



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

LAURA OESTE

**MULHERES INDÍGENAS E FRONTEIRAS PLATINAS (SÉCULO XVIII):
INVISIBILIDADE, FAMÍLIAS E ALTERIDADES**

Florianópolis
2020

Laura Oeste

**MULHERES INDÍGENAS E FRONTEIRAS PLATINAS (SÉCULO XVIII):
INVISIBILIDADE, FAMÍLIAS E ALTERIDADES**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do título de Mestre em História Global

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Juliana Salles Machado

Linha de Pesquisa: História Indígena,
Etnohistória e Arqueologia

Florianópolis
2020

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Oeste, Laura

Mulheres indígenas e fronteiras platinas (século XVIII)
: invisibilidade, famílias e alteridades / Laura Oeste ;
orientador, Juliana Salles Machado Bueno, 2020.
190 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa
de Pós-Graduação em História, Florianópolis, 2020.

Inclui referências.

1. História. 2. Indígenas. 3. Mulheres. I. Bueno, Juliana
Salles Machado. II. Universidade Federal de Santa
Catarina. Programa de Pós-Graduação em História. III. Título.

Laura Oeste

**MULHERES INDÍGENAS E FRONTEIRAS PLATINAS (SÉCULO XVIII):
INVISIBILIDADE, FAMÍLIAS E ALTERIDADES**

O presente trabalho em nível de mestrado foi avaliado e aprovado por banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof.(a) Luisa Tombini Wittmann Dr.(a)
UDESC

Prof. Tiago Kramer de Oliveira Dr.
UFSC

Prof.(a) Cristina Scheibe Wolff Dr.(a)
(suplente) UFSC

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de mestre em História Global

Prof. Dr. Lucas de Melo Reis Bueno
Coordenador do Programa de Pós-Graduação

Prof.(a) Dr.(a) Juliana Salles Machado
(orientadora)

Florianópolis, 10 de setembro de 2020.

AGRADECIMENTOS

Em um momento absurdo no qual vivemos ataques contra a pesquisa, às universidades públicas, à educação pública, aos os povos indígenas, às ciências humanas, e a tantas outras coisas, a presente escrita foi elaborada e finalizada. Assim, é importante agradecer a todos e todas que de alguma maneira contribuíram para a viabilidade dessa pesquisa.

À orientadora Juliana Machado pelo apoio, dicas, “provocações”, confiança e sensibilidade quanto ao meu tempo de escrita. A flexibilidade nos prazos faz uma imensa diferença quando se é uma pessoa que escreve devagar.

À banca de qualificação da pesquisa formada pelas professoras. Cristina Wolff e Luísa Tombini, que ofereceram importantes apontamentos, sugestões e caminhos para a escrita. Agradeço também às mesmas professoras o aceite do convite para participar da banca de defesa, como também, o aceite do professor Tiago Kramer.

Aos meus pais pelo apoio longo desde cursos técnicos, mudanças de graduações até a pós.

Aos meus amigos Luísa e Paulo que me acompanharam e apoiaram emocionalmente, cada um de nós em uma cidade diferente, o longo trajeto desse mestrado e a mudança para uma outra cidade. Agradeço também às várias outras pessoas que conheci por aqui e peço desculpas para alguns amigos porque eu literalmente sumi nos últimos meses.

Aos vários grupos de discussão que frequentei na UFSC, fundamentais para ampliar a minha visão teórica, prática e o diálogo entre as várias áreas presentes nesta escrita. Se reunir para compartilhar e discutir textos, pesquisas e experiências é muito importante ao longo da elaboração de uma pesquisa, que nunca deve ser construída de forma solitária. São eles o LEIA (Laboratório de Estudos Interdisciplinares em Arqueologia), LEGH (Laboratório de Estudos de Gênero e História) e LABHIN (Laboratório de História Indígena).

Também ajudaram nessa trajetória, os colegas do GT Indígenas na História (ANPUHRS), seja lá no início em Porto Alegre e depois por videoconferência.

Ao Programa de Pós-Graduação em história da UFSC que aceitou a pesquisa e auxiliou financeiramente a divulgação da mesma em eventos, o que proporcionou boas oportunidades de discussão e aprendizado em outras instituições.

À Capes pelo financiamento desta pesquisa que provavelmente não existiria sem esse auxílio, o que demonstra a importância do apoio financeiro às pesquisas. Essa dissertação

também não existiria sem o apoio das bolsas de pesquisa que tive durante a graduação na UFRGS, ou seja, as pesquisas são construídas durante um longo tempo, são uma trajetória, e seu apoio financeiro é essencial.

Os brancos se dizem inteligentes. Não o somos menos. Nossos pensamentos se expandem em todas as direções e nossas palavras são antigas e muitas. Elas vêm de nossos antepassados. Porém, não precisamos, como os brancos, de peles de imagens para impedi-las de fugir da nossa mente. Não temos que desenhá-las, como eles fazem com as suas. Nem por isso elas irão desaparecer, pois ficam gravadas dentro de nós. Por isso nossa memória é longa e forte. [...] (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 75).

RESUMO

Nesta pesquisa nos dedicaremos aos espaços fronteiriços da região platina. Lugar constituído e delimitado enquanto palco de disputa territorial entre as coroas espanhola e portuguesa. Nosso objetivo é compreender algumas das vivências, resistências e atuações de mulheres indígenas a partir da documentação hispano americana ao longo do século XVIII. Suas práticas e comportamentos frente aos agentes coloniais foram diversos, portanto focaremos em três temáticas que se entrelaçam e ajudam a compreender nossos sujeitos. Em um primeiro momento analisaremos o conceito de invisibilidade e seus desdobramentos na documentação como uma forma de reflexão e análise crítica das fontes. A seguir a pesquisa se dedicará a analisar as vivências e narrativas sobre a indígena dentro de situações que envolviam as tensões entre os modos de viver dos indígenas e coloniais/ocidentais, em especial as mulheres e crianças. Por fim, buscaremos entender as formas de alteridades produzidas por agentes diversos sobre essas mulheres, inclusive as construídas pelos próprios indígenas. O conjunto de fontes analisadas mostram uma ampla diversidade de ações, reelaborações e manejar das indígenas em variadas situações como, também, mudanças e adaptações no lugar social ocupado por essas mulheres na sociedade colonial.

Palavras-chave: Mulheres indígenas. Fronteiras. Silenciamento e invisibilidade. Mobilidade. Cativos e aprisionamentos.

ABSTRACT

In this research we will analyze the border spaces of the River Plate region, place of territorial dispute between Spanish and Portugal. The proposal is to address some of the experiences, resistance and performance of indigenous women in Spanish 18th century documentation. Their performances were diverse, so we will focus on three related themes that contribute to understanding our subjects. To begin with we will analyze the concept of invisibility and its consequences in written documentation as a way of reflection and critical analysis of historical sources. Subsequently, we will analyze the experiences and narratives about the indigenous within situations that involved tensions between indigenous and colonial ways of living. Finally, we will analyze the alterities produced by various agents about these women, including those built by the indigenous themselves. The historical sources analyzed show a wide diversity of actions, re-elaborations and management of indigenous women in various situations, as well as changes and adaptations of the social place occupied by these women in colonial society.

Keywords: Indigenous women. Borderlands. Historical silencing and invisibility. Mobility. Captives and imprisonment

LISTA DE MAPAS

Mapa I: Localidades próximas de Buenos Aires (recorte)	71
Mapa II: Algumas reduções em 1752 (recorte)	92
Mapa III: Localidades mencionadas na fronteira de Buenos Aires (recorte).....	132
Mapa IV: Região do Prata, sul do Brasil e Chile no período colonial.....	181
Mapa V: Região Platina colonial	183
Mapa VI: Plano do Rio da Prata e continente até a divisa com o Brasil Parte I (norte).....	184
Mapa VII: Plano do Rio da Prata e continente até a divisa com o Brasil Parte II (sul).....	185
Mapa VIII: Mapa da Província do Paraguai (1752)	186
Mapa IX: Reduções Jesuítas na fronteira oriental (1750)	187
Mapa X: Tratado de Madri e Santo Ildefonso.....	189
Mapa XI: Etnônimos presentes na documentação para a região.....	190

LISTA DE IMAGENS

Imagem I: Situação das reduções do Uruguai.....	182
Imagem II: Desenho de uma Tolderia.....	188

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AECBA: Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires

AGNA: Archivo General de la Nación Argentina

BN: Biblioteca Nacional

MCA: Manuscritos da Coleção de Angelis

r -retro

v -verso

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	15
2. MULHERES SEM NOME: APONTAMENTOS SOBRE INVISIBILIDADE E SILENCIAMENTO DAS INDÍGENAS NA DOCUMENTAÇÃO.....	34
2.1. APRESENTAÇÃO.....	34
2.2. PENSANDO OS CONCEITOS DE INVISIBILIDADE E SILENCIAMENTO SOBRE MULHERES INDÍGENAS.....	37
2.3. É POSSÍVEL FALAR EM SILENCIAMENTO DAS MULHERES INDÍGENAS SEM PENSAR SOBRE OS POVOS INDÍGENAS?.....	44
2.4. REFLEXÕES SOBRE INVISIBILIDADE E POVOS INDÍGENAS NAS COLEÇÕES DE DOCUMENTOS.....	50
2.5. MULHERES COM E SEM NOME: POR QUE ALGUMAS INDÍGENAS SE DESTACARAM ENQUANTO OUTRAS PERMANECERAM NO ANONIMATO?.....	57
3. MULHERES, CRIANÇAS E FAMÍLIAS INDÍGENAS: DESLOCAMENTOS E NARRATIVAS.....	65
3.1. APRESENTAÇÃO.....	65
3.2. A DINÂMICA DO ESPAÇO RIOPLATENSE E A PAMPA BONAERENSE: FAMÍLIAS, APRISIONAMENTOS E DESLOCAMENTOS.....	67
3.3. A CAPTURA DE PESSOAS NA REGIÃO PAMPEANA.....	81
3.4. “LAS CHINAS TRABAJAN”: DISPUTAS PELA MÃO DE OBRA DAS MULHERES E JOVENS NA BANDA ORIENTAL E REDUÇÕES.....	90
3.5. ENTRE NARRATIVAS E PRÁTICAS: MULHERES E SEUS FILHOS.....	100
3.6. “POBRES MUGERES E HIJOS”: PARA ONDE FORAM OS PAIS?.....	109
3.7. DA PAMPA PARA AS MISSÕES: CONSIDERAÇÕES SOBRE MOBILIDADE E PARENTESCO.....	113

4. CONSTRUÇÕES DE DIFERENÇAS: MULHERES INDÍGENAS E A PRODUÇÃO DE ALTERIDADES.....	118
4.1. APRESENTAÇÃO.....	118
4.2. FRONTEIRAS E ALTERIDADES: DIÁLOGOS ENTRE TERRITORIALIDADE, O “OUTRO” E GÊNERO.....	120
4.3. JUANA ARAGÓN: A ÍNDIA <i>CRIOLLA</i> E AS <i>CHINAS</i>	131
4.4. INTERMEDIações E ALTERIDADES.....	145
4.5. ALTERIDADES A PARTIR DO GÊNERO NOS ESPAÇOS MISSIONEIROS APÓS A SAÍDA DOS JESUÍTAS.....	151
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	159
6. REFERÊNCIAS.....	163
6.1. BIBLIOGRAFIA.....	163
6.2. FONTES.....	175
7. ANEXOS.....	181

1. INTRODUÇÃO

[...] pero creo que siempre las mujeres quedamos bastante invisibilizadas en todo lo que hacemos, en todo lo que es el proceso de reivindicación territorial, eso ha sido en todos los procesos que después vemos, si miramos hacia atrás, si miramos el contexto, vemos que las mujeres sostienen que los hombres puedan estar seguros sabiendo que tienen cubiertas sus espaldas (Petrona Piciñan (PETY) apud ALONSO; DÍAZ, 2018, p. 36).

O trecho destacado é parte da reflexão de Pety, mulher mapuche, sobre a participação e importância das mulheres indígenas na política pelas disputas territoriais na Argentina contemporânea¹. Sua fala nos convida a refletir sobre a presença indígena no cenário atual, mas também a pensar nas suas participações ao longo dos processos históricos. A invisibilidade das mulheres nas fontes escritas foi bastante debatida na historiografia, contudo as indígenas como foco principal da análise são ainda um tema relativamente recente, especialmente para períodos mais recuados como o século XVIII. Na documentação da América hispânica elas estão presentes em variadas situações e narrativas que podem contribuir na compreensão das vivências e atuações das populações indígenas.

Nesta pesquisa, nos dedicaremos aos espaços fronteiriços da região platina. Lugar que se constituiu como uma delimitação e palco de disputa territorial do império espanhol com o império português. Foi também um importante apoio na defesa da fronteira colonial com o território indígena formando um tipo de “fronteira interior”. Essas regiões foram demarcadas durante o período da conquista quando determinadas áreas passaram a ser controladas pelos espanhóis². Consequentemente, ficaram fora dos domínios coloniais diretos extensas faixas de terra que devido a pouca força bélica em adentrar nesses territórios, permaneceram em um controle formal e pouco efetivo (MANDRINI, 1992, p. 60-61)³.

As análises sobre a região do Prata durante muito tempo se limitaram territorialmente as formações dos Estados modernos do final do século XIX criando uma concepção de continuidade entre período colonial e republicano. Essa visão era impraticável quando se

¹ A fala dela se refere a diversas comunidades nas regiões do centro e noroeste da província de Neuquén, na Argentina. Esses territórios mapuche têm vivido problemas jurídicos quanto ao direito a seus territórios e reconhecimento étnico, como também questões relacionadas ao extrativismo intensivo de petróleo, este sem consulta ao povo e com danos ao meio ambiente como a contaminação do solo e das pessoas que vivem nos locais (ALONSO; DÍAZ, 2018, p. 28).

² O território era formado pelas áreas interligadas entre o rio da Prata, a Banda Oriental (hoje atuais Uruguai e Rio Grande do Sul) e a região entre os rios Paraná e Uruguai. Essa macrorregião era extremamente disputada e se caracterizava por algumas semelhanças ambientais, potenciais econômicos e grupos indígenas diversos, porém mantinham diversas diferenças internas significativas (LOCKHART; SCHWARTZ, 2010).

³ Para situar a região do Prata em uma escala ampla, ver os mapas IV e V anexos.

levava em consideração aspectos econômicos, políticos e culturais do final do século XVIII (WILDE, 2003, p. 106). Os trabalhos que servirão de base para esta pesquisa dialogam com a historiografia da região, o que inclui a brasileira, uruguaia e argentina. Devido a essas colocações é imprescindível o entendimento da noção de fronteira como uma região permeável, assim como a compreensão que os indígenas possuíam modos de viver e de se relacionar com seu território e mobilidade distintas das estabelecidas pelos espanhóis.

Dentro desse cenário apresentado, esta pesquisa teve como objetivo compreender algumas das vivências, resistências e atuações de mulheres indígenas na documentação hispano americana ao longo do século XVIII nas fronteiras platinas. Suas práticas e comportamentos frente aos agentes coloniais foram diversos, portanto, focaremos em três temáticas que se entrelaçam e ajudam a compreender nossos sujeitos. Em um primeiro momento analisaremos o conceito de invisibilidade e seus desdobramentos na documentação como uma forma de reflexão e análise crítica das fontes. A seguir a pesquisa se dedicará a entender as vivências e narrativas sobre a indígena dentro de situações que envolviam as tensões entre as formações familiares indígenas e coloniais/ocidentais em especial, as mulheres e crianças. Por fim, compreender as formas de alteridade produzidas por agentes diversos sobre essas mulheres, inclusive as construídas pelos próprios indígenas.

A região que serve de palco para esta escrita era bastante diversa tanto nos seus limites quanto na sua população. Variada também é a produção historiográfica sobre a região onde se destacam muitos trabalhos microrregionais que focam suas análises em diferentes perspectivas do que consideram como território platino. A coroa espanhola ao longo do séc. XVIII passou por diversas transformações que influenciaram questões sociais, territoriais, políticas e econômicas nas suas possessões sul-americanas (LOCKHART; SCHWARTZ, 2010; GUTFREIND; REICHEL, 2001). O espaço platino foi escolhido como recorte justamente por seu dinamismo, local onde se efetivaram diversas vivências interculturais que envolviam desde acordos, alianças e conflitos entre as populações indígenas e *hispanocriollas*⁴. Em muitos momentos os sujeitos apresentados extrapolaram esse espaço, por isso foi também importante pensar em “áreas de influência”⁵ para contemplar as

⁴ Termo utilizado para se referir à população de origem espanhola nascida na América. Em geral, na documentação é usado o termo *criollo*. Em um dicionário do *castellano* de 1786 a palavra aparece com a seguinte definição: “el que nace em America, y es hijo de Españoles” (p. 594). Alguns autores consultados traduzem para colono.

⁵ Procuramos delimitar a análise em algumas reduções que consideramos dentro da área de uma influência mais direta da região platina. Elas estão de acordo com as listadas na documentação, respeitando a conturbada jurisdição de Buenos Aires no período do século XVIII. São elas: San Xavier, Sta. Maria, Stos. Martines, Concepcion, Stos. Apostolos, Santo Tomé, San Borja, Cruz, Yapeyú, San Nicolas, San Luís, San Lorenzo, San

experiências vividas por essas mulheres para além dos limites de estudo. Essa área de influência da sociedade platina foi ampla, abrangendo desde as fronteiras com a pampa bonaerense até a bacia do Rio da Prata.

Na pampa bonaerense as diversas interações entre colonos e indígenas, dentro de suas fronteiras “internas”, tiveram como principal eixo o comércio. Entre as diversas atividades praticadas na região, destacava-se a circulação de gado em longas distâncias, envolvendo desde grupos indígenas pampeanos e do norte da Patagônia da atual Argentina até os espanhóis e *criollos* situados na fronteira com a América portuguesa (MANDRINI; ORTELLI, 2003, p. 66-81). Dessas relações surgiram múltiplas influências de ambos os lados, conforme apresentaremos ao longo deste trabalho. Esses contatos foram além de relações comerciais e possibilitaram trocas culturais intensas entre as populações indígenas e *hispanocriollas* (MANDRINI, 1992, p. 60-61).

A proposta da pesquisa é olhar para a região do Prata a partir da dinâmica de suas fronteiras. Existem outros trabalhos que privilegiaram o estudo de regiões a partir de variadas comparações entre territórios fronteiriços, proporcionando um entendimento mais aprofundado desses espaços. Como, por exemplo, para o caso da região do Chaco argentino podemos apontar o trabalho de Faberman e Ratto (2014), no qual as autoras analisam a dinâmica desse espaço e suas fronteiras com o litoral rioplatense e a fronteira santiaguina. Elas demonstram o quanto esses lugares interagem entre si, independentemente de seus governos, nem sempre dependendo das políticas *hispanocriollas* aplicadas.

O recorte regional pensado a partir da fronteira se torna eficaz para analisar sujeitos invisibilizados como as mulheres, já que sua presença nas fontes está diretamente relacionada com situações de conflito ou diferença. Essa visão também propicia uma forma útil de analisar os grupos indígenas e suas dinâmicas no espaço platino. Por isso, o conceito de fronteira utilizado ao longo do trabalho procura apresentar esses locais como espaços fluidos e instáveis tanto em sua ocupação como em seus limites territoriais e étnicos (BOCCARA, 2001, p. 2-13).

Nesse contexto, é proposto construir nossas análises dentro da perspectiva do “jogo de escalas” nas fronteiras desse espaço, como uma possibilidade de evidenciar a mulher

Miguel, San Juan e S. Angel. Retirado de *Situação das reduções do Uruguai em 1707 e Reduções q pertencem al gov.no de buenos ayres* (ROJAS, MCA, 1708, p. 248; ANÔNIMO, MCA, 1816, p. 286-287). As missões da região chaqueña argentina não fazem parte da análise principal, contudo elas aparecerão com frequência tanto nas fontes como na bibliografia, como suporte comparativo e uma forma de apoio interpretativo. Ver imagem I anexa.

indígena. Revel (2010) comenta que a variação entre uma abordagem macro⁶ e micro⁷ de fenômenos sociais, não significa necessariamente aumentar ou diminuir o foco da análise, mas sim modificar sua forma e trama. O autor enfatiza que a escolha de escalas em si não é elucidativa, mas sim a variação entre essas escalas. Por exemplo, do ponto de vista macro, dentro das sociedades do Antigo Regime as instituições sobrepunham-se e com frequência concorriam entre si. Mas mudando de escala para um ponto de vista a partir do micro, as realidades aparecem de formas diferentes, para as quais os poderes não conseguiram impor suas concepções de mundo social. Dessa forma surge uma pluralidade de mundos sociais onde o fazer do jogo de escalas se torna relevante ao considerar as descontinuidades presentes no meio social. Em linhas gerais, esse modelo convida a valorizar desde o mais local até o mais global, onde os processos históricos são compreendidos como resultantes de uma multiplicidade de táticas, projetos e estratégias individuais e coletivas (REVEL, 2010).

A variação proporcionada pelo jogo de escalas, permite compreender melhor as vivências, estratégias e narrativas sobre as mulheres indígenas nos diversos espaços que estão presentes nesta pesquisa. Essas mudanças de foco em nossa análise serão variadas partindo desde concepções sociais e comportamentos mais abrangentes, até suas experiências individuais. Uma perspectiva de escala mais micro, seja ela em grupos ou indivíduos, com uma contextualização mais aprofundada proporciona algumas pistas que ajudam a compreender a sociedade como um todo (LEVI, 1992, 133-161). Assim como, uma escala mais ampla, complementa a análise e permite outras formas de entender como esses sujeitos viveram e se relacionaram com os demais, em um processo histórico mais abrangente (REVEL, 2010)⁸.

As relações de gênero se tornam questões pertinentes para compreender melhor as relações de dominação exercidas pelos poderes coloniais às mulheres indígenas assim como suas formas de resistência. Entender as influências e a criação de padrões de comportamento

⁶ Como as análises de GRUZINSKI, Serge: *A Águia e o Dragão. Ambições europeias e mundialização no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015; BRAUDEL, Fernand. “Geo-história: a sociedade, o espaço e o tempo”. *História, Ciências, Saúde–Manguinhos*, Rio de Janeiro, Vol.22, No. 2, (abr.-jun. 2015), p.612-639.

⁷ Como as conhecidas análises de: LEVI, Giovanni *A Herança Imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do séc. XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000 e GINZBURG, C. *O queijo e os vermes : o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. Companhia de Bolso, 2006. Para mais informações ver: ESPADA LIMA, Henrique. *A micro-história italiana: escala, indícios e singularidades*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

⁸ Revel (2000, p. 17-18) também comenta que uma abordagem micro-histórica proporciona um enriquecimento para a história social, evidenciando aspectos diferenciados, principalmente, quando aplicado ao uso de fontes tradicionais. Esse aspecto é interessante para se pensar nas fontes utilizadas neste trabalho que podem se encaixar no tipo “tradicional”, já que foram objeto de análise de diversas pesquisas e, justamente, uma leitura com outra abordagem e objetivo possibilitam trazer novas contribuições.

distintos para homens e mulheres ajuda a perceber como essas duas categorias são variáveis e transformam-se conforme o momento histórico. Elas estavam (e estão) sujeitas à múltiplas variáveis que relacionam necessidades hierárquicas, sociais e culturais importantes para a análise das indígenas, os contextos e narrativas envolvidos (GOMEZ, 2002).

Em seu conhecido artigo *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*, Scott (1995) propõe o conceito de gênero entendendo que as relações sociais se baseiam nas diferenças construídas entre masculino e feminino, essas essenciais para entender os significados produzidos dentro das relações de poder. Ao gênero ainda se soma as diferenças de classe, raça e etnia. Mas, ao pensarmos especificamente nas experiências da mulher indígena parece necessário enriquecer esse conceito. Femenias (2007, p. 12) faz colocação semelhante ao analisar os modelos de exclusão/inclusão das mulheres e atenta para a necessidade de entendê-los como atravessados por diversidades étnicas, culturais e de classe. Para a autora a diferenciação entre os sexos não é o suficiente para dar conta das análises, na qual grande parte dos casos de marginalização tem em sua estrutura a soma da exclusão e invisibilidade de grupos étnicos e culturais.

Diante disso, Segato (2012, p. 113-116), ao pensar as relações de gênero dentro do processo de desarticulação da colonialidade do poder, propõe algumas questões que ajudam a elucidar a questão apresentada. O pensamento da autora é pautado a partir do procedimento de “escuta etnográfica” no qual ela inverte o caminho das perguntas, ou seja, suas reflexões são respostas aos questionamentos realizados por aqueles que seriam na perspectiva clássica os objetos da análise. Para Segato, a possibilidade de analisar o mundo pré-intrusão e a modernidade colonial, pelo viés das transformações no sistema de gênero, possibilita mostrar outras características das transformações ocorridas nas sociedades pela ordem colonial/moderna. Segundo ela, com base em dados documentais, históricos e etnográficos, é possível afirmar a existência pré-colonial de estruturas reconhecíveis de diferenças que hierarquizavam o prestígio entre a masculinidade e feminilidade. Contudo, elas estariam mais abertas à circulação e ao trânsito entre essas posições do que as estruturas modernas ocidentais. Ou seja, o gênero existe de uma forma diferenciada da modernidade e quando essa começa a se inserir nos grupos ela modifica e reorganiza suas estruturas (SEGATO, 2012, p. 117)⁹.

⁹ Existem outros trabalhos importantes que analisam as relações de gênero em sociedades pré-coloniais, entre eles, destacamos a contribuição de Lugones (2008), que se constituiu de forma diferente de Segato (2012). Para a primeira, não existiria uma organização de gênero pré colonial equivalente à estabelecida pela modernidade (LUGONES, 2008). Enquanto a segunda, entende que existia um “patriarcado de baixa intensidade”, diferente

As antropólogas Mariana Gómez e Silvana Sciortino (2018) possuem uma extensa produção sobre a mulher indígena de diferentes povos na Argentina dos séculos XX e XXI. Seus trabalhos e reflexões possuem muitas questões pertinentes para essa investigação, portanto serão utilizados com frequência na escrita deste texto. Na introdução do livro *Mujeres indígenas y formas de hacer política: un intercambio de experiencias situadas entre Brasil y Argentina* (2018), compilado pelas autoras onde realizam um balanço de sua própria produção acadêmica, elas pontuam uma série de indagações e conclusões que ajudam a desenvolver e pensar as temáticas apresentadas ao longo desta pesquisa.

Sobre o trabalho de Mariana Gómez¹⁰, a própria autora destaca três conclusões acerca dos processos organizativos e de participação política das indígenas que se entrecruzam: primeiro, para os grupos da região do Chaco argentino, a divisão rígida entre os espaços público e doméstico deve ser entendida como produto dos processos de colonização, assim como o lugar secundário ocupado por esse espaço doméstico frente aos agentes coloniais. Em segundo, uma dupla transcendência realizada pelas mulheres quando se inserem na política a partir do espaço doméstico e da comunidade¹¹ e por último, as várias tipologias para situar e nomear as diversas políticas produzidas por essas indígenas nos espaços domésticos, público e coletivos (GÓMEZ; SCIORTINO, 2018, p. 8-10).

Já a pesquisa de Silvana Sciortino traz uma série de conclusões sobre seus estudos anteriores que mostram coletivos de mulheres construindo variadas identidades, utilizando-se de lógicas políticas em diferentes escalas, assim como articulando discursos e atores diversos. A antropóloga menciona também como o doméstico se relaciona significativamente com o “fazer política” entre esses coletivos indígenas, trazendo questões sobre maternidade, complementaridade de gênero, transmissão da cultura como responsabilidade feminina, entre outros temas (GÓMEZ; SCIORTINO, 2018, p. 8-10).

do binarismo imposto durante a colonização (SEGATO, 2012). Nesta pesquisa, utilizamos as propostas de Segato, principalmente, para pensar nas tensões entre um binarismo de gênero trazido pelos colonos e as formas de organização pré coloniais dos povos indígenas. Entretanto, nossas fontes nos convidam a questionar suas colocações sobre a baixa intensidade dessas hierarquias de gênero nas sociedades indígenas, devido em parte, a grande diversidade de povos e culturas que tinham visões variadas sobre feminino e masculino, que poderiam ser hierarquizadas ou não em diferentes escalas.

¹⁰ Gómez também organiza um volume com a mesma temática na revista *Argentina Corpus* sob o título: “Mujeres indígenas y feminismos: encuentros, tensiones y posicionamientos”. Presentación del debate In: *Corpus*, Vol. 7, Nº 1 | 2017. Acesso em: 04 de maio de 2019. Disponível em: <https://journals.openedition.org/corpusarchivos/1816>.

¹¹ A dupla transcendência mencionada pela autora, consiste na experiência vivida pelas indígenas em seu dia a dia, na qual elas precisam realizar duas “extrapolações” para se inserir nos processos externos e internos de política. Essas mulheres, ao mesmo tempo, necessitam trabalhar partindo do seu espaço doméstico como também, a partir de sua comunidade (GÓMEZ; SCIORTINO, 2018, p. 9).

Destacamos essas contribuições de pesquisa das autoras, pois alguns conceitos e proposições elaborados por elas serão norteadores de variadas reflexões ao longo do texto, como por exemplo, as tensões entre os espaços público e doméstico e noções complementares de gênero entre os indígenas.

