas a respeito da lealdade dos seus antigos aliados, alguns indígenas passam a repensar suas alianças e a encarar o estabelecimento de vínculos com os portugueses como uma boa alternativa à ameaça da transmigração. A circulação de boatos - muitas vezes difundidos pelos próprios lusitanos - sobre os jesuítas terem traído os missioneiros e vendido as reduções aos portugueses, bem como o desgosto em relação aos espanhóis, seus antigos aliados que agora se esforçavam para tomarem-lhes as reduções, tornava alguns indígenas mais receptivos às ofertas de “bom tratamento” dos portugueses¹¹⁰.

Ao longo dos interrogatórios, Neranda não se mostra convencido, mantendo sua rejeição ao assédio dos portugueses, mas essa não era uma conduta comum a todos os indivíduos, e isso fica evidente no próprio relato de Chrisanto. Ao narrar a última ocasião em que conversou com os portugueses, o missioneiro conta que, diante da sua falta de receptividade, os lusitanos “hizieron venir à nuestra presencia un Indio Borgista fugitivo desu pueblo ya de mucho tiempo, q estaba entre ellos vestido como ellos y con su boca de fuego y espada”¹¹¹. Os portugueses o apresentam como capitão, enfatizando como ele estava bem tratado e satisfeito com a vida que tinha em Rio Grande. O próprio borjista dirige-se a Neranda, corroborando a fala dos lusitanos e instruindo o prisioneiro a seguir o seu exemplo: “ya vez como me honreron, por aver les yo obedecido, vez como me estiman y visten, bien sabes q en nuestros pueblos no tenemos esto, y q los PP^s. nos tratan de otro modo”¹¹².

As fugas de missioneiros, que partiam para viver fora das reduções aliando-se a espanhóis, portugueses ou grupos indígenas não reduzidos, foram, de acordo com Wilde, um aspecto recorrente ao longo da experiência missional¹¹³. Da mesma forma, Garcia argumenta que os missioneiros não configuravam um grupo homogêneo, estando sujeitos a percepções variadas a respeito da sua realidade e das possibilidades decorrentes da sua condição de habitantes de uma região fronteiriça. Para a autora, isso desencadeou o surgimento de demandas, aspirações e estratégias diferenciadas entre os indivíduos, de acordo com os contextos históricos, com a sua inserção na sociedade missional e com as situações que

¹¹⁰ GARCIA, E. *Op. Cit.*, p. 38.

¹¹¹ *Relación de lo que succedio a 53 Indios del Uruguay...* p. 6.

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ WILDE, G. De las crónicas jesuíticas a las “etnografías estatales”: realidades y ficciones del orden misional en las fronteras ibéricas. In: *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Debates, online desde novembro de 2011. Disponível em: <<http://nuevomundo.revues.org/62238>>, acesso em 31/09/2013.

vivenciavam¹¹⁴. Assim, enquanto alguns aderiram à revolta contra as determinações do Tratado de Madri, como Neranda, outros tiveram posicionamentos diferenciados, como no caso deste indígena de São Borja que decidira aliar-se aos portugueses.

É interessante observar que, nesse caso, o indígena que conversa com Neranda é proveniente da redução de São Borja. Segundo Lía Quarleri, esta redução nunca alcançou a estabilidade das demais, e as fugas eram algo recorrente no seu cotidiano. Além disso, os habitantes desta redução não tinham uma imagem muito positiva junto aos demais missionários, visto que costumavam roubar gado das estâncias pertencentes a outras reduções. A autora observa que devido a particularidades na sua história, à sua composição multiétnica e a uma localização que a colocava em contato frequente com indígenas não reduzidos e com portugueses, esta redução talvez não tenha constituído um sentimento de coesão interna ou vínculos mais fortes com as demais reduções¹¹⁵. O próprio Nusdorffer atribui aos habitantes dessa redução a condição de “fugitivos perpétuos”¹¹⁶, aos quais outras reduções não gostavam de ter por vizinhos “por fugitivos y por hacer ellos continuos danos en la estancia del Yapeyu y nos temian se pusiessen cerca de sus ganados”¹¹⁷. Este padre também se refere a outros casos de borjistas que se aliaram aos portugueses, mesmo antes do conflito a propósito do Tratado de Madri, indicando que os habitantes desta redução de fato eram conhecidos por não serem totalmente fiéis à vida missional.

Se estes indivíduos se vinculavam aos portugueses, o faziam porque percebiam nisso uma vantagem, uma mudança positiva na sua condição de vida. Dessa forma, o estabelecimento destas alianças lhes apresentava uma alternativa à vida missional, possibilitando uma nova forma de inserção na sociedade colonial e o acesso a uma situação em que se sentiam mais favorecidos. Para um indígena que talvez não ocupasse uma posição tão favorável no contexto missional quanto Neranda, ou que não se adaptasse tão bem à disciplina da vida nas missões, a possibilidade de aliar-se aos portugueses poderia parecer bastante atraente. Nesse sentido, Garcia enfatiza a importância de não vincularmos a uma suposta ingenuidade ou manipulação as motivações para os missionários deixarem as reduções e aliarem-se aos lusitanos, e sim observarmos que objetivos e interesses estes indivíduos teriam, e quais as vantagens que percebiam nessas alianças.

¹¹⁴ GARCIA, E. *Op. Cit.*, p. 13-14.

¹¹⁵ QUARLERI, L. La Rebelión anunciada de las Misiones Guaraníes del antiguo Paraguay. In: *Suplemento Antropológico*, v. XL, n. 2 (dez. 2005), Asunción, p. 58.

¹¹⁶ *Relação do Padre Bernardo Nusdorffer...* p. 145.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 146.

Além disso, a autora argumenta que em certas ocasiões os próprios indígenas eram capazes de manipular os portugueses, e não apenas o contrário, fornecendo declarações que correspondiam ao que os lusitanos queriam ouvir mas sem serem necessariamente verdadeiras, em troca de benefícios¹¹⁸. Em suas conversas, Gomes Freire comunica a Neranda a origem das informações que os lusitanos tinham sobre as reduções e sobre a vida infeliz que os indígenas levavam sob o domínio dos jesuítas, informando que

todo esto nos dicen los Indios q vienen à los Portugueses de alla: de Vuestros pueblos, como son estos Borgistas, q estan aca, y no se hallan mas en los pueblos ni con los PP^s [...] Esto es lo q à nosotros Portugueses obliga de ir alla para sacar à los PP^s. Los mismos Indios tus paysanos han puesto su confianza en los Portugueses. Y quieren q los enseñemos y no quieren mas à los PP^s. de la Comp^a.¹¹⁹

Estas informações poderiam advir tanto de indígenas que de fato haviam passado por experiências ruins ao longo de sua vida nas reduções, e que por isso decidiram que a aliança com os portugueses era uma opção mais interessante, como poderiam ser procedentes de indivíduos que, visando desfrutar dos benefícios ofertados pelos lusitanos, haviam passado a eles informações que lhes agradassem. De qualquer forma, isso mostra como a convivência mais acentuada com os portugueses gerava não apenas o conflito, mas também oportunidades de negociação.

A política de atração colocada em prática pelos portugueses fica evidente também em outra passagem do relato, na qual Neranda conta que, certo dia, um espanhol veio visitá-lo na prisão. O autor não explica de que forma este espanhol se encontrava entre os portugueses, ou por que ele contaria com a liberdade de prestar-lhe uma visita. Chrisanto apenas o descreve como enviado de Deus para consolá-lo, pois ele incentiva o missionário a resistir às artimanhas dos portugueses, “semejantes en todo al mismo demonio”¹²⁰, que pretendiam ludibriar os 14 prisioneiros mostrando e ofertando a eles presentes que poderiam interessá-los “para engañarte y para perderte en cuerpo y alma”¹²¹. De acordo com o espanhol, o verdadeiro objetivo dos lusitanos seria “irse à Vuestras tierras, por q se dice q ay plata y Oro; y para satiar alla su brutal apetito con las mossas, muchachas y Vuestras mugeres”¹²², e por isso Neranda deveria se manter inflexível tanto às ameaças quanto às adulações advindas dos portugueses. Aqui é perceptível também um certo juízo de valor a respeito dos indígenas que

¹¹⁸ GARCIA, E. *Op. Cit.*, p. 49-50.

