

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

Tomás Lacerda Spindler Guedes

“Do gentio da terra”: populações indígenas nos registros de batismo de Triunfo
(1757-1779)

Porto Alegre

2023

Tomás Lacerda Spindler Guedes

“Do gentio da terra”: populações indígenas nos registros de batismo de Triunfo
(1757-1779)

Monografia de conclusão de curso apresentada como requisito para obtenção do título de Licenciado em História pelo Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Fábio Kühn

Porto Alegre

2023

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer aos colegas e professores da UFRGS pela companhia e inspiração ao longo destes últimos anos. Em especial, ao Israel Aquino, pela parceria no grupo de estudos das fontes paroquiais de Triunfo, e ao professor Fábio Kühn, pelas oportunidades de pesquisa e por sua orientação, que foram essenciais para o desenvolvimento deste trabalho.

À minha família, pelo apoio e pelo amor que compartilhamos em alegrias e dificuldades.

À Rhaylla Fernandes, minha companheira, minha esposa, meu amor, por dividir a vida comigo nos dias que passaram e nos dias que virão.

E à memória de minha mãe, Ana Cristina, que permanece presente e me ensinou a transformar a saudade em amor e força.

RESUMO

Este trabalho busca analisar as populações indígenas presentes nos registros de batismo da paróquia de Triunfo na segunda metade do século XVIII. Partindo de métodos inspirados na história demográfica, busca uma reflexão sobre o lugar de tais populações na comunidade local considerando o contexto histórico da América meridional dos setecentos. Através da análise das características atribuídas aos indivíduos e famílias no texto eclesiástico, foi possível perceber que aspectos como a escravidão indígena eram omitidos nos registros. Além disso, são questionados os significados das diferentes expressões utilizadas na fonte para identificar indígenas, como “do gentio da terra” e “índios”, cuja aplicação nessa sociedade de fronteira pode estar relacionada a critérios de pertencimento à América portuguesa.

Palavras-chave: Indígenas - Rio Grande do Sul - Século XVIII - Escravidão indígena
- Léxico colonial

RESUMEN

Este trabajo tiene como objetivo analizar las poblaciones indígenas presentes en las partidas de bautismo de la parroquia de Triunfo en la segunda mitad del siglo XVIII. A partir de métodos inspirados en la historia demográfica, se busca reflexionar sobre el lugar de estas poblaciones en la comunidad local, considerando el contexto histórico de América del Sur en el siglo XVII. Al analizar las características atribuidas a personas y familias en el texto eclesiástico, se pudo percibir que aspectos como la esclavitud indígena fueron omitidos en los registros. Además, se cuestiona el significado de las distintas expresiones utilizadas en la fuente para identificar a los pueblos indígenas, como “do gentil da terra” e “indios”, cuya aplicación en esta sociedad fronteriza puede estar relacionada con criterios de pertenencia a la América portuguesa.

Palabras clave: Pueblos Indígenas - Rio Grande do Sul - Siglo XVIII - Esclavitud Indígena - Léxico Colonial

LISTA DE IMAGENS, GRÁFICOS E TABELAS

| | |
|--|----|
| Imagem 1. Exemplo de formulário de batismo do NACAOB..... | 14 |
| Gráfico 1. Nº de batismos por ano - Livro de “Índios, pardos e pretos”..... | 26 |
| Gráfico 2. Designação das mães por ano (1757:1778)..... | 27 |
| Gráfico 3. Legitimidade do batizando por total de registros..... | 28 |
| Gráfico 4. Principais designações indígenas por ano..... | 47 |
| Tabela 1. Legitimidade da criança por designação atribuída à mãe..... | 29 |
| Tabela 2. Designação da mãe x designação do pai..... | 30 |
| Tabela 3. Designação de padrinhos e madrinhas..... | 31 |
| Tabela 4. Condição Jurídica x Designação das mães..... | 33 |
| Tabela 5. Designação x Condição jurídica dos pais..... | 34 |
| Tabela 6. Designação de indígenas e associação de naturalidade/localidade..... | 45 |
| Tabela 7. Região de naturalidade de indivíduos de acordo com designação..... | 45 |

SUMÁRIO

| | |
|---|----|
| INTRODUÇÃO..... | 8 |
| 1. Fontes paroquiais - Metodologias, teorias e possibilidades..... | 13 |
| 2. Dados gerais do livro de batismos de “índios, pretos e pardos” e análise da presença indígena..... | 24 |
| 3. O “léxico” das populações indígenas e a região de Triunfo na segunda metade do século XVIII (1757-1780)..... | 41 |
| CONCLUSÃO..... | 50 |
| REFERÊNCIAS..... | 52 |

Introdução

Este trabalho de conclusão de curso tem como tema as populações indígenas presentes no território do atual Rio Grande do Sul na segunda metade do século XVIII, observadas a partir do livro de batismos de “*índios, pardos e pretos*” da freguesia do Nosso Senhor Bom Jesus do Triunfo. O objetivo principal é refletir sobre a presença indígena nessa dinâmica sociedade de fronteira a partir de análises sobre as diferentes classificações e descrições registradas para tais populações nos textos eclesiásticos. Analisando os dados levantados em um diálogo com estudos que visam uma história social e uma história indígena da América meridional, procuro questionar a fonte sobre a presença de pessoas e famílias indígenas na pia batismal de Triunfo, de 1757 a 1779.

O ponto de partida deste estudo foi a experiência que tive participando de um grupo de pesquisas sobre as fontes paroquiais de Triunfo, no qual fiquei incumbido inicialmente do esforço de inserir os dados do livro de “*índios, pardos e pretos*” para a plataforma NACAOB (acrônimo de “nascimentos, casamentos e óbitos”). Este *software* desenvolvido pelo professor Dario Scott é uma ferramenta que possibilita a formação de bancos de dados demográficos a partir de fontes paroquiais. O programa vem sendo utilizado e aprimorado desde a década de 1990, sendo essencial para o desenvolvimento de diversos projetos, com destaque atualmente para a iniciativa “Além do Centro-Sul: por uma história da população brasileira nos extremos da América portuguesa”, coordenada pelo pesquisador Sérgio Nadalin (SCOTT & SCOTT, 2019, p. 2).

No contato com a fonte, pude me familiarizar com pessoas e famílias que compareciam aos rituais de batismo na paróquia, e diversos questionamentos foram sendo elaborados ao longo desse processo, muitos deles relacionados com as populações indígenas da freguesia. A origem deste trabalho dialoga diretamente com uma experiência relatada por Diehl:

Enquanto inseria os dados um problema apareceu: não sabia em que campo inserir os indígenas. Deveria seguir o critério legal do período, que proibia a escravidão indígena, e, portanto, colocá-los junto aos familiares? Ou ao contrário, deveria ignorar o critério legal e observar o que me indicava a fonte, na qual a grande maioria dos indígenas estava arrolada

entre os escravos? Partindo dessas indagações, passei a perguntar-me: que lugares ocuparam os indígenas no Rio Grande do Sul durante o período colonial? (DIEHL, 2012, p. 9)

De maneira semelhante, as contradições e lacunas encontradas na fonte me provocaram a questionar os lugares ocupados pelas populações indígenas nessa comunidade nascente de Triunfo e, num contexto mais amplo, nessa complexa zona de fronteiras da América meridional. Na segunda metade dos setecentos, o território do atual Rio Grande do Sul se configurava enquanto uma *fronteira tripartida* (NEUMANN, 2004), na qual se articulavam e entravam em choque interesses não somente portugueses e espanhóis, mas também indígenas.

Nessa zona fronteira, os acordos e desacordos diplomáticos, as guerras e os planos de ocupação territorial conduzidos pelas coroas causavam intensos movimentos populacionais. Dentre os diversos grupos que compunham essa circulação, podemos destacar aqueles de origem indígena: missionários, tapes, minuanos, entre outros. Essa heterogênea população, no entanto, não estava passivamente à mercê das forças coloniais, pois era composta por agentes históricos que buscavam a manutenção de seus objetivos e interesses dentro e ao redor da sociedade colonial em formação.

Tais grupos e indivíduos podem ser observados nos registros paroquiais de Triunfo, principalmente nos de batismos, nos quais aparecem frequentemente como mães, pais, madrinhas e padrinhos. Analisando as “qualidades” que lhes eram atribuídas e os relacionamentos que formavam através do ritual católico, é possível vislumbrar aspectos da presença indígena na região de Triunfo e no Rio Grande de São Pedro colonial.

A paróquia do Nosso Senhor Bom Jesus do Triunfo foi fundada em 1756, no ponto de encontro entre os atuais rios Taquari e Jacuí, posição estratégica para a expansão lusitana no disputado território sulino. Segundo Aquino:

O surgimento da povoação de Triunfo, em meados do século XVIII, parece estar relacionado à posição estratégica onde se situava seu sítio, junto à confluência dos rios Jacuí e Taquari. Essa localidade, distante cerca de 63 quilômetros a lés-nordeste da Fortaleza de Jesus, Maria, José do Rio Pardo, configurava-se como importante passagem para as tropas e funcionários da Coroa Lusa envolvidos, então, na demarcação de terras decorrentes do Tratado de Limites, também chamado Tratado de Madrid (1750), e mais tarde nos conflitos ocasionados pelo fracasso deste. Além disso, a ocupação da região situada a norte do Rio Ibicuí por súditos da Coroa Portuguesa configurava-se como tarefa prioritária, a fim de garantir o

princípio do *uti possidetis*, preceito norteador do acordo recém firmado entre as coroas ibéricas. (AQUINO, 2021, p. 2)

A então chamada Freguesia Nova ou Forquilha, em referência ao encontro dos rios, ficava no caminho entre os Campos de Viamão e Rio Pardo, regiões que receberam populações indígenas oriundas das missões após a chamada guerra guaranítica (1753-1756). Como diz Garcia:

Os índios que deixaram as missões em direção a Rio Pardo permaneceram ali estabelecidos de maneira provisória. Após algum tempo, foram alojados em aldeias indígenas fundadas especificamente para recebê-los. A primeira foi a de São Nicolau, formada com os guaranis que permaneceram em Rio Pardo. Esta aldeia estava situada em uma região caracterizada, ao longo da segunda metade do século XVIII, como divisa entre os domínios dos impérios ibéricos. (...) Posteriormente, grande parte dos missionários estabelecidos em Rio Pardo foi transferida para os arredores dos campos de Viamão, onde foi fundada a aldeia de Nossa Senhora dos Anjos. (GARCIA, 2009, p. 75)

Além desse papel estratégico na complexa fronteira entre portugueses, espanhóis e os povos das missões, a área da freguesia ainda fazia limites com a chamada terra dos *Tapes*, expressão usada pelos portugueses para se referir aos guaranis:

Já a ampla região situada ao sul do Jacuí, costeando a Laguna dos Patos até a altura da foz do Camaquã, aparece frequentemente referida como "*Terra dos Tapes*", em referência à ocupação indígena daqueles territórios. Essa denominação, aliás, ainda aparece em plantas do último quartel do século XVIII, indicando como a presença indígena foi uma constante, coexistindo com a ocupação da região por portugueses, ilhéus e paulistas, entre outros. (AQUINO, 2021, p. 2)

Ou seja, através dos registros paroquiais de Triunfo, é possível observar o desenvolvimento da freguesia e a diversidade das populações que fizeram parte dele: desde as famílias açorianas que marcam até hoje o imaginário sobre a fundação da cidade, até famílias de indígenas tapes e minuanos que buscavam seus próprios interesses e também participavam daquela sociedade. Sobre a presença de povos autóctones nas fontes eclesiásticas da freguesia, Aquino questiona:

A partir da transcrição dos primeiros livros de batismo, por exemplo, pudemos confirmar a presença de populações indígenas na região,

inclusive constituindo famílias mistas com escravizados e forros e trabalhando como agregados nas estâncias locais. Essa gente, contudo, é frequentemente omitida em outras fontes primárias, como no Rol de 1758, por exemplo. Qual teria sido seu papel nas dinâmicas de apropriação daquele território, então? O que predominava nas relações com os outros componentes demográficos que estavam ali se estabelecendo, a colaboração ou o conflito? (AQUINO, 2021, p. 12)

Assim, é buscando questionamentos dessa natureza que analiso a fonte primária desse trabalho, o livro de batismos dedicado aos “*índios, pardos e pretos*” da paróquia do Nosso Senhor Bom Jesus do Triunfo. Neste livro da primeira leva de manuscritos locais constam registros que vão de 1757 até 1784. No entanto, neste trabalho serão utilizados como fontes apenas os batismos assentados até o início de 1779, por uma razão prática: o ano marca o fim da atuação do padre Thomas Clarke, o que para a minha pesquisa marcou uma pausa suscitada pelo novo esforço paleográfico de interpretação da caligrafia e dos borrões do pároco que o substitui.

Nascido na região da cidade do Porto, em Portugal, no ano de 1700, Thomas Clarke era filho de pai inglês e mãe portuguesa. Segundo Vanessa Campos (2009), seu pai era capitão e comerciante de vinhos, e Thomas era um entre diversos membros da família que entraram na vida religiosa. Como destaca a autora:

Infelizmente, não há dados sobre a formação sacerdotal do Pe. Thomas Clarke, mas, ao que tudo indica, estudou em um dos antigos seminários portugueses. Tampouco se sabe sobre seu deslocamento para o Brasil e para o sul da colônia. Foi possível constatar que em 1748 já se encontrava em Viamão (...). (CAMPOS, 2009, p. 46).

Além de sua atuação como vigário em Viamão e posteriormente em Triunfo, para onde foi em 1757 e permaneceu até sua morte em 1779, Clarke também participou de comitivas e eventos relacionados às demarcações de limites (CAMPOS, 2009, p. 47). Foi um indivíduo de relevância nas fronteiras da América meridional portuguesa, estando seus restos mortais até hoje na paróquia de Triunfo.