O conjunto de fontes analisadas na pesquisa são as provenientes da América hispânica. Esse material é variado e formado tanto pela documentação produzida pela burocracia administrativa como os Cabildos, informes e cartas como ainda a escrita pelos religiosos¹². A forma de consulta também foi diversa, utilizando o índice/sumário quando esses possuíam informações mais específicas ou a busca ativa nos textos. Para o *Cabildo de Buenos Aires* foram analisados todos os tomos correspondentes aos Setecentos. Devido ao extenso tamanho dos volumes, a busca partiu de seus índices por palavras chaves como índio, índia, mulheres ou outros termos conforme a necessidade da escrita. Para a coleção do *Manuscrito de Angelis*, com a ausência de um índice mais informativo, foi necessária a leitura completa dos quatro tomos que possuíam fontes para o recorte temporal/espacial analisado. Na leitura de outras coleções e documentos avulsos consultados, seguimos a mesma metodologia, índice quando possível ou leitura extensiva. A partir disso, foi realizada uma sistematização do conteúdo dessas fontes encontradas, que originou as temáticas norteadoras desta pesquisa: famílias, alteridades e invisibilidades. Apesar desses assuntos serem desenvolvidos cada um de forma mais aprofundada em capítulos próprios, eles não ficaram isolados nesses textos, mas sim em constante diálogo, pensados a partir de uma construção mais síncrona da redação.

Entender quem produziu a documentação analisada neste trabalho é fundamental, pois isso reflete diretamente nas formas, nos temas e situações apresentadas. A escrita foi um importante dispositivo de poder utilizado para a conquista e dominação das populações indígenas. A documentação laica apresentada nesta pesquisa proporciona diversas concepções sociais, políticas e culturais formadas sobre os indígenas (BOCCARA, 2005).

Além dessas questões, quando nos dedicamos às fontes religiosas e analisamos as falas dos jesuítas somam-se outras características. Em geral, elas são pautadas pela moral cristã, recorrendo à Bíblia, à Igreja e à literatura piedosa como bons exemplos de conduta. Eles

¹² A documentação analisada está disponível digitalmente em diversos arquivos. A Coleção de Angelis e os manuscritos das correspondências estão no acervo digital da Biblioteca Nacional disponível em <http://bndigital.bn.gov.br/acervodigital/>. O Cabildo de Buenos Aires está completo no acervo da Biblioteca Esteban Echeverría: <http://biblioteca.legislatura.gov.ar/bibliotecaDigitalDetalle.aspx?id=14>. As demais coleções estão no acervo digital da Biblioteca Nacional de España disponível em: <http://www.bne.es/es/Catalogos/BibliotecaDigitalHispanica/Inicio/index.html>. Outras fontes utilizadas estão disponíveis em publicações diversas.

construíram suas narrativas a partir do modelo de “bom exemplo” e, em muitos momentos, as indígenas aparecem nessas fontes a partir da comparação com outras mulheres ou homens (CLISSA, 2016, p. 77). As tentativas de integrar as indígenas dentro das missões fazia parte do projeto colonial que integrava aspectos nos âmbitos político, econômico e religioso. Esse projeto rearticulou as estruturas sociais indígenas para incorporá-las na ordem colonial (ALMEIDA, 2003, p. 80-81). Contrapor e comparar as informações produzidas pelas fontes tanto laicas como religiosas proporcionam formas diversas de compreender e perceber a ação e as vivências das mulheres indígenas em variados espaços.

Nesse contexto, é relevante entender que os padres missionários possuíam interesses específicos acerca da vida das mulheres. Entre esses objetivos, podemos citar a sua alocação no trabalho doméstico, a divisão sexual do trabalho, a educação dos filhos, família, práticas matrimoniais, poligamia e adultério. Esses critérios dialogavam com as teorias sociais do século XVIII que valorizavam as questões relativas ao papel da mulher na socialização e transmissão de valores morais e familiares (GÓMEZ, 2012, p. 31). Devido a isso, é importante compreender qual foi o ideário de feminino utilizado nas narrativas dos inacianos, para não fortalecer nem recorrer a estereótipos sobre as indígenas.

Outras pesquisas que analisam fontes de origem missionária mostram a necessidade de reconhecimento das representações circulantes, estas trabalhavam dentro de uma lógica que visava comprovar e legitimar um projeto de conversão religiosa. Sendo assim, uma análise crítica em relação a forma como as indígenas são retratadas se torna um filtro necessário para não reproduzir representações depreciativas (BAPTISTA; WICHERS; BOITA, 2019, p. 3). Em linhas gerais, podemos dizer que o objetivo da pesquisa não é analisar especificamente as representações sobre essas mulheres, mas devido a forma como as indígenas são descritas nas fontes utilizadas, foi necessário abordar as variadas representações envolvidas para justamente não reforçar aspectos pejorativos descritos na documentação.

Diante das observações acima, torna-se pertinente compreender as representações de feminino e de indígenas envolvidas nas narrativas apresentadas tanto nas fontes laicas como nas religiosas. Especificamente as mulheres apresentam uma série de lutas envolvidas em suas representações como coloca Chartier (2002, p. 94-96). Para o autor a construção de uma identidade feminina está relacionada a interiorização pelas próprias mulheres de normas construídas dentro de discursos masculinos. Dessa forma é preciso entender e estudar os dispositivos envolvidos na manutenção das representações dominantes de gênero. Para o caso

das mulheres a inferioridade jurídica, divisão de tarefas e espaços, exclusão do espaço público, entre outros. A repetição incansável dessas representações adentrou os imaginários e corpos de homens e mulheres, contudo não impediu uma apropriação feminina de instrumentos masculinos como forma de resistência e afirmação de identidade (CHARTIER, 2002, p. 94-96).

Chartier coloca como uma boa estratégia historiográfica o reconhecimento desses mecanismos, seus limites, usos e consentimentos para trazer à tona as diversas experiências históricas das mulheres sejam elas ativas, vítimas ou rebeldes, em oposição a uma passividade comumente apresentada. Sendo assim, é importante compreender a dominação imposta como uma violência simbólica¹³ ou seja, uma construção histórica e cultural da oposição entre masculino e feminino. Para compreender esses discursos que produzem e colocam a dominação de alguns e a sujeição de outros é necessário entender melhor a construção discursiva do social e a construção social dos discursos¹⁴ (CHARTIER, 2002, p. 97).

Outras áreas de pesquisa para além da história enriquecem e auxiliam o trabalho com a documentação. Sendo assim, a metodologia de análise das nossas fontes será a etnohistória. A interdisciplinaridade proporcionada por esse método possibilita outras formas de interpretação e leitura. Como comenta Rojas (2015), a etnohistória proporciona uma certa liberdade ao pesquisador, ao colocar o problema de pesquisa determinando o método e as fontes¹⁵. Existem várias definições para o que se considera etnohistória, portanto será necessário apresentar um breve panorama das discussões envolvidas. Acompanhar essa trajetória é interessante para compreender as escolhas teóricas que permeiam esta pesquisa.

Diversas pesquisas colocam-se como pertencentes à etnohistória ou história indígena, conceitos utilizados geralmente para nomear trabalhos que abordam questões indígenas com metodologias históricas. No início do século XX o uso da etnohistória como uma metodologia dentro da história indígena foi bastante utilizada na América do Norte, Austrália e Pacífico. No Brasil ganhou visibilidade nos anos 1990 durante a Nova história indígena onde observou-

¹³ O autor utiliza o conceito a partir do trabalho de Bourdieu (1989), no qual esses dispositivos simbólicos de violência apenas encontram sentido quando a pessoa que sofre com eles, contribui para sua eficácia a partir de algum entendimento prévio necessário para compreendê-los.

¹⁴ Chartier se refere aqui às apropriações das narrativas a partir de uma história social dos usos e das interpretações e suas inserções nas práticas produzidas pelos sujeitos. Para ele, seria necessário dentro da construção de sentido dos discursos, prestar atenção às condições e processos históricos que irão sustentá-lo (CHARTIER, 2002, p. 68).

¹⁵ O autor pontua que os métodos e as teorias devem estar a serviço da pesquisa. Isso não significa que não existam regras, apenas que o historiador deve estar ciente das metodologias e teorias das áreas envolvidas (ROJAS, 2015).

se um significativo número de trabalhos publicados¹⁶. Os primeiros interessados nos estudos etno-históricos foram os antropólogos¹⁷ seguidos pelos historiadores e, posteriormente, por pesquisadores de outras áreas (CAVALCANTE, 2011).

Nessas primeiras pesquisas o método foi empregado para o estudo de sociedades ágrafas e culturalmente não ocidentais tendo sua definição posteriormente ampliada para um entendimento que a consideraria uma forma interdisciplinar de pesquisa. Sua aplicação foi utilizada como auxílio na leitura da documentação escrita juntamente a aplicação de dados arqueológicos para reconstruir o conhecimento sobre culturas indígenas (ROJAS, 2015). O destaque dos documentos escritos fez a etnohistória ser bastante utilizada pelos historiadores e com isso, a importância da crítica documental se coloca como fundamental. Isso é relevante quando nos atentamos para a documentação colonial que foi produzida com objetivo de conversão e redução do indígena (MELIÀ, 1997). Surge assim, uma das dificuldades da etnohistória que consiste em colocá-la dentro de uma única forma de aplicação e prática na leitura das fontes. Essa contrariedade está relacionada a existência de múltiplas historicidades pertencentes a diversas sociedades, culturas e línguas indígenas. Mesmo os pesquisadores elaborando tipologias e sistemas de comparação entre esses materiais, a singularidade da documentação prevalece nas análises (MELIÀ, 2007, p. 263).

Um das propostas de Melià (1987) para trabalhar com a etnohistória na documentação colonial pensada para os povos analisados por ele, os Guaranis, está em considerar a cultura atual desses indígenas na análise das fontes escritas. Esse procedimento seria útil especialmente para analisar a semântica dos elementos apresentados na escrita dos jesuítas. Contudo, a prática para Fausto (1992) proporciona alguns questionamentos e reflexões em relação às rupturas e continuidades culturais dos povos indígenas dos períodos pré e pós conquista¹⁸. Chamado de projeção etnográfica, o recurso deve ser utilizado com cautela para não retratar as culturas indígenas de forma “estática”. Ou seja, não recair no estereótipo do

¹⁶ Na América do Norte o crescimento e desenvolvimento dos estudos étnico históricos sobre as populações indígenas teve influência das demandas por reivindicações de compensação de terras. A medida aprovada no congresso americano contemplava as terras que haviam sido retiradas dos povos indígenas no passado e não possuíam nenhum tratado que as contemplasse. Para o caso do Brasil a promulgação da Constituição de 88 pode ser vista como um impulsionador. Os casos propiciam diálogos e reflexões acerca da relevância social das pesquisas e o direito aos territórios tradicionais dos povos indígenas (CAVALCANTE, 2011, p. 6).

¹⁷ O diálogo entre a história e antropologia contribuiu com uma extensa circulação de bibliografias e temáticas, o que propiciou evidenciar a participação e presença dos indígenas na história. Para um panorama dessa trajetória ver o trabalho de SANTOS, Maria Cristina dos. Caminhos historiográficos na construção da história indígena. In: História Unisinos. Setembro/Dezembro 2017, 21(3): São Leopoldo. p. 337-350. Também não podemos deixar de mencionar o trabalho de Maria Regina Celestino de Almeida, *Metamorfoses Indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro* (2003), no qual a autora discutiu as possibilidades trazidas por novas perspectivas oriundas dos diálogos entre antropologia e história (p. 25-41).

indígena que continua igual ao seu passado, o que seria o oposto das ideias defendidas pela história indígena. Também deve ser considerado o ritmo de mudanças e permanências em diferentes culturas afinal, cada uma possui sua própria historicidade (FAUSTO, 1992, p. 381).

Dentro da proposta da etnohistória, a pesquisa procurou trazer a produção intelectual e conceitos dos próprios indígenas, principalmente das mulheres, para impulsionar as questões e interpretações que se apresentaram ao longo da pesquisa. A escrita realizada pelas indígenas tem se destacado e apresenta variadas formas tanto nos campos sociais e políticos como nas articulações dos saberes tradicionais e nas universidades. Essas novas produções são importantes e se colocam com marcos que influenciam diversas áreas (BAPTISTA; WICHERS; BOITA, 2019, p. 2-3).

Mas quem foram as mulheres indígenas que vamos apresentar? Na documentação apresentada ao longo do trabalho existe uma grande diversidade de povos indígenas com nomeações diversas atribuídas pelos agentes coloniais. Entender um pouco o funcionamento dessas dinâmicas socioculturais é importante para observar como essas pessoas se colocavam tanto frente ao poder colonial como para compreendermos aspectos de seus modos de vida tão silenciados pelas fontes e durante muito tempo também pela historiografia. Vejamos alguns trabalhos.

Em relação às populações da região pampeana de Buenos Aires, Mandrini (1992, p. 64-69) comenta sobre as dificuldades de identificação das etnias. Para o autor é importante descobrir se os indígenas presentes nas fontes do Setecentos, denominados pampas, eram de povos distintos, com identidade racial, linguística e cultural própria ou, como outra vertente acredita, parte de uma grande unidade da região pampeana patagônica. As terminologias usadas nas fontes são confusas, o que leva a uma grande diversidade de nomes e apelidos, podendo designar parcialidades pequenas, extensos grupos étnicos ou até mais de um grupo. Outra denominação encontrada nas fontes é a chamada serranos. Esses grupos viviam na região pampeana, um território extenso e geograficamente heterogêneo, sendo que algumas fontes do século XIX descreviam seu território ao oeste no início dos Andes, o rio da Prata e Paraná ao leste, ao sul o rio Colorado e ao norte as províncias de San Luís, Mendoza, Córdoba y Santa Fé¹⁹ (MANDRINI; ORTELLI, 2003, p. 66-81).

¹⁸ Entre algumas reflexões colocadas pelo autor está relacionar de forma errada demografia com complexidade cultural afinal, a cultura continua existindo mesmo com poucos indivíduos. Como exemplos da familiaridade ele comenta sobre os Tupi das crônicas coloniais e os grupos Tupis atuais (FAUSTO, 1992, p. 381).

¹⁹ Ver mapa IV anexo.

Ao longo da documentação, os indígenas não cristianizados foram frequentemente apresentados pela categoria de “infíéis”. Essa denominação foi utilizada para nomear as populações indígenas não submetidas e representadas pelos poderes coloniais como um problema para a sociedade. Ela estava relacionada a forma como esses grupos agiam e viviam, assim como aos interesses das partes envolvidas. O comportamento dos indígenas locais nem sempre foi de acordo com o interesse colonial e, muitas vezes, os espaços e diretrizes formais foram utilizados de acordo com os interesses dessas populações, que levavam em considerações suas prioridades nas escolhas realizadas (GARCIA, 2011a, 2011b).

Dentro das reduções exista uma grande diversidade de indígenas presentes em nossa documentação. A presença de povos como Charruas, Guenoa/Minuanos e Pampas foi bastante significativa nesses espaços, trazendo algumas ponderações sobre o uso do termo comumente usado para nomear essas populações de guaranis (BRACCO, 2016). Ao analisar o comportamento dos indígenas missioneiros diante da ordem colonial na região do Rio da Prata, Wilde (2003) demonstra o quanto eles se utilizavam das mais variadas formas identitárias. Dependendo da situação, poderia ser evocada uma identidade missioneira em oposição a de “infíéis”, tal recurso criava um posicionamento ambíguo em que se reconheciam como cristãos e ao mesmo tempo conviviam com os indígenas considerados “infíéis”. Esse comportamento surgia como uma dupla ferramenta identitária e contraditória, garantindo aos sujeitos a manutenção de suas dinâmicas autônomas. Frente a situação, a monarquia espanhola aplicou uma série de medidas de controle²⁰ no final do século XVIII evidenciando as diferenças de percepções de territórios e do Estado. Os indígenas missioneiros fugitivos figuravam entre os indígenas que percorriam esses espaços ambíguos e confusos e com frequência juntavam-se aos portugueses e espanhóis desertores.

Em geral, existiu no período colonial uma preocupação em delimitar quem eram os diversos grupos indígenas envolvidos nas diferentes interações como os *hispanocriollos*. Devido a isso na documentação encontramos variadas formas de nomeações para essas parcialidades locais. Esse comportamento pode ser entendido como uma tentativa por parte desses agentes de criar um marco espaço-temporal específico que levou a criação de categorias sociopolíticas que dariam conta dessa diversidade. Essas categorias foram

²⁰ As reformas bourbônicas foram um conjunto de medidas administrativas com o objetivo de aumentar o domínio político e o fisco, se constituindo como um projeto sociocultural que buscava homogeneizar seus súditos dentro de práticas ditas civilizatórias como agricultura, indústria e comércio. Foram também uma resposta a um conjunto de fatores como a maior participação de *hispanocriollos* nos cabildos e audiências se comparada com os peninsulares, a presença de portugueses e ingleses nas redes de comércio e os ataques de grupos indígenas (WILDE, 2003, p. 107).

funcionais e se inseriram em espaços étnico políticos delimitados sendo entendidas e apresentadas pelos locais como culturalmente homogêneas. Ou seja, o espaço indígena foi apresentado como um conjunto de formas culturais e políticas divididas em segmentos rígidos e habitados por grupos que compartilhavam a mesma língua, cultura e organização (BOCCARA, 2011, p. 6).

Nesse cenário de diversidade de nomeações e categorias ao longo desta pesquisa, surge a questão de como analisar essas populações indígenas em um espaço tão extenso e fluido como a região platina. Alguns estudos proporcionam ideias que podem ajudar a elucidar essa pergunta. Como no trabalho de Barth (1998, p. 37), que apresenta de maneira crítica a forma simplista de pensar a definição dos grupos étnicos. Para o autor muitos trabalhos descreveram a diversidade cultural dos povos analisados em seus estudos como construções de indivíduos essencialmente diferentes em suas histórias e culturas que em certo momento, muitas vezes colonial, se reuniram e acomodaram-se uns aos outros. Pensamento nem sempre válido já que, os regimes coloniais foram casos extremos em que a administração colonial e suas regras se apresentaram divorciadas da vida social local. Para o antropólogo uma forma de entender a coexistência de diversos grupos étnicos é se questionar qual a origem das distinções entre eles (1998, p. 64).

Com colocação semelhante, Manuela Carneiro da Cunha (2017, p. 241) entende que a cultura de um grupo étnico em situações de intenso contato não se funde ou se perde, mas adquire uma nova função, se acrescentando a outras, tornando-se assim uma cultura de contraste. A cultura, nesse sentido, tenderia a se acentuar tornando-se mais visível. As fronteiras na região platina, sejam elas entre as coroas ou as fronteiras internas com os territórios indígenas, viveram intensamente essa dinâmica de contrastes identitários. Carneiro da Cunha (2017, p. 241) também coloca a etnicidade como uma forma de linguagem no sentido de permitir a comunicação. Ideia bastante pertinente para ponderar a forma como os sujeitos presentes neste trabalho interagem e formularam as linguagens presentes na documentação, sendo eles indígenas, *hispanocriollas* ou jesuítas.

Como pensar as diferenças e semelhanças culturais desses grupos para melhor compreender seus posicionamentos? Boccara (2001, p. 2) aponta para algumas mudanças de perspectivas que atentam para a agência dos grupos subalternos responsáveis por influenciar análises recentes sobre as populações indígenas. Essas leituras ajudam a levantar questões pertinentes para a formação étnica das sociedades ameríndias, principalmente, ao

problematizar as dicotomias até então comuns e valorizar as narrativas indígenas nas adaptações e reformulações identitárias. Entre as apresentadas pelo autor podemos citar: levar em consideração as visões indígenas sobre os processos históricos coloniais; a crítica a uma oposição binária de permanência de tradição imemorial ou diluição de uma identidade por meio de uma suposta aculturação imposta e o entendimento de uma emergência na formação de grupos e identidades nos processos múltiplos de mestiçagem e etnogênese vivenciados ao longo do período colonial²¹.

John Monteiro (1999, p. 238-242) aponta para a existência dessas reformulações das identidades indígenas e seus desdobramentos frente a ordem colonial na América portuguesa. Na análise apresentada pelo autor, os indígenas foram atores ativos na construção e criação de espaços políticos de articulação de identidades e também responsáveis por inserir nas narrativas coloniais as formas pré-coloniais de viver e proceder, assim como as novas estruturas surgidas dentro do novo esquema colonial vigente²². Também para Almeida (2017) o entendimento dos povos indígenas dentro da condição de sujeitos proporcionou para a história novas interpretações. Foi justamente a pouca importância sobre suas atuações, juntamente, com o apagamento das identidades étnicas que levaram a uma supervalorização dos colonizadores nas narrativas eurocêntricas. As dificuldades em trabalhar as identidades dos indígenas na documentação para o período colonial está presente nas análises das Américas espanhola e portuguesa e revelam as diversas tensões existentes em suas produções.

Nas pesquisas que envolvem história indígena as mulheres estão bastante presentes, contudo, elas nem sempre foram o foco principal das pesquisas. Elas participam das análises de forma indireta sejam como familiares, cônjuges, intérpretes ou informantes²³. Destacamos alguns trabalhos sobre a região do Prata e as reduções que serão essenciais em apoiar o desenvolvimento desta escrita tanto na análise contextual como reflexiva das fontes.

Ao comentar as dificuldades em escrever sobre a mulher na sociedade platina durante o final do período colonial e início do republicano Reichel (2002, p. 141) argumenta que a produção historiográfica se refere muito pouco a elas, formando um imaginário de pouca

²¹ Para Boccara (2001, p. 12) os fenômenos de etnogênese e mestiçagem são políticos e remetem a adaptações criativas das sociedades indígenas na complexa construção de diferenças perante os agentes coloniais.

²² Monteiro cita como exemplo dessa estratégia os Guaycuru e os Payágua que manipularam suas identidades pós contato colocando-se como adversários dos portugueses, utilizando imagens de bravura e ferocidade, explorando as relações ambíguas na fronteira entre as coroas espanhola e portuguesa (1999, p. 242).

²³ Para o caso da América portuguesa alguns estudos tiveram breves análises sobre gênero e feminino como os trabalhos de OLIVEIRA, João Pacheco. *O nascimento do Brasil e outros ensaios: "pacificação", regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016. FARIA, Sheila de Castro. *A Colônia em Movimento: fortuna e família no período colonial*. Rio de Janeiro. Nova Fronteira, 1998.

participação feminina. Para a historiadora essa invisibilidade²⁴ existe devido a valoração de temas provenientes da esfera pública frente ao que se considerou, durante muito tempo nas pesquisas, como ‘vida privada’. Com o avanço dos estudos de gênero surgem diversas questões metodológicas como a dificuldade em utilizar os conceitos de público/privado de forma errônea simplificando a experiência dessas mulheres²⁵.

Outras reflexões sobre a produção de pesquisas acerca da indígena também alertam para algumas lacunas, principalmente, nos períodos coloniais. Diez Martin (2004, p. 215-253) comenta que muitos trabalhos voltaram sua atenção para as grandes sociedades pré-coloniais situadas no México e região Andina para o caso da América espanhola²⁶. Em outros lugares os enfoques se contiveram em estudos microrregionais onde suas análises não tinham como objetivo a mulher indígena. Alguns trabalhos dedicados a região de colonização hispânica se detiveram nas análises sobre a reclusão feminina²⁷ ou arquétipos específicos como Amazonas e Malinche, entre outras. Os anos 1980 tiveram uma grande quantidade de trabalhos sobre a mulher ibero-americana. Esses trabalhos encontraram uma receptividade maior da história social a partir da influência dos estudos dos grupos subalternos e de gênero (BOUVIER, 2002, p. 89-106).

Para o século XVI o trabalho de Garcia (2015, p. 39-73) analisa o estabelecimento de portugueses e espanhóis na bacia do Prata e as relações com as populações Tupi-guarani. Sua pesquisa possui foco na participação das mulheres nas articulações entre os ibéricos e

²⁴ O conceito de invisibilidade será abordado de forma mais aprofundada no primeiro capítulo.

²⁵ Algumas pesquisas para a região tiveram como foco a mulher na sociedade portenha, em que a questão étnica possuía um papel central nos matrimônios. Como a de Aguilera (2015) no qual analisa em seu trabalho a violência contra a mulher no período do Setecentos. O Prata foi um ambiente conflitivo e lugar de vários episódios violentos que incluíram diversas classes sociais e étnicas. Nesse contexto, as mulheres aparecem nas fontes como vítimas em casos presentes desde o ambiente familiar até lugares públicos como no abuso de poder dos sujeitos locais. A análise focou no matrimônio e nas estratégias familiares de mobilidade social, nas quais os acordos de união tinham grande peso nas relações familiares e comerciais (AGUILERA, 2015, p. 79).

²⁶ Para a América portuguesa colonial, as pesquisas focam bastante nos viajantes como o trabalho de Raminelli (2004, p. 11-44) sobre os relatos de Jean de Léry e Hans Staden as gravuras de Theodor de Bry nos séculos XVI e XVII. Para o autor as culturas indígenas foram vistas pelo viés cristão e colonizador, o que influenciou as descrições acerca da mulher indígena. Foram destacadas seus comportamentos e aparência exóticos e libertinos, recebendo grande atenção as narrativas sobre práticas de canibalismo. Para os primeiros anos da colonização destacamos o trabalho de FERNANDES, João Azevedo. *De Cunha a Mameluca: a mulher tupinambá e o nascimento do Brasil*. João Pessoa: Ed. UFPB, 2003, entre outros. Para os séculos XVIII e XIX a dissertação de JULIO, Suelen. *Damiama da Cunha: uma índia entre a “sombra da cruz” e os caiapós do sertão (Goiás c. 1780-1831)*, PPGH/UFF. 2015.

²⁷ A partir do século XVI, os poderes espanhóis apresentaram preocupação com o aumento da mendicância, delinquência e prostituição feminina. Nesse contexto, surgiram casas públicas de reclusão voltadas para as mulheres “arrepentidas”, o que piorou ainda mais a situação de exclusão de determinadas mulheres da sociedade. Para mais informações ver o trabalho de BALTASAR, María Dolores Pérez. "Orígenes de los recogimientos de mujeres." *Cuadernos de historia moderna y contemporánea* Ed. Universidad Complutense v.6 nº13. 1985. p. 13-23.

indígenas, nas quais uma das principais demandas econômicas da época, tanto para a Europa como para os locais, tinha sua base no tráfico de escravos. As mulheres indígenas foram extremamente importantes nas relações políticas e comerciais, pois os portugueses dependiam delas para ingressar dentro das redes de parentesco e reciprocidade das sociedades indígenas.

As reduções jesuíticas receberam grande atenção dos pesquisadores e as mulheres nesses espaços tiveram diversas análises. Entre os trabalhos que se dedicam exclusivamente a indígena podemos citar o trabalho de Fleck (2006) no qual analisa as diversas representações dessas indígenas ao longo do Século XVII. As narrativas eram pautadas em contradições e estereótipos, as mulheres eram mencionadas nas fontes como “auxiliares do demônio”, sendo suas condutas associadas à “luxúria”, e ao mesmo tempo, entendidas como cristãs exemplares. Na documentação analisada pela autora, conforme o projeto jesuítico avançava esses estereótipos sobre as mulheres mudam de forma gradual. As críticas aos comportamentos associados ao demônio e às bruxas perdem espaço para os casos de exemplos edificantes de conversão que foram elogiados e valorizados pelos padres pelo seu sucesso²⁸.

Imolesi (2011) aborda em sua pesquisa a reclusão feminina no espaço chamado de *cotiguaçu* ou casa de recolhidas na documentação reservada jesuítica do século XVIII. Esse lugar teve um estatuto de uso ambíguo e foi destinado à reclusão de mulheres pelos mais variados motivos como viuvez, orfandade, pobreza, entre outros. As justificativas utilizadas para enviar as indígenas para estes locais foram diversas e consistiam desde a manutenção da castidade à preservação do capital reprodutivo e produtivo das reduções. A autora conclui em sua análise que o grande número de mulheres no lugar estava relacionado a uma desintegração das formações familiares indígenas devido a instabilidades e conflitos das reduções com o exterior.

Para a região das reduções do Chaco existe uma quantidade significativa de trabalhos. Como os de Vitar (2001; 2015) voltado para o trabalho feminino na fronteira de Tucumán e a região chaqueña. Em seus estudos a autora analisa o papel econômico da mulher dentro das reduções e as consequências das práticas introduzidas pelos jesuítas. Entre as diversas mudanças ocorridas a historiadora destaca desde as influências nos modos de vida que tinham

²⁸ Também existe uma dissertação no PPGH/UFRGS com foco nas mulheres indígenas das reduções do Paraguai. Mendes (2013) analisa o protagonismo feminino nos relatos jesuíticos e de cronistas da conquista. Na pesquisa, é destacada a presença dessas mulheres como mediadoras culturais entre seus modos de vida tradicionais e o apresentado pelo sistema missionário. O autor possui um amplo recorte temporal, da fundação das reduções em 1609 até a execução da expulsão dos jesuítas em 1768, e conclui que as referências ao cotidiano da mulher indígena vão rareando a partir do século XVII e quase desaparecendo no início do século XVIII.

em sua base a caça e coleta ao cotidiano de labores rígidos da população indígena. A autora também se dedica a entender as concepções dos jesuítas sobre as mulheres e suas respostas perante a reordenação causada pela vivência dentro do espaço missionário (VITAR, 2001; 2015).

O estudo da antropóloga Gómez (2012, p.28-47) trata de alguns estereótipos acerca da mulher indígena no Chaco argentino, onde surgem adjetivos com conotações bastante estereotipadas como ‘bestas de carga’, Amazonas e libertinas por parte de missionários, cronistas e funcionários do governo nos séculos XVIII, XIX e XX. A autora recupera e contextualiza essas representações para compreender os interesses envolvidos na sua produção, reprodução e manipulação. Essas três imagens se tornaram comuns nas representações femininas sobre as indígenas da região.

Antes de prosseguir para a análise, cabem algumas colocações sobre a própria pesquisadora. Saindo um pouco da linguagem que optei por utilizar na escrita e situando o meu lugar de uma mulher branca que pesquisa história indígena, posso dizer que o meu interesse com a temática se iniciou na minha graduação em história. Aqui é necessária uma reflexão do quanto os indígenas são delegados da história que aprendemos no ensino básico, ao menos na minha experiência pessoal. Ainda hoje, como professora da rede pública, percebo que essa invisibilidade ainda faz parte das nossas escolas, tanto na percepção dos alunos como no material didático e nas falas de meus colegas. O que demonstra a importância da realização de pesquisas na área como também da sua divulgação. Especificamente essa pesquisa é uma continuidade e ampliação do meu trabalho de conclusão de curso e das muitas lacunas que foram deixadas pelo pouco tempo e experiência.