¹¹⁹ *Relación de lo que succedio a 53 Indios del Uruguay...* p. 3.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 5.

¹²¹ *Ibidem*, p. 5.-6.

¹²² *Ibidem*.

aceitariam negociar com os portugueses: eles o fariam por terem sucumbido às artimanhas dos lusitanos, se deixando enganar, e não porque essa aliança fosse lhes render vantagens.

De fato, Chrisanto Neranda não se mostra receptivo, não se convencendo com a argumentação de Gomes Freire e reiterando a sua adesão à vida missional e a sua confiança nos jesuítas. Ele alega que as acusações dos portugueses eram falsas, observando que os padres levavam uma vida modesta e devotada à evangelização dos indígenas, e que ensinavam a eles apenas coisas boas. Assim, contrariando as expectativas dos seus captores, Chrisanto não se submete às tentativas de cooptação. Pelo contrário, em seu relato ele conta que tentou expor aos portugueses que a vida que levavam nas reduções não era de modo algum miserável, e que era justamente a privação de sua liberdade para retornar a elas que causava sofrimento aos prisioneiros:

Que vossos pensais, q en nuestros pueblos nos vestimos assi pobrememente, no por cierto, ay andemos vestidos de lienzo muy blanco, quanto mas alla los PP^s. usan su misericordia y benignidad con nosotros en todo, dando nos q vestir à todos hombres y mugeres chicos y grandes; de mas desto, nosotros todos q estamos aqui, somos cassados alla, tenemos nuestros hijos y hijas, tenemos nuestras buenas sementeras, y en ellas nuestra buena comida, de nuestras mugeres Solo con la muerte nos hemos de apartar, y assi no conviene de ninguna manera, q aqui nos detengamos mas tiempo¹²³

Suas respostas aos interrogatórios também expressavam a desaprovação em relação ao modo de vida dos lusitanos, considerando-os negligentes com as suas obrigações espirituais, e por isso pedindo que lhe fosse concedida a liberdade para retornar à vida em redução:

ya he visto el rio grande, y pero desde q me trouxeron aca, no he oido misa, no rezado ni una vez el Rosario, ni se si se reza, mucho menos he visto, q se confiésem ò comulgar cada mes, desto tengo yo deseo, ya son tantas Semanas que estoi por aca q ya ni conosco ni fiestas, ni Domingos, q hemos de guardar todos, por esto Sor. General de nos licencia de irnos otravez à nuestros pueblos¹²⁴

Por fim, diante da inflexibilidade de Neranda - e possivelmente dos outros 14 missioneiros -, Gomes Freire decide libertar os cativos, levando-os de volta ao forte de Rio Pardo, onde os presenteou com vestimentas e os deixou seguir para suas reduções, mas não sem antes advertí-los que os portugueses seguiriam em seu encalço para cortar as cabeças dos padres¹²⁵.

Na relação de Bernardo Nusdorffer consta a informação de que a notícia da chegada de Gomes Freire ao forte de Rio Pardo se espalhou Uruguai acima em fins de agosto. Com o

¹²³ *Relación de lo que succedio a 53 Indios del Uruguay...* p. 7.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 6. Como mencionado no capítulo anterior, essa passagem é ligeiramente distinta nas duas versões do relato, visto que na tradução do documento apreendido por Viana consta que Neranda apresenta-se como “vassalo” da Virgem e de São Miguel, detalhe que não aparece na tradução de Nusdorffer.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 7.

comandante português vinham os 14 cativos que haviam sobrevivido e, conforme o padre “eran estos 14 de vários pueblos à quienes diò Gomez freyre la libertad queriendo aprovecharse desta su gloriosa action para su intento”¹²⁶, afirmação que vai no sentido do exposto por Garcia a respeito das intenções de conquistar a adesão dos missionários através do “bom tratamento”. O padre conta ainda que Gomes Freire “hizo hazer el exercitio de armas para q tubiessen q contar à sus parientes, despues les dixo q avia de entrar à sus pueblos por la estancia de S. Luis con 2 mil hombres y otros dos mil Paulistas avian de venir por los Pinares hazia el pueblo de S.^{to} Angel”¹²⁷, em seguida interrogando-os novamente se a sua rebelião advinha de ordens dos padres e assegurando que estivessem cientes dos acordos entre os Reis de Portugal e Espanha.

Além disso, Gomes Freire envia uma carta aos caciques rebelados através de dois espanhóis, exortando os indígenas a se sujeitarem às ordens das autoridades coloniais, do contrário sofreriam severas consequências. Nesta carta, o general português apregoa a benevolência e generosidade contidas no seu ato de libertar os indígenas cativos, que se tornariam ainda maiores ao se contrastá-las com a “perfidia” dos indígenas que ousaram atacar os portugueses e amotinarem-se mesmo após terem sido feitos prisioneiros. Novamente pode-se observar a estratégia de Gomes Freire visando conquistar a adesão dos indígenas, ao anunciar o poderio das tropas lusitanas e a sua intenção de punir aqueles que não se submetessem a elas, mas também a sua intenção de perdoar e recompensar aqueles que a ele se aliassem.

A respeito do que teria acontecido com os prisioneiros após sua libertação, Tadeo Henis conta que os sobreviventes foram enviados de volta pelo general português “con cartas llenas de quejas y amenazas”¹²⁸, acompanhados de dois espanhóis que ficariam responsáveis pelas missivas. A narrativa de Henis conta que os primeiros a chegar na sua redução foram três missionários de São Luís - um dos quais deveria ser Neranda, embora o jesuíta não os cite nominalmente. Eles teriam chegado inesperadamente em meados de agosto e contado tudo que lhes acontecera, o que vai ao encontro da versão de Nusdorffer a respeito da notícia ter se espalhado pela região até o fim desse mês. Os luisistas foram seguidos de outros três missionários de São Lourenço, dois da redução de São João, que ficaram em suas estâncias, e de seis de São Miguel, dos quais dois contraíram varíola, de forma que foi ordenado a todos os miguelistas que ficassem nos campos de suas estâncias, para não contaminarem os demais.

¹²⁶ *Relação do Padre Bernardo Nusdorffer...* p. 276.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 276-277.

¹²⁸ *Diario Historico de la Rebelion y Guerra...* p. 24.

Os espanhóis, conta Henis, foram mortos pelos missionários e as suas cartas apreendidas. E Chrisanto Neranda, por sua vez, ao retornar a São Luís decide redigir este relato do que vivera.

3. “DICE EL MISMO INDIO HISTORIADOR...”: AS MOTIVAÇÕES DE NERANDA, AS TRADUÇÕES E A CIRCULAÇÃO DO RELATO

3.1. As motivações de Neranda

O relato de Chrisanto Neranda configura uma produção bastante original, pois ele emprega a escrita para narrar as adversidades pelas quais passara e para transmitir suas impressões a respeito disso, transcendendo os objetivos administrativos ou os fins mais práticos de comunicação com os quais estava acostumado em seu cotidiano de *mayordomo*. Antonio Castillo Gomez argumenta que os indivíduos que adquirem uma plena competência gráfica e uma maior familiaridade com o exercício da escrita, como Neranda, desenvolvem a capacidade de produzir textos desvinculados de um caráter apenas funcional, empregando esta tecnologia para combater o esquecimento e formular uma memória pessoal ou coletiva, estreitando vínculos com a comunidade de pertencimento e expressando identidades. Também desenvolvem uma necessidade de escrever mais íntima, suscitada especialmente em determinadas circunstâncias, como experiências intensas ou dolorosas, nas quais se expressa a consciência do valor da escrita como suporte e meio de propagação da memória¹²⁹.