Apesar do recorte temporal estabelecido pela atuação do pároco, o que interessa não são os anos que correspondem ao “período clarqueano” de Triunfo, mas sim as possibilidades de se fazer uma história social indígena a partir dos textos de batismo. As fontes paroquiais são amplamente utilizadas pela historiografia já há muito tempo, sendo constantemente analisadas por diferentes

perspectivas e metodologias. Para muitos contextos temporais e espaciais, são as únicas fontes disponíveis.

Marcílio relembra que os livros paroquiais eram muito utilizados por pesquisadores “(...) preocupados em restabelecer a genealogia, ou a biografia de personalidades (...). Historiadores, antropólogos, sociólogos, artistas raramente montavam suas análises do passado utilizando-se dos registros paroquiais” (MARCÍLIO, 2004, p. 18). No entanto, ao longo do século XX, novas perspectivas expandiram as possibilidades das fontes paroquiais para o estudo da história. Nesse sentido, Marcílio valoriza a influência da demografia histórica:

Logo os primeiros resultados elaborados através de métodos especiais e rigorosos, a partir dos registros de batismos, de casamentos e de óbitos de paroquiais da França do Antigo Regime, não apenas começaram a ser conhecidos os fenômenos demográficos vitais e pela primeira vez, como ficou patente que os mananciais contidos nesses acervos eram riquíssimos e deveriam ser explorados em várias direções. Descobriu-se, com os trabalhos da Demografia Histórica, realidades humanas inusitadas, nunca antes vislumbradas ou mal definidas. Agora partia-se de realidades humanas empiricamente documentadas e de forma abrangente. Não se tratava mais de fazer História com um ou dois documentos testemunhais: era a sociedade inteira que surgia aos nossos olhos, através de análises bem estabelecidas. (MARCÍLIO, 2004, p. 18)

Para além da demografia, as fontes paroquiais possibilitaram o estudo de aspectos da vida de populações que geralmente não eram registradas nas fontes mais tradicionais. Como ressalta Marcílio:

(...) a riqueza de informações contidas nesses documentos de primeira ordem, para a reconstrução da história social e cultural das populações católicas e a potencialidade de explorações que permitem, para desvendar o passado em várias direções. Pobres e ricos, plebeus e nobres, brancos, negros e índios, homens e mulheres, todos sem exceção, quando batizados, casados ou falecidos tinham esses fatos vitais registrados em livros especiais, que eram conservados pela Igreja. (MARCÍLIO, 2004, p. 15)

Ao analisar as possibilidades das fontes paroquiais elaboradas principalmente a partir do século XXI, Fragozo diz:

(...) fontes paroquiais têm sido largamente utilizadas por pesquisadores do Brasil e do exterior a fim de compreender as sociedades da época moderna e do século XIX. Igualmente, novas ferramentas de informática, com softwares sofisticados, revitalizaram o uso de fontes paroquiais, inclusive a disponibilidade de documentos on-line, a exemplo da publicação do website Family Search, em inícios dos anos 2010. A partir de tais mudanças, intensificaram-se desde o limiar da nossa centúria diversos estudos sobre redes, vizinhança, relações de compadrio, práticas de nomeação, e mesmo

sobre propriedade fundiária e acesso à terra, etc. Em suma, se antes se priorizava o uso demográfico de fontes paroquiais, hoje a atenção recai na História Social, mas sem desprezar os antigos mas atuais ensinamentos da História Demográfica e da Família. (FRAGOSO, 2016, p. 7)

Partindo dos levantamentos feitos para a base demográfica do NACAOB, essa pesquisa se inicia com análises quantitativas dos registros paroquiais do livro de “*índios, pardos e pretos*”, mas com o objetivo final de contextualizar os dados para vislumbrar aspectos da complexa sociedade no qual essas diversas populações estavam inseridas. No primeiro capítulo, irei refletir sobre as possibilidades das fontes paroquiais para este tipo de estudo. Já no segundo, irei apresentar alguns resultados gerais das análises quantitativas feitas e também trazer casos pontuais de pessoas e famílias indígenas. No terceiro e último capítulo, analisarei o léxico utilizado na fonte para representar as populações indígenas e questionarei seus significados no contexto da América meridional de fronteira, também utilizando para isso alguns casos “micro-históricos”.

1. Fontes paroquiais - Metodologias, teorias e possibilidades

A experiência prática de coleta de informações do livro de batismos para inserção de dados na plataforma NACAOB foi definidora para a escolha metodológica de usar análises quantitativas. Como a origem desse estudo se deu a partir dessa experiência com a fonte e com a plataforma, e esta por sua vez encorajou desde o princípio a utilização de métodos inspirados em análises demográficas, irei refletir primeiro sobre fontes paroquiais e metodologias quantitativas.

O esforço inicial no grupo de estudos das fontes paroquiais de Triunfo resultou na inclusão de mais de setecentos registros do livro de batismos de “*índios, pardos e pretos*” na base de dados do *software* NACAOB. O usuário que utiliza o programa insere as informações de cada evento (batismo, casamento ou óbito) numa tela em formato de ficha cadastral, na qual preenche informações sobre todos os indivíduos envolvidos no registro. Segue um exemplo da tela de trabalho do NACAOB:

Imagem 1: Exemplo de formulário de batismo do NACAOB.

Dados Básicos

Arquivo: Cúria Metropolitana Porto Alegre
 Localidade: BR, RS, Freguesia do Senhor Bom Jesus do Triunfo
 Documento: Livro de Batismos de índios, pardos e preto
 Padres: Ministrou: Thomas Clarke, Registrou: Thomas Clarke
 Documento: 64963 Localizar Atualizar todos os dados do Batizado

Batizado

Data de Batizado: 26/09/1757
 Data de Nascimento: segunda-feira
 Idade Calc. Pasta Imagem Observação

Indivíduos ligados ao ato

| Rel. Casal | Rel. Familiar | Rel. Evento | Títulos e Pat. | Nome | Sexo | Estado Civil | Cor | Legitimidade |
|------------|---------------|-------------|----------------|----------------|-----------|--------------|----------|--------------|
| | Pai | | | Anselmo Soares | Masculino | C | Pardo(a) | |

Naturalidade: NÃO DECLARADO Residência: NÃO DECLARADO

Ocupação: NÃO DECLARADO Assinatura: Sem assinatura Cond. Jurídica: Forro Proprietário: Observação

Idade: Anos: 0 Meses: 0 Dias: 0 Calcular Idade Inf. 0,000 Atualizar Individuo

| Ord | RFA | REV | Nome | Sexo | EC | CJ | Cor | Leg | Indivíduo | Proprietário | NAT | RES | OCP | ASS | RCA | ID |
|-----|-----|-----|-------------------------|------|----|----|-----|-----|-----------|--------------|-----|-----|-----|-----|-----|-------|
| 0 | | | Felicia | F | | L | 1 | L | 485447 | | 532 | 3 | 1 | 1 | | 0,000 |
| 1 | PA | | Anselmo Soares | M | C | F | 7 | | 485448 | | 1 | 3 | 1 | 1 | | 0,000 |
| 2 | MA | | Angela Fernandes | F | C | F | 7 | | 485449 | | 1 | 3 | 1 | 1 | | 0,000 |
| 3 | | PD | Salvador Rodrigues de ? | M | C | L | 1 | | 485450 | | 1 | 3 | 1 | 1 | | 0,000 |
| 4 | | MD | Rita Rodrigues | F | C | L | 1 | | 485451 | | 1 | 3 | 1 | 1 | | 0,000 |

Tempo utilizado para carregar o formulário: 12 segundos - Quantidade de atos já cadastrados para o arquivo/localidade atual: 759 Atualizar Combos

Nessa tela é possível navegar pelos batismos registrados um a um. Porém, outra possibilidade é exportar todos os registros de um livro em formato de tabelas, nas quais ficam disponíveis os dados inseridos sobre os batismos. Com o uso de algumas fórmulas básicas de Excel, esses dados podem ser organizados de muitas maneiras.

Os indivíduos, por exemplo, podem ser ordenados e agrupados a partir das classificações variáveis que lhes são atribuídas nos registros, como legitimidade, local de nascimento, e o que Paiva chama de as grandes categorias de distinção social da Ibero-América: “*‘qualidade’, ‘casta’, ‘raça’, ‘nação’, ‘cor’ e ‘condição’*” (PAIVA, 2015, p. 28) . Além disso, as pessoas e os eventos podem ser ordenados de maneira que facilite a busca por redes de relacionamento formadas através do ritual de batismo.

Tais perspectivas sugerem muitas possibilidades, e me pareceu interessante organizar os dados e calcular proporções e recorrências referentes aos indivíduos e às classificações utilizadas sobre eles. Ou seja, o programa NACAOB e as tabelas geradas através da alimentação do mesmo com dados de registros paroquiais me

provocaram a quantificar as palavras utilizadas pelo padre para identificar os indivíduos que batizaram seus filhos na paróquia.

Essa escolha resultou em uma abordagem inicial que remete a esforços da história demográfica. Levantei informações como a proporção de legitimidade das crianças de acordo com as classificações atribuídas às mães. Também analisei a formação de casais de acordo com a cor e a condição jurídica das partes. Algumas dessas informações serão apresentadas nos capítulos 2 e 3.

Diante de uma abordagem inicial quantitativa, cabe a pergunta: a utilização destes métodos faz de seus resultados produtos de uma história demográfica? A resposta direta, pelo que me parece, é não. Em primeiro lugar, não acredito que os cálculos quantitativos utilizados tenham a complexidade e a metodologia específica de estudos que de fato se pretendam demográficos a partir de fontes de batismo.

Ao elaborar sobre o desenvolvimento da história demográfica a partir de fontes paroquiais no mundo e no Brasil, Marcílio destaca o esforço de dois pesquisadores:

Mas como recuar para os séculos anteriores, se não havia censos? O recurso aos registros paroquiais foi a saída vislumbrada. Aliando-se a Michel Fleury, o historiador, L. Henry acabou por montar uma técnica para transformar os Registros Paroquiais em dados de base para análises sofisticadas de Demografia do passado, e que desse conta de estabelecer taxas diferenciadas de fecundidade, de natalidade, de nupcialidade e de mortalidade. Surgia o método de Reconstituição de Família, e com ele estava criada uma nova ciência: a Demografia Histórica. (MARCÍLIO, 2004, p. 18).

Trago essas observações da autora sobre a história demográfica para ressaltar que, mesmo utilizando neste trabalho abordagens inspiradas na área e informações de um *software* criado principalmente para gerar bases para estudos demográficos, não intenciono fazer um estudo demográfico em si, nem teria o aporte técnico e teórico para tal objetivo. Além disso, trato de uma fonte única e o recorte temporal aplicado na mesma é curto e específico.

Como destaca Scott, *“a metodologia que deu as bases da Demografia Histórica, a Reconstituição de Famílias, nada mais é do que o cruzamento nominativo dos assentos de batizado/nascimento, casamento e óbito”* (SCOTT, 2012, p. 83). Uma análise demográfica a partir dos registros paroquiais de Triunfo iria requerer a combinação de todos os livros eclesiásticos, além de fontes de outra

natureza, como os censos e róis de confessados. Assim, neste trabalho os levantamentos quantitativos não são um fim, mas sim um meio. Sobre o uso de fontes paroquiais e métodos demográficos, Hameister afirma:

Desde há muito, os registros paroquiais foram percebidos como documentação privilegiada para dar suporte a investigações sobre populações. (...) A documentação e a metodologia aplicada nas investigações permitiu que a história dialogasse, em pé de igualdade com a demografia, historicizando os crescimentos ou declínios populacionais, os deslocamentos de massas humanas, os impactos das conjunturas e a relação com os eventos e variações observáveis em comportamentos dessas populações. Suas análises ainda são base para estudos que não compartilhando dessa abordagem, necessitam dela para construir seus trabalhos e suas perguntas como se necessita do chão firme para caminhar com segurança e desenvoltura. Os registros paroquiais foram e são documentos excelentes para esse tipo de estudo. (HAMEISTER, 2011, p. 3)

As abordagens quantitativas utilizadas neste trabalho dialogam com o aspecto destacado no trecho. Afinal, a intenção não é fazer um levantamento demográfico a partir da fonte, mas sim analisar classificações sociais e relações formadas através do batismo, utilizando para isso levantamentos quantitativos que ajudem a visualizar os indivíduos e as famílias num contexto local expandido. O que interessa não são os números levantados em si, mas sim as perguntas e observações sobre aspectos da vida da população da paróquia que podem ser feitas a partir dos dados numéricos.

Em relação a análises quantitativas em investigações históricas, Hameister afirma que tais abordagens perderam o fôlego nas últimas décadas, destacando como motivo o fato de que *“(...) tais números, tendo sido percebidos como socialmente construídos, como de fato o são, não apenas podiam mentir mas também amiúde o fazem. Estão impregnados pelos interesses de quem os construiu, sejam esses agentes individuais ou coletivos”* (HAMEISTER, 2011, p. 3). Se os números não representam diretamente a população da freguesia, o que podem representar?

Tal questionamento levou a outra pergunta central sobre o trabalho com a fonte: o que de fato é o recorte social formado por esse aglomerado de nomes que estou tentando analisar? Inicialmente, eu estava estudando a freguesia de Triunfo, mais especificamente os grupos subalternos da hierarquia social colonial. Estava transcrevendo os registros e reparando nas populações que eram anotadas no livro de *“Índios, pardos e pretos”*. Até que, provocado pela leitura de Hameister, passei a

questionar o que representava esse grupo de pessoas registradas por Thomas Clarke.