No primeiro capítulo analisaremos a invisibilidade/silenciamento pensados como um conceito, com a intenção de buscar um recurso que auxilie teoricamente o trabalho com a documentação histórica sobre a mulher indígena. O capítulo inicia com uma reflexão sobre a produção teórica acerca do silenciamento/invisibilidade das mulheres indígenas. Em seguida, procura entender quando (e se) essas análises encontraram diálogos com trabalhos que versam sobre silenciamento/invisibilidade dos povos indígenas, tanto na história como em áreas afins. Após, nos dedicaremos a algumas das coleções de documentos analisadas ao longo desta

dissertação, especificamente, as organizadas por Jaime Cortesão e as introduções presentes nos volumes. Procuramos analisar e refletir de forma crítica sobre a produção desses escritos e, a partir disso, apresentar alguns estudos mais específicos para a região do Prata, trazendo as experiências de algumas mulheres indígenas “com nome e sem nome”, para com apoio de pesquisas que abordaram essas questões, pensar nas nomeações/categorias produzidas pelos sujeitos envolvidos.

A seguir a pesquisa se dedicará a analisar as vivências e narrativas sobre a indígena dentro de situações que envolviam as tensões entre as formações familiares indígenas e coloniais/ocidentais em especial, as mulheres e crianças. Iniciaremos analisando ao longo dos dois primeiros tópicos situações de captura por parte dos poderes coloniais, procurando entender como isso influenciou as formações e mobilidade das famílias e como as mulheres e crianças se encaixavam nesses processos. Em seguida, procuramos entender os usos e disputas envolvidos na mão de obra da indígena, especificamente as que envolviam a mulher e os jovens. Por fim, nos dedicaremos a analisar a dupla mãe e filho dentro do modelo de família ocidental trazido pelos espanhóis para entender quais narrativas, continuidades e alteridades foram produzidas dentro de algumas reduções. Nessa última parte, surge a necessidade de abordar a figura do ‘pai’ e como ela se construiu em concomitância com o discurso de feminino ocidental.

Por último, buscaremos entender as alteridades produzidas por agentes diversos sobre essas mulheres, inclusive as construídas pelos próprios indígenas em um variado conjunto de fontes. No terceiro capítulo, iniciamos apresentando alguns conceitos e questões teóricas relevantes para a contextualização e reflexão sobre a documentação, em especial, a noção de fronteira e a criação de um “outro”, geralmente colocado para os sujeitos indígenas, e como pensar e relacionar tais alteridades produzidas com as questões envolvendo gênero. Em seguida, nos dedicaremos ao relato de Juana Aragón e de outros moradores das proximidades de Buenos Aires, para trabalhar com algumas nomeações usadas para mulheres indígenas, que são mencionadas como *chinas* nesses depoimentos. Após tal análise, trabalharemos com alguns casos de mulheres indígenas exercendo situações de intermediação entre vários sujeitos, com base nos textos de funcionários coloniais, jesuítas e viajantes. No fim, analisamos um conjunto de cartas e ofícios, produzidos por religiosos e pela administração civil durante a expulsão dos jesuítas do território espanhol.

Sobre o uso de termos ao longo da escrita deste trabalho, optamos na maioria dos casos pela manutenção dos originais em espanhol. Traduzimos para o português apenas os termos para os quais não foi percebida diferença em seu significado entre os idiomas, como o termo “infiéis”. Utilizamos aspas nesse último devido a sua característica pejorativa. Ao longo do texto, usamos o termo *pueblo* ou redução e não povo, pois entendemos que seus significados são diferentes, já que o primeiro remete a uma organização social específica da América espanhola colonial e a tradução poderia causar uma má compreensão quando associada a povo. O mesmo vale para *criollos* e *vecinos*. As transcrições estão de acordo com seu material original seja ele impresso, modernizado ou manuscrito.

Devido ao recorte geográfico extenso e a utilização de muitos nomes de lugares recorrentes ao período, recomendamos a visualização dos mapas no texto e anexos. Eles auxiliam a se situar na região como, também, a visualizar as dinâmicas utilizadas pelas populações indígenas que se diferenciavam das praticadas pelos agentes coloniais. Os mapas colocados no texto foram recortados para uma melhor visualização do leitor das localidades citadas, mas foram mantidas as suas versões inteiras anexas para possíveis comparações em escalas maiores.

2. MULHERES SEM NOME: APONTAMENTOS SOBRE INVISIBILIDADE E SILENCIAMENTO DAS INDÍGENAS NA DOCUMENTAÇÃO

2.1. APRESENTAÇÃO

As fontes que servirão de base para esta pesquisa formam um conjunto amplo e diverso, desde a documentação eclesiástica até a civil organizada pelas burocracias administrativas espanholas do período colonial ao longo do século XVIII. Nos dedicaremos às que versam sobre a região platina e os povos indígenas que ali viviam. Elas foram escritas por agentes diversos com objetivos variados sendo algumas, posteriormente, organizadas em coleções que auxiliam o trabalho do historiador, mas ao mesmo tempo “recortam” a análise conforme a finalidade de seus organizadores.

Nessa documentação apresentada é muito raro a mulher indígena ser apresentada pelo seu nome, ao contrário do que acontece com os homens. Frequentemente nos deparamos com muitas mulheres anônimas, o que dificulta abordagens biográficas e um acompanhamento mais detalhado das trajetórias, vivências e articulações dessas indígenas, já que as características das fontes tornam confusas suas identificações e até mesmo sua presença. As mulheres nas fontes do período analisado são mencionadas de forma quase indireta, ou ainda, de maneira generalizante e com poucas informações, como veremos adiante.

Sobre as mulheres não terem seus “nomes” mencionados em nossas fontes, é necessário realizar algumas ponderações. Ao dizer isso, estamos fazendo referência a um conjunto específico de documentos que serão abordados nesta pesquisa, já que esse comentário não cabe, por exemplo, à documentação de registros eclesiásticos de matrimônios, batismos, óbitos, testamentos, entre outros, que obviamente precisam ter “nomes”. Podemos ainda citar depoimentos, censos e outras formas de declarações realizadas por funcionários do governo que também necessitam identificar seus sujeitos, sendo que algumas dessas fontes fazem parte da análise desta escrita. Além disso, ressaltamos que pensar nessas mulheres “sem nome” é um exercício teórico-metodológico sobre como as indígenas estão, ou não, presentes na documentação. Portanto, a partir dessas mulheres apresentadas “sem nome”, o primeiro capítulo desta pesquisa tem como objetivo refletir de forma crítica sobre as fontes analisadas ao longo da escrita. Partiremos de um simples, mas importante questionamento: o que foi necessário para que nossos narradores falassem o nome das indígenas?

Alguns trabalhos apontam obstáculos para identificar as indígenas ou mulheres na documentação escrita. Sobre as primeiras, Vitar (2015, p. 672) em sua pesquisa sobre as reduções na região do Chaco argentino, menciona que algumas fontes inicianas tendem a se referir às indígenas usando apenas palavras masculinas. Perspectiva semelhante levantada por Scott (1992, p. 72-75), ao pensar sobre as poucas referências femininas na escrita, que atribui isso à influência dos termos gramaticais do idioma utilizado. Também sobre as missões, outros autores colocam de forma mais categórica, que as mulheres indígenas ocupariam um ‘não lugar’ não apenas na historiografia, mas também em outras áreas como sítios arqueológicos e museus. Para eles a produção escrita sobre esses lugares possui, na sua maioria, atores masculinos, nem ao menos existindo a palavra “mulher” ao longo dos textos (BAPTISTA; WICHERS; BOITA, 2019, p. 1-2).

Entender as motivações envolvidas para uma maior presença masculina nas fontes é pertinente para compreender as ausências das indígenas. A eleição dos homens como interlocutores privilegiados funcionou de forma deliberada pelos poderes coloniais e articulou-se dentro dos interesses da colonização. Segato (2005) faz uma colocação bastante importante que ajuda a compreender a pouca presença feminina na documentação: “[...] a colonização carrega consigo uma perda radical do poder político das mulheres [...]” os colonizadores negociaram com certas estruturas masculinas ou as inventaram, com o fim de conseguir aliados” (SEGATO, 2005, p. 18). Nesse contexto, para refletir sobre a nomeação dos sujeitos, podemos entender esse comportamento como uma forma de poder, no qual o ato de nomear pode ser utilizado para não nomear (BOURDIEU, 1989). O que levanta algumas questões que podem ajudar a responder o porquê de as indígenas aparecerem de forma tão sucinta em fontes escritas.

Existe uma variada produção que destaca a presença e agência dos indígenas nos processos históricos, contribuindo para questionar a invisibilidade e silenciamento dessas populações (ALMEIDA, 2017). Desse modo, surge outro questionamento sobre esses conceitos, podemos falar em invisibilidade e silenciamento da mulher indígena de forma separada dos povos indígenas? Como isso pode ter influenciado a produção historiográfica? Portanto, o início do capítulo será dedicado a analisar o silenciamento e invisibilidade como categorias, para compreender como pesquisas de diversas áreas trataram essas questões. O objetivo é buscar um recurso que auxilie teoricamente o trabalho com as fontes e como esses

conceitos se aplicam e contribuem para pensar a documentação histórica sobre a mulher indígena.

Para trabalhar com a invisibilidade e mulheres indígenas, também utilizaremos um pouco da documentação primária do século XVIII e das introduções de coleções publicadas na metade do século XX, organizadas em diversas compilações que reuniram transcrições de fontes primárias no Brasil. A intenção é analisar esse conjunto de fontes junto às pesquisas que contribuem para refletir sobre sua produção complementando a primeira parte da análise. Exercício importante para perceber as formas de silenciamento presentes nessas fontes, principalmente, sobre as populações indígenas, sendo promissor pensar desde sua produção e organização até as análises realizadas a partir desse corpo documental. Quando pensamos de forma problematizadora nessa documentação é importante entender suas formas, contexto e objetivos dos organizadores dessas coleções. Uma análise aprofundada dessas publicações é relevante, pois elas tiveram grande influência na produção historiográfica sobre os povos indígenas e, conseqüentemente, sobre as mulheres indígenas.

Assim sendo, este capítulo inicia com uma reflexão sobre a produção acerca do silenciamento/invisibilidade das mulheres indígenas. Em seguida, procura entender quando (e se) essas análises encontraram diálogos com trabalhos que versam sobre silenciamento/invisibilidade dos povos indígenas, tanto na história como em áreas afins. Em seguida, nos dedicaremos a algumas das coleções de documentos analisadas ao longo desta dissertação, especificamente, as organizadas por Jaime Cortesão e as introduções presentes nos volumes. Procuramos analisar e refletir de forma crítica sobre a produção desses escritos e, a partir disso, apresentar alguns estudos mais específicos para a região do Prata, trazendo as experiências de algumas mulheres indígenas “com nome e sem nome”, para com o apoio de pesquisas que abordaram essas questões, pensar nas nomeações/categorias produzidas pelos sujeitos envolvidos.

2.2. PENSANDO OS CONCEITOS DE INVISIBILIDADE E SILENCIAMENTO SOBRE MULHERES INDÍGENAS

Iniciamos essa escrita mencionando a reflexão de uma indígena da Argentina sobre a condição da mulher, lembrando o que ela disse “[...] creo que siempre las mujeres quedamos bastante invisibilizadas en todo lo que hacemos [...]” (Petrona Piciñan (PETY) apud ALONSO; DÍAZ, 2018, p. 36). No Brasil, a situação não é muito diferente para as mulheres, e ainda pode ser ampliada para se pensar na situação dos próprios povos indígenas. Em uma entrevista para uma conhecida mídia, Fernanda Kaingáng explica:

[...] Nós temos 305 povos indígenas no Brasil e o próprio brasileiro não sabe disso. É mais fácil um estrangeiro conhecer. Ao longo da história, os indígenas foram silenciados e invisibilizados, e esse esquecimento é proposital. É uma realidade (Fernanda Kaingáng, 2018)²⁹.

Os indígenas, tanto no Brasil como na Argentina, ao refletir sobre suas atuações e situações do presente e do passado, costumam mencionar questões que retomam ideias de invisibilidade, silenciamento e esquecimento. Nos trechos destacados, as mulheres apresentam questões diferentes, mas, ao mesmo tempo, podemos dizer que elas são muito semelhantes em apontar aspectos que não estão “aparentes”, importantes para se compreender as experiências vividas pelos povos indígenas.

Pensar sobre a invisibilidade e silenciamento é uma tentativa de falar sobre o que não está explícito. Em muitos discursos e análises, os conceitos dialogam com esquecimento, ocultamento, apagamento, entre outros. A proposta é pensar essas categorias dentro da análise de fontes sobre mulheres indígenas, trazendo discussões de outras pesquisas como uma forma de enriquecer o debate. Nesse sentido, consideramos os desdobramentos do refletir sobre o silenciamento/invisibilidade de outras áreas possíveis de dialogar com as questões indígenas apresentadas ao longo da pesquisa.

Trabalhar a invisibilidade e silenciamento das mulheres indígenas como categorias e instrumento de análise de nossas fontes, perpassa analisar sua historicidade a partir de seus

²⁹ Mestra em direito pela UNB, em entrevista ao portal G1 sobre sua palestra *Os esquecidos: identidade, território e afirmação das nações indígenas brasileiras* no encontro Diálogos Contemporâneos, evento que ocorreu entre os dias 8 a 12 de junho de 2018 em Brasília e em Campo Grande. Essa frase foi parte da resposta à pergunta: “Por que você se refere aos indígenas como ‘os esquecidos?’”. Retirado de: https://g1.globo.com/df/distrito-federal/noticia/esquecimento-dos-povos-indigenas-e-proposital-diz-primeira-india-mestra-em-direito-no-brasil.ghtml?utm_source=facebook&utm_medium=share-bar-desktop&utm_campaign=share-bar. Acesso em: 12 jul. 2018.

diálogos com outros assuntos e campos. Sobre a historização dos conceitos da história precisamos entender suas delimitações, seus opostos ou associados e os conceitos alternativos possíveis, para identificar as diversas temporalidades envolvidas. Ou seja, é necessário abordar suas representações e semântica, já que diferentes realidades podem ser nomeadas e pensadas de diferentes formas (PROST, 2015, p. 128-131). Apesar do silenciamento e invisibilidade terem significados diferentes³⁰, eles são utilizados de forma conjunta em grande parte das análises, podendo funcionar em alternância ou como complemento. Por isso, consideramos neste texto os usos que envolvem as duas formas. Quanto a sua utilização e a importância em estabelecer suas funções, Prost (2015, p. 131) coloca de forma evidente “[...] os conceitos não são coisas, em certos aspectos, são armas”.

Quando iniciamos a leitura de um trabalho sobre mulheres, é recorrente que o texto aborde, em algum momento, reflexões sobre o silêncio ou a invisibilidade, ou outras formas de se pensar/falar acerca da ausência feminina na documentação escrita. Observamos isso em variadas temáticas, desde as reivindicações feministas por direitos, a mulher na ciência, o feminismo negro e não branco, a história das mulheres na educação e o acesso das mesmas à educação, ao mercado de trabalho, às muitas formas de violências físicas ou não, sexualidades, nas análises de fontes, entre outros. Isso é observado em alguns dicionários em que a busca se desdobra em um emaranhado de análises distintas. Para exemplificar, consultamos o *Dicionário Crítico do Feminismo* (2009, p. 322), de produção francesa, sendo a primeira edição do ano de 2000, o termo utilizado nas análises dos conceitos que aparece em seu índice é a invisibilidade das mulheres, sendo relacionado com as entradas sobre trabalho doméstico, movimentos sociais, poder, história, mundialização, migrações e pesquisa de opinião.

Em outro dicionário, *Mulheres do Brasil*, de produção brasileira, a invisibilidade está presente em algumas biografias, já que é uma obra voltada para falar da trajetória de diversas mulheres. Para esta pesquisa, se destacou um verbete anônimo, o de “índias”. Ele não narra uma pessoa, mas sim, faz uma reflexão crítica, justamente, da ausência dessas mulheres e como elas foram retratadas de maneira estereotipada tanto na história, na antropologia, nos livros didáticos e no imaginário popular. Sobre o pensar a invisibilidade, o texto apresenta

³⁰ Em dicionários da língua portuguesa, eles são significados com diferenças onde o silenciamento é uma imposição do silêncio, enquanto a invisibilidade seria algo “com qualidade de invisível, do que não tem visibilidade, funcionando como antônimo de visibilidade”. Retirado de: <http://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/silenciamento/>. Acesso em: 29 mai. 2018. O primeiro parece ser utilizado pelos autores como uma forma mais impositiva e o segundo como algo mais “natural”, sem uma intenção explícita. Não estamos levando em consideração, possíveis diferenças de tradução na bibliografia utilizada.

questões pertinentes, tais como: a presença das indígenas nas fontes relacionadas a associação destas a algum sujeito masculino importante ou, ainda, quando elas se “masculinizavam” na perspectiva do narrador, seja ele cronista, viajante ou historiador (SCHUMAHER; BRAZIL 2001, p. 313). O texto relaciona a invisibilidade das indígenas à das mulheres em geral, e a dos próprios indígenas, esta última questão que será abordada no terceiro subcapítulo seguinte.

Alguns comentários sobre esse dicionário. A palavra “índia” é mencionada muitas vezes ao longo do livro, mas são biografias, no geral, muito curtas (entre três ou quatro linhas) como Ingaí (1535), Juliana (tapajó, século XVII), Leonor (carijó, século XVIII), Damiana da Cunha Meneses (séculos XVIII-XIX), Madalena Caramuru (século XVI), Vamuire (kaingang, XIX – XX) entre outras; de várias índias escravas, sendo três de nome Isabel (sem sobrenome) e Joana de Siqueira (século XVII) e muitas outras também sem sobrenome; como mães e avós das mulheres biografadas e em trajetórias de senhoras de escravos e colonizadoras. Observando as indígenas que aparecem no livro, a maioria delas foi escravizada, o que demonstra a dimensão da escravidão indígena no período colonial e, também, as indígenas aparecem apenas no recorte temporal mais recuado até o século XX. Não encontramos nenhuma indígena nas biografias mais recentes do dicionário, que possuem um teto de recorte até 1975.

Durante a década de 1960, alguns fatores proporcionaram abordagens que valorizaram a participação de grupos invisibilizados. Entre eles, uma aproximação da história social ao estudo dos grupos marginalizados, incentivou a elaboração de novas perspectivas, como também a revisão de modelos utilizados a vários grupos sociais, entre eles as mulheres. Isso significou analisar que fatores diferenciais afetaram esses “novos” sujeitos, recorrendo a fontes diversas e repensando as formas de abordagem³¹. Dessa forma, foi necessário reformular as categorias de análise de maneira contestatória, entendendo que as relações entre os sexos são construções sociais, e produto de mecanismos que expressam a formação social. Devido a isso, por muito tempo, as mulheres presentes no discurso histórico foram as excepcionais, por virtude, heroísmo ou beleza tendo as outras suas marcas perdidas, ficando escondidas na história. (GUARDIA, 2002, p. 369).

Nesse contexto, o silenciamento e sua relação com as mulheres aparece, em um primeiro momento, dentro das análises sobre fontes de pesquisa. No qual em um contexto de

³¹ É importante comentar que não apenas a história social contribui para a história das mulheres, mas sim um conjunto de demandas de diversos sujeitos e “escolas” como o feminismo, a nova história cultural, entre outros.

dominação masculina, a presença de mulheres é pautada por poucas informações e caracterizada por ser imaginada, relatada e descrita pelo outro. Assim, tornou-se importante analisar/problematizar as representações que refletem um modelo de conduta e personalidade que preza as mulheres por pureza, honra, submissão e obediência (GUARDIA, 2002, p. 369).

Além de pensar a invisibilidade dentro do contexto sobre as análises das fontes, outras autoras acrescentam a necessidade de refletir acerca da forma como elaboramos os questionamentos nas análises. Nesse sentido, existem diversos caminhos que podem contribuir no trabalho de leitura das fontes de pesquisa. Rachel Soihet (1998, p. 83) destaca algumas possibilidades, dentro do que a autora chama de diversidade de vertentes da historiografia, que entendem a teoria como ferramenta indispensável para trabalhar a partir de uma perspectiva da história das mulheres e das relações de gênero. Segundo ela, umas das maneiras, seria analisar os papéis informais exercidos pelas mulheres, o que possibilitaria evidenciar processos sociais tidos como “invisíveis”. No processo, a historiadora pontua que é necessário “[...] criatividade, sensibilidade e imaginação tornam-se fundamentais na busca de pistas que permitam transpor o silêncio e a invisibilidade que perdurou por tão longo tempo” (SOIHET, 1998, p. 83)³².

Sobre silenciamento e fontes, em algumas pesquisas voltadas para a análise do discurso, o silenciamento é uma questão bastante debatida e, alguns autores, como Eni Orlandi, trabalham com a tensão da sociedade ocidental com o “índio” nos textos produzidos nos primeiros anos da conquista. A autora possui um livro chamado *As Formas do Silêncio* (2007, p. 12-29)³³, no qual conceitua o silenciamento como um “pôr em silêncio”, demonstrando um processo de produção de sentidos silenciados e oferecendo um entendimento sobre o não dito. Nisso está o que a autora nomeia de política do silêncio, no qual se encontra o tirar/tomar a palavra, calar, silenciar. Na forma política, esse silêncio pode ser parte da retórica da dominação/opressão, como da resistência, estando presente em diversas relações como nos discursos sobre a mulher.

³² Michelle Perrot apresenta trabalhos desde os anos 1980 com proposta semelhante, ao refletir sobre o escrever uma história das mulheres, trazendo questões que ajudam a pensar sobre esse silêncio das fontes. Entre elas, a autora destaca essa invisibilidade do feminino como parte “normal” da sociedade em que as mulheres atuavam em coisas relativas à casa, na família e fora dos espaços públicos. As mulheres também não foram entendidas como sujeitos plenos, em muitas fontes têm apenas nomes, sem sobrenomes que possam ser transmitidos aos seus descendentes. Como consequência elas deixam poucos vestígios diretos, escritos ou materiais. Para um aprofundamento da discussão da autora ver o livro PERROT, Michelle. *Minha História das Mulheres*. São Paulo; Contexto, 2017, p. 17; também há os ensaios na coletânea de textos da autora PERROT, Michelle. *Os excluídos da história: operários, mulheres e prisioneiros*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017.

³³ 1ª edição em 1992.

Em outro trabalho de Orlandi, com foco na documentação do período colonial, *Terra à vista: Discurso do confronto* (2008), o silêncio também é analisado e aparece como o não falado, mas que ao mesmo tempo faz parte do discurso. Nos discursos sobre as “descobertas”, há três formas de silêncios: o silêncio fundador, esse que significa em si, no qual o não dizer tem um sentido determinado, e os silêncios constitutivo e local. Os dois últimos fazem parte da política do silêncio e fazem parte do “poder dizer”. Para a autora, o mecanismo de silenciamento é um processo que restringe os sentidos, não permitindo a circulação do sujeito nas formações discursivas, criando locais interditados. Assim, na colonização, o sujeito colonizado não ocupa uma posição discursiva (ORLANDI, 2008, p. 58-60).

Pensando em contribuições que possam dialogar e enriquecer a reflexão sobre as mulheres indígenas, o silenciamento e a invisibilidade são categorias muito presentes nas análises sobre a mulher negra, e contemplam questões semelhantes que podem nos ajudar em nossas próprias análises. Citaremos alguns trabalhos.

A coletânea *Feminismos Negros: una antologia* (2012) traz pesquisas publicadas ao longo dos anos 1980 e 1990. Em seus artigos, existem várias análises que propõem reflexões sobre as mulheres negras e as formas de silenciamento que elas encontram, tanto nas suas vivências, nas análises teóricas e como também nos espaços acadêmicos e formais de divulgação. Alguns desses trabalhos se destacam por se dedicarem a uma reflexão sobre silenciamento e as mulheres de seu estudo. O da pesquisadora Ángela Y. Davis, *I Used To Be Sweet Mama. Ideología, sexualidad y domesticidad*³⁴, em que analisa a relação entre violência doméstica e silêncio na letra das músicas de algumas cantoras negras americanas. Ela explica em seu artigo que o silêncio sobre a violência enfrentada pelas cantoras de blues clássico, encontra uma estreita relação com o silêncio/sigilo que acompanha historicamente a violência doméstica. Sendo esta última violência, tema recorrente de diversas canções e construída socialmente como um problema privado, contribuindo para a sua invisibilidade. Essas canções, para a autora, se tornaram formas de resistência dos grupos subalternos, justamente, ao falar sobre essa temática tão invisibilizada³⁵.

³⁴ Capítulo publicado originalmente em 1999 na *Blues, legacies and black feminism*.

³⁵ Em outro capítulo da mesma coletânea, escrito por Magdalene Ang-Lygate *Trazar los espacios de la deslocalización. De la teorización de la diáspora*, a autora discute os vários espaços de silêncio dentro da identidade “diaspórica” de mulheres negras (migrantes e imigrantes). Nessa identidade, a autora questiona a ideia de uma experiência universal para todas as mulheres. Existem significados diferentes, tanto no “tempo e espaço” como nos aspectos históricos e geográficos que formam uma complexa realidade das mulheres da diáspora. A autora coloca esses espaços de deslocalização estudados como territórios pouco explorados nas análises, de significado mutável e situados nas experiências familiares, onde se constituiria o silêncio sobre esses aspectos (ANG-LYGATE, 2012, p. 293-294).

A invisibilidade também faz parte da análise de Patrícia Hill Collins *Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro* (2016)³⁶ sobre intelectuais negras e sua marginalidade, abordando eixos como a autodefinição e autoavaliação, natureza interligada da opressão e importância da cultura das mulheres afro-americanas. Dentro desse status de *outsider within*, as sociólogas negras apontam certas generalizações e omissões de fatos sobre mulheres negras afro-americanas realizadas por pesquisadores brancos. Nesse processo, as acadêmicas negras são atingidas pela própria invisibilidade, tanto como sujeitos dos fatos e nas observações como sociólogas. Contornar essa invisibilidade para Collins é parte do objetivo do feminismo negro (COLLINS, 2016, p. 120).

Também pensando a produção teórica, Bell Hooks no artigo *Mulheres negras: moldando a teoria feminista* (2015), apresenta o silenciamento das mulheres negras como análise central ao pensar sobre a teoria feminista contemporânea. Para ela existe uma relação de opressão e dominação entre as mulheres, o que leva a autora a criticar a visão de um coletivo de mulheres oferecido pelo pensamento feminista branco nos Estados Unidos desde a publicação da obra de Friedan *The feminine mystique* (Mística feminina) em 1963. Nos anos 1980 o feminismo foi facilmente atraído para interesses de feministas liberais e conservadoras dificultando o surgimento de novas teorias. Isso levou a um silenciamento e marginalização das mulheres negras que tentavam criticar ideias estabelecidas no discurso dominante (HOOKS, 2015).

Para o caso do Brasil, Kia Lilly Caldwell (2000) faz uma análise sobre a invisibilidade da raça e das experiências das mulheres negras na historiografia nacional, em comparação com análises realizadas em outros países. A autora cita muitas contribuições para se pensar gênero e raça na teoria feminista desde os anos 1970, como as já referenciadas, e outras feministas não brancas como Gloria Anzáldua, Gloria Hull, Chela Sandoval, Michele Wallace, Audre Lorde, entre outras. (CALDWELL, 2000).

Nisso, podemos buscar no pensamento feminista latino-americano algumas formas de abordagem para as questões colocadas. Algumas pesquisadoras, relacionam a invisibilidade das mulheres a outras questões, como a exclusão de alguns grupos étnicos. Femenias (2007), menciona a importância de modelos de exclusão/inclusão das mulheres, estes atravessados pelas diversidades étnicas, culturais e de classe. A autora comenta em seu trabalho, que apenas

³⁶ O artigo é uma adaptação de: *Learning from the outsider within: the sociological significance of black feminist thought*, publicado em *Social Problems*, v. 33, n. 6, *Special theory issue*, Oct.-Dec. 1986. p. 14-32.

a diferenciação entre os sexos nas análises não é suficiente, devido a grande parte dos casos de discriminação terem a exclusão e invisibilidade de grupos étnicos e culturais somados ao gênero. Ou seja, para a autora, é necessário ao se pensar no sexismo vivido pelas mulheres negras e indígenas, observar o papel histórico das estruturas patriarcais sobre a população geral e das mulheres, tanto de forma particular como conjunta. Femenias (2007, p.12) também levanta questões sobre a produção teórica nas quais, para ela, as propostas oriundas do território latino-americano não são “transitáveis” nem “audíveis” para o “centro”, colocando a escrita dessas teóricas em um lugar de subalternidade.

Fazendo uma reflexão sobre o que colocamos acerca das pesquisas sobre a mulher negra e seus diálogos com os conceitos de invisibilidade e silenciamento, podemos trazer alguns apontamentos interessantes para pensar sobre as mulheres indígenas, como por exemplo, o silenciamento e às violências vividas por essas mulheres em vários aspectos. Também a necessidade de uma abordagem crítica, tanto na análise desses sujeitos na pesquisa em si como na própria produção teórica e na construção de nosso aporte bibliográfico. Outro ponto importante, é a análise realizada sobre a homogeneização da categoria de “mulheres negras”. Realmente as mulheres indígenas contemplam uma variedade de mulheres, de diferentes povos, e a utilização dessa “massificação” pode silenciar a experiência de algumas.