Neranda produz um relato escrito após vivenciar diversas situações marcantes, como confrontos bélicos, contato com ambientes que lhe eram totalmente estranhos, o cárcere e a defrontação com aqueles que eram considerados os grandes inimigos das reduções. Assim, este indivíduo buscava preservar e transmitir aos demais suas impressões acerca do que vivera, mas também o seu ponto de vista a respeito de diversos aspectos pertinentes ao contexto em que ele e os demais missionários estavam inseridos. De acordo com Francisco Gimeno Blay, a escrita, por si só, não garante o almejado combate ao esquecimento. Mesmo possibilitando a fixação de uma recordação ou de um ponto de vista, um registro escrito requer alguém que o leia e que tome parte nesse diálogo, de forma que a pretensão de sobrevivência associada à escrita pressupõe a presença (ou ao menos a expectativa) de um leitor definido ou não no momento da escrita¹³⁰. Um leitor que não necessariamente irá se submeter às intenções do escritor ao produzir o texto, visto que um mesmo escrito pode ser

¹²⁹ CASTILLO GOMEZ, A. De las manos al archivo. A propósito de las escrituras de la gente común. In: *PerCursos*, v. 4, n. 1 (jul. 2003), Florianópolis, p. 236.

¹³⁰ GIMENO BLAY, F. Conservar la memoria, representar la sociedad. In: *SIGNO - Revista de História de la Cultura Escrita*, v. 8 (2001), p. 280.

objeto de diversas decifrações, de acordo com os seus diferentes consumidores¹³¹, mas ainda assim alguém com quem o autor busca estabelecer uma interlocução.

Conforme James Amelang, relatos pessoais como este seriam constituídos a partir de um olhar voltado para o exterior, pois eles expressam a intenção de comunicar aos demais algo que é considerado de grande importância¹³². Por isso, a escrita é empregada como meio de combater o esquecimento, mas também para fins de comunicação. Um exemplar de escrita pessoal, como o relato de Neranda, vincularia-se também a uma dimensão coletiva, na medida em que ele expressa pertencimentos socioculturais do seu autor, transmitindo e buscando reforçar uma determinada identidade, e é esperado que este texto seja lido por outros.

Dessa forma, o relato de Chrisanto Neranda permite entrever a sua inserção no contexto missional, expressando a sua identificação com a vida em redução e com a fé cristã e a sua adesão aos jesuítas, em oposição à desaprovação da forma como viviam os portugueses. Como membro da elite administrativa, selecionado por seu talento e capacidades, bem como pela sua conduta religiosa e moral, era de se esperar que ele se sentisse identificado e adaptado ao projeto missional, e que estivesse satisfeito com a sua posição de prestígio dentro da redução - sentimento que provavelmente não era compartilhado pelo indivíduo de São Borja, que decidira abandonar a redução em busca de uma situação que lhe fosse mais favorável. Por isso, Neranda faz questão de enfatizar sua identificação com a vida em redução e sua adesão aos jesuítas ao longo dos interrogatórios, e registrá-la por escrito em seu relato.

Ademais, ele não consegue deixar de assinalar o seu estranhamento ao se defrontar com os portugueses, marcando a sua desaprovação em relação aos modos de proceder e à forma com que estes conduziam a sua vida espiritual, e contrastando isso com o que ele observava nas reduções. O tom negativo empregado para referir-se aos lusitanos é algo que permeia toda a narrativa de Neranda, reforçando a imagem de inimigos e traidores tradicionalmente atribuída a eles. A forma como os portugueses são representados pode ser compreendida igualmente como um alerta aos demais contra os seus ardis e a sua crueldade, avisando que estes indivíduos não eram confiáveis. Para o autor do relato, os contatos e negociações com os lusitanos não eram recomendáveis, pois provavelmente acabariam em traição, conclusão que poderia ser extraída tanto das vivências de Neranda como das advertências de outros personagens, como o “mulato” que incentiva os indígenas a se

¹³¹ Conforme Roger Chartier, a leitura deve ser compreendida como prática criadora e inventiva, não se conformando aos textos lidos e aos sentidos desejados pelo escritor - ou ao menos não sem resistências ou desvios -, de forma que os atos de leitura conferem aos textos significações plurais e mutáveis [CHARTIER, R. Do livro à leitura. In: CHARTIER, R. *Práticas da Leitura*. São Paulo: Estação Liberdade, 1998, p. 78].

¹³² AMELANG, J. *El Vuelo de Ícaro: la autobiografía popular en la Europa Moderna*. Madrid: Siglo Veintiuno de España, 2003. p. 18.

rebelarem e o espanhol que visita Chrisanto no cárcere. Portanto, o seu relato também acaba funcionando como instrumento de reatualização da memória de confrontação e rivalidade com os portugueses.

Neranda escrevia afirmando um determinado ponto de vista a respeito da realidade na qual se inseria, que era compartilhado por alguns missioneiros, mas não por todos, dado que o contexto missional era marcado também pela diversidade. Assim, procurava divulgar entre estes indivíduos a experiência pela qual passara e as suas impressões a respeito dela, provavelmente com a intenção de que as suas vivências servissem para instruí-los de alguma forma. Como congregante, era esperado que Neranda tivesse uma conduta moral e espiritual específica, de acordo com os preceitos da fé cristã e da vida missional, que servisse de exemplo para os demais. E talvez, através do seu relato, ele também tenha tentado divulgar essa conduta considerada apropriada.

Em um contexto de conflito, permeado por incertezas e rumores diversos e contraditórios, era intensa a demanda por informações. A própria repercussão do acontecimento nos escritos da época, com variações entre as diferentes versões, pode ser vista como um indicativo das motivações para a produção de um registro escrito sobre isso. Diante da importância alcançada pelo episódio e da diversidade nos relatos sobre ele, é compreensível que Chrisanto tenha decidido fixar uma versão própria acerca daquilo que vivera, enfatizando os aspectos que ele considerava mais importantes, com o objetivo de informar os demais e preservar sua narrativa do esquecimento. Nesse sentido, a escrita também associa-se ao poder, sobretudo em um âmbito como as reduções, no qual nem todos tem capacidade de escrever. Aqueles que dominam esta tecnologia, como Neranda, tem a possibilidade de registrar determinados pontos de vista, reatualizar uma memória através da escrita e expressar uma identidade que se articula aos espaços que ocupava no contexto missional e dentro da redução, buscando transmitir e consolidar um sentimento de coesão em torno desta memória.

3.2. Traduções e circulação do relato

Conforme mencionado anteriormente, dispomos de duas versões do relato de Chrisanto Neranda, ambas traduções ao espanhol de um original em idioma guarani. A primeira tradução foi realizada pelo padre Bernardo Nusdorffer em fevereiro de 1755, na

redução de São Carlos¹³³, como consta em uma anotação do jesuíta depois do texto traduzido, na qual ele também informa que o original encontra-se em São Luís, para onde foi remetido após a finalização da tradução. Nusdorffer era um missionário bastante destacado, estando na região das reduções do Paraguai desde 1717. Ele fora Padre Superior das missões em duas ocasiões, de 1734 a 1740 e de 1747 a 1752, e Provincial entre 1743 e 1747. Por isso, tinha uma grande familiaridade com a localidade e um profundo conhecimento acerca das reduções e dos seus habitantes¹³⁴.