Em seu texto, Hameister alerta para a necessidade de se compreender as fontes de batismo pelo que elas originalmente são, e não pelo que a pesquisa espera encontrar nesses documentos. A autora diz que os registros eclesiásticos:

Não foram produzidos, portanto, para fazer estimativas dos fiéis de algum lugar – para isso havia a contagem anual dos paroquianos durante a Desobriga Pascal – nem para dizer das hierarquias sociais existentes ou de outras questões que não somente o historiador, mas também o demógrafo, o antropólogo, o economista colocam a essa documentação. Foram produzidos mas para anotar o momento do ingresso da pessoa no seio da cristandade. Pode ser um momento interpretado como rito de iniciação, como formação de redes de relacionamento, como evento vital, como aceitação da bastardia ou de verificação do grau de legitimidade das crianças nascidas, como ingresso de mais uma boca para alimentar ou para trabalhar em uma unidade doméstica. Todo o uso para além do registro do ingresso de mais um cristão entre os paroquianos, até mesmo o uso que os padres faziam para buscar impedimentos matrimoniais nas uniões que se dariam entre uns e outros anos após o batismo, extrapola a intenção primeira do registro batismal. Esse cuidado o historiador sempre deve ter em mente, não somente no uso dessa, mas de qualquer outra documentação como fonte de suas pesquisas: o uso que ele faz da documentação normalmente extrapola as intenções de quem – coletivo ou individual – procedeu tais registros documentais. (HAMEISTER, 2011, p. 6)

Levando em consideração o conselho da autora, faz-se necessário interpretar as pessoas observadas no livro de batismo de *“índios, pardos e pretos”* não como uma representação desses grupos sociais que circulavam pela região de Triunfo, mas sim como uma fração dessas populações que compareceu à pia batismal, fosse como mães e pais ou como padrinhos e madrinhas, formando relações legitimadas pela igreja católica. Essa limitação imposta pelas intenções originais da fonte reforça que a análise quantitativa que irei apresentar não é um esforço demográfico, mas sim um levantamento das características atribuídas às pessoas que, a partir do ritual de batismo, ingressaram nos registros de almas mantidos pelo pároco Clarke. João Fragoso destaca que, ao observarmos fontes paroquiais:

Estamos diante de sociedades católicas, cujas populações eram tementes a Deus, ou - o que é mesmo - cuja disciplina social passava pelos sacramentos da Igreja Católica, o que transforma as fontes paroquiais em documentos de grande valor, por seu caráter repetitivo e por sua quantidade. (FRAGOSO, 2010, p. 75)

Nesse sentido, parece necessário um questionamento sobre o significado do ritual de batismo para aquela sociedade, significado que era múltiplo, e provavelmente variado entre os indivíduos e os grupos sociais. Por um lado, não se pode esvaziar tais eventos de seus significados católicos. No entanto, é inegável que, considerando que as pessoas que aparecem nos registros viviam o que Fragozo destaca como *“uma concepção corporativa da sociedade”*, as relações formadas através de batismo também estabeleciam laços de prestígio e poder, sendo que *“(…) entre senhores e subalternos existia um pacto desigual, em que aos primeiros cabia proteção e direção, e aos segundos obediência (...)”* (FRAGOSO, 2010, p. 76).

Sobre a dimensão espiritual do ritual, Campos e Franco ressaltam seu sentido principal, *“(…) a introdução do neófito à comunidade cristã. Trata-se de uma iniciação e uma passagem. Nesse sentido o rito afirma a dimensão humana, nele o indivíduo se hominiza, se integra à cultura que, neste caso, está circunstanciada ao universo cristão”* (CAMPOS & FRANCO, 2004, p. 26). Segundo os autores, o batismo:

É o sacramento que apaga o pecado original, perdoa as faltas pessoais, absolve as penas, infunde graça e virtudes espirituais, atribui caráter, incorpora o neófito ao corpo místico de Cristo e possibilita a visão de Deus. (CAMPOS & FRANCO, 2004, p. 29)

Considerando tais significados religiosos no contexto da América colonial, onde populações indígenas, africanas e europeias se envolviam no rito, os autores dizem:

O intento evangelizador recrudescido pelas reformas religiosas no século XVI e pelo contato inter-cultural (europeu, africano e ameríndio) em terras americanas, implicou numa nova fase da missão cristã de conversão. (...) Segundo as *Constituições Primeiras*, todos os maiores de sete anos e com perfeito uso da razão, tendo vontade deverão ser batizados. Sob esta ótica, a iniciação religiosa dos africanos e indígenas não se diferenciou, em linhas gerais, do significado formal e teológico do rito praticado por outras comunidades cristãs coevas. A despeito de toda violência simbólica e do caráter por vezes coercitivo alegado pelos movimentos posteriores de ordem racionalista/iluminista, o batismo de adultos funcionou, também na América Portuguesa, como um rito de iniciação ao universo católico. (CAMPOS & FRANCO, 2004, p. 32)

Por mais que, como já ressaltado, tais dimensões religiosas fossem centrais no ritual de batismo, os próprios autores reconhecem que a cerimônia

“evidentemente não teve o mesmo sentido para todas as populações” (CAMPOS & FRANCO, 2004, p. 40). Além disso, complementam:

Outrossim, é reconhecida a importância dos laços de solidariedade como o compadrio, as relações de poder, as trocas de favores, enfim, as estratégias das quais o batismo também foi veículo. Afinal, é igualmente sabido que a religião enformava as demais esferas da vida pública. (CAMPOS & FRANCO, 2004, p. 40)

Nessa direção, considero que, para uma análise dos rituais que envolviam as populações indígenas do Rio Grande de São Pedro colonial, embora os sentidos cristãos não possam ser ignorados, são os significados sociais que mais interessam. Pensando os batismos a partir do que dizem sobre hierarquia, poder e coesão social, pode-se buscar uma compreensão do lugar da diversa população indígena nesta complexa sociedade de fronteira. Em artigo onde analisa a função política das elites coloniais através do parentesco espiritual, Silva destaca:

(...) a importância da forma de convivência e integração de indivíduos pertencentes a estratos sociais diferenciados em termos de poder político e econômico e de prestígio social como elemento crucial na consecução da coesão social. A forma tradicional de coesão social pode ser caracterizada como aquela que neutraliza o potencial de conflito derivado da consciência ativa das desigualdades sociais, o que se obtém por meio da valorização, por parte das elites sociais, de atitudes, ritos e práticas de convívio que reforçam o sentimento de solidariedade grupal, que se expressa no convívio de desiguais que se comportam como iguais em certas esferas de relações sociais, coletivamente valorizadas. Este é o caso do batismo religioso, rito importante em sociedades tradicionais católicas (...). (SILVA, 2004, p. 100)

Assim, feitas algumas considerações sobre a metodologia de análise da fonte, com ênfase em alguns cuidados necessários para uma apreensão da mesma que não desvie bruscamente dos significados originais do texto eclesiástico, pretendo elaborar mais sobre os campos da historiografia com os quais tentarei dialogar a partir da interpretação dos dados levantados: a história social e a história indígena.

A transcrição do livro de batismos de “*índios, pardos e pretos*” abriu diversas possibilidades de abordagens que poderiam colaborar para uma história social da América Meridional fronteira do século XVIII. Dentre elas, destaco o estudo das classificações sociais e das relações formadas entre os indivíduos desta complexa e múltipla região. A partir desses dois eixos presentes nos registros de batismo, as classificações utilizadas e as relações estabelecidas, é possível estudar temas

como a hierarquia social local, as redes de relacionamento, a formação de famílias, as trajetórias de indivíduos, entre outros.

Fragoso destaca que “(...) o uso da documentação paroquial já possui larga tradição em pesquisas de história demográfica e das famílias, porém ainda são parcamente aproveitados na História Social” (FRAGOSO, 2010, p. 74). Sobre o potencial deste tipo de fonte, o pesquisador destaca:

No registro das cerimônias de batismo e de casamento podemos ainda perceber pactos de alianças entre famílias, assim como de clientela. Da mesma forma, temos uma ideia da classificação social (hierarquia social) costumeira vivida na freguesia pelos paroquianos. Basta lembrar que o pároco informa, com o devido consentimento da população local – no batismo, por exemplo –, a qualidade social dos pais e padrinhos (escravos, forros, donas, capitães, fidalgos etc.). A qualificação dos agentes permite-nos investigar o grau de endogamia social (casamentos entre nubentes com a mesma qualidade social) e os ritmos da mobilidade social. (FRAGOSO, 2010, p. 75)

As colocações de Fragoso vão na mesma direção de Hameister, quando esta afirma que “*estudos sobre a hierarquização da sociedade, análises de redes sociais e circulação de bens, influência e prestígio ressurgem utilizando registros paroquiais como importante fonte para a investigação*” (HAMEISTER, 2011, p. 4). São fontes que abrem janelas para aspectos da vida de pessoas comuns que geralmente não são contempladas por fontes mais tradicionais. Fragoso argumenta, por exemplo, que documentos como correspondências de governadores:

(...) pouco ajudam no estudo das estratégias do dia a dia dos escravos, dos forros e dos lavradores, ou seja, versam pouco sobre compadrio, relações de clientela e alianças de parentesco - expedientes comuns em sociedades rurais do Antigo Regime. (FRAGOSO, 2010, p. 74)

No mesmo artigo, João Fragoso propõe um estudo de fontes paroquiais que combina técnicas seriais com a microanálise italiana. Para o autor,

O uso da microanálise nos assentos paroquiais ajuda o pesquisador a apreender os recursos e restrições pelos quais os agentes sociais construam e mudavam suas estratégias em suas interações com outros sujeitos. E isso era válido para todos os católicos, portanto, camponeses, escravos, forros e senhores. (FRAGOSO, 2010, p. 76)

De maneira semelhante, neste trabalho pretendo experimentar algumas possibilidades de análise a partir da união de técnicas seriais com o estudo de

casos específicos, “micro-históricos”. Além disso, pretendo focar em populações indígenas e realizar um esforço que colabore para uma história indígena no contexto da América meridional portuguesa dos setecentos. Mas como fazer uma história indígena a partir deste livro de batismos idealizado e registrado pela igreja católica, com um léxico baseado na visão européia e branca do mundo?

Para fazer uma história indígena a partir dessa fonte, primeiro preciso chegar nas pessoas indígenas através do texto, e o único caminho disponível para isso são as palavras anotadas pelo pároco Thomas Clarke. Para melhor compreendê-las, é fundamental o diálogo com autores que pesquisaram tais classificações utilizadas no século XVIII, como Eduardo França Paiva. Em seu livro *“Dar nome ao novo”*, Paiva propõe uma “ (...) *história em sentido contrário, partindo do léxico do século XVIII, demonstrando que trezentos anos depois das conquistas ele regia as relações sociais na Ibero-América*” (PAIVA, 2015, p. 28).

No livro em questão, Paiva investiga o que chama de as grandes categorias de distinção social, analisando o “(...) *emprego histórico de ‘qualidade’, ‘casta’, ‘raça’, ‘nação’, ‘cor’ e ‘condição’*” (PAIVA, 2015, p. 28). Tais qualidades, segundo o autor, “(...) *diferenciavam, hierarquizavam e classificavam os indivíduos e os grupos sociais a partir de um conjunto de aspectos (ascendência familiar, proveniência, origem religiosa, traços fenotípicos...)*” (PAIVA, 2015, p. 33). Tal hierarquização fica materializada na própria existência de um livro separado para a inscrição de batismos de *“índios, pardos e pretos”*, em oposição ao livro paroquial exclusivo para os rituais centrados em famílias brancas.

O desafio, então, é observar as populações indígenas que circulavam pelo território da paróquia de Triunfo e, através desta fonte colonial e católica, fazer considerações sobre o papel que tinham nos processos históricos dessa região de fronteira. A chamada nova história indígena tem procurado interpretar a história do Brasil com perspectivas que coloquem os povos originários e seus descendentes como agentes sociais ativos nos processos históricos. Sobre o crescimento de trabalhos alinhados a essa perspectiva, Neumann destaca:

Assim, os debates históricos amparados pelos subsídios da pesquisa em arquivo aliados à releitura de fontes impressas - como coleções ou séries documentais - têm enfatizado o papel desempenhado pelos indígenas como agentes sociais na América, privilegiando as estratégias adotadas ante as situações de conflitos e o seu papel de protagonistas. Uma série de materiais tem sido explorada, desde a documentação procedente da Igreja - como as famosas fontes paroquiais, no caso, os registros de batismos,

casamentos ou óbitos - até documentos inusitados, como os mapas, resultado do trabalho dos cartógrafos (...). (NEUMANN, 2020, p. 6).

As populações indígenas não podem ser simplesmente reduzidas a um papel estereotipado na história da América; não foram apenas vítimas, nem apenas resistiram valentemente às ocupações europeias. Foram pessoas e grupos diversos que articularam seus interesses não só através da guerra, mas também através de alianças, estratégias e negociações, protagonizando e influenciando os acontecimentos no mundo plural do qual faziam parte. Como resume Almeida:

Os índios sempre estiveram na história do Brasil, porém, grosso modo, como força de trabalho ou como rebeldes que acabavam vencidos, dominados, escravizados, aculturados ou mortos. Suas ações não eram, absolutamente, consideradas relevantes para a compreensão dos rumos da história. Essas concepções, predominantes por tanto tempo em nossa historiografia, já não se sustentam. Inúmeras pesquisas não deixam dúvida sobre o fato de que as ações e as escolhas indígenas deram limites e possibilidades aos processos de conquista e colonização das diferentes regiões do Brasil. (ALMEIDA, 2017, p. 18).