Quanto ao período de recorte temporal desta pesquisa, encontramos trabalhos como o da historiadora Bouvier (2002) no livro *História de las Mujeres en America Latina*³⁷, no qual traz uma análise da historiografia sobre a mulher, no período colonial, em toda a região ibero-americana. A partir dos anos 1980 houve um aumento nas publicações sobre a mulher latino-americana devido a uma maior receptividade da história social com ênfase em grupos marginalizados (os estudos subalternos) e da análise de gênero³⁸, como mencionado no início deste texto. Essa mudança também trouxe uma emergência de uma maior

³⁷ No livro existem trabalhos que abordam a mulher indígena tanto no período pré-colonial, colonial e pós-colonial; com seções específicas sobre as culturas pré-hispânicas, cronistas de viagem e a conquista. Especificamente para a região do Prata, destaca-se o artigo de Reichel (2002, p. 141-150), no qual foi tecida uma crítica a quase ausência na historiografia de pesquisas sobre a mulher no período colonial, assim contribuindo para um imaginário de silenciamento. O texto critica a forma homogênea em termos culturais e socioeconômicos em que o gênero é tratado, ignorando as diferenças nos padrões de vida nos campos e cidade.

³⁸ Nos estudos subalternos, podemos mencionar a análise de Spivak (2010), que aborda algumas questões sobre o silenciamento em *Pode o subalterno falar?* Na obra, a autora discorre sobre como a historiografia subalterna levanta questões sobre a mulher e o silêncio permeadas pelas diferenças de raça e de classe. Para a autora a presença do sujeito subalterno juntamente a diferença sexual é uma forma dupla de suprimir, pois existem indícios da participação feminina, mas a historiografia colonialista mantém uma construção ideológica de gênero mantendo a dominação masculina. Ou seja, se o sujeito subalterno não fala e não tem história, o sujeito subalterno feminino está duplamente obscurecido. Ao tentar responder a pergunta título do livro, Spivak expõe que justamente a questão da mulher é a mais problemática, sendo ela apresentada como um sujeito emudecido (SPIVAK, 2010, p. 84-90).

interdisciplinaridade, ao compreender a complexidade do objeto de estudo que envolve estruturas de desigualdade, estas mantendo hierarquias de gênero. Esses aportes teóricos são importantes para “burlar” a generalização feita sobre a mulher colonial, principalmente a indígena contribuindo para pesquisas que problematizam seu apagamento.

2.3. É POSSÍVEL FALAR EM SILENCIAMENTO DAS MULHERES INDÍGENAS SEM PENSAR SOBRE OS POVOS INDÍGENAS?

Ao longo do contexto e das proposições apresentadas no tópico anterior, surge a pergunta acima: é possível falar em silenciamento das mulheres indígenas sem falar do silenciamento dos povos indígenas? Como nas falas apresentadas no início da escrita deste capítulo, o silêncio e a invisibilidade estão muito presentes ao se pensar na história e vivências dos indígenas. Destacaremos alguns trabalhos sobre o tema, que podem ajudar a elucidar a questão levantada e mostram como o silenciamento é uma discussão importante nas análises sobre mulheres indígenas.

Entender os indígenas na condição de sujeitos proporcionou para a história novas interpretações, pois foi justamente a pouca importância sobre suas atuações, somada ao apagamento das identidades étnicas, que levaram a uma supervalorização dos colonizadores em narrativas construídas de forma eurocêntrica. Como coloca Almeida (2017), a historiografia marxista dos anos 1960 e 1970 criticou o heroísmo e desempenho dos europeus, mas, mesmo assim, manteve os indígenas como vítimas incapazes de reação. (ALMEIDA, 2017, p. 19). Monteiro (1999, p. 237-241) aponta a importância da nova história indígena nos anos 1990, para repensar a invisibilidade dos povos indígenas. Durante muito tempo, a historiografia tradicional e o ensino de história abordaram os indígenas como algo distante no passado, presente apenas nos primeiros anos da colonização. As representações de um indígena “puro” ou assimilado também contribuíram para a invisibilidade, pois foram responsáveis por criar critérios específicos de “indianidade” que eram aceitos ou rejeitados pela sociedade.

Outra questão, apontada por Carneiro da Cunha (1994), que também teve influência na crítica a invisibilidade desses povos, foi a constatação durante a década de 1980 que as populações indígenas retomaram seu crescimento populacional. Esse aspecto contradizia uma ideia bastante disseminada, tanto no senso comum como nos meios acadêmicos, sobre um

possível desaparecimento dos indígenas. Para a antropóloga, esse aumento populacional teve relação com diversos fatores entre eles, uma recuperação demográfica natural, após os contatos com os “homens brancos” e, também, a reivindicação de uma identificação étnica dos povos atuais (CARNEIRO DA CUNHA, 1994, p. 124).

Ainda sobre o silenciamento dos indígenas, especificamente na região da atual Argentina, o trabalho de Nacuzzi e Lucaioli (2017) faz algumas ponderações sobre o tema. As pesquisadoras ao trabalhar com as dificuldades em analisar os etnônimos impostos em contexto colonial para os indígenas, mostram como eles tinham a intenção de marcar a alteridade dos sujeitos envolvidos. Elas também mencionam como essas nomeações perpetuaram-se, em meios diversos, para além do período colonial. No período de independência e formação do Estado argentino, entre os anos de 1810 e 1880, alguns agentes como viajantes, exploradores e cientistas recorreram aos mesmos “rótulos”, elaborados pela administração colonial e pelos missionários. Posteriormente, ao longo da “conquista do deserto” (Patagônia) e “pacificação” do Chaco, não houve a preocupação em identificar os povos que habitavam essas regiões, justamente como uma tentativa de assimilá-los. Em linhas gerais, segundo as antropólogas, justamente a invisibilização dessas nomeações étnicas legitimaram as medidas políticas de determinados períodos históricos que buscavam a ocupação dos territórios e o extermínio das populações que neles viviam (NACUZZI; LUCAIOLI, 2017, p. 3)³⁹.

Para os períodos das décadas de 1970 e 1980, quando analisamos a produção da antropologia sobre a mulher indígena, especificamente a antropologia de gênero, também nos deparamos com a invisibilidade desses sujeitos. Algumas análises apresentam uma série de fatores que influenciaram essa ausência de trabalhos sobre as mulheres para a América do sul, em especial para a região da Amazônia.

Segundo o trabalho de Lasmar (1999, p. 147-148), foi um conjunto de questões, e entre elas, a autora destaca a hegemonia da perspectiva masculina dentro das ciências sociais, que teve grande influência nas reflexões iniciais sobre a região, pelo menos até o final dos 1990, foco da análise da antropóloga. Ela também pontua fatores relacionados às estruturas sociais e culturais de algumas sociedades indígenas sul-americanas, tais como a divisão sexual dos espaços e das atividades, que, em alguns momentos, relacionaram as atividades femininas

³⁹ Esses etnônimos são frequentemente mencionados em nossa documentação. Apesar da problemática em relacionar essas identificações a povos específicos e lugares geográficos, elas podem auxiliar o trabalho com as fontes e ajudar a localizar os indígenas apresentados ao longo da pesquisa. Colocamos um dos mapas mencionados pelas autoras em anexo, ver Mapa XI.

a lugares ligados a domesticidade e atuação masculina ao contato com o exterior, à guerra e a atividades de caça. Segundo a antropóloga, ainda se somaram algumas questões metodológicas, como um certo distanciamento e isolamento teórico da etnologia sobre as sociedades ameríndias, o que contribuiu para a invisibilidade das mulheres, já que os próprios indígenas permaneciam pouco presentes nos trabalhos etnográficos e teóricos. Todas essas observações podem ter encontrado lugar nas análises que privilegiaram a perspectiva masculina por parte dos pesquisadores, em que as participações das mulheres e suas experiências sociais, ficaram invisibilizadas devido à desvalorização do espaço doméstico (LASMAR, 1999, p. 148).

Pensando na antropologia como um todo, outras pesquisadoras destacam questões diferentes, nas quais as influências de um diálogo com o feminismo, possibilitaram transformações e a construção de alguns caminhos possíveis para novas análises, responsáveis por questionar conceitos geralmente utilizados para o feminino. Como por exemplo, nos trabalhos etnográficos, esse contato da antropologia e feminismo abriu possibilidades para uma problematização de categorias frequentemente utilizadas nas análises sem grandes questionamentos, como as de “mulher”, “doméstico”, “natureza”, entre várias outras (SCIORTINO, 2012, p. 44). Desde os anos 1970, a antropologia feminista debatia questões como as variedades dos arranjos culturais de gênero como, também, a universalidade de assimetrias e desigualdades nas vivências e experiências das mulheres. Nas décadas seguintes, houve uma mudança de perspectiva, no sentido de entender o gênero como algo que é localizado ou denunciado, e não propriamente “dado”, dentro do entendimento de não considerá-lo como uma coisa natural, e sim uma parte da modernidade (MALUF, 2010, p. 51).

A arqueologia também contribuiu com algumas questões pertinentes, principalmente, ao pensar na ausência das mulheres em suas análises, aspecto que possibilitou refletir sobre o silenciamento das indígenas. Como o trabalho de Lynn Meskell em *Archaeology of Identity*, ao mencionar o que a autora chama de “arqueologia de gênero”, no qual pontua as diversas dificuldades na análise do material/fonte. Segundo ela, as primeiras incursões na área são melhores caracterizadas em algo como “encontrar mulheres”, referindo-se não apenas às mulheres do período pré-colonial, mas também as próprias arqueólogas que foram ignoradas pelo registro histórico e teórico. As críticas feministas promoveram uma problematização em cenários da história da humanidade, consolidados durante muito tempo, como, por exemplo, o

estereótipo do homem caçador. Os trabalhos realizados nos anos 1990, foram questionados por reiterar uma forma estereotipada nas análises sobre as mulheres, o que acabava por resumir o trabalho a apenas encontrar a presença feminina no contexto arqueológico. Algumas dessas pesquisas apenas olhavam para roupas e penteados, ignorando outras questões envolvendo as complexidades do sexo, sexualidade, envelhecimento, status, etnia, entre outras, eliminando dessa forma, as possibilidades de diferença (MESKELL, 2001, p. 194-195).

Para o caso do Brasil, a produção de cerâmica é/foi realizada entre as populações indígenas, em grande parte, pelas mulheres. Contudo, como coloca Wichers (2017), em um artigo debatendo o silenciamento das mulheres indígenas no discurso da arqueologia, elas não estão presentes nas análises, sendo a arqueologia brasileira caracterizada por um olhar branco e masculino. Com isso ocorre um processo de ocultamento nas interpretações arqueológicas das relações de gênero e agência feminina⁴⁰. A autora explica que existem alguns trabalhos que relacionam evidências arqueológicas com as populações indígenas⁴¹, mas estes se silenciam quanto a participação das mulheres. Mesmo assim, algumas análises produzidas nos anos 1980 e 1990, abordam a relação da cerâmica com o trabalho feminino, como as pesquisas de Beatriz Landa em *A mulher Guarani: atividades e cultura material*, João Azevedo Fernandes *De Cunhã a Mameluca: em busca da mulher Tupinambá*, Ronald Ramineli em *Eva Tupinambá*, entre outras. (WICHERS, 2017, p. 6).

Wichers (2017, p.1) também traz em seu artigo, parte do relato de Azelene Kaingáng presente no livro *Nova História das Mulheres* (2012), para refletir acerca desses silêncios sobre as mulheres. Buscamos sua fala inteira, pois ela possibilita pensarmos o conceito de silenciamento a partir da fala de mulheres indígenas:

As mulheres têm formas próprias de se impor, de se fazer ouvir, de fazer valer sua 'autoridade' e de comandar revoluções silenciosas no interior de suas aldeias, sem que isso fique explícito. [...] recordo que meu pai, cacique por muito tempo, trazia os problemas da comunidade para dentro de casa e os discutia com a minha mãe. Embora ninguém mais soubesse, muitas das decisões e das soluções que ele adotava eram ideias dela. Como minha mãe, muitas mulheres kaingáng participavam e participam na resolução de questões complexas que afetam as comunidades indígenas. Sabemos que também entre povos macro-jês essa é uma prática bastante

⁴⁰ Sobre o assunto, há um dossiê na Revista Brasileira de Arqueologia: RIBEIRO, Loredana. Dossiê Arqueologia e Crítica Feminista no Brasil - uma apresentação. *Revista de Arqueologia*, v. 30, n. 2, p. 03-07, 21 dez. 2017.

⁴¹ Wichers (2017, p. 4) aponta a importância do trabalho de José Proença Brochado (anos 1980), que enfatiza a importância nas relações entre as sequências arqueológicas e as populações, sendo, no seu entendimento, a arqueologia do leste da América do sul entendida como pré-história das populações indígenas históricas e atuais.

comum, embora as mulheres não façam questão de comentá-la numa espécie de “deixe que eles pensem que a ideia foi deles” (Azeline Kaingáng 2012, p. 411).

O relatado pela indígena sugere uma questão interessante, não apenas para pensar sobre invisibilidade e silenciamentos, mas nos convida a pensar acerca de outras possibilidades de atuação feminina, como ela coloca, não tão diretas. Mesmo seu comentário sendo elaborado para circunstâncias do presente, podemos utilizá-lo para refinar nosso olhar sobre a leitura da documentação. Como colocado por algumas pesquisadoras, no início do capítulo, uma forma de trabalhar com a invisibilidade das fontes é a utilização de uma análise que considera os “papéis informais” exercidos pelas mulheres (SOIHET, 1986, p. 83).

Ao longo da publicação, ao refletir sobre sua trajetória, Azeline Kaingang (2012) ainda mostra como é complexa a relação da mulher com o movimento indígena. As questões de gênero têm sido muito debatidas entre os próprios indígenas, sendo que o tema do silenciamento e invisibilidade tem surgido em diversas publicações.

Como, por exemplo, na coletânea de textos intitulada *Gênero e Povos Indígenas* (2012), compilando diversos trabalhos apresentados em dois eventos, no *Seminário Internacional Fazendo Gênero 9º: Diásporas, Diversidades, Deslocamentos e 27ª Reunião Brasileira de Antropologia*. As análises foram realizadas por pesquisadores que trabalham junto aos povos indígenas tanto no Brasil como na Argentina, assim como, pelas próprias indígenas. O livro ainda traz algumas contribuições que narram as experiências dessas mulheres por meio de entrevistas. O silenciamento e a invisibilidade estão presentes nas reflexões de praticamente todos os textos, tratando de diversas temáticas, desde o silenciamento histórico até questões mais subjetivas, como o silenciar a sua própria condição indígena.

Em uma entrevista realizada pelas organizadoras do livro supracitado, Ângela Sacchi e Márcia Gramkow, encontramos ideias interessantes que ajudam a responder o questionamento levantado anteriormente, se é possível falar do silenciamento das mulheres indígenas sem mencionar os povos indígenas. As entrevistadas são representantes do movimento de mulheres indígenas no Brasil, entre elas, está Valéria Paye Pereira⁴². Ela explica, que na sua experiência, as duas questões estão inter-relacionadas e parece não ser possível separá-las, apesar de reconhecer e enfatizar a importância e especificidades nas discussões sobre gênero,

⁴² Valéria Paye Pereira é da Terra Indígena Parque Tumucumaque, localizada no nordeste do Pará. Se formou como auxiliar de enfermagem e atua na questão da saúde indígena junto a seu povo. Foi eleita tesoureira na Associação dos Povos Indígenas do Tumucumaque no Amapá (SACCHI; GRAMKOW, 2012).

ainda mais, em uma atual conjuntura de mudanças. Em sua resposta sobre o papel assumido pelas mulheres na luta pelo território e sua responsabilidade enquanto grupo, Valéria observa: “[...] as mulheres indígenas assumem esse papel com uma visão preocupada com o grupo. Não é dizer: assumo esse processo de discussão, porque eu, Valéria, quero estar aqui, quero [...] ocupar um lugar que é da minha liderança que está aqui.” É um papel de parceria.” (SACCHI; GRAMKOW, 2012, p. 260-261).

Na defesa de direitos da coletividade a mulher indígena expõe a sua situação de exclusão, assim como, a de seus povos, demonstrando a especificidade das pautas de gênero nas vivências indígenas. Valéria, em alguns momentos, se coloca em contraponto ao discurso feminista de uma igualdade universal, que não contempla a valorização de tradições culturais⁴³ (SACCHI; GRAMKOW, 2012, p. 19-20). Eliane Potiguara⁴⁴ (2002, p. 224) em sua exposição na conferência de Durban⁴⁵, expõe posicionamento semelhante ao narrar a invisibilidade da migração realizada pela população indígena no Brasil e o duplo preconceito à questão de gênero que torna ainda mais invisível, a situação das mulheres⁴⁶. Para as mulheres indígenas apresentadas, a utilização dos conceitos de silenciamento e invisibilidade nas suas exposições, estão profundamente enredadas nas experiências históricas das populações indígenas.

Como forma de fechamento, apresentamos que o silenciamento das mulheres fez parte de inúmeros trabalhos, nesta escrita procuramos selecionar os que apresentavam a possibilidade de dialogar com as experiências das mulheres indígenas. Analisar o

⁴³ Esse posicionamento, como a própria Valéria Paye coloca, é dela e da realidade a qual convive na Amazônia. Sempre importante lembrar que “[...] não estamos falando que é igual para todos, pois não podemos colocar todos nós [povos indígenas] no mesmo saco.” (SACCHI; GRAMKOW, 2012, p. 260).

⁴⁴ Eliane Potiguara é escritora, poeta, ativista, professora, empreendedora social de origem potiguara, formada em letras e educação pela UFRJ e extensão em Educação e Meio ambiente pela UFOP. É contadora de histórias, escritora do Instituto UKA, fundadora do GRUMIN/Grupo Mulher - Educação Indígena e Enlace Continental de Mujeres indígenas e Embaixadora da Paz pelo Círculo de Escritores da França. Participou da elaboração da Declaração Universal dos Povos Indígenas/ONU/ por 6 anos nas sessões em Genebra. Possui 7 livros publicados. Retirado de: <http://www.elianepotiguara.org.br/sobre.html#.W2CSk8LNvIU>. Acesso em: 30 jul. 2018.

⁴⁵ III Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerâncias Correlatas realizada em Durban, África do Sul, entre 31 de agosto e 7 de setembro de 2001.

⁴⁶ Nas palavras dela: “No Brasil, a migração está invisibilizada e a população indígena está aumentando nas cidades interioranas e litorâneas, e a mulher indígena está cada vez mais pobre e mais enferma, em consequência da migração, do racismo e da intolerância que aí se encerram. [...] Por isso, para falar da participação das mulheres indígenas na Conferência Mundial contra o Racismo, há um outro histórico que não pode ser ignorado.” (POTIGUARA, 2002, p. 224). Valéria Paye Pereira na sua entrevista faz um comentário semelhante: “Os impactos não atingem todo mundo da mesma maneira. Não atingem! Por exemplo, da parte das mulheres, a gente começa a ver o quê? A prostituição. Pois, quem são os primeiros a ocupar esse papel de trabalho na prostituição? São as meninas, não são os homens. É o primeiro grande impacto que a gente vê no processo de discussão de território.” (SACCHI; GRAMKOW, 2012, p. 261).

silenciamento e a invisibilidade como categorias históricas foi difícil e, realmente, muitos trabalhos não foram mencionados. Podemos argumentar que, em algumas pesquisas, esses conceitos não fazem parte do foco principal das análises, mas estão presentes de maneira estruturante ao longo de muitas pesquisas. Isso dificultou bastante acompanhar seus desenvolvimentos teóricos e suas temporalidades, o que influenciou na escrita que não seguiu uma linha linear em algumas partes. Esses trabalhos também se tornam úteis, para se pensar em uma abordagem mais crítica das fontes documentais, utilizadas ao longo desta pesquisa.

Sobre a pergunta colocada no título desse último tópico, podemos falar em invisibilidade e silenciamento da mulher indígena de forma separada dos povos indígenas? Argumentamos que não, a partir do colocado pelos trabalhos apresentados e pelas próprias indígenas. Uma mudança de perspectiva sobre a participação dos indígenas nos processos históricos, ajudou a trabalhar com a invisibilidade dos povos indígenas. Somado a isso, a história das mulheres e os estudos de gênero também ajudaram a refletir sobre a participação feminina, justamente, ao questionar os silenciamentos e ocultamentos envolvidos nas análises históricas e nas fontes. A bibliografia mencionada traz essa preocupação em comum, de crítica tanto à documentação primária como da produção de pesquisa. Portanto, enfatizamos que não é possível desvincular as duas questões ao se trabalhar com as mulheres indígenas, pois as contribuições das duas áreas construídas em diálogo, proporcionam instrumentos importantes tanto na elaboração teórica quanto na análise da documentação para esta pesquisa.

2.4. REFLEXÕES SOBRE INVISIBILIDADE E POVOS INDÍGENAS NAS COLEÇÕES DE DOCUMENTOS

Na primeira parte desta coletânea [...] que antecedem a empresa oficial dos portugueses no Prata, mas são indispensáveis para compreender as reações dos espanhóis e hispano-americanos contra aquela temerária iniciativa. Por eles se vê que aos espanhóis não escasseavam problemas suscitados pelas suas relações com os índios nos vales do Prata e do Uruguai. Tornava-se-lhes mister reservar ao máximo os seus recursos em homens e armas, incluindo os índios arregimentados das Missões da Companhia, para sustentar uma ordem e um domínio, sempre ameaçados pelas tribos rebeldes e não cristianizadas (CORTESÃO, 1954, p. 6).

O século XVIII na região platina foi marcado por profundas transformações sociais e econômicas que influenciaram a dinâmica da coroa espanhola com as populações indígenas locais. A colonização desse espaço foi marcada por relações intensas entre os diferentes modos de interação de núcleos hispânicos e a sociedade que os circundava e, também, pelas querelas territoriais entre Portugal e Espanha. Já durante o século XIX, surgem narrativas

influenciadas pela formação dos Estados nacionais, que levaram a uma concepção errada de continuidade entre colônia e república. Podemos argumentar que posteriormente, a organização de alguns documentos desse período em coleções, demonstrou a existência de outros interesses territoriais para essa fronteira, assim como apresentou novas disputas por narrativas históricas.

Diante disso, a proposta desta parte do texto é abordar algumas das coleções de documentos analisadas ao longo desta pesquisa, em específico, as organizadas por Jaime Cortesão. Nos dedicaremos a trabalhar com as introduções da Coleção de Angelis, publicadas nas décadas de 1950 e 1970, somando sete volumes. A publicação dessa documentação foi realizada em um contexto específico, entre o final do século XIX e a primeira metade do século XX, caracterizado por uma expressiva divulgação e organização de materiais que reuniam transcrições de fontes primárias, tanto na Argentina como no Brasil (MELIÀ, 2007, p. 264).

Mas por que pensar a organização dessas coleções ajuda a trabalhar com as mulheres indígenas? Esses materiais influenciaram a produção historiográfica sobre o período e, conseqüentemente, nas escolhas realizadas pelos pesquisadores, tanto das temáticas como na forma que os indígenas e demais sujeitos foram apresentados. O objetivo é refletir de forma crítica sobre a organização desses escritos e como eles podem ter influenciado as análises sobre os indígenas, em especial, as mulheres. Esse exercício é importante para uma reflexão mais aprofundada das fontes ao longo desta pesquisa, sendo também uma maneira de auxiliar a pensar e observar as diversas formas de atuações, silenciamentos e agências indígenas em uma documentação que já foi utilizada exaustivamente em muitas pesquisas⁴⁷.

Devido ao espaço e ao tempo, não analisaremos o modo de produção desses textos, mas sim seu contexto e possíveis influências nas escolhas que envolveram a compilação dos documentos. Dentre as coleções utilizadas como documentação primária nesta pesquisa, a coleção foi escolhida por conter boa parte das fontes analisadas como, também, por alguns de seus volumes possuírem textos introdutórios, que trazem informações sobre sua sistematização e os posicionamentos de seu organizador em relação aos conteúdos presentes

⁴⁷ Entendemos que analisar quem produziu as fontes também é relevante, principalmente, para o caso das mulheres e indígenas. Devido a isso, sempre que possível ao longo da escrita, comentaremos quem foram seus autores e quais as motivações e contextos envolvidos na elaboração da documentação. Obviamente, não conseguimos fazer esse exercício em todas as fontes, muitas são anônimas, mas isso auxilia no entendimento das diferenças envolvidas nas narrativas sobre as indígenas, como no caso dos escritos de produção eclesiástica ou civil.

nos livros. Utilizaremos as apresentações de quatro volumes⁴⁸, são eles: *Jesuítas e Bandeirantes no Itatim (1596-1760)*, *Tratado de Madri: antecedentes - Colônia do Sacramento (1669-1749)*, *Do Tratado de Madri à conquista dos Sete Povos: (1750-1802)* e *Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758)*.

Tanto as introduções como a coleção foram elaboradas por Jaime Cortesão e publicadas pela Biblioteca Nacional ao longo das décadas de 1950 e 1970, com exceção dos volumes editados após sua morte em 1966. Na época, Cortesão trabalhava como docente na escola de diplomacia no Instituto Rio Branco. Como coloca o pesquisador Peixoto (2016), Cortesão deixava seus posicionamentos políticos e historiográficos transparecer, em seus variados trabalhos publicados e nos cursos administrados na instituição em que lecionava. Nos seus escritos, o historiador argumentava uma geografia somada à história, onde o espaço assumia condições e encadeamentos históricos e geopolíticos. O autor estava inserido nas representações políticas e disputas historiográficas presentes nas décadas de 1940 e 1950 no Brasil, nas quais, para ele, a produção histórica sobre o país deveria estar profundamente interligada à das nações do Prata (PEIXOTO, 2016, p. 60-66)⁴⁹.

Seus posicionamentos, em relação à geopolítica, estão presentes em algumas das introduções analisadas. Ele salienta em vários momentos, a importância dessa documentação na delimitação dos limites territoriais atuais: “Estamos certos de que os estudiosos das nações platinas, e em especial, das repúblicas Argentina e Paraguai serão gratos a esta resolução. Trata-se, aliás, dum documento de grande interesse geral [...]” (CORTESÃO, 1952, p.7). Cortesão ao longo de seus escritos, correlaciona geograficamente os locais presentes na documentação com os territórios atuais dos países da região platina, de forma a parecer que sempre estiveram lá.

Em relação a questões mais específicas, que contemplassem os povos indígenas que ocuparam esse espaço, Cortesão acaba enfatizando as ocupações portuguesas, ao mencionar que elas foram as primeiras a “descobrir” e adentrar nessas regiões, defendendo, também, uma visão bastante branda das bandeiras. Segundo ele, os “bandeirantes eram capazes de atos de respeito e piedade religiosa com os jesuítas espanhóis e os seus templos” (CORTESÃO,

⁴⁸ As outras introduções não foram utilizadas, pois apenas apresentam uma listagem das divisões em seções temáticas da coleção. Existem outros volumes da coleção de Angelis, mas não estão digitalizados pela Biblioteca Nacional, como os consultados nesta pesquisa. Encontramos alguns disponíveis em microfilme na PUCRS.

⁴⁹ Os cursos ministrados como docente no Instituto Rio Branco foram “História da cartografia política do Brasil” e “História da formação territorial do Brasil”, sendo esses conteúdos interligados com suas atividades gerais de pesquisa como a organização de outras coleções entre elas, a de *Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madri* (PEIXOTO, 2016, p. 65).

1952, p.6). Aparentemente, ele ignorou os efeitos das bandeiras nas populações indígenas já que nem os menciona no assunto.

Essa visão não foi exatamente compartilhada pelo organizador do último tomo da coleção, publicado após a morte de Cortesão, o qual traz uma mudança de perspectiva em relação aos anteriores quanto aos bandeirantes e indígenas. Na introdução escrita por Hélio Vianna (1966, p. 4), em um texto bastante sucinto quando comparado a seu predecessor, ele resume os bandeirantes como “predadores de indígenas”. O autor termina sua apresentação falando em um conhecimento “melhor” do passado, tanto indígena, jesuíta e bandeirante, demonstrando um posicionamento um pouco mais “crítico” e, aparentemente, menos nacionalista que Cortesão (VIANNA, 1966, p.5).

Cortesão ainda menciona ao longo dessas apresentações, a formação “social e cultural” do gaúcho para o Uruguai e Rio Grande do Sul, que teria como base a contribuição de portugueses, espanhóis e indígenas (CORTESÃO, 1952; 1954, p.5). Enquanto Cortesão enfatiza constantemente a contribuição dessas fontes no entendimento, tanto da formação dos territórios nacionais atuais, como das características culturais e sociais dessas nações, os indígenas parecem fazer parte apenas do passado, não existindo nenhuma correlação com os povos da atualidade. Em linhas gerais, ele insiste em como podemos encontrar na documentação uma “formação evidente” dos países atuais, mas sobre as populações indígenas que viviam no mesmo território, parece existir uma ruptura.

Uma visão semelhante à construída pelo autor foi predominante durante muito tempo no Brasil, por meio de leis, políticas governamentais e do pensamento social sobre os indígenas. Estes sujeitos foram marcados por uma narrativa de extinção e desaparecimento. Como mencionado anteriormente, esse posicionamento contribuiu para o silenciamento dos povos indígenas, assim como, na divulgação de uma perspectiva que os enxergou como pertencentes apenas ao passado, principalmente aos anos iniciais da colonização (CARNEIRO DA CUNHA, 1994, p. 124; MONTEIRO, 1999, p. 237).