Este padre vivenciou diretamente a época das atribulações decorrentes do Tratado de Madri, que coincide com um dos seus períodos como Superior das missões. Nusdorffer inclusive registrou diversos acontecimentos deste período em um diário, no qual expõe as suas inquietações acerca da mudança das povoações, os esforços empregados na busca por novas terras e no convencimento dos indígenas, os conflitos e movimentações de tropas, e preocupações relacionadas à culpabilização dos missionários pela revolta (da parte das autoridades coloniais) ou pela suposta “traição” destes aos missionários. No que diz respeito à sua tradução do relato de Neranda, trata-se de um documento redigido primorosamente, com caligrafia clara e legível, indicações a respeito do conteúdo nas margens, e cujo texto - distribuído em sete páginas, respeitando margens e espaçamento entre linhas - é organizado e facilmente compreensível¹³⁵. Nusdorffer, enquanto jesuíta, era bastante familiarizado com o uso da escrita, de forma que era capaz de compor um documento com esmero, como se observa nesse caso. Mas esse não é o único aspecto que explicaria o cuidado dedicado à elaboração desta tradução.

Segundo Roger Chartier, um texto não é algo abstrato e que existe em si mesmo, totalmente dissociado da sua materialidade. Assim, é necessário considerar os suportes a partir dos quais os textos são expressados, pois a compreensão deles depende das formas com que chegam aos seus leitores. A configuração material do documento também pode ser indicativa das finalidades que o autor - ou tradutor - via nele, evidenciando as estratégias

¹³³ Arquivo Historico Nacional de Madrid. Clero-Jesuítas, legajo 120, caja 2, doc 56. *Relación de lo que succedio a 53 Indios del Uruguay, quando acometieron por 2º con otros muchos el fuerte de los Portugueses del Rio Pardo, escribio un Indio Luisista que fue uno de estos 53 llamado Chrisanto, de edad de 40 años, Indio Capax y mayordomo del pueblo, traduxo lo un misionero de la Lengua Guarani en Castellano, San Carlos y febrero 19 de 1755.*

¹³⁴ Domingo Muriel refere-se a ele como “Padre Bernardo Nusdorffer, antiguo misionero de los Guaranís, que había sido Superior de las Misiones y gobernado, como Provincial, toda la Provincia; varón sagaz, experimentado en conocer la índole de los indios” [Historia del Paraguay desde 1747 hasta 1767. Obra Latina del P. Domingo Muriel, de la Compañía de Jesús, traducida al castellano por el P. Pablo Hernández, de la misma Compañía. Madrid, Librería General de Victoriano Suarez, 1918, p. 273].

¹³⁵ Como pode ser observado nas Figuras 1 e 2 que se encontram nos Anexos (p. 62-63).

empregadas para conduzir a leitura no sentido destas intenções¹³⁶. Como não se dispõe do original em guarani, não há como estabelecer considerações a respeito da materialidade do texto de Chrisanto Neranda, ou saber quais elementos aproximavam e quais diferenciavam a apresentação do texto do indígena e o de Nusdorffer. Só é possível fazer isso em relação à tradução do missionário.

Nesse caso, um texto tão bem apresentado provavelmente fora composto com fins de conservação da informação, visto que um escrito sem grandes pretensões de duração ao longo dos tempos certamente teria sido registrado de forma menos cuidadosa. Isso enfatiza também a importância atribuída à informação que o texto continha, e o desejo de evitar que se perdesse ou fosse esquecida. O cuidado na apresentação da tradução indica, ainda, a aspiração de que fosse lida por outros indivíduos - ou *para* outros indivíduos, através da leitura em voz alta para uma determinada audiência -, e a presença de marcadores como as indicações de conteúdo nas margens ou a numeração dos parágrafos podem ser compreendidas como formas de tentar conduzir os leitores ao longo da sua apreensão do texto. A própria iniciativa de traduzir o texto ao espanhol demonstra a aspiração de divulgar as informações a um número maior de leitores, já que o relato originalmente escrito em guarani teria dificuldades em atingir aqueles que não dominassem este idioma, sobretudo fora das reduções.

Nusdorffer teria bons motivos para querer preservar e divulgar este relato. Entre eles, o fato dos escritos de Neranda expressarem a inocência dos jesuítas no tocante às motivações da revolta, pois, segundo o missionário, os padres não ensinariam “sino todo lo bueno”¹³⁷, se atendo apenas a instruir os indígenas a respeito da fé cristã. Ao mesmo tempo, o relato também demonstra a adesão de um indígena aos jesuítas, de certa forma defendendo-os diante dos boatos que diziam que haviam vendido as reduções aos portugueses. A preocupação diante destes rumores aparece na relação de Nusdorffer sobre o período do conflito, e o padre demonstra estar ciente que corriam boatos supondo que ele próprio, enquanto Superior das missões, teria aceitado dinheiro dos portugueses em troca das reduções¹³⁸. Assim, ele tinha interesse em divulgar um texto que isentava os jesuítas tanto das acusações de terem instigado a rebelião quanto de terem traído os missionários, e o fato de ser um indígena quem fazia estas alegações poderia ser visto como um reforço à defesa dos padres.

¹³⁶ CHARTIER, R. *A ordem dos livros: leitores, autores e bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XVII*. Brasília: Editora da UnB, 1994, p. 17.

¹³⁷ *Relación de lo que succedio a 53 Indios del Uruguay...* p. 4.

¹³⁸ Bernardo Nusdorffer escreve que “de mi decian, que yo siendo Superior avia recibido mucha plata de los Portugueses, dexandome vechar para venderles los 7 Pueblos y sus tierras” [*Relação do Padre Bernardo Nusdorffer sobre o plano de mudança dos 7 Povos, desde setembro de 1750 até fins de 1755*. In: *Manuscritos da Coleção de Angelis - V. VII - Do Tratado de Madri à Conquista dos Sete Povos (1750-1802)*. Biblioteca Nacional - Divisão de Publicações e Divulgação, 1969, p. 158].

Além disso, Neranda, em seu relato, apresenta-se com características e atitudes que, na visão de um jesuíta, seriam consideradas dignas e apropriadas para um missioneiro, demonstrando sua fé e o seu engajamento no projeto missional, além da desaprovação dos que decidiam abandonar as reduções e uma clara aversão aos portugueses e aos seus modos de vida. Talvez o texto de Neranda fosse particularmente interessante ao padre pelo fato de reforçar uma visão negativa dos lusitanos, apresentando-os como traiçoeiros, desumanos e maus cristãos. Eduardo Neumann observa que os jesuítas tiveram um papel importante na configuração de uma memória coletiva missioneira, através da evangelização e da ênfase nos conflitos com os portugueses, selecionando aspectos e acontecimentos a serem ressaltados nas lembranças. Nesse processo, era estimulada a animosidade contra os lusitanos, empregando-se instrumentos como representações e sermões. Dessa forma, a construção da memória era fundamentada na definição destes como antagonistas, visando o fortalecimento da coesão do grupo diante deste inimigo comum¹³⁹.

Para Nusdorffer, então, o relato poderia ser uma boa ferramenta para promover uma conduta apropriada entre os demais missioneiros, instigando-os a seguirem o exemplo de Chrisanto, e para reafirmar a imagem dos portugueses como inimigos hostis. Mas também poderia ser útil para divulgar pelo âmbito extra-reducional que os indígenas estavam adaptados e satisfeitos com a vida missional, sobretudo entre eventuais detratores do trabalho dos jesuítas, e esta também pode ter sido uma de suas motivações para traduzir os escritos de Neranda.