Aqui, é marcante a ideia de que os limites e as possibilidades de conquista e colonização dependiam diretamente das ações indígenas. Analisando a conquista do Rio de Janeiro sob essa perspectiva, Almeida destaca:

As narrativas históricas sobre a conquista do Rio de Janeiro sempre incluíram os índios. Afinal, o território foi conquistado mediante uma guerra violentíssima na qual participaram todos os segmentos sociais da colônia: autoridades, missionários, colonos e povos nativos de diferentes etnias. Ao focar o olhar sobre estes últimos, procurando compreender suas relações com os europeus a partir de seus próprios interesses, descortinamos um panorama complexo e dinâmico sobre as guerras e as ações dos personagens envolvidos. (ALMEIDA, 2017, p. 21)

Esse parágrafo de Almeida poderia se aplicar perfeitamente ao território do atual Rio Grande do Sul na metade do século XVIII. Na década de 1750 se deu a fundação da paróquia de Triunfo, em meio ao conflito geralmente chamado de guerra guaraníca. Pesquisas como a de Garcia (2009) revelam o protagonismo e a mobilização de povos indígenas diversos como os guaranis e os minuanos nesse contexto bélico e político. Consequências de tal guerra são perceptíveis no livro de batismos de *“índios, pardos e pretos”*, principalmente pela grande quantidade de indígenas egressos das missões que compareciam à pia batismal com suas famílias.

Através dos registros, podemos perceber também a importante participação de indígenas na ocupação do território por parte da coroa portuguesa. Estão presentes em aldeamentos, estâncias e circulando pela região; constroem relações entre si e com diferentes setores da sociedade colonial, como africanos escravizados e portugueses escravocratas.

As fontes de batismo, por seu caráter serial, se apresentam como um campo fértil para o uso de análises quantitativas. Métodos que podem ser úteis para organizar informações e provocar perguntas sobre o objeto escolhido. Assim, busco uma tentativa de refletir sobre a sociedade colonial portuguesa nas fronteiras da América meridional e os povos indígenas que faziam parte e interagiam com esta sociedade, partindo de levantamentos quantitativos e usando estes de suporte e contexto para análise de casos mais específicos, “micro-históricos”.

2. Dados gerais do livro de batismos de “índios, pretos e pardos” e análise da presença indígena

Na página de abertura do livro, o pároco declara que, por ordem do frei Antônio do Desterro, bispo do Rio de Janeiro, a paróquia do Nosso Senhor Bom Jesus do Triunfo, desmembrada da paróquia de Viamão, terá “(...) *este livro para nelle se escreverem os termos dos batizamentos de indios, pardos e pretos*”. A partir da segunda página, se iniciam os registros de batismo, que seguem uma estrutura constante, como estabeleciam as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* (1707). Porém, o grau de detalhamento variava de acordo com as características das pessoas envolvidas.

Ao longo dos registros, as principais qualidades atribuídas aos indivíduos são: legitimidade, cor, condição jurídica, naturalidade e estado civil. Porém, raramente uma pessoa tem todas essas informações definidas no mesmo registro. A tendência geral observada é a de que quanto maior a proximidade com as elites ou com as camadas livres da comunidade colonial, mais completa é a caracterização dos indivíduos.

O primeiro registro, por exemplo, é o batizado de Francisca¹, filha legítima de João Ribeiro e Custódia de Godoy, um casal natural das Minas Gerais. A menina recebe apenas dois adjetivos: “*inocente*” e “*legítima*”. Já seus pais, João e Custódia, não recebem nenhuma atribuição além de sua naturalidade. Porém, no registro constam o nome de seus pais, os avós paternos e maternos de Francisca.

A menção aos avós é constante no livro de batismos das pessoas brancas da freguesia, o que sugere que João e Custódia são brancos. Este casal aparece no livro de “*índios, pardos e pretos*” pois, nas primeiras páginas deste, constam alguns batismos de filhos de brancos, por motivos que só podemos especular. Mas cito esse exemplo para destacar dois pontos importantes sobre os registros em geral.

Primeiro, enquanto algumas características como *pardo*, *índio* e *preto* são utilizadas, outras se fazem entender apenas por omissão. A palavra *branco*, por exemplo, não é usada para nenhum indivíduo, nem mesmo no livro de batismo de brancos. Os indivíduos brancos aparecem apenas com seus nomes e sobrenomes.

¹ Livro de batismos de “*índios, pardos e pretos*”, folha 2, frente.

As crianças não legítimas, por exemplo, não recebem nenhuma atribuição específica como *natural* ou *ilegítima*: apenas é omitida a palavra *legítima*. O mesmo vale para a condição jurídica, já que observamos pessoas definidas como *escravas* ou *forras*, mas jamais como *livres*. Assim, um desafio constante ao longo da análise dos batismos é a interpretação das omissões.

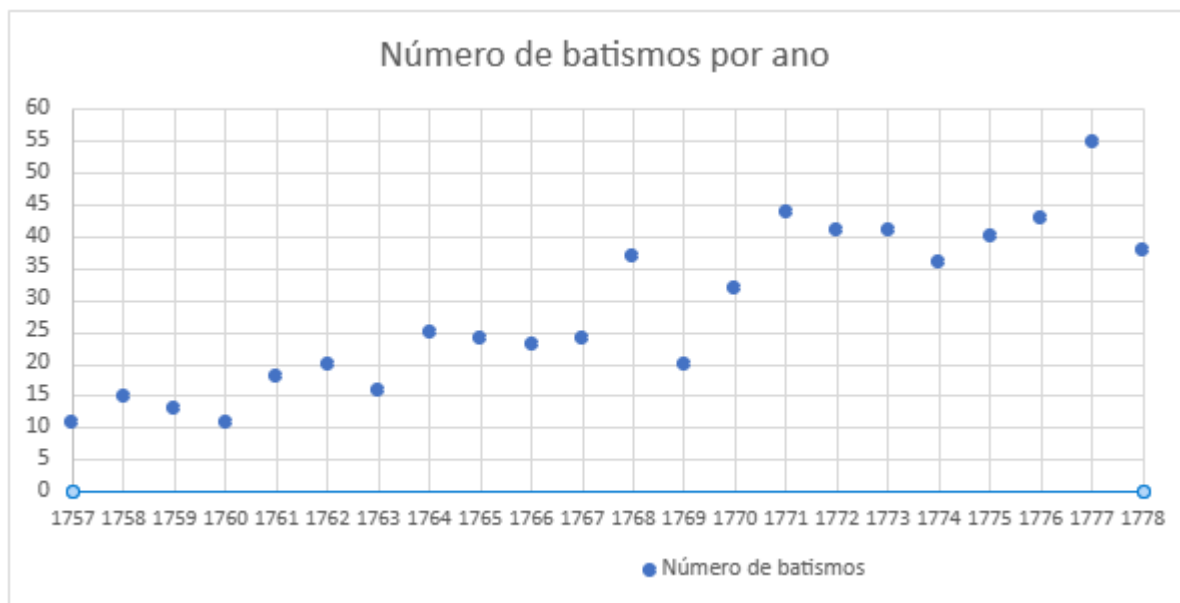
Segundo, a estrutura completa observada no batismo de Francisca, com menção aos avós, não é utilizada para os batismos das classes sociais mais baixas, que são o foco do livro analisado. Por exemplo, na mesma primeira página constam os batismos de Felis², filho legítimo de “*Antonio Correa pardo forro e sua mulher Thereza parda escrava de Manuel Gonçalves Meirelles*”, e de José, filho de “*Maria Alves solteira natural de Coritiba e de pai incógnito*”. Para o primeiro caso, constam cor e condição jurídica, enquanto para o segundo caso apenas a naturalidade. Nenhum dos batismos menciona os avós, pois se tratam de indivíduos vulneráveis na hierarquia colonial: no primeiro caso, pardos forros e escravizados; no caso de Maria Alves, uma mulher solteira, mãe de um filho ilegítimo, de etnia não declarada.

Vale destacar que todas as crianças batizadas no período analisado têm declaradas, além de sua inocência, apenas a legitimidade. Ou seja, para as crianças, jamais são diretamente especificadas cor, condição jurídica ou naturalidade. Estas características cabem apenas às mães, pais, padrinhos e madrinhas. Por isso, as análises serão feitas a partir das características destes indivíduos.

É importante considerar também que, ao analisar de maneira quantitativa, por exemplo, as representações feitas nos livros das mães indígenas, estão sendo contadas as repetições. Se Maria, índia guarani da aldeia de São Nicolau do Rio Pardo, aparece cinco vezes entre os batismos observados, ela entra na conta como cinco mães guaranis. Na verdade, não como cinco mães guaranis, e sim como cinco batismos que envolvem uma mãe guarani. Feitas essas considerações, seguem algumas análises. A ideia dessas análises é apresentar um resumo das principais qualidades atribuídas às pessoas do livro de “*índios, pardos e pretos*” para, a partir de um panorama mais geral, entrar em considerações sobre as populações indígenas.

² Livro de batismos de “*índios, pardos e pretos*”, folha 2, frente.

Gráfico 1: Número de batismos por ano - Livro de “índios, pardos e pretos” (1757:1778)



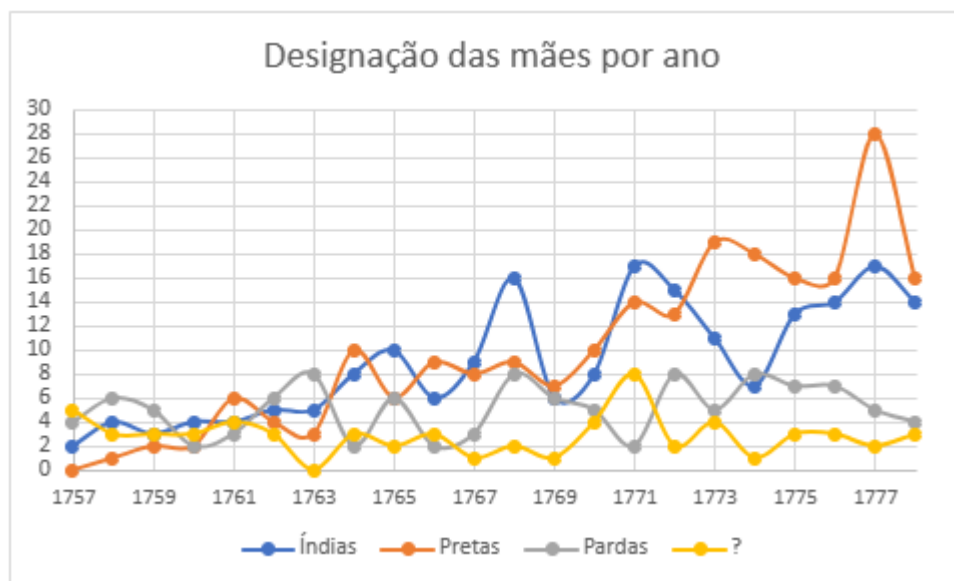
Fonte: Livro de batismos de “índios, pardos e pretos”, Triunfo (1757-1778)

É interessante iniciar apresentando o total de batismos por ano no livro de “índios, pardos e pretos” para evidenciar o aumento do comparecimento dessas populações à pia batismal na região de Triunfo. Os números apresentam uma tendência de crescimento que faz sentido no contexto dos movimentos populacionais e do crescimento demográfico da região. Como será apresentado a seguir, batizam seus filhos em Triunfo mães e pais de origens diversas: guaranis das Missões, indígenas tapes e minuanos, “gentis” nascidos na América portuguesa, africanos escravizados da costa da Mina e de Angola, pardos forros oriundos de outras capitanias... Esses e outros grupos compõem o aumento do número de registros no livro analisado.

Observando o gráfico 1, é possível verificar um salto significativo entre a década de 1760 a década de 1770, considerando que na primeira a média de batismos por ano fica em torno de vinte, enquanto na segunda fica mais próxima de quarenta. Nos anos de 1757 e 1760 ocorreram os mínimos, apenas 10 batismos em cada ano, em contraste com um máximo de 55 batismos registrados em 1777 no livro de “índios, pardos e pretos”.

Na imagem a seguir, estão destacados o número de batismos por ano de acordo com a cor ou qualidade étnica das mães das crianças batizadas:

Gráfico 2: designação das mães por ano - Livro de “Índios, pardos e pretos” (1757:1778)



Fonte: Livro de batismos de “Índios, pardos e pretos”, Triunfo (1757-1778)

Chama a atenção o crescimento anual dos eventos envolvendo mães pretas, que é zero no primeiro ano de registros da paróquia e chega a 28 em 1777. Também se destaca o crescimento mais oscilante das mães indígenas, que só a partir de 1773 são constantemente menos frequentes que as mães pretas. As mães consideradas pardas curiosamente mantêm uma certa estabilidade de frequência nos registros, assim como as mães sem designação específica de cor ou etnia, representadas pela legenda “?”.

Analisar as atribuições étnicas das mães é interessante pois elas estão presentes em quase todos os batismos, salvo raras exceções, como os poucos batismos de adultos e os de crianças expostas. Além disso, como o pároco jamais atribui cor ou condição jurídica à criança batizada, as características da mãe são importantes indicativos para uma interpretação da posição social do batizando e de sua família na comunidade local.

Já os pais estão ausentes em um número considerável de batismos, como podemos entender a partir das condições de legitimidade atribuídas aos batizados. O seguinte gráfico mostra a proporção dos diferentes estados de legitimidade entre todos os 630 registros observados:

Gráfico 3 - Legitimidade do batizando por total de registros



Fonte: Livro de batismos de “*índios, pardos e pretos*”, Triunfo (1757-1778)

Observamos que a maioria dos indivíduos batizados neste livro da paróquia do Nosso Senhor Bom Jesus do Triunfo são legítimos, e estes são seguidos dos naturais, aqueles indivíduos nascidos geralmente de mães solteiras e pais incógnitos. A terceira maior fatia corresponde às crianças de pais supostos, casos em que a mãe relata a identidade do pai sem este estar presente.