Cortesão além de corroborar com esse pensamento da participação indígena apenas no início da colonização, quando menciona os indígenas em seus textos, os resume como auxiliares de portugueses, espanhóis e jesuítas, em episódios esporádicos⁵⁰. Monteiro (1999, p. 238) explica como essa visão historiográfica contribuiu para apresentar os povos indígenas

⁵⁰ Monteiro (1999, p. 237) sublinha alguns desses episódios em que os indígenas são “destacados” como o auxílio aos luso brasileiros no combate contra os holandeses, no Nordeste, vítimas dos bandeirantes ou protegidos do Rondon.

como vítimas passivas, ocultando as variadas formas de posicionamento, negação e reelaboração de identidades e vivências dessas populações nos processos históricos. Nesse contexto, a resistência foi apresentada como uma simples reação às forças externas, em que as dificuldades dos historiadores consistiam no próprio processo de fazer o seu trabalho. Nas etapas de identificar, documentar e interpretar os eventos e processos, se recorriam às representações binárias como o “índio resistente” ou “colaborador” (MONTEIRO, 1999, p. 239-240). Essas colocações são interessantes não apenas para compreender um pouco sobre o posicionamento historiográfico de Cortesão, mas também, sobre como a invisibilidade desses povos se manteve nas análises, justamente, pela negação e falta de entendimento sobre a diversidade de ações desses sujeitos.

Observamos ainda que os escritos de Cortesão mostram um intenso diálogo com a concepção de fronteira em vigor na primeira metade do século XX. Alguns trabalhos sobre o sul do Brasil realizados na década de 1940, tiveram grande influência na produção historiográfica do período colonial. Eles colocavam de forma um tanto valorizada a participação do bandeirante, o apresentando como “elemento-chave” na formação territorial do Brasil. Nesse entendimento, a fronteira teria organizado elementos que eram “primitivos e inesperados” constituindo um “novo homem americano” (THOMPSON FLORES, 2019, p. 287). Ou seja, em linhas gerais, supervalorizava a participação e colonização do homem branco em relação às das populações indígenas que tiveram suas atuações e resistências escanteadas pelas produções acadêmicas. Essa visão construiu-se junto com a representação do indígena como um “outro bárbaro” disseminada em tantas análises (LASMAR, 1996; MONTEIRO, 1999), e recorrente nos textos analisados de Cortesão ao mencionar as atuações destes, quando não se encaixavam nas de colaboradoras, eram tidas como rebeldes (CORTESEÃO, 1954, p. 6).

Para Peixoto (2016), que trabalha com a historiografia produzida na primeira metade do século XX e seus desdobramentos políticos e historiográficos, Cortesão teve papel fundamental na produção histórica e geográfica revisionista do período, que legitimava a participação de diplomatas na disseminação de uma visão identitária e espacial promovendo uma articulação entre as nações do Prata. O interesse do compilador na coleção dos Manuscritos da Coleção de Angelis estava em sua utilização nas discussões sobre os limites brasileiros. Ele também teceu críticas a outro organizador responsável por transcrever

algumas dessas documentações em outra coleção anterior, Pedro de Angelis, que segundo ele, não era motivado pelo patriotismo e sim pelo soldo (PEIXOTO, 2016, p. 68-70).

Sobre a escolha de quais documentos seriam pertinentes para a coleção, Cortesão se coloca de maneira isenta, creditando a seleção ao acaso e a fortuna (1952, p. 6). Contudo, em outro texto, o autor se contradiz, mencionando uma escolha mais “ativa”, chegando a republicar dentro das compilações, quando fosse necessário, fontes já impressas anteriormente em outros lugares “sempre que elas se nos afiguraram de valor fundamental” (CORTESÃO, 1969, p. 8).

Ponderando sobre o que foi colocado acerca de Cortesão, podemos refletir sobre os lugares dos indígenas em seu trabalho, mas e as mulheres indígenas? Longe de responder de forma “completa” essa pergunta, nosso objetivo é propor algumas ideias que podem ajudar a compreender o silenciamento e invisibilidade das mulheres indígenas na documentação e, conseqüentemente, nas análises historiográficas.

Pensar sobre as territorialidades ameríndias na região e as disputas desses grupos com as coroas espanhola e portuguesa, que avançavam nessas “fronteiras” e como essas questões eram tratadas historicamente pelo autor são uma forma de tentar elucidar o questionamento. Como já colocamos, ele frequentemente chama os índios não aliados de ‘rebeldes’ em meio às disputas entre portugueses, espanhóis e jesuítas, como se eles não fizessem parte ativa nos conflitos pelo território, apenas participando como auxiliares (CORTESÃO, 1954, 1969). Essa ideia de “rebeldia” foi relacionada a uma forma rígida de resistência, vista como natural das populações indígenas e esvaziando o debate sobre as formas de atuação desses povos (MONTEIRO, 1999, p. 240).

Essa imagem de “rebeldia” estava ligada a outras representações que estavam no senso comum, e relacionadas a uma elaboração estereotipada realizada desde os primeiros anos da colonização. Essas visões idealizaram duas vertentes, uma negativa que apresentava o indígena como bárbaro, outra que o associava a uma “reserva moral da humanidade”. (LASMAR, 2006, p. 144-145). Especialmente para as mulheres indígenas, essas visões tanto do indígena rebelde como o do “pertencente apenas ao passado”, tiveram particularidades na forma como essas mulheres foram representadas nas fontes e na historiografia da América do sul. A imagem de uma “índia genérica” e, de certa forma “rebelde” foi relacionada a uma representação que a reduziu a sua sexualidade, ignorando sua experiência humana e social,

que se disseminou em diversas análises ignorando a diversidade étnica e cultural desses povos (LASMAR, 2006, p. 144).

Em relação às indígenas nas apresentações dos Tomos das coleções, não parece existir espaço para elas nesse jogo de territórios entre nações “emergentes”. Cortesão selecionou as fontes para a coleção a partir do seu interesse na formação territorial das nações do Prata, priorizando a documentação que condizia com a legitimação regional do local. Em seus textos, ele menciona a importância desses escritos para o interesse de questões públicas que, geralmente, não são fontes que apresentam a presença de mulheres de forma recorrente. A historiadora Reichel (2002, p.141-150), ao se dedicar à análise da produção historiográfica sobre o período colonial e republicano para a região do Prata, comenta e relaciona a pouca visibilidade de pesquisas voltadas para a mulher com a valoração de trabalhos com temáticas mais “tradicionais” voltadas ao estudo dos espaços públicos. O que talvez responda, outro questionamento surgido ao longo da leitura dessa documentação, o de quase não existir mulheres não indígenas nas fontes. Ao contrário dos outros conjuntos de fontes utilizadas na pesquisa, como os Cabildos e outras coleções, onde aparecem uma multiplicidade de mulheres em situações variadas.

Como apresentado na primeira parte desse capítulo, trouxemos algumas reflexões sobre a invisibilidade e silenciamento das e dos indígenas, que muitas vezes, tiveram suas atuações colocadas dentro de homogeneizações e esquecimentos, em muitos casos propositais dentro de uma produção histórica com viés colonialista. Nesse sentido, concordamos com o que colocam alguns pesquisadores, ao mencionar o “não lugar” das mulheres indígenas nos escritos (BAPTISTA; WICHERS; BOITA, 2019). Em suma, os espaços públicos e participações nos processos históricos foram retratados como lugares masculinos e brancos, mesmo quando ocupados por indígenas e mulheres. Sobre isso, podemos refletir, sobre as indígenas em nossa documentação, e a necessidade de trabalhar não apenas com o que está propriamente escrito, mas também com as lacunas. Essa última característica das fontes, de apresentarem tantas descontinuidades e vazios sobre as experiências das mulheres indígenas, é uma dificuldade muito presente nesta pesquisa.

2.5. MULHERES COM E SEM NOME: POR QUE ALGUMAS INDÍGENAS SE DESTACARAM ENQUANTO OUTRAS PERMANECERAM NO ANONIMATO?

Esta parte do capítulo será dedicada a analisar alguns casos presentes na documentação organizada nas coleções já apresentadas. A análise muda seu foco e se propõe a trabalhar com a pergunta realizada no início da escrita, o que foi necessário para que nossos narradores dissessem o nome dessas indígenas? Na maioria das fontes em que as indígenas estão presentes, elas aparecem como anônimas, ao contrário da maioria dos homens indígenas. Podemos acrescentar ao primeiro questionamento, o porquê dessas mulheres se destacarem e em quais situações isso aconteceu e, assim como, o que difere elas dos homens indígenas?

Muitos dos escritos presentes na coletânea foram produzidos por jesuítas, por isso os exemplos apresentados nesta parte do texto remetem a eles. A documentação presente na Coleção de Angelis é variada em seu estilo e formato, porém apresenta um discurso relativamente homogêneo sobre a indígena, no qual observa-se um diálogo com a Igreja moderna e sua visão de mulher pautada na ideia de culpabilidade. O controle sobre essas indígenas e de sua sexualidade era parte importante do projeto missionário. As fontes nos mostram uma participação diversificada das mulheres nas sociedades indígenas e colonial, as relatando em funções essenciais como horticultoras, coletoras, ceramistas, educadoras, integrantes de espaços de decisão, lideranças espirituais, entre outras (BAPTISTA; WICHERS; BOITA, 2019, p. 2-3).

Nas fontes algumas indígenas receberam bastante destaque em comparação às outras mulheres indígenas narradas, geralmente, de forma anônima, como o caso de Felicitas. O relato de NUSDORFFER ocorreu entre os anos de 1750 e 1756, durante as demarcações do Tratado de Madri (1750)⁵¹, no qual este jesuíta foi encarregado da evacuação das reduções que seriam entregues aos portugueses. Ele menciona que recebeu um pedaço de papel solto e sem nome que circulava pela região, este descrevia um prognóstico triste para as reduções (NUSDORFFER, MCA, 1754, p. 261).

A indígena é apresentada de forma bastante biográfica pelo inaciano:

⁵¹ O tratado estabelecia a permuta entre territórios da Espanha e Portugal, entre eles as missões orientais que passariam para domínios portugueses. O episódio causou conflitos e grande resistência por parte dos indígenas, especialmente guaranis (RIBEIRO, 2018, p. 147-148).

[...] Felicitas pues fue una India del pueblo de la Cruz, à la qual, viniendo yo à las Doctrinas ei Año 1717 hallè Viuda yà de mucho tiempo y vieja, siempre de buena y exemplar vida, assistente todos los dias en la Iglesia à Missa y Rosário, frequentando los SS. Sacramentos de Confession y Comunion, especialmente en las fiestas de la Virgen, cuya congregante era; muy amante de los PP." con los quales tenia particular confianza recurriendo en todo à ellos como à sus Maestros y PP." Espirituales. para mostrar este su amor con ellos todos los Viernes dei a.º sin falta avia de ir à pescar, sin ser mandada y traer para los PP.es algunos pexecillos Especiales q se hallan en el Uruguay, à cuya orilla occidental esta el pueblo, por aquellos parajes, siendo ella aun muchacha mudose su pueblo del Mborore ai puesto adonde aora está, por las Correrias de los Mamalucos del Brasil; murió ella de mas de 90 años de edad [...] (NUSDORFFER, MCA, 1754, p. 262).

O objetivo da descrição do padre foi apresentar e contextualizar a profecia que circulava entre as missões como também, a indígena que a fizera. O prognóstico era chamado de ‘Mbabuçu oicone’ que significava, segundo relata o jesuíta, ‘un trabajo grande, una mortandad grande espera à las Doctrinas nuestras de suerte q puede parecer q totalmente se destruirian y se acabarian’ (NUSDORFFER, MCA, 1754, p. 262).

A profecia e Felicitas fazem parte da análise de várias pesquisas. Sobre o relato e seu contexto, Ribeiro (2018, p. 148) aborda a construção temporal contida na fala da indígena para compreender as noções de tempo elaboradas pelos guaranis dentro das missões. O autor a menciona como uma possível testemunha de acontecimentos importantes para os indígenas, desde o início da evangelização dos jesuítas no Uruguai, como também do trauma das perseguições dos bandeirantes no Tape e da vitória indígena na batalha de Mbororé (1641). A década de 1730, período no qual a indígena produz seu relato, foi igualmente conturbado. As populações missioneiras enfrentaram crises de varíola, a guerra contra portugueses na Colônia de Sacramento, uma forte seca que resultou em problemas nas plantações e fome seguidos de ataques de povos inimigos. Esses eventos provocaram uma redução populacional nas missões, levando Nusdorffer a relacioná-los a parte da profecia de Felicitas que mencionava uma grande mortandade (RIBEIRO, 2018, p. 148-152).

A forma narrativa elaborada pela indígena possivelmente foi pautada em uma noção cíclica de tempo com base na repetição dos fatos. Esses acontecimentos eram ordenados pela sua identificação, semelhança e classificação de modo comparativo, sendo estruturados em uma lógica de equilíbrio e perturbação. Felicitas, detentora de uma extensa e rica memória, entendia esses eventos catastróficos dentro dessa lógica, talvez enxergando no momento de crise o início de uma desordem já esperada (RIBEIRO, 2018, p. 152).

Em suma, a concepção de tempo era entendida a partir da ideia de um período de equilíbrio encerrado pela perturbação e suas sucessivas repetições. Esse entendimento possui

uma formulação semelhante ao mito de origem elaborado pelos guaranis sobre seus antepassados nos territórios missioneiros. Segundo essa narrativa, o tempo de paz e estabilidade dos indígenas cristianizados pelos jesuítas foi interrompido pela guerra trazida pelos bandeirantes⁵². Nesse contexto, Felicitas formulava suas previsões a partir de categorias concretas e comparativas, observando acontecimentos passados para realizar projeções futuras (RIBEIRO, 2018, p. 153-166).

A pesquisa supracitada, ajuda a compreender como a indígena concebeu seu prognóstico e como ele se encaixava dentro do pensamento das populações indígenas missioneiras. Mas ainda fica o questionamento do porquê ela se destacou tanto diante dos padres? No documento escrito pelo inaciano, o prognóstico da indígena pareceu impressionar seus interlocutores. A fala de Nusdorffer (MCA, 1754, p. 261-263) demonstra um grande esforço em apresentar Felicitas como uma mulher devota e recatada, talvez como forma de legitimar sua narrativa profética sobre as reduções. O inaciano também faz uma relação de outros padres que conviveram e testemunharam as palavras e bom comportamento da indígena, já que ele, mesmo conhecendo ela de longa data, nunca havia ouvido o prognóstico.

Além de trabalhos que refletem sobre a profecia de Felicitas, outras pesquisas que analisam representações sobre as mulheres indígenas em relatos inacianos ajudam a compreender as colocações de Nusdorffer. Eles mencionam a preocupação dos padres em destacar nas suas narrativas o sucesso do projeto colonial sobre o comportamento dos indígenas, principalmente, em relação a poligamia e sexualidade. O tema central dessa documentação e também da ação missionária foi pautado na preocupação dos padres com o sistema de parentesco dos povos que viviam nas reduções. Nesses casos, é onde se concentram as numerosas informações das fontes sobre as indígenas (BAPTISTA; WICHERS; BOITA, 2019, p. 4).

Quando falamos em “sucesso” do projeto colonial, estamos fazendo referência a influência deste nas mudanças de comportamento dessas populações promovidas pelos padres nas reduções. No caso específico da poligamia, por exemplo, surgem vários relatos na documentação que mencionam a adesão de algumas lideranças indígenas à monogamia. Obviamente, os jesuítas valorizavam esses exemplos em suas narrativas como também

⁵² O mito fundacional explica que Deus criou a terra e a entregou aos indígenas, após Deus teria enviado os jesuítas para ensinarem aos indígenas como serem cristãos. O mito funcionava em uma lógica construída no ‘antes e depois’, importante para a noção de experiência de tempo dessas populações (RIBEIRO, 2018, p. 154).

criticavam a resistência dos indígenas a essas mudanças promovidas nos costumes (FLECK, 2006).

Cabe destacar que a poligamia foi um dos comportamentos que exigiram grande atenção dos missionários, já que para alguns povos como os guaranis, a prática estava inscrita na sustentação de relações de poder e prestígio. Sobre as formas que foram utilizadas pelos inicianos para promover a monogamia, se destacou a ameaça por meio de punições divinas. O controle sobre a sexualidade tinha como alvo, muitas vezes, o comportamento feminino, apresentado como um perigo para a salvação cristã da alma. As mulheres vistas como pecadoras eram vinculadas à imagem de bruxas que mantinham costumes antigos e influenciavam os demais (FLECK, 2006, p. 618-622).

Quando narram os casos de conversão e bom comportamento dentro dos preceitos cristãos, os jesuítas costumam apresentar de forma mais detalhada a mulher, falando seu nome, geralmente o cristão e não indígena, e suas qualidades consideradas devotas. Por outro lado, quando criticam seus hábitos e conduta, elas costumam figurar como anônimas. Como no caso do *pueblo* de San Javier, onde o padre narra suas dificuldades na conversão de alguns costumes, entre eles, das mulheres que atuavam como feiticeiras e agoureiras (ANÔNIMO, MCA, 1750, p. 19). Segue o trecho

[...] Hay algunas Agoreras. Una de estas, enferma gravemente, pidió ai Padre el Santo Bautismo; dixole, no creia que lo pidiese de corazon, y asi fue; porque despues se hizo llebar á casa de la Hechizera (solo finguen que hablan con el Demónio.) Acudió el Padre, haciendo la carga de su palabra, y què como se nabia hecho chupar? (ès medicina que usan dichas Hechizeras) à que respondi; Vine, por que alli no me cuidaban, y aqui, sin quererlo, me ha chupado la Hechizera. Replicòla el Padre: trata de cuidar de tu alma; que si nò, no he de bautizarte, y tu alma ira à arder en ei fuego, que no tiene fin; tu cuerpo lo comeran en ei campo |os Caranchos, (ave voraz) y los Tigres. Hizose volver a la casa de donde vino, à donde volvio el Padre de ay á algunos días, para bautizarla, si estubiese dispuesta; y preguntandola si queria de corazon dexar sus costumbres y bautizarse? respondi, que si, y que a noche antecedente no pudo dormir, habiendola toda pasado llorando, ai conciderar, decia, que si no me bautizar, he de ir à arder ai fuego que no tiene fin; lo que, certificado con el dicho de sus companeras, bautizada, murio á los dos dias con mucha paz (ANÔNIMO, MCA, 1750, p. 19).

O relato do padre anônimo mostra um final considerado, por ele, como adequado para uma mulher não devota, articulando uma narração com base na ideia do exemplo, comum em textos produzidos por religiosos. Ela sequer é chamada de índia, as duas mulheres que fazem parte da narrativa são resumidas à “feiticeiras”. Ao longo desse documento, diversos homens são tratados pelo seu nome e as mulheres ou são mencionadas apenas pela etnia, ou

adjetivadas como no recorte acima. Destacamos essa parte de forma mais completa, para permitir uma visão comparativa com o caso de Felicitas. São situações muito diferentes e, basicamente não comparáveis, mas que mostram o quanto as indígenas foram apresentadas dentro de conotações bem específicas para o período. Enquanto a primeira era “siempre de buena y exemplar vida” (NUSDORFFER, MCA, 1754, p. 262), as outras mulheres parecem não ser confiáveis em sua fé cristã e nem para “falar com o demônio”.

Como já apresentado, os religiosos possuíam objetivos específicos ao escrever e isso refletiu diretamente nas mulheres. Algumas pesquisas abordam como essa questão influenciou a forma na qual os indígenas foram apresentados e “organizados” a partir de concepções e categorias coloniais. Ao analisar crônicas jesuíticas e etnografias estatais dos séculos XVI a XVIII, Wilde (2011) propõe que esses documentos produziam ficções para “ordenar” e homogeneizar os indígenas. Nas narrativas, eles foram classificados em duas categorias de oposição, de indígenas reduzidos ou de infiéis, que não abarcavam a complexidade de relações sociais e culturais dessas populações. Essas descrições procuravam criar uma rígida diferença entre a vida nas reduções e os espaços circundantes, criando ficções que promoviam ao mesmo tempo “ordem” e “desordem” com base na homogeneização étnica e linguística.

Em específico para as mulheres, os textos escritos pelos jesuítas também apresentavam uma tentativa de dualidade, semelhante a observada nos relatos de Felicitas e das indígenas curandeiras. Fleck (2006, p. 617-634) em sua pesquisa ao longo do Seiscentos, demonstra como a documentação inaciana construiu narrativas com base em estereótipos e contradições, classificando as mulheres entre “auxiliares do demônio” e ao mesmo tempo como exemplares cristãs. Essas imagens foram se transformando ao longo do projeto colonial, em que as associações às bruxas e demônios perdem espaço para os casos de relatos edificantes.

Nessas imagens, a mulher devota teve notoriedade nas narrativas dos inacianos. Com a intenção de valorizar as transformações nas condutas dos indígenas, principalmente as mulheres, destacavam-se relatos de conversões que apresentavam mulheres virtuosas (FLECK, 2016, p. 619). Essa característica é interessante para se pensar na insistência de NUSDORFFER, ao mencionar a vida exemplar de Felicitas, como uma forma de legitimar sua profecia para qual, segundo ele, teve vários acertos “[...] esta profecia se cumplió ad pedem literae, durando 10 años enteros los trabajos de estas Misiones [...]” (1754, MCA, p. 262). Ele ainda argumenta uma possível inspiração divina: “Esta índia pues predixò varias cosas à vários PP.es q realm.te ella no podia saber sin alguna lux especial” (NUSDORFFER, 1754,

MCA, p. 261). Nas fontes escritas pelos jesuítas os casos de mulheres que sonham, pregam ou tem visões encontraram espaço na formação teológica desses padres, que tinham uma certa abertura para experiências meditativas ou místicas. Mas as narrativas sobre esses acontecimentos foram ressignificadas e registradas em uma nova simbologia e linguagem para se enquadrarem no projeto de conversão cristã (FLECK, 2006, p. 626).

No mesmo contexto, também se destacou as conversões de mulheres mais velhas em relatos nos quais os padres associavam esse interesse no batismo ao medo da morte. Para Fleck (2006, p. 625), o surgimento dessas narrativas marca no século XVII uma mudança na representação dessas mulheres, passando de anciãs colaboradoras do demônio a exemplos de devoção. As mulheres mais velhas tinham esse destaque, justamente, por serem consideradas mais adeptas aos antigos costumes e influentes com os demais.

Essas duas imagens observadas nas fontes destacadas de nossa documentação, se mantiveram ao longo do século XVIII e são significativas para uma análise mais consistente das fontes, que trazem um conjunto específico de representações sobre a mulher indígena. Não apenas para a documentação produzida por religiosos, mas também como, os demais sujeitos coloniais que mesmo de forma mais “discreta”, trazem essas imagens em seus relatos. Dar conta desse imaginário é uma forma de tentar ir além das situações apresentadas nas fontes e tentar compreender o quanto essas duas coisas estão interligadas na documentação.

Em linhas gerais, podemos dizer que os sujeitos coloniais se utilizavam da escrita e de outros dispositivos de poder para observar e construir as realidades ameríndias dentro de suas concepções sociais, políticas e culturais (BOCCARA, 2005). Bourdieu (1989, p. 146) menciona em seu trabalho a força simbólica de nomear, identificar e categorizar os indivíduos, chamado de poder simbólico, podendo ser também utilizado para o não nomear. Essa imposição possuía o respaldo do coletivo, do consenso e do senso comum de sua época, sendo esse “representante” possuidor do monopólio desse poder simbólico e agindo por meio de um ponto de vista autorizado e legítimo de porta-voz. Assim, podiam ser produzidas dentro de perspectivas particulares nomeações de si mesmos e de outros que poderiam abarcar sobrenomes, insultos, acusações entre outros (BOURDIEU, 1989, p. 146).

Essa chave de interpretação é interessante para refletir sobre as fontes produzidas pelos inicianos acerca das mulheres e também na posterior organização dessa documentação. Quando os padres narraram casos positivos de conversão eles eram bastante metódicos, afinal, uma boa história precisa de um protagonista. Em contraponto, as outras mulheres indígenas

que não se enquadraram nos moldes do projeto colonial e de outros sujeitos envolvidos nas situações narradas, ganharam outras denominações, em muitos momentos, pejorativas. As contradições apresentadas pelas fontes e em outras pesquisas sobre as mulheres indígenas são parte sempre presente na documentação primária na qual foi construída esta pesquisa, por isso a importância em iniciar nossa análise por um texto mais reflexivo e crítico sobre o próprio corpo documental que a compõe.

A escrita deste primeiro capítulo, nasceu a partir de alguns questionamentos realizados durante a leitura e análise de fontes. Ao pensar nas abordagens para se trabalhar com as mulheres indígenas na região do Prata e, principalmente, a pergunta do porquê a maioria das indígenas presentes na pesquisa não tem seus nomes mencionados, diferente dos homens. Longe de responder essa indagação, a proposta foi pautada em pensar nos variados “filtros” que se somaram e influenciaram no silenciamento dos povos indígenas e das indígenas. Entendemos que o exercício de pensar na organização dessas fontes, além de apenas analisá-las em si, constitui uma forma de complementar as pesquisas já existentes, propondo outras camadas de interpretações que ajudem a questionar o silenciamento e invisibilidade, como também enriquecer as análises sobre os povos e mulheres indígenas.

Ao analisar a documentação de Cortesão e dos jesuítas, observamos que seus narradores valorizavam determinados conteúdos em detrimento de outros. Por isso a necessidade de se refletir sobre a produção desses textos e pensarmos nas formas de silenciamento envolvidos na escrita e circulação para um trabalho crítico com essas fontes. Diante dos trabalhos e apontamentos colocados sobre invisibilidade, mulheres e povos indígenas, surge a questão de que elas não são tão invisíveis assim, muitas vezes, refletir sobre a presença das indígenas nas fontes pode estar mais relacionado a forma como elaboramos nossas perguntas à documentação. Assim, podemos pensar em como analisar as atuações dessas mulheres para além de representações estereotipadas e da invisibilidade documental? Esse é o exercício que pretendemos fazer nos próximos capítulos desta pesquisa.

A Marcha das Mulheres Indígenas foi pensada como um processo [...]. Ao longo desses anos dialogamos com mulheres de diversos movimentos e nos demos conta de que nosso movimento possui uma especificidade que gostaríamos que fosse compreendida. O movimento produzido por nossa dança de luta, considera a necessidade do retorno à complementaridade entre o feminino e o masculino, sem, no entanto, conferir uma essência para o homem e para a mulher.

[...] o intuito é exatamente contrapor, problematizar e trazer reflexões críticas a respeito de práticas cotidianas e formas de organização política contemporâneas entre nós. Precisamos dialogar e fortalecer a potência das mulheres indígenas, retomando nossos valores e memórias matriarcais para podermos avançar nos nossos pleitos sociais relacionados aos nossos territórios (MARCHA DAS MULHERES INDÍGENAS, 2019).

3. MULHERES, CRIANÇAS E FAMÍLIAS INDÍGENAS: DESLOCAMENTOS E NARRATIVAS

3.1. APRESENTAÇÃO

Nas fontes que serão apresentadas neste capítulo, as mulheres e crianças indígenas aparecem juntas de forma recorrente e, em muitos momentos, compartilham do mesmo destino. Nas contendas elas representam a maioria capturada sendo comum o uso de sua mão de obra nas reduções e nas casas das populações locais. Diante disso, surge a importância em entender como essas duas categorias se relacionam entre si e com os sujeitos coloniais. Para isso também é necessário compreender como as famílias das populações indígenas viviam, se constituíam e ocupavam os territórios do espaço platino, afinal mulheres e crianças são entendidas pelos narradores coloniais como famílias, e na documentação observamos que elas podem ser representadas apenas por essa palavra.

Os comportamentos e concepções em relação a essas mulheres e crianças eram múltiplos, desde os trazidos pelos colonos europeus, aqueles oriundos de seus próprios povos, assim como também decorrentes dos processos de mestiçagens. Os poderes coloniais percebiam mulheres e crianças de ambos os sexos como sujeitos pertencentes à mesma categoria, conferindo a elas associações femininas. Ao longo da escrita pretende-se evidenciar como a análise a partir do recorte de gênero ajuda a entender as vivências dessas mulheres e jovens. O conceito de feminino, com suas contradições, acompanha as diversas experiências dos sujeitos desenvolvidos ao longo do texto e se torna fundamental para compreender um pouco as suas trajetórias como também as formas que os sujeitos coloniais lidaram com essas indígenas⁵³.

Na documentação “mulheres e filhos” ou “mulheres e crianças” são as referências mais numerosas quando nos atentamos a pesquisar sobre a indígena, tanto nos escritos laicos como os produzidos pelos religiosos. Ambas fontes também mencionam em grande quantidade o homem indígena como provedor essencial para a sobrevivência dessas mulheres e filhos. A relação mãe e filho é um lugar-comum no pensamento ocidental. Por isso entender as constituições, vivências e narrativas sobre famílias e seus membros ajuda a entender o lugar

⁵³ Os conceitos e suas problemáticas foram desenvolvidos na introdução.

da indígena naquela sociedade tão diversa que integrou normas e práticas indígenas e coloniais.

Em seu trabalho clássico sobre família e infância no Antigo Regime, Ariès (1986) comenta sobre o surgimento de um espaço da criança dentro do novo núcleo familiar que se constitui no século XVIII. O autor chama o período de ‘volta da criança ao lar’ em oposição a educação realizada fora do ambiente familiar dos séculos anteriores e a extensa sociabilidade envolvida entre essas famílias. Nesse processo o infante ganha um destaque na vida cotidiana onde os adultos se tornam os responsáveis pela sua educação, carreira e futuro. A família moderna tornou-se mais isolada, baseando-se no grupo solitário formado pelos pais e filhos. Ariès pontua que esse comportamento foi limitado aos nobres e burgueses ricos e ainda no século XIX as famílias mais pobres mantinham as crianças afastadas das casas parentais. Mas, em linhas gerais, essa formação da família moderna foi apresentada como uma evolução diante das ultrapassadas obrigações sociais envolvidas nas antigas sociabilidades. Nisso, a educação ganhou uma centralidade na vida dos jovens, educação essa que estava a cargo de grupos eclesiásticos conhecidos pela defesa de uma moralização da sociedade. As ordens religiosas, como os jesuítas, focaram no aspecto educacional em que a criança necessitava passar por um regime especial antes de adentrar a vida adulta (ARIÈS, 1986, p. 270-273).