A outra tradução foi realizada por ordem do coronel José Joaquín de Viana, a partir de uma cópia ou versão do relato que fora apreendida na redução de São Lourenço em 1756, juntamente com outros oito documentos escritos em guarani¹⁴⁰. Viana encarregou o comandante Nicolas Patron da coordenação desta tarefa, que deveria ser realizada através dos serviços do intérprete e capitão Pedro Joseph Villanueva. Trata-se de uma tradução aparentemente mais apressada e menos organizada que a de Bernardo Nusdorffer, mas, como tive acesso apenas à sua transcrição, uma análise mais aprofundada da apresentação deste documento torna-se impossível. De qualquer forma, o contexto em que esta tradução foi realizada e as motivações para tal não são iguais àqueles do jesuíta. Em 1756, a situação do

¹³⁹ NEUMANN, E. *Práticas letradas guarani: produção e usos da escrita indígena (séculos XVII e XVIII)*. Tese (Doutorado em História Social) - Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2005, p. 161.

¹⁴⁰ Cartas en guaraní tomadas por el Coronel José Joaquín de Viana y orden de éste para su traducción - San Lorenzo, Junio 17-28 de 1756. In: *Documentos Relativos a la Ejecucion del Tratado de Limites de 1750*. Instituto Geográfico Militar, República Oriental del Uruguay. El Siglo Ilustrado, Montevideo, v. 13, n. 1, 1938, p. 229-241.

conflito era mais favorável aos ibéricos, que passariam então a entrar nas reduções. Assim, em junho de 1756, Viana encontrava-se em São Lourenço.

Nesse momento havia uma considerável preocupação em apurar as origens da insubordinação dos missioneiros, sendo realizadas investigações com este objetivo. A apreensão de documentos escritos por indígenas e o esforço para traduzi-los, somada ao fato de Viana ordenar igualmente a realização de interrogatórios - tudo isso, como ele próprio escreve, “a fin de aclarar y que consten los Motores de la reveldia”¹⁴¹ - é representativa dessa procura por informações que ajudassem a desvendar o que havia desencadeado a revolta. Assim, a busca pelas motivações do conflito acaba provocando a produção e a conservação de documentos que deveriam atuar como indícios, como se pode notar pela instrução de Patron para que “se tradusgan las cartas que en idioma Guaraní se han hallado” e “se saquen Copias y se authorisen en devida forma”¹⁴². Portanto, o relato de Neranda acaba sendo inserido em um novo contexto, figurando entre estes escritos cujo fim era atuar como evidência em uma investigação.

Ambas as traduções, realizadas por motivos distintos, serviram para ampliar a circulação dos escritos de Neranda. Mas a difusão desta narrativa também pode ser percebida de outras formas. Como observado no capítulo anterior, este episódio específico do conflito entre indígenas e ibéricos causou bastante impacto no âmbito missioneiro, sendo referido em diversos documentos da época, e provavelmente deve ter despertado o interesse e a curiosidade dos envolvidos nessa conjuntura. É importante considerar que no contexto reducional a escrita era restrita a uma pequena parcela da população, e assim, como coloca Neumann, a comunicação era feita sobretudo oralmente. Os assuntos e notícias mais impactantes, ou que fugiam do comum, circulavam não apenas através da escrita, mas também pela voz, e isso frequentemente acabava fomentando a disseminação de boatos, como os vistos na época da demarcação do Tratado de Madri¹⁴³. Assim, em uma circunstância de conflito, era crucial dispor de informações seguras que fizessem frente aos boatos ou às notícias escassas e por vezes contraditórias.

Nesse sentido, os depoimentos daqueles que haviam vivenciado diretamente o acontecimento poderiam ser vistos como mais dignos de crédito, diante da multiplicidade de relatos acerca do episódio. Poderiam ser depoimentos orais, como os mencionados no diário de Tadeo Henis, que narra a chegada dos luisistas à sua redução. O jesuíta informa que, ao

¹⁴¹ Cartas en guaraní tomadas por el Coronel José Joaquín de Viana... p. 229.

¹⁴² *Ibidem*.

¹⁴³ NEUMANN, E. *Op. Cit.*, p. 55-56.

chegarem, “estos contaban las siguientes cosas”¹⁴⁴ acerca do que haviam vivenciado, e em seguida transcreve as notícias que os indígenas teriam transmitido, que vão ao encontro do que Neranda descreve em seu relato. Henis registra inclusive informações sobre as tropas portuguesas, como a quantidade de soldados, cavalos e demais recursos de que dispunham, passadas pelos luisistas recém-chegados, ressaltando o valor das informações destes “indios testigos oculares”¹⁴⁵, e contrastando-as com os dados a esse respeito de que dispunham anteriormente, que talvez não estivessem corretos. Mas estes depoimentos também poderiam ser escritos, para serem lidos por ou para outros indivíduos, fixando a informação e fazendo-a circular entre as reduções.

Observa-se nestes missioneiros que retornaram do cativo o desejo de narrar as suas vivências, transmitindo as informações de maneira oral ou escrita, desejo este que provavelmente era instigado pela curiosidade dos demais acerca do que eles teriam a dizer após vivenciarem um acontecimento marcante. O fato de serem “testigos oculares” a comunicarem as notícias certamente conferia importância às suas narrativas. E estas informações também eram valorizadas pela sua utilidade, na medida em que poderiam servir como base para a tomada de decisões futuras e, sobretudo, como um alerta a respeito dos seus inimigos. O próprio Henis conta que os indígenas procuraram agir com mais cautela após a notícia do que ocorrera no forte do Rio Pardo ter se espalhado:

Por tanto los indios, enseñados con las trampas ó engaños, que poco há les habian hecho en el castillo, se portaban con mas cautela en acometer á tan cobardes enemigos, usando tambien del dictámen, que aunque los Portugueses en repetidas veces llamaban para hablar á los principales de los pueblos, ellos se les negaban¹⁴⁶

Assim, os relatos a propósito deste episódio eram divulgados pelo âmbito missionário. Em uma carta de outubro de 1754, destinada a Gomes Freire de Andrada, os caciques de São Miguel informam ao general português que “nó lo supimos, pues no lo contaron, acumulando, que vos ôtros son los culpados de llevar nuestras gentes al Rio Grande, y à poco supimos la mortandad que vos ôtros hizisteis en el Rio à nuestras gentes”¹⁴⁷, indicando que este tema estava se propagando entre os rebelados. Esta divulgação pode ter se dado também através dos escritos de Chrisanto Neranda, visto que seu texto circulou entre as reduções, como se

¹⁴⁴ *Diario Historico de la Rebelion y Guerra de los Pueblos Guaranis Situados en la Costa Oriental del Rio Uruguay, del año de 1754. Version castellana de la obra escrita en latin por el P. Tadeo Xavier Henis de la Compañia de Jesus.* Buenos Aires, Imprenta del Estado, 1836, p. 23.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 24.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 28.

¹⁴⁷ Archivo General de Simancas (Valladolid). Leg. 7430, doc. 50. *Copia da carta escrita en idioma Tape, e traduzida em Espanhol, mandada pelos caciquez emais Officiaes de seu Exercito.* A cópia deste documento me foi gentilmente cedida pelo professor Eduardo Neumann.

pode observar pelo fato de ter sido remetido para São Carlos, chegando até Bernardo Nusdorffer, e de uma cópia dele ter sido encontrada por Viana em São Lourenço, em 1756.

O amplo alcance e a longevidade da circulação do relato de Neranda podem ser igualmente constatados por sua menção na relação do padre Manuel Quirino, na qual ele trata de temas e acontecimentos pertinentes ao Tratado de Madri. Neste manuscrito, datado de outubro de 1758, em Córdoba del Tucumán, o jesuíta se refere ao que “dice el mismo Indio Historiador”¹⁴⁸ e à “relacion que escrevio buelto a su Pueblo en que asu modo les cuenta a sus paisanos todo el suceso”¹⁴⁹, evidenciando que a narrativa de Neranda chegara até este padre, disseminando-se ao longo do tempo e do espaço colonial hispânico.