A ausência de legitimidade no caso de crianças com ambos os pais presentes, a fatia “não consta legítimo”, pode ser resultado apenas da omissão casual ou proposital do padre, ou talvez um indício de que estes pais, mesmo estando ambos presentes e reconhecendo a criança, não eram casados. Já sobre os casos envolvendo pais incógnitos, vale notar que quando observamos a recorrência das etnias atribuídas às mães nos eventos, tem-se que na maioria dos casos as mães são pretas, seguidas das pardas e das indígenas. Também chama a atenção o fato de que entre os pais supostos, aqueles ausentes mas indicados pela mãe da criança ilegítima, o adjetivo mais recorrente é o de “soldado”.

O estudo de tais relações pode contribuir para uma história social das famílias, pois o léxico utilizado analisado através de uma organização nominal permite que essa representação das pessoas ganhe significados que podem ser contextualizados por estudos e questões históricas. Pode cair em uma armadilha de contradição uma visão que parta do léxico colonial para buscar uma perspectiva de protagonismo e agência de indivíduos e famílias indígenas, pois o lado subjetivo de

um padre católico que produziu a fonte num contexto comunitário específico influenciou a escolha de palavras usadas para caracterizar tais sujeitos. Não obstante, um léxico analisado e interrogado pode provocar interpretações sobre a sociedade em questão.

Analisando a relação entre a designação étnica atribuída à mãe e a legitimidade da criança batizada, temos que a maior taxa de legitimidade é dos filhos de mães indígenas: 82,5%. Seguem as mães pardas, com 64,1%, enquanto a menor taxa é encontrada entre as mães pretas, cujos filhos legítimos representam 56,6% do total.

Tabela 1: Legitimidade da criança por designação atribuída à mãe

| Legit./Etn. | Preta | Parda | Índia | Crioula | Sem desig. | Total |
|--------------------|--------------|--------------|--------------|----------------|-------------------|--------------|
| Legítima | 125 | 75 | 165 | 9 | 45 | 419 |
| Natural | 88 | 36 | 27 | 4 | 9 | 164 |
| Não consta | 4 | 2 | 2 | 0 | 2 | 10 |
| Pai suposto | 4 | 4 | 6 | 1 | 7 | 22 |
| TOTAL | 221 | 117 | 200 | 14 | 63 | 615 |

Fonte: Livro de batismos de “*índios, pardos e pretos*”, Triunfo (1757-1778)

A tabela acima resume a legitimidade das crianças batizadas em relação à designação étnica atribuída às mães. Os números sugerem que a grande maioria das mães indígenas que compareciam à pia batismal eram casadas, sendo parte de um núcleo familiar com um parceiro determinado, o que em comparação só era o caso de pouco mais da metade das mães consideradas pretas.

Em paralelo a legitimidade, para uma melhor compreensão dos núcleos familiares observáveis no livro de batismos vale observar os eventos nos quais constam tanto mãe quanto pai e relacionar as qualidades étnicas atribuídas ao casal:

Tabela 2: Designação da mãe x designação do pai

| Mãe/Pai | Preto | Pardo | Índio | Crioulo | Sem desig. | Total |
|-------------------|--------------|--------------|--------------|----------------|-------------------|--------------|
| Preta | 120 | 8 | 0 | 1 | 4 | 133 |
| Parda | 4 | 52 | 13 | 1 | 11 | 81 |
| Índia | 1 | 29 | 128 | 0 | 15 | 173 |
| Crioula | 4 | 3 | 0 | 2 | 1 | 10 |
| Sem desig. | 0 | 2 | 8 | 0 | 44 | 54 |
| Total | 129 | 94 | 149 | 4 | 75 | 451 |

Fonte: Livro de batismos de “*índios, pardos e pretos*”, Triunfo (1757-1778)

Podemos observar, por exemplo, que em 93% dos batismos onde o pai é considerado preto, a mãe também é preta. Quando o pai recebe a atribuição de indígena, as mães também são indígenas em 85,9% dos batismos. Os pais e mães sem designação são aqueles com grandes chances de serem brancos, mas não se pode descartar a possibilidade de serem indivíduos não-brancos que tiveram sua cor omitida por alguma razão.

Percebemos que os pais sem designação se relacionam mais com mães também sem designação. Vários destes casos são como o citado batismo da menina Francisca: batismos “completos” com os avós paternos e maternos da criança, o que indica branquitude do casal envolvido. De qualquer forma, percebemos que os pais sem designação se relacionam com mães de todas as demais atribuições de cor, com destaque para as mães indígenas e pardas. De maneira semelhante, as mães sem designação, que em nenhum caso formam um casal identificado com pais pretos ou crioulos, também se relacionam com pais indígenas e pardos. Isso pode sugerir que pessoas brancas estavam se relacionando com pessoas indígenas e pardas e batizando suas crianças diante da comunidade católica.

Outro fato que chama a atenção nesta relação entre a cor dos pais e das mães é a relação formada entre pardos e indígenas. Enquanto pais dados como indígenas e pais dados como pretos formam relações na grande maioria dos casos com mães classificadas da mesma maneira, os pais pardos têm filhos com mães de

outras etnias em considerável proporção, principalmente com mães indígenas. Isso abre um questionamento sobre o que significava ser tido como pardo nessa sociedade, pergunta que será melhor elaborada na observação das condições jurídicas.

Como destacado anteriormente, um dos principais fatos do batismo era a relação espiritual formada entre a criança batizada e seus padrinhos. É também a partir das características dos padrinhos que podemos refletir sobre os possíveis ganhos sociais das relações formadas. Assim, vale analisar como padrinhos e madrinhas eram representados nos registros:

Tabela 3: Designação de padrinhos e madrinhas

| Designação | Padrinhos | Madrinhas |
|-------------------|------------------|------------------|
| Sem desig. | 496 | 386 |
| Preto(a) | 42 | 38 |
| Pardo(a) | 75 | 81 |
| Crioulo(a) | 4 | 1 |
| Índigena | 6 | 11 |
| Total | 623 | 517 |

Fonte: Livro de batismos de “*índios, pardos e pretos*”, Triunfo (1757-1778)

Em comparação às qualificações de pais e mães, chama a atenção que a grande maioria dos padrinhos e das madrinhas não recebe atribuições de cor. Entre as que recebem, são as pessoas pardas as que mais batizam afilhados no livro, seguidas das pessoas pretas. Chama a atenção que os indivíduos indígenas, enquanto são maioria entre as mães e os pais no período analisado, são muito pouco identificados entre os padrinhos e madrinhas. Nestes casos, aumenta a dificuldade de interpretação das omissões e de seus significados.

Tomar os padrinhos e madrinhas sem designação por brancos seria um acerto em boa parte dos batismos, provavelmente para aqueles indivíduos que sabemos que são portugueses. No entanto, como já dito anteriormente não são usadas palavras para indicar branquitude. E além disso, através do cruzamento de eventos é possível observar que pessoas que constam como indígenas quando são

pais ou mães aparecem sem designação de cor quando nomeados como “pais espirituais”.

É o caso do casal Salvador Jacinto e Antônia de Souza. Em abril de 1770, são escolhidos padrinho e madrinha do pequeno Manoel³, filho legítimo de Gabriel e Maria, pretos escravos de propriedade de Antônio Gonçalves Pereira. No registro desse batismo, sobre Salvador e Antônia consta apenas que são casados. Dois anos depois, em junho de 1772, o casal aparece novamente, dessa vez levando à pia sua filha Dezidéria⁴, na ocasião apadrinhada por Antônio Correa de Almeida e Matheus de Souza. Quando o pároco descreve Salvador e Antônia, destaca que ambos são do “*gentio da terra*”, sendo ele natural de Paranaguá e ela da ilha de Santa Catarina. O casal batiza outro filho em 1774⁵, ocasião na qual também são descritos como do gentio da terra e com as mesmas origens.

Salvador Jacinto aparece novamente em um último registro, mas em uma situação diferente. Em abril de 1777, a pequena Ângela⁶, filha de pai incógnito, foi batizada na companhia de sua mãe Isabel, preta escrava de Salvador Jacinto. Conta apenas o nome do indivíduo, como em quase todas citações a proprietários, e por isso não podemos ter certeza absoluta de que se trata do mesmo sujeito. No entanto, como para o período analisado aparece quatro vezes um Salvador Jacinto, e em três delas é conclusivo que se trata do mesmo homem, é possível que se trate para este último registro também. Partindo dessa possibilidade, no decorrer de sete anos entre o primeiro batismo e o último podemos estar visualizando a trajetória de um indígena que inicialmente apadrinha um filho de escravizados, e por fim acaba se tornando proprietário de uma escrava.

A ausência da qualidade de indígena ou “*gentio da terra*” para padrinhos e madrinhas e, no possível caso de Salvador Jacinto, para proprietários de escravos, indica que tal adjetivação seria dispensável quando o indivíduo ocupava no evento uma posição de algum prestígio e reconhecimento. Na teoria das leis eclesiásticas, o indivíduo apto para o apadrinhamento deveria ser católico reconhecido na comunidade, capaz de ser um guia espiritual para o batizando, o que implicava ser alguém conhecido pelos locais. Segundo Martha Hameister:

³ Livro de batismos de “*índios, pardos e pretos*”, folha 43, frente.

⁴ Livro de batismos de “*índios, pardos e pretos*”, folha 55, verso.

⁵ Livro de batismos de “*índios, pardos e pretos*”, folha 66, frente.

⁶ Livro de batismos de “*índios, pardos e pretos*”, folha 84, frente.

Em meu entendimento, algumas percepções que se têm a partir desses registros é que padrinhos e madrinhas das crianças, ou seja, seus pais espirituais ou tutores na sociedade cristã eram também cristãos, talvez bastante presentes na vida religiosa das localidades. Mais do que ser ou não importante no grupo de origem ou na comunidade onde viviam os batizados era considerado o fato de serem bons cristãos. Em certos casos, como será discutido adiante, o fato de serem cristãos somente já bastava para pesar na escolha. (HAMEISTER, 2011, p. 10).

Assim, essa invisibilização da condição de indígena entre padrinhos reduz o potencial desses dados quantitativos para estudar como os indivíduos “gentis”, guaranis, tapes e minuanos compareciam aos batismos enquanto padrinhos e madrinhas. No entanto, isso pode ser compensado com um ordenamento nominativo das tabelas, como foi utilizado no caso de Salvador Jacinto. Ordenando os nomes em ordem alfabética, fica mais fácil identificar as mesmas pessoas participando de eventos diferentes, e perceber as variações sobre como elas são representadas ou não nos registros.

O fato de aparecerem nos registros formando relações como pais espirituais de uma criança e também progenitores de outras, indica que o casal Salvador Jacinto e Antônia de Souza do “*gentio da terra*” eram membros reconhecidos da comunidade local, e criavam laços a partir do ritual de batismo com indivíduos de diferentes posições sociais.

Além da legitimidade e da cor ou etnia dos indivíduos, outra característica recorrente no livro é a condição jurídica. A tabela a seguir resume as condições jurídicas das mães de acordo com a cor designada:

Tabela 4: Condição Jurídica x Designação das mães

| Cond. Jur./Desig. | Preta | Parda | Indígena | Crioula | Sem desig. | Total |
|--------------------------|--------------|--------------|-----------------|----------------|-------------------|--------------|
| Escrava | 213 | 67 | 0 | 11 | 21 | 312 |
| Forra | 6 | 47 | 0 | 3 | 0 | 56 |
| Administrada | 0 | 1 | 0 | 0 | 0 | 1 |
| Sem condição | 2 | 2 | 200 | 0 | 42 | 246 |
| Total | 221 | 117 | 200 | 14 | 63 | 615 |

Fonte: Livro de batismos de “*índios, pardos e pretos*”, Triunfo (1757-1778)

A seguir, outra tabela relaciona a cor e a condição jurídica no caso dos pais:

Tabela 5: Designação x Condição jurídica dos pais

| Cond. Jur/Desig. | Preto | Pardo | Índio | Crioulo | Sem desig. | Total |
|------------------|-------|-------|-------|---------|------------|-------|
| Escravo | 120 | 19 | 0 | 2 | 21 | 162 |
| Forro | 9 | 75 | 0 | 2 | 0 | 86 |
| Administrado | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 |
| Sem condição | 0 | 0 | 149 | 0 | 54 | 203 |
| Total | 129 | 94 | 149 | 4 | 75 | 451 |

Fonte: Livro de batismos de “índios, pardos e pretos”, Triunfo (1757-1778)

Em ambos os casos, podemos perceber que a maioria absoluta das pessoas consideradas pretas eram escravizadas: 96,4% das mães e 93% dos pais, sendo a população preta a mais numerosa entre os escravizados. Fica evidente que a presença africana já era relevante na região da paróquia de Triunfo. A segunda população mais escravizada é a dos chamados pardos, tendo essa condição jurídica 57,3% das mães pardas e 20,2% dos pais pardos. No entanto, são os pardos e pardas que compõem basicamente toda a população forra registrada nos eventos de batismo. Entre os pais e mães pardas são forros respectivamente 79,8% e 40,2% dos indivíduos.

A condição jurídica dos indígenas foi uma grande incógnita ao longo da interpretação das fontes e um dos questionamentos iniciais que deu origem a este trabalho. Nos 630 eventos analisados, nenhum indígena recebe condição jurídica, nem de escravidão, nem de alforria, nem mesmo de administração. O único caso de administração declarada no livro confunde ainda mais a interpretação da condição jurídica dos indígenas, pois é associado a uma mulher parda.

É o caso de Apelônia, declarada como solteira e parda, que em junho de 1759 batiza seu filho Miguel⁷, de pai incógnito. No registro, Apelônia consta como administrada de um senhor ou senhora de sobrenome Correa. Isso gera dúvidas sobre o significado atribuído ao termo pardo, se um marcador de mestiçagem ou indicador de cor percebida, que poderia ser atribuído a pessoas de origens variadas.

⁷ Livro de batismos de “índios, pardos e pretos”, folha 6, frente.

E mais importante, a ocorrência de apenas uma pessoa administrada e o fato dela ser parda provoca questionamentos sobre a condição jurídica dos indígenas da freguesia.