Podemos adicionar ao modelo de família e maternidade ocidental a concepção de algumas indígenas de povos argentinos atuais⁵⁴, para os quais a mãe e sua relação com os filhos é construída na forma de uma maternidade coletiva em que os papéis de homem e mulher trabalham dentro de uma complementaridade. Ele é bastante diferente do estereótipo de maternidade ocidental que simplifica os diversos graus de vínculos que existem nas sociedades indígenas (SCIORTINO, 2017, p. 2). Ao longo do presente texto a tensão entre os dois modelos de formações familiares e maternidade se faz presente, às vezes, de forma sutil outras de maneira explícita. Proponho para esta pesquisa, que pensar a partir de uma categoria indígena pode ajudar a elucidar algumas questões apresentadas pelas fontes.

Entre os objetivos deste capítulo estão abordar a mulher e a criança indígenas em diversos aspectos de modo a contemplar as multiplicidades de situações encontradas. A partir de uma perspectiva de “jogo de escalas” (REVEL, 2010), variando o foco sobre nossos

⁵⁴ Em algumas partes do texto Sciortino (2017) apresenta a fala de mulheres mapuche mas, nesse artigo a autora menciona de forma mais geral essas concepções de maternidade e parentesco. Em outro trabalho publicado com a participação da antropóloga Gómez (GÓMEZ, SCIORTINO, 2018), elas expõem ideias que dialogam com a complementaridade entre as participações femininas e masculinas entre povos indígenas diversos, tanto da Argentina como do sul do Brasil atuais.

sujeitos de uma forma mais conjunta a individual, isto é, partindo das formações familiares até uma análise mais separada de seus membros. Iniciaremos analisando ao longo dos dois primeiros tópicos situações de captura por parte dos poderes coloniais, procurando entender como isso influenciou as formações e mobilidade das famílias e como as mulheres e crianças se encaixavam nesses processos. Em seguida, procuramos entender os usos e disputas envolvidos na mão de obra da indígena, especificamente as que envolviam a mulher e os jovens. Por último, dedicaremos a analisar a dupla mãe e filho dentro do modelo de família ocidental trazido pelos espanhóis, para entender quais narrativas, continuidades e alteridades foram produzidas dentro de algumas reduções. Nessa última parte, surge a necessidade de abordar a figura do ‘pai’ e como ela se construiu em concomitância com o discurso de feminino ocidental. A região platina será compreendida como um espaço fronteiro que envolvia desde a fronteira pampeana de Buenos Aires até os limites com América portuguesa e os indígenas das reduções do Uruguai, trazendo uma grande diversidade de agentes envolvidos.

3.2. A DINÂMICA DO ESPAÇO RIOPLATENSE E A PAMPA BONAERENSE: FAMÍLIAS, APRISIONAMENTOS E DESLOCAMENTOS

As populações indígenas mantinham uma intensa mobilidade pela região platina e de suas fronteiras com a região pampeana e da bacia do Prata, desde deslocamentos relacionados a seus modos de vida tradicionais até as mudanças que envolviam as novas dinâmicas trazidas pelos agentes coloniais. Nesse sentido, esta pesquisa procura trabalhar a partir da perspectiva que entende a fronteira como um ambiente fluido, como um espaço imaginado e instável, de grande circulação de pessoas e bens e disputas entre grupos diversos. Essa visão propicia uma forma útil e necessária para analisar os diversos povos indígenas e suas variadas dinâmicas no espaço platino (BOCCARA, 2001).

A presença de europeus no território desde meados do século XVI, com a introdução de novos animais e vegetais contribuiu para a intensificação das relações interculturais entre os grupos formando um extenso circuito de intercâmbios. Essa situação colaborou para vincular distintas áreas dos territórios indígenas entre si, assim como, as áreas controladas pelas populações *hispanocriollas* como a cidade porto de Buenos Aires. Os mundos indígenas⁵⁵ e a

⁵⁵ Mandrini e Ortelli (2003, p. 88) utilizam ao longo de seu texto o termo “mundo” rioplatense ou índio como uma forma de mostrar a multiplicidade que esses ‘espaços’ abrigavam e também a dinâmica de seus moradores que interagiam constantemente entre si. Ele dialoga com a forma que os autores entendem a fronteira como um

sociedade colonial viveram uma forte interdependência. Muito além das relações comerciais, os contatos culturais foram intensos como, por exemplo, nos casos de alguns brancos⁵⁶ que viviam nos assentamentos indígenas. Os indígenas pampeanos percorriam longas distâncias que poderiam levar meses para comerciar animais, sal, entre outros itens. Essa troca contemplava os dois lados, sendo que muitos artigos de origem europeia como farinhas, instrumentos de ferro, licores, dentre outros, circulavam entre os indígenas (MANDRINI; ORTELLI, 2003, p. 69-79).

Sobre a dinâmica de movimentações pelo local e o uso de animais, os povos pampeanos durante, pelo menos, metade do século XVIII e início do XIX, praticavam uma economia pastoril que influenciou tanto transformações no espaço físico da região, em seu ecossistema⁵⁷, como nas relações sociais. Nesse contexto, é importante mencionar como esse modo de vida influenciou a dinâmica de mobilidade dessas populações, que ao se dedicar ao manuseio do gado, necessitou adotar uma movimentação com base na busca por pasto e água para os animais. Essa mobilidade era praticada de forma organizada e planejada, levando em consideração as pastagens delimitadas e determinadas pela época do ano. As estratégias utilizadas nos deslocamentos levavam em consideração uma diversidade de fatores, desde aspectos econômicos e ecológicos até questões mais subjetivas que envolviam demandas sociais, ideológicas e culturais (SORIA, 2012). Particularmente, a adoção do cavalo ampliou o território de mobilidade e possibilitou novas e mais oportunas condições de deslocamento dessas populações, que inseriram esses animais de forma significativa em sua economia e modo de vida (MARTINS, 2018, p. 128).

Foi justamente ao longo do Setecentos, que os povos indígenas ao sul de Buenos Aires tiveram uma convivência mais intensa com a população branca, ambos motivados pelo interesse nas manadas de gado selvagem que se proliferavam pela região⁵⁸. Devido ao grande

ambiente permeável e fluido com múltiplos processos de relações e interações entre as sociedades e atravessado por homens e mulheres, bens materiais, influências culturais e informações.

⁵⁶ Entre eles estão desde cativos, refugiados políticos e desertores do exército que viviam entre os indígenas e também agentes sazonais como emissários do governo colonial e mercadores das *tolderias* (MANDRINI; ORTELLI, 2003, p. 78).

⁵⁷ O trabalho de Soria (2012) analisou a região pampeana situada a noroeste de Buenos Aires, formada por locais importantes para a atividade de pastoreio no período. O autor defende que o manuseio do gado por parte dos indígenas influenciou transformações estruturais no ambiente devido a variados fatores, entre eles, o grande número de animais e a prática de pastoreio sucessiva que modelaram a vegetação local, somadas a tomadas de decisões produtivas com o objetivo de melhoramento dessa atividade, e ainda, uma mudança nas formas de apropriação dos recursos naturais na região.

⁵⁸ Martins (2018, p. 128) também menciona como um intensificador das relações entre brancos e indígenas, as políticas borbônicas de fronteira implementadas na região do Prata. Na tentativa de efetivar o controle sobre essas áreas, frente aos interesses estrangeiros, a coroa espanhola incentivou articulações com as populações indígenas locais na proteção desses espaços.

número de abate desses animais sua população diminuiu drasticamente, o que levou ao interesse dos colonos em expandir seus territórios para a implantação de estâncias para a criação de gado. Essa mudança de perspectiva no avanço da colonização da área impactou diretamente os indígenas e seus territórios (MARTINS, 2018, p. 128).

Em relação ao modo de vida das mulheres indígenas na região pampeana existem relatos bastante estereotipados produzidos pelos sujeitos coloniais. Segundo essas fontes, militares, viajantes e missionários costumavam mencionar os homens nas atividades relacionadas com a lida do gado destacando seu ócio, enquanto as mulheres estavam sempre envolvidas em intermináveis trabalhos. Essa imagem recorrente caracterizava a mulher como escrava de seu marido e envolvida apenas em tarefas enxergadas como corriqueiras e repetitivas (CATTÁNEO, 2008, p. 192).

Ao longo da consulta à documentação presente no *Cabildo de Buenos Aires*, a mulher indígena aparece frequentemente em casos de conflitos que envolveram a captura de pessoas por parte dos *hispanocriollos*, onde podemos incluir a presença de crianças junto às indígenas. Ao consultar outras coleções como a *Manuscrito de Angelis* e fontes avulsas, percebemos certa semelhança nos casos, por isso a importância em debater as várias questões envolvidas na captura e rapto praticados por *criollos* e indígenas.

Abordar as crianças indígenas é uma tarefa difícil devido a sua pouca visibilidade social que influenciou na forma como elas são referenciadas nas fontes. Elas são, em muitos casos, citações indiretas e aparecem apenas associadas com os adultos ou com sua comunidade (CLISSA, 2016, p.80). Tanto as mulheres quanto as crianças compartilham dessa invisibilidade na documentação e nas situações relatadas por nossos narradores sendo muitas vezes mencionadas de forma bastante sucinta. Esta parte do capítulo será dedicada a abordar essas duas categorias com destaque nos casos de captura/aprisionamento e seus vários desdobramentos para as famílias indígenas para entender como essa prática influenciou a dinâmica de mobilidade dessas populações que foram, em muitos casos, forçadas a se deslocar.

Conflitos com indígenas nas fronteiras internas⁵⁹ da pampa bonaerense são mencionados com frequência na documentação e demandaram grande mobilização. Essas desavenças foram

⁵⁹ A palavra fronteira aparece com regularidade nas fontes, em geral para falar de povoamentos que ficavam nos limites de regiões que não se encontravam sob o domínio espanhol e possuíam uma população indígena fora do controle colonial direto. Alguns autores utilizam o termo “fronteira interior”, sendo esse território formado por extensas faixas de terra que dificultavam seu domínio efetivo (MANDRINI, 1992, p. 60-61).

violentas e levavam a casos de aprisionamento de famílias inteiras e a morte de alguns envolvidos, entre eles, mulheres e crianças. Diante desse cenário, podemos elaborar algumas perguntas iniciais para nortear nossa análise:

O que geralmente acontecia com as indígenas nesses conflitos?

A documentação as menciona com os mais jovens de forma recorrente, o que isso nos mostra sobre seus lugares nas sociedades indígenas e colonial?

E principalmente, no que esses aprisionamentos de grupos familiares influenciaram na vida desses povos, e que argumentos estavam presentes nas falas dos agentes coloniais para justificar essas investidas? Essas justificativas tiveram características específicas para as mulheres?

Quais tensões entre os modos de viver dos indígenas e dos colonos eles podem mostrar? Quais estratégias os indígenas utilizaram para lidar com as capturas realizadas pelos poderes coloniais?

Antes de prosseguir, vamos observar o mapa abaixo, nele se destacam algumas localidades que irão ser mencionadas. A partir da esquerda: Arrecife, Lujan, Buenos Aires e Montevideú:

ocorreu em 1745 nas cercanias de Lujan, terminando no aprisionamento dos aliados e familiares de um conhecido cacique chamado *Calelean*. Os documentos são pautados pelas tentativas de acordos e desconfianças por parte dos agentes locais ao grupo de índios *pampas*⁶³ que foram apontados como responsáveis por invasões, roubos, fazer cativos e outras hostilidades na região. O grupo ao ser capturado gerou uma longa discussão sobre o que seria feito com os cativos, sendo no final alguns homens enviados para as obras de Montevideú, o cacique e os outros principais para a Espanha, e sua “família e *chuzma*”⁶⁴ enviadas para a outra banda do rio, aos cuidados dos jesuítas (AECBA, TOMO IX, cabildo del 28 de setembro de 1745, p. 80; cabildo del 18 de agosto de 1746, p. 185-189).

No início das confabulações, a intenção era repartir as mulheres e as jovens capturadas entre os moradores locais em Montevideú, tomando o cuidado para “que no salgan fuera de las puertas porque no se huigan; mediante los grandez Inconvinientes que ai de que esta Gente e mantenga En la Ciudad”(AECBA, TOMO IX, cabildo del 13 e 19 de julio de 1745, p.65-69 e p. 71-72). Na fala do *alcalde* se destaca um conselho específico, o de não deixar as mulheres terem contato com o exterior devido ao risco de fuga e aos problemas relatados. Além disso, no documento é mencionado repartir as indígenas entre o *vesindário*. Esse termo pode ser entendido como uma categoria social profundamente relacionada com a cidade trazendo todas as suas ambiguidades e disputas sociais. Entre seus ocupantes existiam categorias não muito bem definidas como as de índio e mestiço que funcionavam mais no plano do enunciado do que no objetivo. Mesmo assim, formava uma categoria legal e jurídica que expressava uma identificação com a comunidade local (FRADKIN, GARAVAGLIA, 2009, p.133)⁶⁵.

Em outro documento o corregedor de San Domingo Soriano fornece o número de mulheres e jovens ao pedir ajuda nos gastos que teve com as sessenta índias capturadas, “grandes y chicaz”, todas da parcialidade do Calelian e “infiéis”. Nos gastos do trajeto foi incluído o valor do velório de algumas delas que faleceram na “mudança”⁶⁶. Na ata também é mencionado o início dos preparativos para enviá-las às missões, aos cuidados do padre Jaime

⁶³ As fontes citadas ao longo do texto são bastante diversas nas nomenclaturas dos grupos. Nessas atas o *alcalde* menciona três denominações para esses grupos: *pampas*, *serranos* e *penguenez*. Em outros trechos eles são denominados apenas de “infiéis”.

⁶⁴ Nas fontes geralmente aparece em um contexto pejorativo e se refere a mulheres ou famílias de grupos belicosos. Outros autores também mencionam o mesmo uso (CATTÁNEO, 2008; BRACCO, 2016).

⁶⁵ Em outras fontes utilizadas também é usado o termo *vecino* com o mesmo sentido.

⁶⁶ No segundo pedido em fevereiro é mencionado que, nessa conta de sessenta índias, foram incluídos os gastos com seis enterros de algumas dessas indígenas. Isso mostra que algumas das mulheres e jovens enviadas para Domingo Soriano faleceram no trajeto. A despesa é negada, pois o *alcalde* entende que o cabildo é apenas responsável pelos gastos da guerra em si, e não seus desdobramentos.

Pasiño o mais rápido possível para não ter tantos danos “espiritual y temporal a aquellaz pobres almas” (AECBA, TOMO IX, cabildo del 13 de enero de 1746, p. 107-109; cabildo del 9 de febrero de 1746, p. 116-118).

A partir do último caso relatado podemos destacar algumas informações. A divisão das famílias dos capturados foi realizada entre homens e mulheres/crianças, sendo os primeiros enviados para trabalhar em Montevidéu e as segundas para as reduções. A intenção era usufruir da mão de obra desses indígenas vistos como “infieis” e causadores de conflitos. Foi comum o uso de seus trabalhos tanto nas reduções como nas casas das populações locais. Provavelmente dividi-los era uma forma de tentar controlá-los e também, como mencionado pelo *alcalde* castigá-los, visto que ao grupo era atribuído diversos ataques. Para a situação das indígenas e crianças, fica a questão da aparente dúvida sobre o que fazer com elas. A dúvida pareceu ser sanada quando o padre Jaime Pasiño interferiu para “salvar” as mulheres e jovens⁶⁷.

Sobre o uso da mão de obra indígena pela população local, um informe de Felipe de Haedo (1778, p. 71-85) sobre a Colônia de Sacramento e alguns portos do Rio da Prata, traz algumas informações que ajudam a elucidar a forma como as famílias indígenas foram tratadas no caso anterior. Ao longo do documento, nosso narrador também descreve quais famílias eram consideradas como aceitáveis para os poderes coloniais. Essa fonte é interessante para compreender como funcionavam os deslocamentos de populações indígenas reduzidas e as concepções dos agentes coloniais sobre as famílias não submetidas.

O funcionário colonial sugere formas de conquistar os povos indígenas que habitavam a região ao sul de Buenos Aires e alternativas para povoar seus territórios com outras famílias apresentadas por ele como corretas, sejam elas indígenas ou não. Ele narra algumas entradas anteriores efetuadas ao extenso território nas décadas de 1760 e início de 1770. Para a manutenção dessas conquistas e no trato com os indígenas cativos, Haedo propõe olhar essas experiências anteriores, nos “modos” de conquista das regiões vizinhas, e explica o que considera mais eficaz para a redução dos índios. Contudo, ele alega que as reduções jesuítas não são bons exemplos pois mesmo depois de duzentos anos elas não introduziram com ‘sinceridade’ a fé⁶⁸. Então, de forma bastante metódica, ele propõe o que seria, na sua opinião,

67 Esse caso em específico foi analisado com mais profundidade em meu Trabalho de Conclusão de Curso sob o título: *De Capturadas a Desaparecidas: Mulheres Indígenas em Fontes da Burocracia Espanhola (séc. XVIII)* (2016). Disponível em: <https://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/157012> .Acesso em: 01 ago. 2020.

68 A forma crítica como ele descreve as reduções está relacionada com a recente expulsão dos jesuítas em 1767, motivada pelo crescimento da influência dos inacianos na América e entendida como um problema pela coroa espanhola (WILDE, 2003, p.108). Na América portuguesa a expulsão dos inacianos foi anterior, em 1759, tendo

a maneira mais eficiente de trazer os indígenas para o sistema colonial, que consiste em reparti-los entre as famílias das cidades, vilas, lugares e estâncias de acordo com a necessidade de cada *vecino*. Eles devem ser utilizados na lida com os campos de suas fazendas pelo período de dez anos e como forma de recompensa, seriam oferecidos gado, cavalo, ou ainda, prata para comprá-los. Mas o valor não poderia ultrapassar trinta pesos para cada, o que seria suficiente para estabelecer sua nova vida. Também deveriam ser repartidas terras ociosas para futuramente se tornarem vassalos leais, pagantes dos tributos correspondentes e disponíveis na sua defesa. Para Haedo, esse conjunto de ações seriam a verdadeira redução (HAEDO, 1778, p. 71-85).

O autor apresenta em sua fala a preocupação em fixar por meio do trabalho os indígenas capturados com a intenção de, no futuro, eles se tornarem aliados. Em alguns momentos, ele explica como pessoas casadas e com filhos tendem a um melhor comportamento que indivíduos ou grupos vagantes (HAEDO, 1778). Mas quais famílias seriam consideradas “adequadas” para povoar o território conquistado? Os indígenas pampeanos não pareciam se encaixar na visão dele, já que um dos objetivos era ‘libertar el campo y playas del mar de los índios que la habitan’ (HAEDO, 1778, p. 78). Em algumas situações, as famílias indígenas deveriam ser separadas, como no caso anterior do cacique Calelian, e em outras mantidas. Como já mencionado, os grupos da região pampeana possuíam uma grande mobilidade em seus territórios e o funcionário parecia acreditar, que um “bom” comportamento estava diretamente relacionado com a permanência fixa em um local.

Em outro momento do texto, ao sugerir quais famílias deveriam ir povoar a região, Haedo propõe levar famílias de índios das províncias do Peru que estariam na pobreza. Ele hierarquiza as famílias. Afinal, segundo ele, a igualdade é impraticável e fantasiosa. A organização iria desde o grau de escravidão, bom nascimento e costumes superiores. Os indígenas poderiam estar em todas essas categorias. Para ele as que se encontram na escravidão, apesar de toda a privação, estão muito “satisfeitas” de sua condição. Em contraponto às famílias escravizadas que “estariam” de “acordo” com seus destinos, Haedo exemplifica as que estariam “infelizes” em suas más condições de liberdade. Seriam os “Zambos, Mulatos y Negros que han conseguido de sus amos la libertad ó se la han tomado

motivações semelhantes (GARCIA, 2009, p.30). Na década de 1770 começam a surgir nas atas do Cabildo e em outros informes diversas discussões sobre a preocupação em saber quais moradores eram casados e convivem de fato com a esposa. Em alguns momentos, eles justificam esse interesse para a organização dos censos que seriam realizados (AECBA, cabildo del 25 de octubre de 1774, p. 158).

ellos mismos, que están viviendo sin conocer domicilio en ninguna parte, pervertidos de todo cuanto es nocivo á la naturaleza están estragados y mueren por lo regular desgraciadamente [...]” (HAEDO, 1778, p. 86).

A fala do funcionário mostra como ele enxergava de forma pejorativa os povos que resistiram e não viviam dentro dos modelos entendidos como ideais. Os indígenas do Peru, segundo o funcionário, estavam entre as superiores, pois viviam de forma fixa em um local e apenas estão em uma situação ruim, devido à falta de terras para plantar (HAEDO, 1778, p. 86-87). Em sua escrita se destaca a dicotomia entre os indígenas que ele sugere para povoar a região e os que já habitam a pampa. Os primeiros por praticarem a agricultura e se estabelecerem de forma mais sedentária em um local e os segundos por ter seus modos de vida com base em uma dinâmica que valorizava a mobilidade e sazonalidade de seus agentes.

Para o caso mencionado acima, podemos entender que as famílias indígenas citadas por Haedo como melhores para a colonização, seriam as que adquiriram alguns costumes vistos como adequados dentro da sociedade colonial, ou seja, distante de alguns dos modos indígenas praticados pelas populações pampeanas, como os associados às dinâmicas de mobilidade.

No final do século XVIII, houve uma mudança no discurso e na política de tratamento das populações indígenas, quando iniciaram-se diversas tentativas de assimilação com o intuito de criar súditos que se encaixassem dentro do pensamento ilustrado. Como, por exemplo, os *pueblos* de indígenas missioneiros na região do Paraguai e do Rio da Prata, que após a expulsão dos jesuítas em 1767, vivenciaram a implantação por parte da coroa espanhola de incentivos para a aquisição de hábitos e valores culturais espanhóis. Essas medidas foram aplicadas para dar conta das transformações ocorridas no espaço missioneiro, provocadas pelas migrações e interações de novos atores que colocavam em risco as clássicas divisões da legislação colonial. Para a região do Prata, as políticas que se destacaram como homogeneizantes foram a definição do território com as demarcações dos limites com os portugueses, a eliminação dos indígenas considerados como “infiéis” e o povoamento da campanha (WILDE, 2003, p. 109-116).

Particularmente esses dois últimos itens colocados pelo historiador, são bastante evidentes ao longo das colocações do funcionário colonial, Haedo (1778), que procurou promover tanto a colonização do espaço pampeano, como o incentivo a substituir os indígenas que não se enquadraram nas perspectivas coloniais por outros que já estivessem “adaptados”.

Encontramos semelhanças, também, na fala do padre Pasiño (AECBA, TOMO IX, cabildo del 9 de febrero de 1746, p.116-118), anteriormente colocada sobre os familiares de indígenas apreendidos em Lujan, principalmente, quando nos questionamos o que essas medidas podem ter influenciado na vida das mulheres. O padre em sua colocação, na tentativa de justificar sua intervenção, responsável por enviar as indígenas para as reduções, enfatiza além de uma salvação espiritual, também uma no plano material. Podemos supor que esta ideia de “salvar” essas mulheres estava relacionada aos seus modos de vida, no sentido de distanciá-las das práticas que as ligavam aos seus povos, entre essas, uma organização social com base na mobilidade.

Em outro documento, também da década de setenta, podemos observar o que seria esse “modelo” de família entendido como ideal pelos funcionários coloniais. Na fonte, nos é apresentado um contraponto, não equivalente, entre indígenas e não indígenas, esses últimos teriam suas famílias estruturadas com marido e esposa morando juntos, em oposição aos povos indígenas que praticavam o rapto e nas palavras do funcionário apenas “roubavam crianças” e só teriam salvação pela redução (AECBA, Real cedula de 9 de febrero de 1774, p. 131-138).

O contexto da fala presente na ata, está no avanço ao território dos indígenas durante a organização da fundação de algumas guarnições na fronteira da jurisdição de Buenos Aires, próxima das salinas. Os *hispanocriollos* com o intuito de impedir o avanço dos indígenas nessas construções, solicitaram a mudança de algumas famílias para fundar um novo *pueblo*. O procurador do local ficaria responsável em zelar pelos respectivos casais, cuidando para que os soldados e suas mulheres residam juntos e tenham terras para cultivar. No mesmo informe o funcionário fala da importância em seguir o proposto pelo Cabildo anteriormente, isto é, reduzir, mesmo que de forma obrigatória, todos os indígenas *gentiles* da região. Só assim, seria possível impedir as hostilidades, os avisos de espias⁶⁹ e o rapto de súditos (AECBA, Real cedula de 9 de febrero de 1774, p. 131-138).

Percebemos nesse último exemplo, como a resposta às investidas coloniais nos espaços indígenas foi caracterizada de forma pejorativa e diminuída a apenas um comportamento explicado pela barbárie. Essas colocações foram frequentes e formarão a base das justificativas civilizatórias que encontraremos em outros documentos, produzidos tanto por

⁶⁹ Espia é um termo bastante utilizado na documentação para se referir aos povos indígenas que mantinham uma intensa comunicação entre si e, no entendimento dos moradores *criollos*, os indígenas considerados como aliados eram os responsáveis por avisar seus parentes “infieis” sobre possíveis ameaças.

agentes laicos como religiosos, ao longo da pesquisa, principalmente, para o caso das mulheres.

Como relatado no desdobramento do caso dos familiares do cacique Calelian, as mulheres e crianças foram colocadas sob a responsabilidade dos jesuítas. Desde o início do século XVIII, muitos indígenas tidos como “infieis” e provenientes de diversas regiões foram encaminhados para as reduções. Um memorial datado no início do Setecentos se destaca pela quantidade de indígenas deslocada à força aos cuidados dos inicianos. O texto elaborado pelos religiosos trata dos problemas enfrentados pelas missões do Uruguai e Paraná com os Yaros e os portugueses, narrando sobre o envio de indígenas para as reduções como uma forma de lidar com a hostilidade de grupos considerados “infieis”. Entre as dificuldades apresentadas estaria o envio, por parte do governador de Buenos Aires, de um grupo formado por quinhentos indígenas Yaro para serem batizados e doutrinados dentro da fé cristã. Segundo os padres, os *pueblos* estavam sobrecarregados tanto materialmente quanto no quesito humano tendo uma grande falta de religiosos, o que tornava difícil a catequização de todos os “infieis” (DE ZEA, SANCHEZ, MCA, 1702, p. 113).

Bracco (2016, p. 208) ao abordar o cativo na sociedade missioneira das reduções do Uruguai, menciona que os capturados, em sua maioria, eram mulheres e crianças. O autor mostra alguns exemplos, entre eles, de mais quinhentas indígenas mulheres e crianças entre os anos de 1701 e 1702 enviadas à força para as reduções devido a guerra entre o exército jesuítico missioneiro e grupos “infieis”. O caso narrado pelo autor provavelmente é o mesmo apresentado anteriormente pelos jesuítas De Zea e Sanchez (MCA, 1702, p. 113), as duas fontes não são iguais, mas possuem os mesmos autores e datas. Sendo sobre os mesmos indígenas ou não, é possível afirmar que uma quantidade significativa de mulheres foi encaminhada, contra a sua vontade, para as missões.

Outra observação importante, é quanto à forma como a documentação menciona as mulheres. Na primeira fonte dos inicianos não é mencionado o gênero dos indígenas, não sabemos se são homens, mulheres ou crianças, já na documentação utilizada por Bracco (2016) descobrimos que são mulheres. O mesmo foi observado nas atas do Cabildo sobre o conflito em Lujan. Apenas descobrimos que os capturados enviados para as reduções são mulheres, nos documentos que especificam os gastos financeiros com o transporte dessas indígenas, quando seus narradores são “obrigados” a fornecerem informações mais detalhadas como a quantidade de pessoas envolvidas e para onde elas foram enviadas (AECBA, TOMO

IX, cabildo del 13 de enero de 1746, p. 107-109; cabildo del 9 de febrero de 1746, p. 116-118).

O ocorrido nos convida a uma reflexão de como essas indígenas ficam invisibilizadas nas análises, muitas vezes, porque elas não aparecem nas fontes de forma direta. Outros pesquisadores também apontam para isso, como o trabalho de Vitar (2015, p. 672), no qual a historiadora explica como as fontes elaboradas pelos jesuítas tendiam a usar nomenclaturas masculinas para mulheres. Segundo a historiadora, o comportamento ficava evidente quando se narravam atividades tradicionalmente femininas como, por exemplo, o uso de alguns materiais ou o manejo de ervas, usando uma palavra genérica no masculino para identificar seu agente (VITAR, 2015).

Na documentação que Bracco (2016, p. 208-209) apresenta há informações complementares sobre a resistência dos indígenas, em que as mulheres capturadas lutaram junto com os homens “*varones*” usando arcos e flechas, morrendo ambos em grande quantidade. A contenda teria ocorrido na margem do rio Yi e os quinhentos indígenas capturados seriam especificamente “*chusma*” ou seja, mulheres e crianças. Elas foram repartidas e enviadas para diferentes lugares para que não pudessem voltar às suas terras. Esse comportamento foi recorrente, tanto que várias fontes comentam sobre as hostilidades de alguns grupos indígenas para com os jesuítas motivadas justamente por essas capturas (BRACCO, 2016, p. 209).

Entre os exemplos apresentados por Bracco (2016) está o desenrolar do acontecido com os familiares capturadas do cacique *Calelian* mencionadas anteriormente⁷⁰. Elas tinham sido primeiramente enviadas para San Domingo Soriano e depois para alguma redução não especificada. O fato de serem “*infiéis*” pampas, foi utilizado como justificativa para encaminhá-las para diferentes *pueblos*, pois juntas, segundo a documentação, seriam de difícil redução à lei cristã. No fim, o cacique realmente acabou sendo deportado para a Espanha com doze de seus principais guerreiros (BRACCO, 2016, p. 210).