¹⁴⁸ Real Academia de la Historia. 9-11-5-151; Sig: 9/2279. *Sobre el tratado con Portugal en 1750*. P. Manuel Quirino, p. 184v. A transcrição deste documento me foi gentilmente cedida pelo professor Eduardo Neumann.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 183v.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do exposto, podemos pensar que o conteúdo do relato de Chrisanto Neranda deve ter alcançado o conhecimento de vários indivíduos, dentro e fora do contexto reducional, e a sua circulação, tradução e conservação vinculam-se ao conteúdo que expressava. A possibilidade de conter informações relevantes para elucidar as razões da revolta indígena motiva a sua tradução e a confecção de cópias por ordem de José Joaquín de Viana. Mas, principalmente, o texto afirma uma identidade missioneira que se coadunava ao que era esperado pelos jesuítas, de forma que era interessante ao padre Bernardo Nusdorffer divulgá-los tanto entre as reduções quanto fora delas. O relato poderia servir para corroborar a imagem de ordem e homogeneidade cristã que os jesuítas buscavam disseminar¹⁵⁰, bem como para reforçar a coesão entre a população missional, então é compreensível que o missionário tenha decidido traduzi-lo, colaborando para a sua sobrevivência e ampliando a sua difusão pela região.

Este relato pode ser considerado um exemplar do que Armando Petrucci chama de “texto memorativo”, ou seja, um escrito explicitamente destinado a fins individuais e sociais de memória, elegendo conscientemente determinados aspectos que considera dignos de registro e dirigindo-se aos seus contemporâneos e àqueles que o sucederão. Dessa forma, um texto memorativo, mesmo que elaborado a partir de uma vivência pessoal, é produzido com uma expectativa de duração e de consumo pelos demais¹⁵¹. No caso dos escritos de Chrisanto, pode-se observar que a duração e a divulgação ocorreram, talvez até mesmo excedendo as expectativas deste indígena no momento em que decidira escrever um relato.

Neranda, ao redigir o texto, dirigia-se a “sus paisanos”, como observa Quirino, não apenas comunicando a eles o que havia vivenciado, mas também construindo uma memória e afirmando uma identidade perante os demais. Assim, seus escritos expressam a sua adesão à vida missional e à fé cristã e a desaprovação ao modo de vida dos portugueses e aos que abandonam as reduções, aspectos que eram coerentes com a sua posição de congregante e de membro da elite indígena letrada. No entanto, como é possível observar no próprio relato de Neranda, este modo de situar-se no contexto missional de meados do século XVIII não era extensível a todos os indígenas missionários, já que nem todos se adaptavam à vida em

¹⁵⁰ WILDE, G. De las crónicas jesuíticas a las “etnografías estatales”: realidades y ficciones del orden misional en las fronteras ibéricas. In: *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Debates, online desde novembro de 2011. Disponível em: <<http://nuevomundo.revues.org/62238>>.

¹⁵¹ PETRUCCI, A. *La ciencia de la escritura - Primera lección de paleografía*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 125-129.

redução, prezavam pela observância dos preceitos cristãos ou se sentiam vinculados aos jesuítas. Como alerta Serge Gruzinski, ao analisarmos as manifestações escritas de indivíduos e grupos indígenas, não devemos tomá-las como necessariamente extensíveis a todos aqueles que compartilhavam uma determinada conjuntura, mascarando as heterogeneidades que talvez não tenham sido registradas por escrito¹⁵².

Talvez justamente por estar diante destas heterogeneidades, e em um período conturbado e conflituoso, Neranda tenha decidido empregar a escrita para consolidar e infundir entre os demais uma memória que favorecesse a coesão do grupo. Através do seu relato, ele é capaz de transmitir uma série de referências que julgava importantes para o coletivo no qual estava inserido, e assim realiza um trabalho de manutenção e atualização da memória deste coletivo. Nesse sentido, Chrisanto era privilegiado por dispor da capacidade de escrever, pois, em um contexto em que nem todos o faziam, a escrita lhe conferia a possibilidade de assegurar o registro e a propagação de uma memória, buscando fundamentar um sentimento de pertencimento e unidade entre os missionários e a afirmação de uma identidade que passava pelo vínculo com as reduções e com a fé cristã, bem como pela defrontação com os lusitanos.

Isso não significa que este processo fosse automático e isento de conflitos, diante da diversidade existente no interior das reduções, mas a possibilidade de empregar a escrita como suporte para a memória favorecia a sua sobrevivência e o seu alcance sobre os demais. Assim, é possível perceber que Chrisanto Neranda escrevia porque tinha noção das vantagens que essa tecnologia lhe conferia nesse sentido, permitindo que fixasse e transmitisse uma memória aos seus contemporâneos e aos que estavam por vir.

¹⁵² GRUZINSKI, S. La red agujereada: identidades étnicas y occidentalización en el México colonial (Siglos XVI-XIX). In: *América Indígena*, v. XLVI, n. 3 (jul.-set. 1986), p. 415.

FONTES E BIBLIOGRAFIA

Fontes manuscritas

Archivo Historico Nacional de Madrid. Clero-Jesuítas, legajo 120, caja 2, doc 56. *Relación de lo que succedio a 53 Indios del Uruguay, quando acometieron por 2º con otros muchos el fuerte de los Portugueses del Rio Pardo, escribio un Indio Luisista que fue uno de estos 53 llamado Chrisanto, de edad de 40 años, Indio Capax y mayordomo del pueblo, traduxo lo un misionero de la Lengua Guarani en Castellano, San Carlos y febrero 19 de 1755.*

Archivo General de Simancas (Valladolid). Leg. 7430, doc. 50. *Copia da carta escrita en idioma Tape, e traduzida em Espanhol, mandada pelos caciquez emais Officiaes de seu Exercito.*

Real Academia de la Historia. 9-11-5-151; Sig: 9/2279. *Sobre el tratado con Portugal en 1750*, P. Manuel Qurino.

Fontes impresas

Cartas en guaraní tomadas por el Coronel José Joaquín de Viana y orden de éste para su traducción - San Lorenzo, Junio 17-28 de 1756. In: *Documentos Relativos a la Ejecucion del Tratado de Limites de 1750. Instituto Geográfico Militar, República Oriental del Uruguay. El Siglo Ilustrado*, Montevideo, v. 13, n. 1, 1938, p. 229-241.

Diario Historico de la Rebelion y Guerra de los Pueblos Guaranis Situados en la Costa Oriental del Rio Uruguay, del año de 1754. Version castellana de la obra escrita en latin por el P. Tadeo Xavier Henis de la Compañia de Jesus. Buenos Aires, Imprenta del Estado, 1836. Disponible em <<http://gallica.bnf.fr>>, acceso em 26/08/2013.

Gomez Freire de Andrada a los Caciques de los pueblos insurreccionados, anunciando la salida de la expedición y ofreciéndoles indulto - Rio Pardo - 18 de Julho de 1754. In: *Documentos Relativos a la Ejecucion del Tratado de Limites de 1750.* Instituto Geográfico

Militar, República Oriental del Uruguay. Imprenta El Siglo Ilustrado, Montevideo, v. 13, n. 1, 1938, p. 188-190.

Historia del Paraguay desde 1747 hasta 1767. Obra Latina del P. Domingo Muriel, de la Compañía de Jesús, traducida al castellano por el P. Pablo Hernández, de la misma Compañía. Madrid, Librería General de Victoriano Suarez, 1918.

Relação do Padre Bernardo Nusdorffer sobre o plano de mudança dos 7 Povos, desde setembro de 1750 até fins de 1755. In: *Manuscritos da Coleção de Angelis - V. VII - Do Tratado de Madri à Conquista dos Sete Povos (1750-1802)*. Biblioteca Nacional - Divisão de Publicações e Divulgação, 1969, p. 139-300. Disponível em <http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_manuscritos/mss1019248/mss1019248.pdf>, acesso em 4/05/2013.