Isadora Diehl, que pesquisou a fundo a administração de indígenas no Rio Grande de São Pedro colonial, cita Aladrén para explicar a relação entre indígenas e o termo pardo:

Existia a possibilidade de integração de indígenas na sociedade rio-grandense a partir da categoria “pardo”, quer no período colonial, quer ao longo do século XIX. Pode-se considerar que essa era uma tentativa de aproximá-los do mundo da escravidão, seja para mantê-los como cativos, seja para enquadrá-los em um lugar social específico e restritivo na hierarquia do mundo dos livres. (ALADRÉN, 2009, p. 138-139, conforme DIEHL, 2012, p. 27).

A utilização do termo parda para a única administrada do livro e as colocações de Aladrén e Diehl dão margem à ideia de que a escravização de indígenas está invisibilizada nos livros eclesiásticos de Triunfo. É sabido que, no período colonial, a questão do trabalho indígena foi campo de disputa constante. Nessa disputa, não faltaram leis reais e eclesiásticas que impediam a escravização das populações autóctones. Também houveram leis alternativas que viabilizaram legalmente a posse de escravizados indígenas, como o conceito de “guerra justa” e a administração. Independente das leis, na prática a exploração do trabalho indígena no período colonial foi feita desde o princípio e jamais deixou de existir. Segundo Paiva:

Já na América portuguesa a escravização dos índios existiu concretamente até o século XVIII, apesar da legislação que reiterou a proibição durante todo o período. Inclui-se aí uma Carta Régia, datada de 1696, na qual se reconhecia o direito dos colonos, sobretudo na Capitania de São Paulo, à administração particular dos índios, um eufemismo ou uma “distinção meramente formal”, segundo Monteiro, para ocultar a escravização deles. Em toda a região a mão de obra indígena foi essencial, principalmente no primeiro século de ocupação. Foram escravizados legal e ilegalmente e como livres serviram a encomenderos, administradores, religiosos e indivíduos que ascenderam econômica e socialmente. Entre estes últimos, havia índios, criollos, mestiços, pardos, mulatos (...) além dos europeus, obviamente. (PAIVA, 2015, p. 51).

A ausência de indígenas administrados no livro de batismos de “*Índios, pardos e pretos*” da paróquia de Triunfo, principalmente na década de 1750, contrasta com informações obtidas de outras fontes. No rol de confessados da paróquia, feito no ano de 1758 pelo próprio padre Thomas Clarke, constam como

escravos mais de sete “índios” ou “tapes”. Além deles, também aparecem no rol quatro indivíduos administrados em meio a plantéis de escravos.

Além das informações do rol, a ausência de administrados em Triunfo destoa da situação analisada por Diehl nos Campos de Viamão na década de 1750, principalmente quando consideramos que o crescimento de Triunfo se iniciou como parte da expansão dos Campos de Viamão, processo que envolveu famílias proprietárias de escravos e terras na região. A autora observa que *“nos anos iniciais, entre 60 e 90% dos nativos arrolados estavam em condição servil”* (DIEHL, 2012, p. 28). No entanto, também diz que *“no último ano da década observamos que há uma queda abrupta que praticamente inverte os índices dos anos anteriores”* (DIEHL, 2012, p. 28).

Diehl associa essa queda abrupta na ocorrência de administrados indígenas em parte às mudanças estabelecidas pelo chamado Diretório pombalino:

Isso nos parece decorrência de mais uma vez ter sido proibida a administração particular dos indígenas. Essa proibição advém da conhecida lei de liberdade de 1755. Importante salientar que somente em 1758 esta lei é estendida dos índios maranhenses para o restante dos indígenas do território do Brasil. (DIEHL, 2012, p. 47).

No entanto, essa diminuição provocada pelo Diretório não significou de fato o fim da escravidão indígena na forma da administração, e pode ter levado à invisibilização da origem indígena de pessoas que seguiram escravizadas. Nesse sentido, a autora diz:

Acredito que, ainda que muitos administrados tenham deixado de sê-lo, outros tantos tenham sido definitivamente incorporados à escravidão. Assim, visando encobrir a situação de servidão em que viviam estes indígenas, deixa-se de registrar qualquer designativo de sua condição étnica, não apenas para lhes negar direitos outorgados, mas também para encobrir aquilo que sempre fora proibido, mas era “uso e costume da terra”, e que agora sofria uma maior vigilância. (DIEHL, 2012, p. 48).

Tal interpretação parece coerente com a situação observada no livro de batismos de Triunfo. Observando os batismos ao longo dos anos, é possível perceber através de relações formadas e do léxico usado que indígenas ainda se encontravam em situação de escravidão mesmo após a efetivação do diretório pombalino. O caso citado de Apelônia, parda administrada, é o único que explicitamente liga a qualidade de parda à administração, ou seja, à escravidão

indígena. No entanto, através do cruzamento dos registros de batismo com o rol de confessados, é possível localizar indígenas vinculados a plantéis de escravizados.

No livro de “*índios, pardos e pretos*”, Luis Garambéu Martins aparece como proprietário de cinco escravizadas: destacarei duas que se chamam ambas Josefa, e outra, Laureana. A primeira a batizar uma criança é Laureana, dita parda, que aparece em 1757 juntamente com seu marido Manuel de Lima, pardo forro. E ao longo da década de 1760, se alternam as Josefás nos registros. A primeira é parda e batiza três filhos com seu companheiro Francisco Gomes, das “*Índias de Castella*”. A segunda Josefa é preta e batiza duas crianças com seu marido, coincidentemente também Francisco, preto escravo do próprio Luis Garambéu Martins.

Inicialmente, suspeitei que se tratasse de um único casal, pois era grande a coincidência de duas Josefás e dois Franciscos casados e ligados à família de um mesmo senhor. No entanto, a baixa variedade de nomes era comum na sociedade colonial, e o rol de confessados prova que de fato eram dois casais diferentes com os mesmos nomes. O rol também traz informações mais importantes: Francisco Gomes, o *índio de Castella*, consta no meio dos escravos de Martins. E Manuel de Lima, que no batismo aparece como pardo forro, no rol de confessados é *índio*, e também classificado como propriedade de Luís Garambéu Martins.

Caso parecido ocorre no fogo de Antônio José Machado de Araújo. No livro de batismos, comparecem duas vezes sua escrava Helena, parda, e seu marido Inácio, índio tape das missões. No rol, Inácio consta no plantel de escravos de Araújo como tape, e Helena aparece sem designação específica.

Entre 1757 e 1770, João, chamado de índio Perassi, batiza sete filhos com sua mulher Francisca Bela, parda escrava de João Batista Rosa. No rol de confessados de 1758, entre os escravos de tal senhor constam João Perassi casado e Francisca mulher. Não há menção a cor ou etnia de nenhum dos dois no rol, no entanto os registros de batismo não deixam dúvida sobre a origem indígena de João Perassi.

A trajetória do casal Francisca Bela e João Perassi pode ser exemplo de outra possível estratégia observada por Diehl como camuflagem para a escravidão indígena:

Uma forma bastante comum de levar os índios à servidão era estimular os casamentos entre estes e escravos/as africanos. (...) Os poucos matrimônios localizados através do róis corroboram, em parte, essa

hipótese. Metade dos matrimônios se deram entre africanos e indígenas, a outra metade entre os próprios indígenas. No ano de 1758 o casamento entre africanos e indígenas sofre um aumento, configurando 80% dos matrimônios, podendo significar uma estratégia senhorial para introdução de indígenas na escravidão, em um contexto. (DIEHL, 2012, p. 42)

A qualidade de parda atribuída a Francisca indica que ela provavelmente não era africana, poderia inclusive também ser indígena. Mas nos registros ela está diretamente vinculada como escrava de João Batista Rosa, enquanto seu marido João Perassi não tem indicações de condição jurídica, o que poderia ser interpretado como liberdade. No entanto, pelo casamento e pela quantidade de filhos que tiveram juntos, todas crianças nascidas escravas de João Batista Rosa segundo a lei pelo ventre da mãe, é seguro supor que João Perassi vivia como escravizado do mesmo senhor, situação não enunciada no livro de batismos, mas indicada no rol de confessados.

Em resumo, uma visão quantitativa dos dados levantados a partir das características atribuídas aos indivíduos presentes no livro de batismos permite traçar um panorama da população que comparecia ao ritual. Ao isolar casos de pessoas e famílias específicas, podemos vislumbrar relações formadas e questionar o papel dos indivíduos naquela sociedade.

Observando por essa perspectiva as populações indígena na fonte, é evidente que compõem parcela relevante da população que ocupa e circula pelo território português de Triunfo. Inicialmente a partir dos números pode-se concluir que tendem a ter crianças legítimas e formar na maioria das vezes casais livres com pessoas também indígenas. No entanto, casos pontuais e o cruzamento com o rol de confessados mostram que há uma invisibilização da escravidão indígena nas palavras utilizadas pelo pároco, e às vezes uma invisibilização das próprias pessoas indígenas, que podem ser tratadas por pardas ou sem designação alguma.

No caso do batizado da pequena Joana⁸, em 1766, um pequeno detalhe no registro também é revelador sobre a presença de trabalho indígena na freguesia. Seus pais, Paulo Antônio e Maria, *índios* respectivamente das aldeias de Santo Ângelo e São Miguel, são descritos como “*ajudantes na fazenda do Capitão Antônio Pinto Carneiro nesta freguesia*”. O registro chama a atenção pois é o único caso de

⁸ Livro de batismos de “*índios, pardos e pretos*”, folha 27, frente.

uma relação de trabalho entre indígenas e colonizadores explicitada, mesmo que na forma de “ajudantes”.

A frase, porém, ganha mais profundidade quando contextualizada em informações levantadas por Garcia. Antônio Pinto Carneiro tinha uma função especial no gerenciamento da Aldeia dos Anjos:

Na aldeia foi implantado um sistema de aluguel para regulamentar o trabalho dos aldeados. Por este sistema, o capitão Antônio Pinto Carneiro, luso-brasileiro responsável pela administração da aldeia, deveria dividir os índios considerados capazes de trabalhar e maiores de 13 anos e menores de 60 em três grupos iguais, dos quais apenas um poderia ser alugado, enquanto os outros dois deveriam ser mantidos na povoação, em um sistema parecido com o *repartimiento* utilizado na América espanhola. A prestação de trabalho dos índios deveria ser intermediada pelo agente estatal, o qual também seria responsável pela gestão do dinheiro recebido pelos índios pelo seu trabalho, comprando os gêneros que eles tivessem necessidade. A utilização do trabalho dos índios deveria ser rigidamente fiscalizada por Antônio Pinto Carneiro e estavam previstos castigos aos moradores que tratassem os índios como escravos. (GARCIA, 2009, p. 89)

A coesão entre a lei e a prática era frequentemente dispensada quando o assunto era o trabalho indígena. Nesse sentido, não surpreende quando a autora relata que:

(...) a gestão de Antônio Pinto Carneiro também foi duramente criticada em algumas situações. O capitão foi severamente acusado por Francisco José da Rocha, o já citado sargento enviado ao Rio Grande para remeter informações ao marquês do Lavradio, de utilizar o trabalho dos índios em proveito próprio. De acordo com as denúncias, Pinto Carneiro fazia os índios trabalharem em suas fazendas, como peões e capatazes, os enviava para fazerem correrias de gado nas terras de Espanha (...). Apesar dessas denúncias estarem inseridas nas disputas entre grupos do continente pelo poder local, é provável que as acusações estivessem calcadas nas práticas desenvolvidas por Pinto Carneiro durante o longo período em que ocupou o cargo de capitão. (GARCIA, 2009, p. 90)

Os casos observados sugerem que as pessoas e famílias indígenas da região eram muito menos livres do que o léxico presente (e ausente) nos registros dá a entender. Muitas delas viviam dependentes de colonizadores e em situação de escravidão, ou algo muito próximo disso.

No próximo capítulo, serão analisadas as diferentes classificações utilizadas para as pessoas indígenas e questionados seus possíveis significados nessa região de fronteira em disputa. A partir dos conceitos, buscarei apresentar a diversidade de

populações indígenas observadas na fonte e refletir sobre os papéis desses grupos no contexto histórico da região.

3. O “léxico” das populações indígenas e a região de Triunfo na segunda metade do século XVIII (1757-1779)

Os batismos com mães indígenas correspondem a aproximadamente um terço do total de registros analisados. A maioria das pessoas indígenas que aparecem no texto, entre mãe e pai, padrinhos e madrinhas, são chamadas de “gentio da terra”. Em seguida, a palavra mais recorrente é índio. E com alguma frequência, recebemos informações sobre os grupos aos quais pertenciam e sobre seus locais de nascimento.

Os povos que aparecem na fonte no período são os guaranis/tapes e os minuanos. É sabido que a palavra tape era usada como sinônimo de guarani, e a mesma aparece na fonte com muito mais frequência que a última. Já alguns indígenas são descritos como *vagamundos* e *dispersos pela campanha*. Muitos dos que aparecem juntamente com sua localidade de origem são das missões; outros são de aldeamentos ou de povoados da América portuguesa. Desde 1757 até 1779, podemos observar nesses registros o movimento de indígenas de diferentes origens pelo território sulino. Observando o léxico utilizado e levantando quais características eram associadas a cada “categoria” indígena, é possível refletir sobre a presença de indivíduos e famílias indígenas no “lado português” dessa região em disputa.

Começando pela expressão mais recorrente, *gentio da terra*. Embasado pela historiografia, registrei todos os indivíduos ditos *do gentio da terra* como indígenas no sistema do NACAOB. Porém, ao longo da pesquisa com a fonte foi crescendo o questionamento sobre o significado da expressão. Por que alguns indivíduos são chamados de *índios*, e não de *gentio*? E por que alguns recebem informações sobre seus grupos étnicos, enquanto outros apenas a localidade ou simplesmente nada mais?