Em muitos momentos o deslocamento foi imposto às famílias indígenas devido a possíveis maus comportamentos futuros, como observamos no seguinte caso nas proximidades de Magdalena e Matansa⁷¹. Segundo o *alcalde* após a extinção de um *pueblo*, alguns grupos de *pampas* que estavam sob cuidados dos jesuítas provocavam receios quanto a

⁷⁰ O autor menciona apenas mulheres, no recorte da fonte destacado por ele não fala o que aconteceu com as crianças que apareciam nas fontes do início do capítulo.

⁷¹ Matansa era um *pueblo* e também uma área agrícola com chácaras produtoras de cereais com mão de obra escrava negra (FRADKIN, GARAVAGLIA, 2009, p. 97). A localidade aparece destacada no mapa IX anexo.

seu comportamento hostil⁷². No final da ata foi proposto que devido ao perigo oferecido, eles deveriam ser surpreendidos e retirados com suas famílias da localidade à força e enviados para a Banda Oriental. O narrador usa como justificativa para as possíveis hostilidades um caso ocorrido em outro lugar, na fronteira da jurisdição em *Punta de el Sause*. Segundo ele era urgente fazer isso, pois com base em uma “notisia fresca” de poucos dias, um grupo de indígenas “infieis” atacaram algumas fazendas próximas, matando pessoas, levando muitos cativos e animais e com esse reforço, eles poderiam atacar a qualquer momento. Seu medo parece residir na possibilidade dos índios do antigo aldeamento avisarem os outros das fraquezas do local. Afinal, segundo o documento, devido a sua “infidelidade” todos eles eram conhecidos por espias da terra que servem apenas para dar aviso aos inimigos do Estado. Como é colocado no final da ata ‘Sean sorprendidos Con sus familiaz y que Sean remitidos a la Otra banda de este rio para que de esta Suerte el enemigo no tenga quien le de aviso [...] (AECBA, TOMO II, cabildo del 7 de enero de 1756, p. 10-12). Para o funcionário colonial, enviar as famílias para longe seria uma forma de impedir que elas se comunicassem.

No relato fica evidente a urgência em impedir a comunicação entre indígenas o que parece ocorrer de forma bastante rápida e eficiente, ao menos para o *alcalde*. O fato dessas famílias se tornarem ainda mais “perigosas” no momento em que não estão mais aos cuidados dos jesuítas levanta alguns questionamentos. O funcionário parece ter sua motivação em relatos anteriores de hostilidades, contudo se destaca a forma como ele percebe os indígenas de forma genérica. Para ele todos são espias, inclusive os colocados como aliados, que ao não se encontrarem mais reduzidos se tornavam imediatamente perigosos. O aprisionamento de um grande número de indígenas na região foi frequente, como ocorrido em 1752 quando ocorreu a captura pela milícia de fronteiras de vinte e sete indígenas Pampas e serranos que hostilizariam as proximidades de Magdalena e Matansa (AECBA, Tomo I, cabildo del 3 noviembre de 1752, p. 254-255). O aumento dos relatos de problemas nas fronteiras pode ser melhor compreendido como uma resposta dos indígenas ao avanço das populações *hispanocriollas* nos territórios ocupados pelos pampeanos.

⁷² Nas fronteiras ao sul de Buenos Aires no século XVIII houve três tentativas por parte dos jesuítas de redução das populações locais, as chamadas “misión del sur”. Foram experiências curtas entre os anos de 1740 e 1752, são elas: *Nuestra Señora de la Concepción de los Pampas*, voltada para os indígenas chamados de “pampas”, *Nuestra Señora del Pilar*, para os “serranos” e *Nuestra Señora de los Desamparados* para os “tuelchus” ou “patagones” (MARTINS, 2018, p. 124-125). Algumas dessas missões serão mencionadas pela documentação ao longo deste trabalho, ver mapa IX anexo.

Realmente no Setecentos existiu um aumento nos ataques violentos a assentamentos situados nas fronteiras cujo objetivo era a obtenção de cativos e animais. As autoridades em Buenos Aires costumavam vincular a responsabilidade dessa violência nas fronteiras, do roubo de gado e de cativos, a alguns grupos indígenas específicos chamados *pampas* e *serranos*. Essas invasões chamadas de *malones* tiveram relação com a diminuição do acesso ao gado livre (*cimarrón*) e poderiam contar com diferentes grupos indígenas. Existia também o medo da comunicação de grupos considerados pacíficos com os inimigos de terra adentro que obteriam informações e notícias úteis a suas demandas (MANDRINI; ORTELLI, 2003 p. 69-70). Essas atividades tidas como ilegais, como o roubo de animais e estâncias, geraram uma série de espaços de sociabilidade e pertencimento para numerosas pessoas de diferentes origens étnicas. Elas praticavam um intenso intercâmbio material e simbólico⁷³ que dinamizavam suas relações sociais (WILDE, 2003, p. 125-126). Para o caso das famílias que sofreram com uma “transferência” forçada, mesmo sem ter causado nenhum problema em específico, pertencer a grupos tidos como “infíéis” e pouco confiáveis foi o que provavelmente interferiu no julgamento do *alcade*.

A preocupação em como os indígenas viviam e, principalmente, se esses modos correspondiam ao esperado, poderia se traduzir em um distanciamento dos contatos e costumes associados aos “infíéis”. Um memorial escrito pelo Padre Jaime Pasino, representando a Companhia de Jesus, apresentado ao Cabildo em 1746 mostra o interesse na situação dos indígenas residentes em Buenos Aires e arredores. Segundo o documento é solicitado que os corregedores dos *pueblos* verifiquem quais índios e índias eram casados ou viviam amancebados e quais praticavam serviços na cidade (AECBA TOMO IX, cabildo del 16 de diciembre de 1746, p. 208). O padre é o mesmo que ficou responsável pela transmigração das familiares do cacique Calelian para as missões jesuítas no início mesmo ano.

Os relatos apresentados possuem vários aspectos em comum. No primeiro momento se destaca a urgência em separar os indígenas, o que ocorreu na maioria das vezes de forma violenta e teve um grande impacto em suas mobilidades e sociabilidades, já que muitos deles foram repartidos e enviados para locais diferentes como a Banda Oriental e as reduções. Isso afetou não apenas os grupos como um todo, mas principalmente as mulheres e crianças que

⁷³ Esses intercâmbios resultaram na multiplicação de espaços chamados de *pulperías* utilizados por contrabandistas de couros e também como local de troca de bens e informações (WILDE, 2003, p. 125).

formavam a maioria dos capturados. Para elas as justificativas tinham alguns significados específicos que determinavam o local para onde iriam. Especificamente, sobre os jovens a ideia de salvá-los de seus próprios povos é recorrente, sendo que os casos de raptos foram enfatizados pelos narradores das fontes. Os adjetivos e motivações utilizados para construir as narrativas sobre as famílias indígenas tinham base em estereótipos de violência e civilidade. As situações se destacam também pelo grande número de indígenas que foram capturados e enviados a força para o outro lado do Rio da Prata, contudo muitas fontes consultadas não identificam ou numeram quantas pessoas foram capturadas, o que dificulta mensurar uma quantidade específica.

3.3. A CAPTURA DE PESSOAS NA REGIÃO PAMPEANA

Os casos de captura envolviam dinâmicas complexas que confrontavam práticas indígenas, como o rapto, com a captura de pessoas realizadas pelos sujeitos coloniais. Como já observado, o primeiro foi usado de forma recorrente como justificativa para a captura de grupos indígenas. Essa motivação foi utilizada em muitos momentos de forma ampla e genérica, ocasionando o aprisionamento de diversos indígenas não necessariamente envolvidos, como no próximo caso em que o jesuíta admite sua dúvida.

Mirando para o outro lado do rio da Prata, no início do século XVIII existem relatos tanto de incursões de indígenas atacando algumas reduções do rio Uruguai em busca de cativos, como investidas a partir dos próprios *pueblos* para a captura de indígenas. Nessa documentação se destaca a quantidade de pessoas aprisionadas pelos padres e a violência dos ataques às *tolderias* indígenas⁷⁴. O caso foi narrado pelo jesuíta Rojas e ocorreu no em Yapeyú onde um grupo de Guenoas, após vários desentendimentos com os locais, raptaram vinte e seis mulheres e crianças do lugar. Tempo depois, após tentativas de negociações com os caciques e de resgates frustrados, o jesuíta narra uma série de investidas da mesma redução a grupos próximos, levando a um grande número de mortes entre os indígenas (ROJAS, MCA, 1708, p. 238-242).

Assim como no caso narrado por De Zea e Sanchez (MCA, 1702), o relato de Rojas se destaca pela quantidade de pessoas capturadas, em especial as indígenas. No último ataque a uma dessas *tolderias* dos Guenoas, foram retirados a força mais de cem indígenas sendo

⁷⁴ Ver imagem II em anexo.

poucos homens e a maioria composta de mulheres, “*criaturas*” e jovens, que ao resistirem morreram entre oito ou dez. Os que sobreviveram, foram aprisionados e levados a um povoado onde foram “oferecidas” vestimentas, sendo as crianças mais jovens batizadas e as índias, após algumas tentativas de fuga, repartidas em diferentes *pueblos* na intenção de catequizá-las. O padre justifica o ataque e aprisionamento das indígenas como uma resposta à hostilidade dos Guenoas não cristianizados. Porém, em diversos momentos Rojas questiona-se sobre os grupos que sofreram com os ataques, se eles eram o mesmo responsável pelas hostilidades anteriores ou ainda, quem eram, se eram Guenoas, Yaros ou Mbohas (ROJAS, MCA, 1708, p. 238-242).

Os aprisionamentos poderiam ser utilizados pelos indígenas como uma forma de articular seus interesses próprios ou para combater os aprisionamentos praticados pelos *hispanocriollos*. Os indígenas podiam se utilizar da sua condição de aliados para combater as hostilidades de outros grupos inimigos. Como observado em uma carta do cacique *Nicolaz Bravo* apresentada ao Cabildo, naquele momento como aliado, pedindo auxílio para lidar com grupos inimigos que estavam matando muitos dos seus e levando famílias como cativas. Ele foi atendido na sua solicitação e recebe apoio (AECBA, TOMO I, cabildo del 27 de agosto de 1754, p. 443-444). Esse comportamento do cacique, de enfatizar sua condição de aliado junto aos representantes do Cabildo quando necessário, demonstra como as atuações indígenas foram habilidosas em lidar com os poderes coloniais.

Nesse caso em específico, a condição de aliado de *Nicolaz* variava conforme a situação colocada como, por exemplo, quando o cacique Calelian e seus familiares foram presos no conflito apresentado anteriormente. Segundo o relato de um cativo que esteve junto com os Serranos do mesmo cacique, ao saber de todo o acontecido com a outra parcialidade e seus parentes, ele demonstrou “sentimentos” de indignação e “Con Expressiones de Enojo y desseoz de vengarse” (AECBA, TOMO IX, cabildo del 18 de agosto de 1746, p. 183).

O cacique *Bravo* também é mencionado pelos *criollos* nesta e em outras fontes participando de diversos conflitos, roubos e raptos em estâncias. Algumas dessas informações estão na mesma ata, em que os cabildantes discutem, justamente, os relatos que chegam até eles sobre o comportamento do indígena na intenção de analisar se devem ou não deixá-lo comerciar. Segundo o documento, um grupo de caciques, entre eles *Bravo*, estão pedindo permissão para vender seus ponchos⁷⁵ em Buenos Aires. No fim, eles decidem aproveitar que

⁷⁵ Esses ponchos envolviam redes extensas provenientes do Chile, eram comprados com os grupos *aucáes* para serem comercializados nas cidades (CATTANEO, 2008, p. 194). Essas transações aparecem com frequência em

o indígena estará pela cidade para averiguar se as informações são verdadeiras e cobrar dele, dali para frente, uma “Amistad Verdadera” (AECBA, TOMO IX, cabildo del 18 de agosto de 1746, p. 185-189).

Além de trazer informações que possibilitam uma reflexão sobre como os indígenas souberam articular seus interesses e como as notícias circulavam de forma dinâmica entre indígenas e não indígenas, a fonte é interessante para pensar em como os próprios poderes coloniais poderiam relevar, conforme sua conveniência, algumas práticas que eles mesmos julgam como criminosas. São inúmeras a quantidade de vezes que os narradores da nossa documentação colocam como inaceitáveis o rapto e outras práticas indígenas, usando isso como justificativa para ataques e capturas desses mesmos povos. Contudo, nesse relato, eles parecem considerar no momento o comércio de ponchos mais importante.

A complexidade de como se articulavam as atuações indígenas nessa região pode ser observada no trabalho de Martins (2018), sobre as tentativas de reduções por parte dos jesuítas na região pampeana. A autora a partir de uma perspectiva que privilegia as expectativas dos indígenas nas narrativas, demonstra como as atuações destes seguiam seus próprios interesses e ficam evidentes quando analisadas em contextos específicos, em que a alternância entre uma aproximação mais pacífica e uma hostilidade aberta são melhores compreendidas. Nesse contexto, é importante não homogeneizar o comportamento dos povos da região, que no período podiam defender posturas e interesses diferentes e também divergentes entre si, mostrando um panorama diversificado de relações. Os caciques procuravam estabelecer acordos quando era conveniente como uma forma de estratégia, nas quais suas decisões estavam presas entre antigas rivalidades com outras parciais locais e ataques de milícias *criollas* (MARTINS, 2018, p. 125-131).

Esses aspectos colocados pela autora são interessantes para compreender a diversidade de formas como esses indígenas foram retratados na documentação, de hostis a aliados, como também possibilita uma maneira de responder uma das perguntas realizada no início deste capítulo. Sendo ela: quais estratégias os indígenas utilizaram para lidar com as capturas realizadas pelos poderes coloniais?

Na documentação consultada foram encontradas algumas tentativas de resgate de parentes por parte dos indígenas. Se destaca a ocorrida em 1756 por um grupo de mulheres

nossa documentação e envolveram variados povos indígenas, não indígenas e algumas reduções austrais na década de 1750. A dinâmica foi descrita da seguinte forma por um espanhol que acompanhou a prática entre os indígenas: “[...] Dijo que los ponchos que traen a vender los indios de la reducción son los que compran a los otros, que ellos no los fabrican [...]” (SOTO, 1752).

indígenas do *Pago de la Matansa*. Elas apresentam um memorial para negociar a troca de alguns cativos cristãos por seus familiares enviados anteriormente para a Banda oriental (AECBA, Tomo II, cabildo del 15 de septiembre de 1756, p. 119-120)⁷⁶. Segundo o *alcalde*, o memorial discorre sobre: “láz pazez que piden los indios Panpaz de el Cacique yati, ofresiendo Entregar los Cautivos, que tienen En Su poder [...] Se lez debuelban Suz parientez que se dezpacharon Prisioneros A la otra banda [...]” (AECBA, Tomo II, cabildo del 17 de septiembre de 1756, p. 125). Particularmente essa tentativa de acordo, dialogava com uma dinâmica de rapto praticada pelos indígenas em que era comum o resgate de pessoas por meio da troca.

Já na década de 1780, encontramos um depoimento do indígena Alcaluan, capturado em Lujan, que justifica os ataques e raptos dos indígenas a algumas localidades, como uma resposta das muitas hostilidades praticadas pelos próprios *hispanocriollos*. Quando perguntado do “Por qué vienen ahora más que antes a hostilizarnos”, ele enumera vários motivos como: “agravios últimamente recibidos de nuestra parte, como son el haber matado algunos Indios, entre ellos los hermanos de Guchulepe, en los Zerrillos [...]; por haber prendido a los Indios de tomar en plena paz; y otros varios motivos que alega para fundar el referido sentimiento y enojo” (ALCAHUAN, 1780, p. 9). Ao questionarem se possuem animais próprios e em qual quantidade, Alcaluan ainda acrescenta que “no vienen a buscar por consiguiente nuestros animales por que les hagan falta, sino es por vengarse de los agravios que quedan explicados” (ALCAHUAN, 1780, p. 10).

A prática do rapto foi utilizada como uma justificativa recorrente para ataques aos territórios e aprisionamentos de indígenas. Nesse contexto, é importante entender que as capturas de pessoas tiveram atribuídas significados diferentes quando partiam dos poderes coloniais. Isso não significa que também não existissem relações de dominação entre os povos indígenas, que também utilizavam desta prática entre eles, mas a captura de pessoas quando realizada por agentes coloniais era justificada dentro de uma lógica civilizatória. Observamos isso em vários momentos nas narrativas das fontes, em que as motivações apresentadas para os ataques às *tolderias* recorriam tanto a uma ideia de “salvação” dos costumes indígenas e apresentados como uma forma de adequação social e cultural. Algumas falas eram bastante estereotipadas como a do *alcalde* na década de 1770 que justifica os ataques aos indígenas devido aos possíveis raptos, nos quais “[...] ninos cautibos quando no tenian uso de razon Se

⁷⁶ A questão sobre serem mulheres fazendo uma negociação, será analisada no último capítulo junto a outros casos semelhantes.

crian entre aquellos Jentiles ábandonados e sus perbersas costumbres” (AECBA, Real cedula de 9 de febrero de 1774, p. 131-138).

Dessa forma, é importante pontuar algumas questões sobre as diferenças nas práticas executadas pelos *hispanocriollos* e pelos indígenas. Mesmo o rapto sendo uma prática antiga para os grupos pampeanos (MANDRINI; ORTELLI, 2003), ele possuía uma lógica diferente da praticada pelos espanhóis, os últimos geralmente envolviam uma grande quantidade de pessoas aprisionadas com justificativas específicas, geralmente de adequação aos modos de vida ocidentais, entendidos como corretos. Essas incursões foram justificadas na documentação como respostas aos comportamentos caracterizados genericamente como violentos pelos agentes coloniais. Desde o roubo de gado e outros animais, ataques às estâncias e o rapto de pessoas, mas principalmente motivadas pela expansão aos territórios antes pertencentes aos indígenas. Entender as diferenças e as significações entre o rapto e o aprisionamento é importante para responder nossa pergunta inicial sobre quais impactos esses deslocamentos forçados dos povos indígenas tiveram para as formações de suas famílias e como isso influenciou as vivências de mulheres e crianças que figuravam entre a maioria capturada⁷⁷.

Sobre a significação do cativo nas sociedades indígenas da região pampeana segundo Mandrini e Orтели (2003, p. 71), um dos indicadores de prestígio social simbólico e riqueza teria sido o número de esposas, sendo que muitas dessas mulheres eram obtidas pela compra. Essa acumulação estava vinculada com a concentração de poder de alguns caciques. Segundo os autores o cativo era uma prática antiga e pertencente aos padrões culturais e dinâmicas indígenas na região do Prata. Em geral, os cativos eram mulheres de zonas fronteiriças dos territórios indígenas como povoados e assentamentos rurais. Homens e mulheres eram valorizados como cativos como uma forma de futura troca e negociação de outros cativos e bens materiais (MANDRINI; ORTELLI, 2003).

Em relação à prática do rapto para os indígenas, podemos também buscar algumas possibilidades de explicações nos casos no Brasil. Fausto (1999) ao abordar os aspectos simbólicos e políticos da guerra nativa levanta reflexões que podem ajudar no entendimento

⁷⁷ Casos de rapto e apresamento entre os grupos indígenas são demonstrados em outros trabalhos como o de Vitar (2001, p. 227) sobre a região *Chaqueña* no séc. XVIII. Alguns grupos como os Abipones vendiam mulheres adultas de povos inimigos que seriam utilizadas como criadas. O mesmo acontecia na região do Prata como demonstrado na pesquisa de Bracco (2016, p. 203) na década de 1640, onde os grupos Charruas e Yaros costumavam se apropriar de mulheres e crianças do inimigo. Segundo o autor, isso ocorria com frequência e estava relacionado a problemas demográficos nos *pueblos* e a disputa pelo potencial reprodutivo. Sobre o tema também há uma dissertação defendida em 2018 no PPGH/Unisinos “*Índios e Criollos: Rapto e Aprisionamento: características do cativo nas fronteiras pampeano-patagônicas no século XVIII*” SILVA, Marcelo.

desses significados. O autor aponta que o impacto da colonização sobre as práticas bélicas indígenas gerou diversas mudanças, algumas mais duradouras outras não, portanto não podemos pensá-las de forma singular. A partir disso, ele apresenta algumas proposições que permitem pensar nas práticas de guerra indígenas como práticas econômicas que produzem pessoas e não objetos. Elas necessitam da relação com o exterior para a reprodução interna por meio da predação do outro (FAUSTO, 1999, p. 266-267).

Mas o que acontecia com essas mulheres capturadas pelos indígenas? Alguns depoimentos obtidos pelos *hispanocriollos* com pessoas que estiveram cativas proporcionam informações que ajudam a elucidar a dinâmica dessa prática⁷⁸. Nas falas é possível perceber que os raptados possuíam uma certa circulação que permitia seu resgate por meio de trocas, não se configurando como uma condição definitiva para o cativo.

No depoimento da mãe de um cativo chamada Juana Aragón, que se declarou como ‘índia *criolla*’⁷⁹, observamos uma série de informações sobre o cativo praticado pelos indígenas. Em suas palavras, quando era pequena foi entregue por seu pai a Don José Medina, dono de uma estância próxima onde ela residiu por algum tempo. No local, conheceu seu primeiro marido e teve cinco filhos, entre eles, duas mulheres chamadas Margarita e Pasquala. Ela menciona em sua fala que suas filhas se encontram no momento como cativas, em um lugar onde ela mesma já esteve, como cativa, outras duas vezes. Sobre suas capturas, ela menciona que a primeira foi durante quatro meses, sendo resgatada em troca de uma china⁸⁰ que era do cacique Yati, e na segunda não sabendo especificar a tolderia, onde também foi resgatada em troca de outras mulheres (ARAGÓN, 1783, p. 60-61). Em outro depoimento, de uma mulher também capturada, ela menciona o interesse na troca: “Que muchas de las cautivas que habían hecho las llevaban a cambiar por ropa y aguardiente a los establecimientos nuestros” (SANTANA, 1781, p. 47).

Pelo relatado percebe-se que a mobilidade do cativo entre os indígenas parece ser mais maleável do que quando praticado pelos agentes coloniais. Existia entre os indígenas a possibilidade de resgate desses cativos, aspecto que não acontecia, com algumas exceções, quando o aprisionamento era praticado pelos agentes coloniais. No relato de Juana Aragón

⁷⁸ Os depoimentos são todos de parentes, das próprias pessoas, sendo *criollos* ou indígenas, capturados por indígenas. Isso pode gerar uma falsa impressão. Diante disso, cabe uma reflexão sobre a produção de nossas fontes afinal, não temos os relatos dos indígenas aprisionados pelos *hispanocriollos* ou jesuítas para contar suas experiências.

⁷⁹ A trajetória de dona Juana e seu filho será aprofundada no último capítulo.

⁸⁰ Juana se refere a todas as mulheres de seu depoimento como chinas. Essa palavra representa uma categoria ambígua, em muitos momentos se referindo a mulheres indígenas, mas poderia fazer referência também a mestiças (REICHEL, 2002, p. 142).

fica evidente como o rapto não determinava de forma definitiva a condição da pessoa, funcionando mais próximo a uma lógica de “troca”, como colocado por Mandrini e Orтели (2003) e com argumento semelhante ao estipulado por Fausto (1999, p. 266-267) de uma prática ligada à “produção de pessoas”. Observa-se que não existia uma justificativa moral ou religiosa para a efetivação da prática, ao contrário dos diversos casos de aprisionamento realizados pelos agentes coloniais apresentados ao longo do texto.

Nos raptos praticados pelos indígenas, as mulheres e jovens formavam a maioria nos grupos de cativos e foram integradas de forma mais fácil à sociedade indígena. Mas ao contrário, elas eram a minoria que regressavam à sociedade *hispanocriolla* (MANDRINI; ORTELLI, 2003, p. 85-86). Como observa-se em outro relato, do *criollo* Matheo Funes, que foi levado como cativo pelos indígenas próximos de Luján. Ele explica que na sua permanência nas *tolderias*, conheceu uma mulher capturada ainda pequena chamada Bernarda. Quando resgatada por seus familiares, ela escolheu voltar a viver entre os indígenas por causa de seu filho, nascido durante o cativeiro (FUNES, 1780, p. 30-31).

Esse comportamento segundo Mandrini e Orтели (2003), poderia estar relacionado a condição de algumas mulheres campesinas que encontrariam um “melhor” status de vida entre os indígenas. Também devemos levar em consideração a pouca receptividade que elas enfrentavam ao voltar para a sociedade espanhola, devido ao fato de terem vivido nas *tolderias*. Outro motivo estaria no caso de algumas dessas mulheres terem filhos com os indígenas e ao serem resgatadas tentavam voltar para junto deles (MANDRINI; ORTELLI, 2003, p. 85-86). Em nossa documentação, encontramos alguns homens que também relatavam não querer voltar, como nesse caso narrado por um antigo cativo acerca de um conhecido que encontrou no local em que esteve “[...] Viejo Medina del Partido de la Magdalena, que solía ir a las Salinas con sus tropas de carretas, que diciéndole si quería venir a Buenos Aires, le respondió que no, que allí le iba bien; y que según reconoce su voluntad, no saldrá de ellos.” (ZAMORA, 1781, p.42).

Além das mudanças forçadas, como já relatado no início do capítulo, os indígenas mantinham um intenso fluxo pela região. Nesse cenário, outros aspectos que influenciaram os deslocamentos das populações indígenas no espaço platino foram a fuga da violência dos poderes coloniais que avançavam em seus territórios ou simplesmente a busca por melhores condições de vida. No início do século XVIII algumas reduções, como Yapeyú e San Borja⁸¹,

⁸¹ Ver mapa VIII anexo.

eram procuradas como uma forma de amparo para grupos como os charruas e guenoas minuanos, respectivamente, que se preveniam das investidas militares. Nesse contexto, o contato com os parentes não reduzidos e os indígenas missioneiros foi intenso (BRACCO, 2016, p. 203).

O trabalho de Martins (2018, p. 135-140) também aponta uma questão importante nesse sentido. Segundo a pesquisadora, a vida oferecida nos *pueblos* poderia ser convidativa para alguns indígenas, especialmente para os mais velhos, mulheres e crianças. No caso da pampa argentina, um ambiente de instabilidade e violência pode ter influenciado para atrair essas pessoas aos povoados. Como uma maneira de buscar proteção, o local poderia ser convidativo também para homens jovens a adultos como uma forma de refúgio, além da possibilidade de acesso a determinados bens oferecidos pelos padres como também o comércio dentro das missões.

Na fronteira com Portugal também existia um intenso trânsito voluntário dos indígenas missioneiros entre os domínios portugueses e espanhóis. Os aldeados enxergavam esses deslocamentos como uma opção de vida e suas motivações iam desde obter alguma vantagem das coroas devido às acirradas disputas por súditos até interesses pessoais. Existiam casos de homens e mulheres que eram casados dos dois lados da fronteira ou simplesmente abandonaram seu cônjuge do outro lado. Para as mulheres indígenas as motivações poderiam estar relacionadas à fuga do cotidiano de trabalho pesado ao qual eram submetidas as missioneiras. O meio urbano poderia oferecer outras oportunidades como vendedoras nas ruas ou criadas em casas abastadas (GARCIA, 2011b, p. 7).

Os casos de aprisionamentos relatados possuem vários aspectos importantes que contribuem para a compreensão do impacto dessa estratégia colonial na vida das populações indígenas. A captura de pessoas de povos não submetidos possuía uma lógica de adequação. As famílias consideradas inadequadas, a chamada *chusma*, dentro dos padrões estabelecidos pelos agentes coloniais, sofreram tanto com a fragmentação do grupo ao se separarem homens de mulheres/crianças, como com deslocamentos forçados para outros territórios. Como observado, essa separação pelo gênero podia ser intencional, ao responder demandas específicas como o trabalho na Banda Oriental e reduções, ou acontecia porque nos conflitos as mulheres e crianças figuravam entre a maioria sobrevivente.

Para as mulheres e crianças surgiram nas fontes várias narrativas que apresentavam a sua captura e as mudanças forçadas como uma salvação tanto moral quanto espiritual. Esses deslocamentos influenciaram diversas transformações nas sociabilidades e formações familiares. O trabalho das antropólogas Gómez e Sciortino (2018) apresenta algumas proposições que ajudam a pensar sobre as consequências dessas práticas para os indígenas. Segundo as autoras, após o contato as populações indígenas vivenciaram alguns fatores responsáveis por reformular as suas organizações sociais, tais como a desterritorialização, a conversão religiosa e uma sedentarização em *pueblos* de grupos que tinham grande mobilidade. Isso levou a uma rígida divisão do espaço público e doméstico que teve um grande impacto para a vida das mulheres. O que a longo prazo fez com que esses “novos” espaços públicos reformulados fossem ocupados predominantemente por homens.

Em linhas gerais, podemos argumentar que esses deslocamentos forçados realizados em longas distâncias resultaram em uma desintegração e reelaboração dos laços de reciprocidade e de mobilidade praticados pelos indígenas antes e durante a entrada dos espanhóis ao longo do Setecentos. Isso fica evidente nas diversas separações das pessoas, em que os agentes coloniais enfatizaram a importância de manter os indígenas afastados uns dos outros, como nos casos de preocupação com os espias que avisariam seus parentes das incursões às *tolderias* ou quando a separação era uma forma de combater as recorrentes fugas. As reduções entraram nessa dinâmica, seja como destino imposto ou como um local de escolha. Elas também se configuraram como uma ferramenta de adequação social, seja pelo trabalho ou pela imposição de um modo de vida particular que teve um impacto específico para as mulheres. Aspectos que serão abordados no próximo tópico.