Bibliografia

AVELLANEDA, Mercedes; QUARLERI, Lía. Las milicias guaraníes en el Paraguay y Río de la Plata: alcances y limitaciones (1649-1756). In: *Estudios Ibero-Americanos*, v. XXXIII, n.1 (jun. 2007), p. 109-132.

AMELANG, James. *El Vuelo de Ícaro: la autobiografía popular en la Europa Moderna*. Madrid: Siglo Veintiuno de España, 2003.

BAPTISTA, Jean; DOS SANTOS, Maria Cristina. Reduções Jesuíticas e povoados de índios: controvérsias sobre a população indígena (sec XVII-XVIII). In: *História Unisinos*, 11 (2) (mai.-ago. 2007), p. 240-251.

BAPTISTA, Jean. *Dossiê Missões - O Temporal (v. 1)*. São Miguel das Missões: Museu das Missões, 2009.

_____. *Dossiê Missões - O Eterno (v. 2)*. São Miguel das Missões: Museu das Missões, 2009.

BARTH, Frederik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. *Teorias da Etnicidade seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998, p. 185-227.

BOCCARA, Guillaume. Fronteras, Mestizaje y Etnogénesis en las Américas. In: MANDRINI, Raúl; PAZ, Carlos (comp.). *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVIII-XIX - Un estudio comparativo*. Neuquén/ Bahia Blanca/ Tandil: Univ. Nacional del Comahue/ Univ. Nacional del Sur/ Univ. Nacional del Centro de la Prov. de Buenos Aires, 2003, p. 63-93.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Identidade & Etnia - Construção da pessoa e resistência cultural*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

CAPDEVILLA, Luc; OBREGÓN ITURRA, Jimena Paz; RICHARD, Nicolas. Introduction - Les frontières coloniales de l'Amérique australe hispanique, XVI^e siècle/temps présent. In: CAPDEVILLA, L. et al (dir.). *Les indiens des frontières coloniales*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2011, p. 9-24.

CASTILLO GÓMEZ, Antonio. Tras la huella escrita de la gente común. In: CASTILLO GÓMEZ, Antonio (ed.). *Cultura Escrita y Clases Subalternas: una mirada española*. Olartzun: Sendoa, 2001, p. 9-34.

_____. De las manos al archivo. A propósito de las escrituras de la gente común, In: *Percursos*. Florianópolis, v. 4, n. 1 (jul. 2003), p. 223-250.

CHARTIER, Roger. Do livro à leitura. In: CHARTIER, R. *Práticas da Leitura*. São Paulo: Estação Liberdade, 1998, p. 77-105.

_____. *A ordem dos livros: leitores, autores e bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XVII*. Brasília: Editora da UnB, 1994.

DE CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano: 1. Artes de Fazer*. Petrópolis: Vozes, 2012.

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

GIMENO-BLAY, Francisco. Conservar la memoria, representar la sociedad. In: *SIGNO - Revista de Historia de la Cultura Escrita*. Alcalá de Henares, n. 8 (2001), p. 275-293.

GRUZINSKI, Serge. La red agujereada: identidades étnicas y occidentalización en el México colonial (Siglos XVI-XIX). In: *América Indígena*, v. XLVI, n. 3 (jul.-set. 1986), p. 411-433.

Disponível em

<http://www.fmmeducao.com.ar/Bibliotecadigital/Gruzinski_redagujereada.pdf>, acesso em 05/05/2014.

_____. O Renascimento Ameríndio. In: NOVAES, Adauto (org.). *A Outra Margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras/Minc, 1999, p. 283-297.

_____. *La colonización de lo imaginario - Sociedades indígenas en el México español (Siglos XVI-XVIII)*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1991.

KERN, Arno. *Missões: Uma Utopia Política*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.

MARTINS, Maria Cristina Bohn. “Da Virgem” e “de São Miguel”: Congregações leigas nas Reduções Jesuítico-Guaranis no Paraguai. In: *V Encontro da Associação Nacional de Pesquisadores de História Latino-Americana e Caribenha (ANPHLAC)*, 2002, Belo Horizonte. *Anais Eletrônicos do V Encontro da Associação Nacional de Pesquisadores em História Latino-Americana e Caribenha*. Vitória, 2002. v. 1. Disponível em <http://anphlac.fflch.usp.br/sites/anphlac.fflch.usp.br/files/maria_cristina_bohn_martins.pdf>, acesso em 02/04/2014.

MANDRINI, Raúl. Hacer Historia Indígena: el desafío a los historiadores. In: MANDRINI, Raúl; PAZ, Carlos (comp.). *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVIII-XIX - Un estudio comparativo*. Neuquén/ Bahia Blanca/ Tandil: Univ. Nacional del Comahue/ Univ. Nacional del Sur/ Univ. Nacional del Centro de la Prov. de Buenos Aires, 2003, p. 15-32.

MELIÁ, Bartomeu. Escritos guaraníes como fuentes documentales de la historia paraguaya. In: *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Debates, online desde abril de 2006. Disponível em <<http://nuevomundo.revues.org/2193>> , acesso em 03/11/2013.

_____. La reducción según los Guaraníes: dichos y escritos. In: GADELHA, Regina. *Missões Guarani: Impacto na sociedade contemporânea*. São Paulo: EDUC/FAPESP, 2009, p. 53-64.

MONTEIRO, John Manuel. Armas e Armadilhas: história e resistência dos índios. In: NOVAES, Adauto (org.). *A Outra Margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras/Minc, 1999, p. 237-249.

_____. Entre o Etnocídio e a Etnogênese - Identidades Indígenas Coloniais. In: *Tupis, Tapuias e Historiadores - Estudos de História Indígena e do Indigenismo*. Tese (Livre Docência) - Área de Etnologia, Subárea História Indígena e do Indigenismo - IFCH/UNICAMP. Campinas, 2001, p. 53-78.

NEUMANN, Eduardo. Fronteira e identidade: confrontos luso-guarani na Banda Oriental (1680-1757). In: *Revista Complutense de História de América*. Madrid, n. 26, 2000, p. 73-92.

_____. A Fronteira Tripartida: a formação do continente do Rio Grande - Século XVIII. In: GRIJÓ, L.; GUAZZELI, C.; KUHN, F.; NEUMANN, E. (org). *Capítulos de História do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2004, p. 25-46.

_____. “Mientras volaban correos por los pueblos”: autogoverno e práticas letradas guaranis - Século XVIII. In: *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 10, n. 22 (jul./dez 2004), p. 93-119.

_____. *Práticas letradas guarani: produção e usos da escrita indígena (séculos XVII e XVIII)*. Tese (Doutorado em História Social) - Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2005.

_____. A escrita dos guaranis nas reduções: usos e funções das formas textuais indígenas - Século XVIII. In: *Topoi*, v. 8, n. 15 (jul./dez. 2007), p. 49-79.

_____. A lança e as cartas: escrita indígena e conflito nas reduções do Paraguai - Século XVIII. In: *História Unisinos*. São Leopoldo, vol. 11, n.2 (mai./ago. 2007), p. 160-172.

_____. Escrita e memória indígena nas reduções guarani: século XVIII. In: *Métis: história & cultura*. Caxias do Sul, vol. 6, n. 12 (jul./dez. 2007), p. 45-64.

_____. “De letra de índios”: cultura escrita e memória indígena nas reduções guaranis do Paraguai. In: *Varia Historia*. Belo Horizonte, vol. 25, n. 41 (jan/jun 2009), p. 177-196.

_____. Os guaranis e a razão gráfica: cultura escrita, memória e identidade indígena nas reduções - Séculos XVII e XVIII. In: KERN, Arno et al (org.). *Povos Indígenas - v. 5 (Coleção História Geral do Rio Grande do Sul)*, Passo Fundo: Méritos, 2009, p. 229-271.