Paiva destaca que, em suas origens, “(...) *proveniente do latim, o termo ‘gentio’ indicava paganismo e opunha-se a ‘cristão’*” (PAIVA, 2015, p. 192), tendo sido utilizado pelos ibéricos antes das conquistas americanas para descrever africanos e asiáticos que não seguiam a fé católica. A partir das interações com os

povos autóctones da América, o termo cresceu em utilização e ganhou novos contornos:

Quase que naturalmente, o termo “gentio” passou a ser aplicado aos “selvagens” do Novo Mundo. (...) A associação, claro, era feita ao “bárbaro” e ao “selvagem”, e novamente termos e significados atrelados a eles foram apropriados e usados corriqueiramente por não-brancos das várias “qualidades” e “condições” existentes. (PAIVA, 2015, p. 193)

No entanto, tais associações entre o *gentio*, o paganismo e a “barbárie” parecem um pouco contraditórias no caso dos usos do termo no livro de “*Índios, pardos e pretos*” de Triunfo. Em primeiro lugar, como ressaltado nos capítulos anteriores, a pessoa apta à participação num ritual de batismo em teoria deveria ser católica reconhecida pelo pároco e pela comunidade, principalmente para se tornar padrinho ou madrinha de um novo católico. Difícilmente seria o caso de alguém considerado pagão ou “selvagem” pelos demais fregueses e pela autoridade eclesiástica.

Sob esse aspecto, um caso interessante é o da família de Lourenço de Ornelas e Maria da Luz. Sobre o primeiro, sabemos a partir dos registros que é filho de Jerônimo de Ornelas, sesmeiro de origem madeirense que possuiu terras na região desde a década de 1730, e de Maria, índia das Minas Gerais. Lourenço nasceu na região mineira, numa localidade chamada de Lagoa Verde ou Lagoa Dourada. Já a esposa de Lourenço, Maria da Luz, é natural das cercanias de Montevidéu, filha de indígenas dessa região platina.

Lourenço e Maria são dois dos vários indivíduos designados no livro como *do gentio da terra*. No entanto, pela ascendência portuguesa de Lourenço e por este fazer parte de uma família importante da elite local, alguns registros de batismo de filhos do casal seguem o modelo “completo”, com o nome dos avós maternos e paternos, padrão de texto geralmente reservado para pessoas brancas. Lourenço e Maria são as únicas pessoas de ascendência indígena que recebem esse “privilégio” no período analisado do livro de “*Índios, pardos e pretos*”.

Entre 1760 e 1777, o casal levou oito crianças suas para a pia batismal de Triunfo. Entre os padrinhos de seus filhos e filhas, figuram proprietários de terras e senhores de escravos da região, como Francisco da Silva, Manuel Gonçalves Meirelles e o próprio Jerônimo de Ornelas, pai de Lourenço. O historiador José de

Araújo Fabrício elaborou uma lista dos “primeiros povoadores” de Triunfo na qual podemos consultar informações sobre tais sujeitos.

O primeiro, Francisco da Silva, era tenente e casado com Maria Leme Barbosa, filha de Jerônimo de Ornelas e meia-irmã de Lourenço. Manuel Gonçalves Meirelles também era casado com uma meia-irmã de Lourenço, Antônia da Costa Barbosa. Inclusive, a paróquia do Nosso Senhor Bom Jesus do Triunfo foi erguida na fazenda de Meirelles, que posteriormente originou o núcleo urbano da cidade (FABRÍCIO, 1947, p. 318).

Além de terem seus filhos e filhas apadrinhados, Lourenço de Ornelas e Maria da Luz também se tornaram pais espirituais de algumas crianças. Em fevereiro de 1770, apadrinharam o pequeno Jerônimo⁹, filho de Amado Dias, pardo forro natural de São Paulo, e de Felipa Maria, índia tape. Chama a atenção o nome da criança, possivelmente uma homenagem de seus pais ao patriarca da família de Ornelas. Já em março de 1773, batizam Leandro¹⁰, filho de Francisco Rodrigues Pereira, natural do Rio Grande, e de Mônica de Assunção, *do gentio da terra* natural de Viamão. Finalmente, em janeiro de 1776, Lourenço e Maria da Luz apadrinham Maria¹¹, filha de André Vaz e Antônia de Souza, ambos *do gentio da terra*; ele natural de São Paulo, ela de Viamão.

O caso de Lourenço de Ornelas coloca questionamentos sobre o uso da expressão *gentio da terra* neste contexto específico. Em primeiro lugar, se trata de um sujeito mestiço, filho de um açoriano com uma indígena. No livro de batismos, não encontrei em nenhum momento palavras que remetem a origem mestiça dos indivíduos. *Mestizo*, *cafuso*, *mameluco* e outras expressões geralmente encontradas em registros da Ibero-américa não são utilizados por Thomas Clarke. Para Lourenço, fica apenas designação de *gentio da terra*, e suas origens mestiças são dedutíveis apenas pelas informações apresentadas sobre seus pais, que constam apenas nos primeiros registros no qual aparece. Nos demais, é apenas *gentio*, e poderia ser tomado como um indígena sem vínculo sanguíneo com famílias de colonizadores.

Era também uma pessoa envolvida na vida da elite luso-brasileira local, não só por sua ascendência, mas também pelo fato de que fortalece relações espirituais

⁹ Livro de batismos de “*Índios, pardos e pretos*”, folha 42, frente.

¹⁰ Livro de batismos de “*Índios, pardos e pretos*”, folha 57, verso.

¹¹ Livro de batismos de “*Índios, pardos e pretos*”, folha 74, verso.

através do batismo com seus cunhados e suas irmãs. Além disso, juntamente com sua esposa Maria da Luz, Lourenço apadrinha crianças de famílias indígenas, sinal de que tinha algum prestígio entre diferentes camadas sociais e era reconhecido como um bom cristão. Essas relações estabelecidas provocam também a ideia de que o casal poderia desempenhar um papel de mediação entre a família da elite à qual pertenciam e as famílias indígenas da freguesia. Dadas tais considerações, dificilmente se aplicaria a Lourenço e Maria da Luz a ideia de *gentio da terra* enquanto infiéis ou “bárbaros”.

Outro exemplo interessante é o do casal Anna Maria e Pedro José. Ela do *gentio da terra*, natural de Viamão, e ele índio das missões de Castela. Os dois levam três filhos ao batismo, em 1773, 1776 e 1778. Entre os padrinhos de suas crianças, aparece Antônio Ferreira Leitão, proprietário de fazenda na região (FABRÍCIO, 1947, p. 230). A recorrência de eventos ao longo da década de 1770 e as relações estabelecidas sugerem que o casal de indígenas fazia parte da comunidade local.

Chama a atenção que Anna Maria, de Viamão, é sempre dita *do gentio da terra*, enquanto seu marido, Pedro José, tem origem nas *índias de Castela* e aparece como *índio*. Esse caso dá a entender que a opção por uma palavra ou por outra poderia estar associada não apenas à ascendência indígena, mas também à origem do indivíduo.

Analisando os registros de batismo que envolvem indígenas, um padrão que se destaca é o fato de que geralmente quem é chamado de *gentio* ou de *índio* tem uma origem registrada no texto do batismo. A tabela a seguir mostra a quantidade de vezes que as diferentes designações de indígenas são utilizadas e o percentual de cada designação que tem um local de naturalidade associado:

Tabela 6 - Designação de indígenas e associação de naturalidade/localidade

| Designação | Total | Com local | % |
|------------------------|--------------|------------------|----------|
| Gentio da terra | 184 | 152 | 82,6 |
| Índio | 68 | 51 | 75,0 |
| Tape | 48 | 29 | 60,4 |
| Guarani | 18 | 7 | 38,9 |
| Minuano | 9 | 3 | 33,3 |

Fonte: Livro de batismos de “*índios, pardos e pretos*”, Triunfo (1757-1778)

Mesmo sendo mais frequentes que as outras designações somadas, os chamados “*do gentio da terra*” tem o maior percentual de localidade associada, seguidos dos ditos *índios*. Ou seja, são indivíduos vinculados a um território específico. Já os que são identificados como tapes, guaranis ou minuano aparecem em proporção mais vezes apenas com tais designações, sem locais associados.

Entre os designados *do gentio da terra*, apenas uma minoria não tem naturalidade mencionada. Entre os que têm origem declarada, com frequência essa origem corresponde a cidades ou territórios portugueses na América:

Tabela 7 - Região de naturalidade de indivíduos de acordo com designação

| Designação/Local | RS | Missões | SC | SP | RJ | MG |
|-------------------------|-----------|----------------|-----------|-----------|-----------|-----------|
| Gentio da terra | 37 | 2 | 41 | 69 | 1 | 13 |
| Índio | 12 | 36 | 1 | 2 | 0 | 0 |
| Tape | 1 | 29 | 0 | 0 | 0 | 0 |
| Guarani | 1 | 6 | 0 | 0 | 0 | 0 |
| Minuano | 3 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 |

Fonte: Livro de batismos de “*índios, pardos e pretos*”, Triunfo (1757-1778)

É possível perceber que, enquanto os termos *índio*, *tape* e *guarani* são mais utilizados para indígenas missioneiros, a expressão *do gentio da terra* é associada a regiões ocupadas mais efetivamente por portugueses. Se destacam povoações como Viamão e Rio Pardo (RS), Laguna e Ilha de Santa Catarina (SC), Curitiba, Paranaguá, São Paulo, Guaratinguetá e Pindamonhangaba (SP).

Vale destacar também o caso do indivíduo João de Campos Maciel, *do gentio da terra* natural de Guaratinguetá. Juntamente com sua esposa Maria do Prado, *do gentio da terra* natural das Minas Gerais, batiza sete filhos entre 1765 e 1775. A partir de 1773, João Maciel também aparece como proprietário de escravizados, mais especificamente do casal Isabel e João, descritos como pretos. Essa trajetória de João de Campos Maciel, que vem de São Paulo e acaba ficando na região, é comum a muitos homens *do gentio* e também aos ditos pardos da freguesia de Triunfo. No entanto, por ter vindo a se tornar proprietário de escravos, faz pensar que o mesmo poderia ser, mestiço ou não, homem de ascendência indígena que partiu rumo ao sul como livre e procurou ascender socialmente.

Assim, o termo *gentio da terra* aparece de maneira ampla, representando indivíduos indígenas e também sendo utilizado também para designar mestiços, como no caso de Lourenço de Ornelas. Além disso, neste livro de "*índios, pardos e pretos*" de Triunfo parece indicar pessoas de alguma maneira identificadas à América portuguesa. Relacionada a trabalhadores livres ou escravizados cuja condição é omitida na fonte, assim como a proprietários de escravos ou até como membros da elite local, essa expressão parece reunir indígenas e filhos de indígenas que de uma forma ou outra são reconhecidos como moradores da região, membros da comunidade, ao menos como cristãos e quiçá como súditos da coroa portuguesa.

Em oposição, os indígenas chamados de *índios* ou *tapes* são muito mais associados à região das missões; vários constam nos registros com aldeia específica como origem, já alguns são genericamente *das índias de Castela*. O termo *tape* é muito mais utilizado que *guarani*. Considerando que os livros paroquiais de Triunfo começaram a ser registrados logo após o fim da guerra guaraníca, num contexto ainda longe de ser resolutivo para as disputas fronteiriças, faz sentido que os indígenas missioneiros apareçam nos registros desta

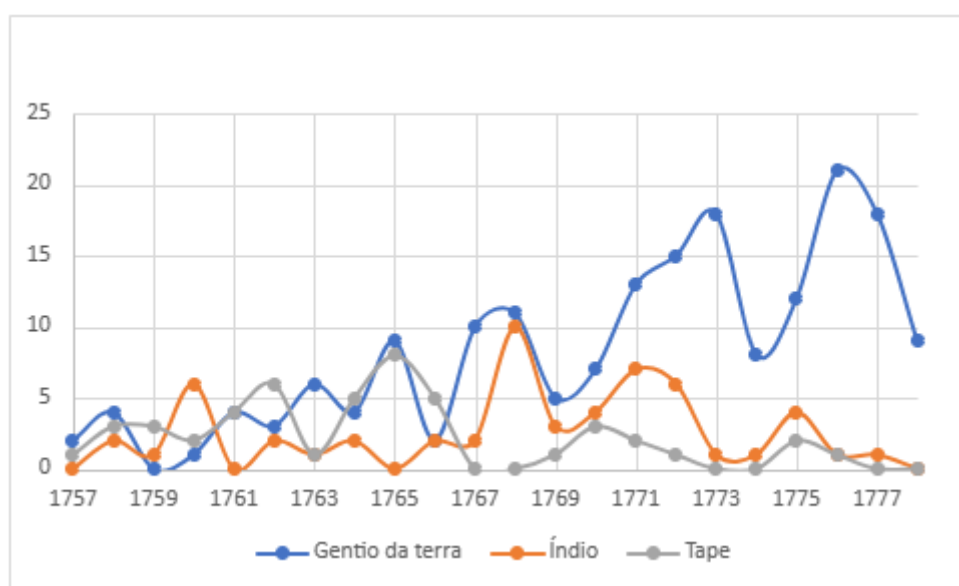
freguesia luso-brasileira com uma identidade diferente daqueles que estavam do “lado português”.