PETRUCCI, Armando. *La ciencia de la escritura - Primera lección de paleografía*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Economica, 2003.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. In: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3 (1989), p. 3-15.

_____. Memória e Identidade Social. In: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10 (1992), p. 200-212.

POMIAN, Krzysztof. *Sobre la Historia*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2007.

QUARLERI, Lía. La Rebelión anunciada de las Misiones Guaraníes del antiguo Paraguay. In: *Suplemento Antropológico*, v. XL, n. 2 (dez. 2005), Asunción. p. 41-73.

_____. *Rebelión y guerra en las fronteras del Plata: guaraníes, jesuitas e imperios coloniales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.

WILDE, Guillermo. La problemática de la identidad en el cruce de perspectivas entre antropología e historia. Reflexiones desde el campo de la etnohistoria. In: *Noticias de Antropología y Arqueología - Especial Identidad*, año 2, n. 14 (jun. 1997). Disponible em: <<http://www.naya.org.ar/articulos/identi12.htm>>, acceso em 04/11/2013.

_____. Poderes del ritual y rituales del poder: un análisis de las celebraciones en los pueblos jesuíticos de Guaraníes. In: *Revista Española de Antropología Americana*, n. 33 (2003), p. 203-229.

_____. Prestigio indígena y nobleza peninsular: La invención de linajes guaraníes en las misiones del Paraguay. In: *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, n. 43, 2006, p. 119-146

_____. De las crónicas jesuíticas a las “etnografías estatales”: realidades y ficciones del orden misional en las fronteras ibéricas. In: *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Debates, online desde noviembre de 2011. Disponible em: <<http://nuevomundo.revues.org/62238>>, acceso em 31/09/2013.

_____. Entre las tipologías políticas y los procesos sociales: elementos para el análisis situacional de los liderazgos indígenas en una frontera colonial. In: *Anos 90 - Dossiê História Indígena na América*, Porto Alegre, v. 18, n. 34 (dez. 2011), p. 19-54.

_____. Introducción al Dossier “Fuentes Indígenas” en la Sudamérica Colonial y Republicana: Escritura, Poder y Memoria - Parte 1. In: *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, v. 3, n. 1, 1^{er} semestre 2013, p. 1-7. Disponible em: <<http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/corpus/issue/view/190>>, acceso em 15/09/2013.

ANEXOS

FIGURA 1 - Primeira página da tradução de Bernardo Nusdorffer.

1.
 Relación de lo que sucedió à 53 Indios del Uruguay, quando acometieron por 2.^o con otros muchos el fuerte de los Portugueses del río Lardo, escribió la un Indio Luisista que fue uno de estos 53. llamado Christanto, de edad como de 40 años, Indio Capax y mayordomo del pueblo, traduxo la un Misionero de la Lengua Guaraní en castellano, año 1755.

Prenden los Portugueses
 à 53. Indios con engaño.

1. Llegamos y nos acercamos al fuerte de los Portugueses una mañana, y luego que nos sintieron, comenzaron à tirar contra nosotros con su artillería y bocas de fuego con toda furia, y nos mataron à nuestro Capitan, que era el Teniente de S. Miguel, y aun tuvieron todo el dia, quiso Dios que no acertaron con otros. Viendo pues los Portugueses, que con tanto tirar no nos avian hecho el daño que querian, cesaron, y salieron de su fuerte y nos llamaron con pretexto de pax para engañar nos estabamos juntos hacia la puerta del fuerte una tropilla (que nuestros compañeros avian ido à otras partes) dixeron nos, hagamos pax entre nosotros, y perdónemonos unos à otros en nombre de Dios, y por su amor, amémonos unos à otros en adelante, ayga pax y cesen las hostilidades, venid aca à nuestro fuerte con toda confianza, no tratamos ya de hacer os mal ninguno, antes os daremos de comer, de lo que tenemos, y podreis verber Lerva entre nosotros, como entre nuestros Hermanos. Nosotros creímos estas buenas y engancosas palabras, bajamos de caballo 53. Indios y entramos con los Portugueses en el fuerte, fueron nos de comer y nos dieron à beber vino, à lo que no estabamos acostumbrados, y por esto desques con facilidad nos quitaron las armas, y nos prendieron à todos, nos echaron ala carcel y de mas desto pusieron nos lazos al cuello, y nos collararon de dos en dos, y alegrándose de que su trampa les avia salido bien, se dieron los pan buenos unos à otros, riéndose de nosotros, y gritando Viva! Viva. 20 dias enteros nos tuvieron así presos en el fuerte sin dar nos de comer cosa de provecho, ni aun bastante agua, à beber teniendo y tratando nos sin misericordia, como si fuéramos brutos.

Llevan los al río grande
 y ellos por el camino se
 alzan contra los Portugueses.

2.^o Desques de 20 dias, nos echaron à todos a collarados como estabamos en un Barco, de mas desto nos pusieron espadas en las manos serrando las con candado, ni nos daban de comer. Viendo nos así maltratados un Castellano, que estaba entre ellos, nos tubo lastima, pero su buena voluntad, no nos aprovecho nada. Entre tanto caminabamos río abajo y llegabamos hacia el río grande, quando nos habló un Mulato, que estaba entre ellos, y nos dixo, que los Portugueses trataban de acabarnos, aun que no estaban conformes entre sí, y que nos querian embiar al río Jeneiro, a donde ciertamente nos aviamos de perder todos. Viendo esto nosotros tuvimos miedo, y el mulato profizguó diciendo; avéis de saber que estos Portugueses son una perversa gente, son semejantes à los Diablos, y Judios,

A. H. N.
 CLERO
 JESUITAS

Leg. 120/55

FIGURA 2 - Última página da tradução de Bernardo Nussdorffer.

7.

Que vosotros pensáis, y en nuestros pueblos nos vestimos así pobremente, no por cierto, ay andamos vestidos de lienzo muy blanco, quanto mas alla los PP.^s usan su misericordia y benignidad con nosotros en todo, dando nos y vestir à todos hombres y mugeres chicos y grandes; de mas desto. nosotros todos y estamos aquí, somos casados alla, tenemos nuestros hijos y hijas, tenemos nuestras buenas sementeras, y en ellas nuestra buena comida, de nuestras mugeres solo con la muerte nos hemos de apartar, y así no conviene de ninguna manera, y aqui nos de tengamos mas tiempo. Todos hemos de venir à juntar nos un día delante de Dios y nos ha de pedir cuenta, alla Dios nos ha de tratar conforme lo merecimos, otros saldrán castigados y otros premiados. Demas nosotros no somos presos en buena guerra, à nosotros nos han apresado con engaño y paz fingida; y así S.^{ra} General te pedimos todos y nos des lugar y forma y volvamos à nuestros pueblos, esto es lo que pedimos y decimos. dicho esto calle y entonces el Gen.^l me dixo:

dexas los libros.

7. Indio, tienes razon. Y dices la Verdad, tambien yo he de parecer un día delante de Dios severo Juez de todos, y así os concedo lo y pedis y os doy licencia y volvais à nuestros pueblos, y por aver pasado tanto y sufrido, os dare y vestir; diciendo esto, nos hizo quitar los grillos y despues dió acada uno un poncho de Lana, Jubon y calzones de bayeta, Camisa y Sombrero. Despues nos saco del río grande y nos traxo en Barcas entre su gente libres, y nos llevo hasta el fuerte del Rio Lobi, o pardo. ay nos dexo totalmente, diciendo nos, y caminabamos à nuestros pueblos adelante y dixesemos à nuestros payfanos, y ya venian los Portugueses para quitar las caberas à los PP.^s Esto sucedió todo el año de 1754.

El original de este papel en Lengua Guaraní esta en el pueblo de S. Luis a donde lo remití. S. Carlos y Febrero 19. de 1755.

Bernardo Nussdorffer.