Enquanto os chamados *gentio da terra* pareciam se referir a indígenas ou a pessoas com ascendência indígena que já faziam parte da sociedade colonial portuguesa, tendo nascido em áreas com ocupação efetiva de súditos da coroa lusitana, os termos *índio* e *tape* são aplicados aqueles ligados às missões e a outras terras de predominância castelhana. Também predominam *tape*, *índio* e *minuano* entre aqueles que andavam “dispersos pela campanha” ou “vagamundos”. Essas populações se movimentavam pelo território nesse período após a guerra e eram de vital importância para as pretensões de ocupação portuguesa. Como diz Garcia:

Assim, no que concerne à região sul da América portuguesa, é fundamental considerar sua situação de fronteira, onde os índios eram pensados como súditos em potencial, passíveis de aumentarem as forças portuguesas nas disputas com os espanhóis. Com esse objetivo, havia toda uma política de “bom tratamento” aos índios para que eles permanecessem em terras lusitanas, conforme já visto anteriormente. (GARCIA, 2009, p. 77)

Independente das possíveis diferenças implicadas em tais categorias utilizadas, fica evidente na fonte a participação ativa de pessoas e famílias indígenas ou de ascendência indígena na vida da comunidade local. No gráfico abaixo, podemos ver as ocorrências de indivíduos de acordo com as principais designações indígenas distribuídas ao longo dos anos:

Gráfico 4: Principais designações indígenas por ano



Fonte: Livro de batismos de “*índios, pardos e pretos*”, Triunfo (1757-1778)

Inicialmente, aparecem em quantidades semelhantes pessoas chamadas de *índias*, *tapes* e *do gentio da terra*. No entanto, a partir da metade da década de 1760 os chamados *tapes* tornam-se menos comuns, enquanto indivíduos designados *do gentio da terra* participam mais dos rituais de batismo. Como visto anteriormente, geralmente essas pessoas tinham uma origem vinculada à América portuguesa, e o aumento da proporção dessa categoria pode ser resultado do crescimento das migrações de outras regiões luso-brasileiras.

Além disso, pensando nesse possível critério de pertencimento, vale questionar se pessoas que eram chamadas de *índias* ou *tapes* passaram a ser referenciadas como *do gentio da terra*. No entanto, através do ordenamento nominativo das tabelas, que facilita a visualização de variações nas características dos indivíduos, não foi possível identificar a princípio nenhum caso do tipo, apenas casos em que variam as palavras *índio* e *tape*.

Seria interessante também poder analisar as variações de qualidades entre diferentes gerações ao longo dos livros paroquiais. Porém, como o recorte temporal dos registros analisados é relativamente curto, são poucos os batismos nos quais pude identificar novas gerações da comunidade paroquial comparecendo à pia batismal. Entre todas as mães, pais, madrinhas e padrinhos que participaram dos eventos observados, apenas cinco pessoas são ditas naturais de Triunfo. Todas são mães *do gentio da terra* que batizam suas crianças.

O primeiro batismo de descendente de uma natural da freguesia no livro de "*índios, pardos e pretos*" ocorre em 1773. A mãe, Maurícia Pereira da Silva, *do gentio da terra* natural de Triunfo, batiza sua filha Inácia¹² juntamente com seu marido Jerônimo Pereira dos Santos, *do gentio da terra* de Curitiba. O casal comparece novamente em 1776 para batizar o pequeno Antônio¹³, que é apadrinhado por José Leite de Oliveira. Este se trata provavelmente de um tenente cujo pai tinha o mesmo nome e era proprietário de escravos e um dos sesmeiros mais antigos da região (FABRÍCIO, 1947, p. 300).

Ordenando nominalmente as "Maurícias", identifiquei uma criança de tal nome batizada na paróquia em 1759. O intervalo temporal de quatorze anos torna possível que seja a mesma pessoa que batiza uma filha em 1773. No batismo de

¹² Livro de batismos de "*índios, pardos e pretos*", folha 59, verso.

¹³ Livro de batismos de "*índios, pardos e pretos*", folha 77, frente.

1759, Maurícia¹⁴ é filha de Theresa, parda escrava de Manuel Gonçalves Meirelles, e de Antônio Correia, pardo forro natural de Curitiba. Na ocasião, a pequena é apadrinhada por Francisco Gonçalves Meirelles e Maria Meirelles de Menezes, filhos do senhor de escravos. A fazenda deste último inclusive cedeu o terreno no qual foi erguida a paróquia de Triunfo (AQUINO, 2021, p. 3).

Numa tentativa de identificar se a Maurícia *do gentio da terra* é a mesma Maurícia filha de uma escrava parda que aparece quatorze anos antes, procurei cruzar informações sobre os pais da pequena, Theresa e Antônio. Além de Maurícia, o casal batiza mais duas crianças suas, e em todos registros Antônio é pardo forro e Theresa é parda escrava de Meirelles. Varia apenas a naturalidade de Antônio, que num registro consta como Curitiba e no outro como Guaratinguetá. No rol de confessados, o casal aparece entre os escravos de Meirelles, ele como pardo forro casado e ela apenas como “Theresa mulher”.

Ou seja, além do nome e da temporalidade, nada indica que se trate da mesma Maurícia. No entanto, considerando que, como visto no capítulo anterior, era comum que escravizados indígenas constassem nos registros como *pardos*, acredito que a mãe Maurícia *do gentio da terra* possa sim ser a filha desse casal. Enquanto a criança Maurícia fazia parte da casa de um membro da elite, sendo inclusive apadrinhada por filhos dessa família, a mãe Maurícia de 1773 também tem seus filhos apadrinhados por membros da elite.

Especular através de tais detalhes pode não ser objetivamente muito construtivo, mas é um exercício que permite um mergulho micro-histórico na complexidade do léxico utilizado nos registros e, por consequência, na complexidade da vida paroquial, cujos rituais reuniam indivíduos de origens diversas. A simples variação de palavras traz oportunidades de reflexão sobre a trajetória de pessoas e famílias, considerando relações de liberdade, escravidão, clientela e prestígio social.

¹⁴ Livro de batismos de “*índios, pardos e pretos*”, folha 6, frente.

Conclusão

Quando questionadas sobre a presença indígena na freguesia de Triunfo, as fontes eclesásticas podem se mostrar ricos documentos para a compreensão do lugar ocupado pelos povos originários e seus descendentes na região desse núcleo paroquial. São diversos os desafios de se estudar indígenas através de uma fonte tão colonial quanto um livro anotado por um padre português relatando a realização de rituais católicos. Mesmo assim, através do léxico utilizado e das relações estabelecidas entre os indivíduos, é possível identificar casos e trajetórias de indivíduos e famílias que ilustram aspectos da realidade na qual estes sujeitos estavam imersos.

O léxico em questão é complexo, variável e segue critérios subjetivos e muitas vezes inapreensíveis. Como resume Paiva:

“Qualidades” que variavam de acordo com percepções contextuais, com definições particulares e com conveniências, que eram indicadas ou não em documentos oficiais, o que atinge diretamente os historiadores *a posteriori*, e “condições” que se esvaíam entre um registro e outro: eram aspectos que marcaram fortemente as dinâmicas de mestiçagens que precisam ser considerados pela historiografia contemporânea. Esse quadro é particularmente importante para pensarmos, por exemplo, sobre como foram compostas as estatísticas e os dados censitários no período e nas áreas enfocadas aqui. Ora, apenas como hipótese preliminar, embora bastante plausível, pensemos no fato de que significativa parcela do que ficou como “branco” na documentação ou que engrossou o cômputo dos “livres” (categoria equivocadamente lida como sinônimo de “brancos”) era, na verdade, composta de mestiços, sobretudo pardos e mulatos. Uma vez considerada, ainda que como hipótese, essa variável tem o poder de mudar bastante a nossa visão sobre a importância histórica das dinâmicas de mestiçagens e sobre a composição mais realista das sociedades ibero-americanas entre os séculos XVI e XVIII, incluindo até mesmo os grupos de elite. (PAIVA, 2015, p. 211).

Destaco o léxico utilizado pois sem uma análise mais minuciosa ele pode se tornar enganador para a pesquisa. Se tomado ao pé da letra, por exemplo, se concluiria da fonte que não haviam escravizados indígenas em Triunfo. Ou também, que todos os “gentios” seriam necessariamente indígenas, não podendo ser mestiços ou pardos.

Além de ser possível identificar a presença de escravidão indígena na região, mesmo com a vigência do diretório pombalino e com as políticas de atração de

súditos da coroa portuguesa, também foi possível identificar que grande parcela da população inicial da freguesia era constituída por indivíduos indígenas ou de ascendência indígena, oriundos de diversas regiões da América portuguesa. Lourenço de Ornelas é a exceção de um mestiço que faz parte da elite e consta inclusive na relação de José de Araújo Fabrício como um dos prestigiosos primeiros povoadores da freguesia. Mas além dele, diversas outras famílias do *gentio da terra* criaram raízes na região, formando relações através de batismos e chegando inclusive a ter posse de terras e escravizados, como visto na trajetória de João de Campos Maciel.

A fonte também deixa relatos sobre indígenas chamados de tapes e guaranis que circulam e também criam vínculos no território português, muitos deles vindos das missões após o final da guerra guaraníca. Em menor número, também aparecem minuanos e índios “dispersos pela campanha”, que sugerem grupos que se moviam independentes das estâncias e dos povoamentos ibéricos.

Fontes paroquiais, história social e história indígena são tópicos múltiplos e já bem trabalhados pela historiografia e que ainda crescem em relevância e possibilidades nos anos recentes. Muito do que foi escrito e debatido sobre tais assuntos ficou de fora deste trabalho. A pesquisa também poderia ser enriquecida com um maior cruzamento de fontes, principalmente com os demais livros paroquiais da freguesia de Triunfo e até com os de Viamão, já que muitas famílias vieram desta para a então chamada Freguesia Nova.

No entanto, longe de aspirar ser conclusiva sobre a presença indígena na região de Triunfo e no Rio Grande de São Pedro na metade do século XVIII, a intenção foi experimentar as possibilidades de métodos quantitativos e análise do léxico para questionar a participação dos povos originários e de seus descendentes em processos históricos. Questionamento tal que é imprescindível para uma compreensão mais completa sobre o passado e o presente do Rio Grande do Sul, que coloque as pessoas, as famílias e os grupos indígenas como agentes históricos tão relevantes como quaisquer outros.

REFERÊNCIAS

Fontes

ARQUIVO HISTÓRICO DA CÚRIA METROPOLITANA DE PORTO ALEGRE:

Livro de Batismos de Triunfo: “índios, pardos e pretos” 1757-1784.

Rol de Confessados de Triunfo, 1758.

Bibliografia

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. “A atuação dos indígenas na História do Brasil: revisões historiográficas”. In: Revista Brasileira de História, v. 37, nº 75, pp. 17-38. São Paulo, 2017

AQUINO, Israel. “A Formação do Espaço Colonial no Extremo Sul da América Portuguesa (Triunfo, Século XVIII)”. In: Anais do 31º Simpósio Nacional de História: História, verdade e tecnologia. Org. Márcia Maria Menendes Motta. São Paulo, ANPUH-Brasil, 2021.

CAMPOS, Adalgisa Arantes; FRANCO, Renato. “Notas sobre os significados religiosos do batismo”. In: Revista Varia História, nº 31, pp. 21-40. Belo Horizonte, janeiro de 2004.

CAMPOS, Vanessa. “De corpo e alma: a materialidade da escrita e a subjetividade autógrafa”. Monografia de especialização. UFSM, Santa Maria, 2009.

DIEHL, Isadora. “Administrando almas: uma análise da escravidão indígena através das unidades familiares, Campos de Viamão (1750-1760)”. Trabalho de Conclusão de Curso. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UFRGS. Porto Alegre, 2012.

FABRÍCIO, José de Araújo. “A freguesia de N. S. Bom Jesus do Triunfo: seus primeiros povoadores, na segunda metade do século XVIII”. In: Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul, nº 105 a 180, pp. 229-342. Porto Alegre, 1947.

FRAGOSO, João. “Efigênia Angola, Francisca Muniz forra parda, seus parceiros e senhores: freguesias rurais do Rio de Janeiro, século XVIII. Uma contribuição

metodológica para a história colonial”. *Topoi*, Rio de Janeiro: UFRJ, v. 11, n. 21, pp. 74- 106, 2010.

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

HAMEISTER, Martha D. O uso dos registros batismais para o estudo de hierarquias sociais no período de vigência da escravidão. In: *Anais do 5º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional*, Porto Alegre: UFRGS, 2011.

MARCÍLIO, Maria Luiza. “Os registros paroquiais e a História do Brasil”. In: *Revista Varia História*, nº 31, pp. 13-20. Belo Horizonte, janeiro de 2004.

NEUMANN, Eduardo. “A fronteira tripartida: a formação do continente do Rio Grande (século XVIII)”. In: GRIJÓ, Luiz Alberto; et al (Org.) *Capítulos de história do Rio Grande do Sul*; Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.

NEUMANN, Eduardo. “Prefácio: História indígena na América Portuguesa: breves considerações”. In: *Repensando os indígenas na história / Organizadores Fabrício Antônio Antunes Soares, Leandro Goya Fontella - Criciúma, SC: UNESC, 2020.*

PAIVA, Eduardo França. “Dar nome ao novo: uma história lexical da Ibero-américa, entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagens e o mundo do trabalho)”. Autêntica, Belo Horizonte, 2015.

SCOTT, Ana Silvia Volpi; SCOTT, Dario. “NACAOB: Potencialidades e alguns resultados”. In: *Anais do XXI Encontro Nacional de Estudos Populacionais*. Rio de Janeiro, 2019.

SCOTT, Ana Silvia Volpi; SCOTT, Dario. “Uma alternativa metodológica para o cruzamento semiautomático de fontes nominativas: o NACAOB como opção para o caso luso-brasileiro”. In: *História Social: perspectivas metodológicas*. Org. Tarcísio R. Botelho e Marco H. D. van Leeuwen. Belo Horizonte, Veredas & Cenários, 2012.

SILVA, Vera Alice Cardoso Silva. “Aspectos da função política das elites na sociedade colonial brasileira: o parentesco espiritual como elemento de coesão social”. In: *Revista Varia História*, nº 31, pp. 97-119. Belo Horizonte, janeiro de 2004.