3.4. “LAS CHINAS TRABAJAN”: DISPUTAS PELA MÃO DE OBRA DAS MULHERES E JOVENS NA BANDA ORIENTAL E REDUÇÕES

Sr. Desde el 3 de abril del año 1771 salimos de nuestras tierras y pueblos destinados a estas reales obras y nosotros como leales vasallos de su magd nosignamos obedientes dejando a nuestras mujeres e hijos en puestos y mil hambres y miserias y padeciendo nosotros en tan largo viaje por caminos con esperos y ríos qe a nado pasamos inmenso trabajo con perdidas de nuestro vesticario llegando quasi desnudos a estas fatigados de aver andado a pie los mas de nuestros hijos todo el camino y desde el año de 1771 al de 1773 ha que nos damos trabajando con el maior empeño [...] (AGNA, 1773, p. 4).

A mão de obra indígena era valiosa e fundamental na defesa das fronteiras espanholas. O trecho acima mostra uma carta de um grupo de caciques missioneiros solicitando que eles e

os demais indígenas fossem liberados dos trabalhos para voltarem aos pueblos e suas famílias, após dois anos servindo na construção de uma fortificação na Banda Oriental. Em outro relato de um jesuíta sobre a construção de Montevideú “desde el principio de dha fundacion trabajaron dos mill Yndios de nuestras Misiones em dha fortaleza por Espacio de mas de um año. Houve um “rodízio” de trabalhadores [...]” (YEGROS, MCA, 1735 p. 276-277). Nessas fortificações fronteiriças os espanhóis recorreram ao labor de diversos tipos de pessoas, desde os indígenas missioneiros até os aprisionados nas regiões da pampa argentina (AGUIRRE; NÉSPOLO, 2012).

Como demonstrado na primeira parte do capítulo, muitas famílias indígenas foram enviadas a força para a Banda Oriental. As justificativas foram diversas e decorriam de narrativas que envolviam desde uma resposta às práticas entendidas como inadequadas ou violentas, pelos colonos e religiosos, até ao apelo moral e espiritual de salvar suas almas. Muitos desses locais para onde os indígenas foram enviados se caracterizavam pela importância na utilização da sua mão de obra. Portanto, a partir dos desdobramentos dos casos anteriores, esta parte do trabalho se dedicará a entender os lugares que a mulher e os jovens ocuparam nesses locais, assim como as diversas disputas envolvidas na utilização de sua mão de obra por espanhóis, jesuítas e portugueses.

A mão de obra da mulher dentro das reduções e arredores teve uma conformação bastante parecida com a demonstrada na pampa bonaerense. Ao longo do século XVIII, o uso do trabalho da indígena na casa dos moradores locais era frequente e mal vista pelos jesuítas dos *pueblos*. Foi comum também suas críticas à utilização do trabalho dos homens indígenas nos ervais devido aos problemas envolvidos com maus tratos dos trabalhadores por parte dos espanhóis. Observamos isso em uma denúncia sobre os usos da mão de obra indígena realizada pelos jesuítas De Zea e Sanchez (MCA, 1702). Segundo eles, os indígenas retirados das missões para trabalhar no beneficiamento de erva mate não voltavam, deixando para trás suas pobres mulheres e filhos nas reduções, assim como a salvação de suas almas. Além de levar os homens, os espanhóis também levariam “Yndias, yndios muchachos y muchachas a sus casas, para su servicio, despoblando los pueblos”. Ambas práticas que segundo os padres eram proibidas pelas leis reais e levaria ao despovoamento das missões (DE ZEA, SANCHEZ, MCA, 1702, p. 121). Nas falas dos jesuítas é possível observar a tensão envolvida na disputa entre os espanhóis e os jesuítas pelos indígenas. Os trabalhos eram divididos entre os sexos, sendo as mulheres e crianças utilizadas nos mesmos locais.

Na metade do Setecentos as disputas por território e súditos entre portugueses e espanhóis se intensificaram. No mesmo período, as dinâmicas das populações indígenas na região platina foram bastante intensas durante as conturbadas confabulações dos tratados de Madri (1750) e Santo Ildefonso (1777). O primeiro ajustava a troca da Colônia de Sacramento, pertencente a Portugal, pela extensa faixa de terra onde estavam localizadas as sete reduções jesuíticas do rio Uruguai. De acordo com o tratado, os moradores deveriam se retirar das missões levando apenas o essencial, ou seja, seus bens móveis e utensílios básicos. Os indígenas deveriam deixar o seu trabalho e de seus antepassados para trás. Parte da população guarani⁸² residente nos *pueblos* se colocou contra a concretização do mesmo, gerando o conflito conhecido como Guerra Guaranítica (1754-1756). O tratado não foi efetivado e foi anulado antes de sua demarcação devido a diversos problemas⁸³.

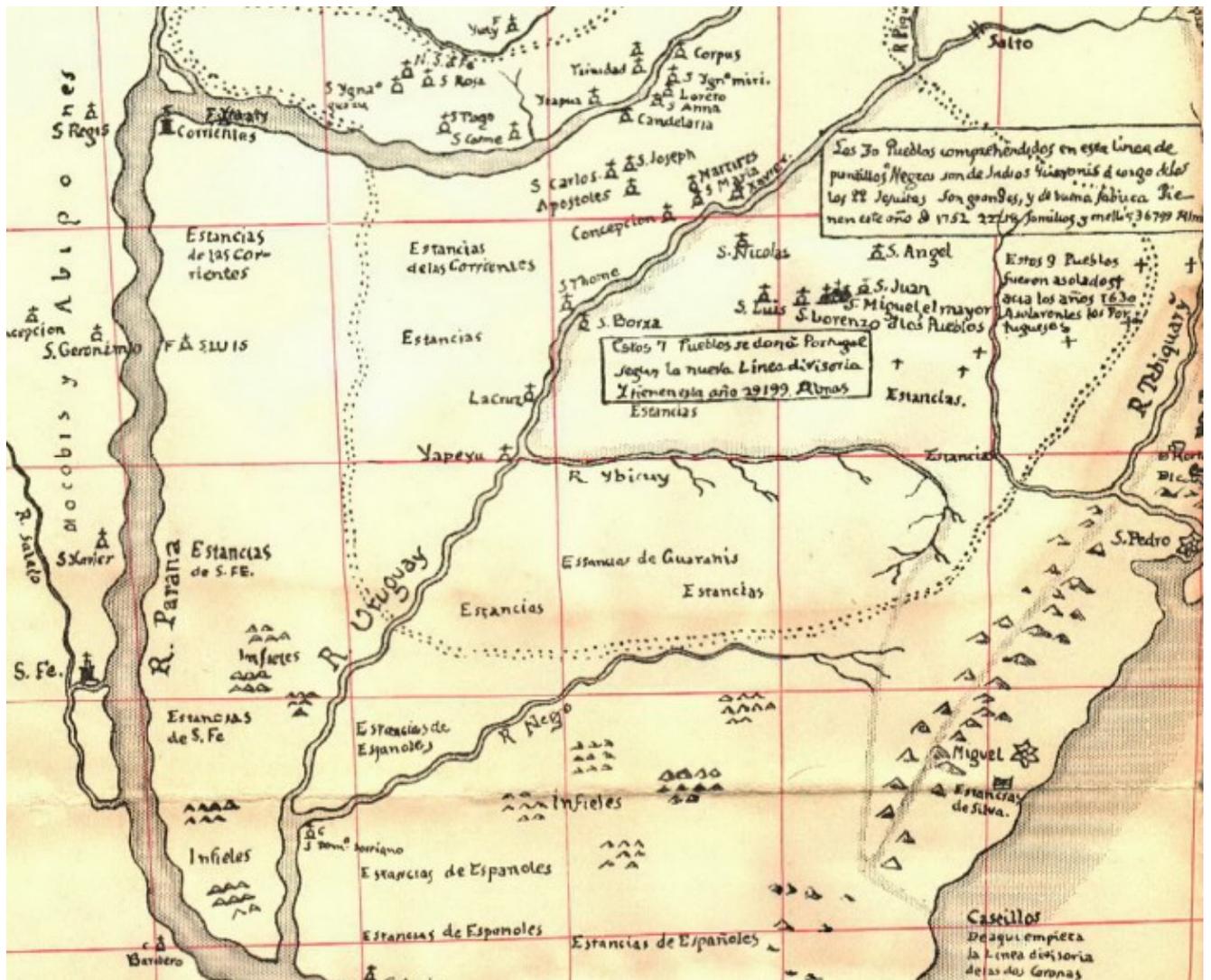
Era evidente para portugueses e espanhóis que seu sucesso nas demandas pelo território fronteiriço estava profundamente relacionado às alianças com as populações indígenas locais (GARCIA, 2009, p. 29-30). Nesse contexto, surgem inúmeras disputas e desentendimentos entre esses agentes coloniais e deles com os indígenas nos quais podemos observar com frequência as controvérsias que envolveram as mulheres e também as crianças.

No mapa abaixo, podemos observar algumas localidades e reduções que serão citadas ao longo desta parte do texto como San Javier, Yapeyú e San Nicolaz (da esquerda para a direita):

⁸² Alguns trabalhos ainda utilizam o termo guarani missioneiro, contudo a população que vivia nas reduções do Uruguai era bastante diversa e formada por grupos como charrúas, bohanes, pampas e guenoas minuanos sendo mais adequada a utilização de “indígena missioneiro” (BRACCO, 2016).

⁸³ A Guerra Guaranítica envolveu uma série de reações, desde a resistência ao atendimento à transmigração dos sete povos para os domínios de Portugal. Para a primeira reação, teve como aporte a ideia de que esse acordo caracterizava uma forma de traição aos seus súditos que, durante tanto tempo, protegeram os domínios do rei espanhol dos anseios portugueses. A resistência também foi pautada como uma forma de manutenção da territorialidade da comunidade indígena na região, que se colocava como detentora de direitos sobre a terra onde seus antepassados viveram (ACRUCHE, 2019, p. 242- 243).

Mapa II: Algumas reduções em 1752 (recorte)



Fonte: Adaptado de: CARDIEL, José. Mapa de la Gobernación del Paraguay. 1752. in: FURLONG, Guillermo. *Misiones y sus pueblos de guaraníes*. Buenos Aires, 1962. p. 55. O mapa inteiro está no Mapa VIII nos anexos.

Durante as conflituosas demarcações do Tratado de Madri⁸⁴ os padres não tinham a intenção de perder a mão de obra dessas mulheres, tentaram distribuí-las entre os *pueblos* que ficariam com os hispanos e ainda utilizariam seu trabalho para ajudar as tropas de demarcação, o que irritou os indígenas aldeados (NUSDORFFER, MCA, 1754, p. 250). Em específico na redução de Yapeyu, Nusdorffer (1754) menciona uma série de insatisfações entre os indígenas, nas quais se posicionaram em auxílio aos seus parentes incluídos dentro

⁸⁴ As dificuldades no processo de demarcação foram várias, desde recursos dos próprios Estados para sua efetivação como também a imprecisão dos mapas da região na determinação dos limites, e principalmente, a recusa de muitos líderes indígenas em deixar seus territórios ancestrais (ACRUCHE, 2019, p. 242).

das delimitações do tratado. Mesmo não estando compreendidos na linha do Tratado de Madri, eles trocaram o corregedor local, dificultaram o trabalho dos espanhóis que auxiliariam nas demarcações e estavam de passagem pela localidade; e, principalmente, impediram que as mulheres locais da casa de recolhidas, fossem entregues como criadas aos mesmos espanhóis⁸⁵. Isso ocorreu após desentendimentos com o corregedor que estaria acordado com os padres, onde dois caciques assumiram o governo e se prontificaram a reverter a situação no local (NUSDORFFER, MCA, 1754, p. 250-252).

A primeira ação dos indígenas, segundo o jesuíta, foi resolver a questão da casa de mulheres e jovens recolhidas. O inaciano não especifica o número, apenas fala que elas eram muitas e estavam vestidas esperando para serem levadas pelos espanhóis como “criadas y esclavas”. Os aldeados também espalharam entre os moradores do lugar que o visitador Padre Alonso Fernandez trouxe diversos artigos de troca com a intenção de usá-los para comprar os jovens “Indicitos y Chinitas o Cholitos”. Após a libertarem as mulheres, pegaram as chaves do armazém do *pueblo* e dividiram seus mantimentos entre todos, especificamente para as mulheres foram entregues sacas de algodão para que “hilen y hagan sus hamacas”. NUSDORFFER (1755) no final do documento fala um pouco da diversidade dos indígenas envolvidos no desentendimento. Ele explica que nessa redução estavam refugiados vários grupos de “infiéis” que se desentenderam com os espanhóis e buscavam auxílio de seus parentes reduzidos, entre eles “Charruas, Mohanes, Yaros, Guenoas e Minuanes” (NUSDORFFER, MCA, 1755, p. 250-252).

O relatado pelo padre mostra a casa de recolhidas como um ambiente habitado por mulheres de diversas etnias e a desaprovação desses indígenas sobre a transmigração de seus parentes. Entre eles se disseminou a ideia de que as mulheres e crianças seriam negociadas e entregues para serem utilizadas como mão de obra pelos espanhóis, sendo que também não estavam satisfeitos em apenas deixá-las para os portugueses. Eles pretendiam continuar como vassallos espanhóis sem deixar seus *pueblos*.

Essas disputas entre espanhóis, portugueses e religiosos pelos indígenas no território de fronteira do Prata, acionaram a circulação de uma série de ideias pautadas em uma dicotomia de liberdade e escravidão. No contexto dos tratados e da Guerra Guaranítica, esse discurso foi utilizado pelos lusitanos como uma forma de atrair os indígenas a permanecer em seu

⁸⁵ O local também pode ser mencionado na documentação pelo vocábulo guarani *cotiguaçu*. Em livre tradução pode significar casa de recolhidas, casa grande ou habitação grande (IMOLESI, 2011, p. 141).

território, e fez circular em questões que envolveram ideias que apresentaram o viver junto aos jesuítas como uma forma de escravidão. Cabe também destacar que esses conflitos territoriais e por gente, possibilitaram uma variedade de ações para os indígenas aldeados facilitando a criação de alianças entre povos que possuíam relações de parentesco, mas se encontravam afastados devido a vida nas reduções (ACRUCHE, 2019, p. 243-251). O relato apresentado sobre os indígenas no qual estes entenderem que as mulheres e jovens seriam vendidas estava inserido nesse contexto de interesses por súditos e mão de obra na região.

O comportamento desses indígenas pode ser entendido dentro das diversas reações dos aldeados durante as demarcações, em que alguns aceitaram as mudanças oferecidas e outros fizeram forte resistência. A visão dos jesuítas e dos espanhóis entre os indígenas ficou bastante negativa ao ponto de ao receber notícias do acordado no Tratado de Madri, iniciarem-se uma série de boatos entre os *pueblos* sobre a venda das reduções aos portugueses pelos inacianos. Nisso, espalharam-se também rumores sobre a venda dos próprios indígenas como escravos para espanhóis e portugueses. Essas desconfianças teriam sido boatos realizados pelos próprios lusitanos para abalar a confiança da população indígena com os jesuítas, provavelmente, tendo como motivação o interesse dos portugueses em agregar súditos. Sendo verdade ou não, eles pareceram plausíveis para os indígenas e influenciaram na disseminação de uma perspectiva que colocou os espanhóis como traidores (GARCIA, 2009, p. 34-37).

As visões sobre os portugueses também não eram boas e os indígenas tinham uma memória bastante negativa de suas incursões anteriores às reduções. As correspondências amistosas entre portugueses e espanhóis da década de 1770 narram várias denúncias antigas sobre os excessos cometidos pelos lusitanos ao longo das fronteiras e, principalmente, nas missões durante as demarcações dos tratados já mencionados. Além do roubo de animais e diversos bens, as cartas mostram situações específicas para as mulheres nas quais elas foram extorquidas até o ponto de, segundo o narrador, deixar as “índias desnudas” e sem seus poucos pertences, são comentados, também, os muitos casos de ataques aos indígenas cristianizados das reduções com o intuito de escravizá-los. Um dos escribas, cita um caso específico de um homem chamado Antonio de Almeyda que se aliou a outros portugueses em 1751 e atacou o *pueblo* de San Nicolaz levando o maior número possível de índios e índias. Os indígenas foram encaminhados para Mato Grosso e Cuiabá onde foram vendidos como escravos. Mesmo com os pedidos dos missionários e outras testemunhas para atestar que eram

indígenas aldeados, se manteve o tratado “que a todos ato las manos” (BOHN, 1775-1779, f.70r-70v).

O local onde estavam as indígenas em Yapeyú e chamado de casa de recolhidas no relato de Nusdorffer (1755) aparece em outro documento sobre o *pueblo* de San Miguel. Nele foi mencionado de maneira um tanto negativa e associado a um tipo de reclusão: “[...] en su claustro las mugeres, que llaman recogidas” (HENIS, 1754, p.60). Esse lugar abrigava apenas mulheres e aparece de forma um tanto confusa na documentação, sendo necessário um aprofundamento sobre seu funcionamento e particularidades.

Para entender um pouco sobre esse local podemos buscar a análise realizada por Imolesi (2011). Seu trabalho é centrado na casa de recolhidas (*cotiguaçu*) presente nas reduções do Paraguai e demonstra a importância da mão de obra da indígena. O local foi caracterizado pela sua ambiguidade, onde em algumas fontes aparece como lugar de reclusão em outras como um refúgio para mulheres e jovens desamparadas. Segundo a autora, as mulheres que viviam nesses locais foram responsáveis pelos labores de tecer, esse entendido como um trabalho apenas feminino e de grande valor econômico para as missões (IMOLESI, 2011, p. 146-147). De grande importância também para os indígenas de Yapeyú que mesmo retirando as mulheres desse local, coube a elas na divisão dos bens retirados do armazém do *pueblo* os utensílios relacionados ao tecer.

O lugar recebia mulheres viúvas, órfãos e indígenas provenientes de grupos tidos como “infiéis” sendo muitas delas levadas à força pelos missionários. Para Imolesi (2011) existia uma preocupação moral dos jesuítas com as indígenas que viviam sozinhas sendo frequentemente aconselhado que elas fossem realizar trabalho doméstico na casa de famílias. Entre os motivos para as indígenas irem para esse lugar estavam as migrações de novas famílias do entorno, fuga da violência e a desfragmentação familiar. Sobre as crianças algumas eram de grupos fronteiriços levadas após conflitos ou de forma voluntária por grupos aliados ocasionalmente, como os Guenoas (IMOLESI, 2011, p. 146-147).

O trabalho de Fleck (2006) sobre a mulher indígena nas reduções durante o século XVII também apresenta algumas considerações semelhantes sobre esse espaço. O trabalho é anterior ao de Imolesi e comenta brevemente a relação que esse lugar teve com o combate a poligamia por parte dos missionários, ajudando a compreender o que a autora colocou sobre a fragmentação familiar dos povos indígenas. Fleck (2006, p. 621) também menciona o lugar como um espaço de recolhimento para mulheres que foram repudiadas ou abandonadas. A

fuga de maridos e o repúdio às primeiras mulheres, em sua maioria mais velhas, provavelmente levou as indígenas para esse espaço. No local, trabalhavam principalmente com a produção de tecidos de algodão.

Outra pesquisa também se detém a analisar o *cotiguaçu*, mas construindo um panorama a partir dos sítios arqueológicos das missões com o cruzamento de informações da documentação escrita pelos jesuítas. Ao estudar a planta organizacional do *pueblo*, o lugar foi estruturalmente uma edificação ampla e construída ao lado da Igreja central ou do cemitério. Dessa forma, o local da edificação localizava-se em uma zona central da redução, chamada de “área missionária”, onde usualmente ficavam também a oficina, a escola, o claustro, além do cemitério e da Igreja. Ele também se diferenciava pelo modo como seus ocupantes se comportavam e se vestiam, em oposição aos bairros missionais existiam áreas rurais mais afastadas, onde moravam pessoas mais adeptas aos “modos de viver antigos”. Esse local centralizado no povoado, foi parte importante na criação dos discursos oficiais que circulavam e construía as ordens que pautavam as moralidades vigentes de seus moradores (BAPTISTA; WICHERS; BOITA, 2019).

O trabalho faz uma colocação um pouco diferente das historiadoras Fleck (2006) e Imolesi (2011), ao comentar que o local não recebia apenas mulheres que “sobravam”, mas sim, constitui uma tentativa de inserção dessas indígenas na área missioneira central, portanto essas mulheres estavam mais próximas de um controle direto, demonstrando a importância que o local poderia ter, talvez, relacionada a sua produção de tecidos (BAPTISTA; WICHERS; BOITA, 2019, p. 5).

Em uma redução do outro lado do rio Uruguai, de San Javier⁸⁶, o narrador de um informe fala de maneira mais específica da dinâmica do trabalho dos jovens que se organizava em horários e afazeres específicos. No relato apresentado existe uma diferenciação entre os mais novos, que seguem para as aulas de música e depois à escola, e os mais velhos ao labor. Segundo ele:

La distribución de día es esta. Por la mañana asisten á Misa, la que acabada, rezan los Niños y Niñas la doctrina. Despues van los grandes á la labor hasta medio día. Los muchachos á la musica, y cantando el Bendito, vuelven á sus casas.[...] A las

⁸⁶A redução de San Javier tinha um diálogo cultural muito forte com a região do Chaco. Formada majoritariamente por mocovies, esses indígenas tinham estreitos laços de animosidades com grupos do chaco como os abipones (FARBERMAN; RATTO, 2014). Algumas fontes a mencionam como pertencente aos pueblos do rio Uruguai sendo no início do século XVIII dentro de uma jurisdição mais direta de Buenos Aires e ao longo do Setecentos pertencente a Santa Fé. Muitos trabalhos em suas análises consideram ela como fronteira ou pertencente de fato a região do chaco (VITAR, 2015; GÓMEZ, 2012).

dos vuelven los grandes á sus faenas, se toca à doctrina para los pequeños, que acabada esta, van á la Escuela. Despues se les pone un Blanco para que flechen por el premio que se dá. De hay al entrar la noche van todos al Rosario, que se reza en la Yglesia. Despues repiten por su Coros las Oraciones las vecinas, puestas en sus lugares determinados, y acaban con el Bendito. Los muchachos quadan á dormir e nuestra casa [...] (ANÔNIMO, MCA, VII, 1750, p.17).

Assim como o trabalho das mulheres, o dos jovens parece ter sido bastante utilizado. Nos relatos anteriores eles participavam dos serviços junto às casas da população local sem maiores especificações de funções ou entre mais novos ou mais velhos. Em outras pesquisas como a de Vitar sobre as reduções do Chaco (2015), é mencionada a presença de algumas crianças que ficavam junto com as mulheres como uma forma de treinamento. O trabalho feminino nas reduções foi fundamental para a sobrevivência dos *pueblos*. Essas indígenas de diversas etnias possuíam um importante papel na manutenção material da comunidade em geral, principalmente na provisão de alimentos e plantas medicinais coletadas na região. Em muitas atividades de coleta era comum a participação dos filhos com a mãe, principalmente, as meninas que aprendiam as tarefas domésticas consideradas habituais das mulheres. Em San Javier, as jovens se envolviam em trabalhos como a coleta da água usada nas hortas e lenha para cozinhar ou ser utilizada nos fornos de fabricação de cerâmica (VITAR, 2015, p. 669-673).

Fundado entre 1743 e 1758, a redução de San Javier juntamente a San Pedro e San Jerônimo, foi formado por indígenas mocovis e situado na fronteira litorânea com a região do Chaco⁸⁷. Os indígenas viveram uma intensa relação com a população *hispanocriolla* circundante, desde o comércio, mão de obra em trabalhos rurais até o trabalho de famílias inteiras nas estâncias espanholas. O estreito vínculo entre índios e espanhóis foi observado até em batizados e matrimônios realizados nos *pueblos* nos quais as crianças recebiam nomes ilustres de padrinhos *vecinos*. Esses trabalhos eram remunerados bem abaixo do usualmente pago aos não indígenas com a justificativa de que os jesuítas não os pagariam, pois seus trabalhos seriam apenas para sustentar o povoado (FARBERMAN; RATTO, 2014, p. 18-19).

No depoimento do Padre Joseph Cardial (MCA, 1766, p. 49-50) sobre as condições financeiras das missões do Uruguai e Paraná são fornecidas algumas informações sobre o trabalho das indígenas nas reduções. Cabe pontuar o objetivo do informe pois, a intenção do

⁸⁷ Essa fronteira litorânea partia de Santa Fé até Corrientes sob governo e intendência de Buenos Aires. Alguns autores chamam de 'litoral rioplatense' como alusão a fronteira do espaço do Chaco com a bacia do Rio da Prata (FARBERMAN; RATTO, 2014, p. 5).

inaciano era relatar se os *pueblos* teriam condições de contribuir com donativos às missões de “infieis” realizadas em dois de maio de 1766. Por isso foi narrada em pormenores a situação material em que os indígenas missioneiros viviam. Ele traz várias informações sobre a quantidade e o valor do labor das mulheres. Contudo, desde o início o padre se coloca crítico ao pagamento então, é possível que ele tenha exagerado em alguns momentos de seu relato que parece enfatizar a pobreza dos indígenas

[...] Habran reventado las pobres índias en hilar y mas hilar. No han hilado ni hilan mas q las dos tareas ordinárias de 9 onzas de Algodon dos veces â la semana, Miercoles y sábado de q salen 3 de hilo como se usa en los demas pueblos. Y se ha entablado lo q esta ya assentado en algunos pueblos, y todos procuran entablar; esto es que fuera de estas dos Tareas p.^a el comun cada una hile lo necessário p.' ella y su marido p.^a lo qual hay Tegedores â parte, no p.a sus hijos, q para tanto no alcanza su economia y por esto en todos los Pueblos se da de vestir del comun â todos los muchachos y muchachas hasta casarse (CARDIAL, MCA, 1766, p. 49-50).

Mas a fala do padre é contraditória ao apresentar essas mulheres, ao mesmo tempo que elas trabalham muito elas seriam “frágeis”

[...] porq los índios y en especial las índias son de una naturaleza y complexion mui débil y p.^a poco. Sy se les carga ô aprieta luego enferman. Esta ha sido la causa de la destruccion de tantos índios en estas Provincias, haber caida en manos de quienes no se atemperaban â su poquedad. Ni po. esta deuda se ha dejado de dar aun mas vestido q antes. Ni se ha dejado de embiar â los P P . Procuradores lo necessário p.ara pagar el Tributo y el Diezmo y comprar p.^a el Pueblo lo q necessita, (CARDIAL, MCA, 1766, p. 50).

Cardiel em suas palavras coloca os indígenas, em especial a mulher, como seres frágeis. No caso específico ele parece ter a intenção de convencer seus superiores que o *pueblo* não tem mais condições de contribuir financeiramente. De sua fala se destaca a situação das indígenas e sua rígida organização e carga de trabalho. Apesar de muito trabalharem elas não teriam condições de tecer para suas próprias famílias.

A narrativa acerca do trabalho excessivo das mulheres entre os indígenas foi um estereótipo bastante recorrente nos documentos produzidos pelos inacianos em diversas regiões da América hispânica. As indígenas são mencionadas de maneira frequente pelos jesuítas, ao longo do século XVIII, como “bestas de carga” e escravas de seus maridos⁸⁸. Essas imagens veiculadas pelos padres estavam relacionadas com sua visão pautada no

⁸⁸ Tanto Gómez (2012), Cattáneo (2008) e Vitar (2015) utilizaram relatos dos mesmos jesuítas, Paucke e Dobrizhoffer, o que explica um pouco o uso das mesmas expressões, apesar de se referirem a grupos em regiões distintas.

estereótipo do “bom selvagem”, no qual o indígena estaria em um estágio de “selvageria”, mas, mesmo assim, apresentaria sinais de civilidade. Essa ideia de bestialização perpetuada pelos padres, incluiu dentro dessa construção discursiva, algumas imagens específicas para as indígenas, que foram responsáveis por apresentarem como características positivas para essas mulheres, uma submissão e pacificidade comuns ao feminino nesse estereótipo (GÓMEZ, 2012, p. 30-31).

As visões dos jesuítas relatadas podem ser melhor entendidas quando relacionadas ao pensamento ideológico europeu e patriarcal que se somavam aos objetivos do projeto colonial vivido nas reduções. Nesse contexto, os modos de vida das mulheres de povos que praticavam a coleta e caça eram narrados como os responsáveis pela sua sobrecarga de trabalho. No entanto, o mesmo modelo ocidental visto como “superior” incorporou ainda mais tarefas aos modos tradicionais e ressignificou papéis assumidos por homens e mulheres. Ao mesmo tempo esse novo padrão apresentava contradições nas quais as indígenas foram vistas como escravas e também como ociosas, o que levou os padres a criarem um rígido sistema de trabalho visando um comportamento mais produtivo (VITAR, 2015, p. 676).

Em outros contextos, a disputa pelo trabalho indígena também envolvia questões semelhantes as apresentadas em nossas fontes, tanto nas justificativas utilizadas para a apropriação da mão de obra indígena quanto aos comentários específicos que envolviam a mulher indígena e os mais jovens.

As análises de Pacheco de Oliveira e Freire (2006) sobre o uso do trabalho indígena ao longo do período colonial na América portuguesa, menciona a importância dada pelos agentes a um significado civilizatório do labor. Foi recorrente a argumentação pautada em uma ideia com o objetivo de combater o suposto vício na ociosidade característico das populações indígenas. Assim, foi necessário favorecer a produtividade repartido as pessoas entre particulares de acordo com a necessidade dos povoados e seus moradores.

Um exemplo mais pontual relativo a utilização de justificativas com base na cristianização e uma intenção civilizatória, também foi observado em um período posterior. A pesquisa de Wittmann (2007, p. 93-153), trata sobre o contato entre os Laklãnõ/Xokleng e os imigrantes alemães no vale do Itajaí em Santa Catarina, no final do século XIX e início do XX. O trabalho narra as trajetórias de algumas mulheres e, principalmente, de crianças “adotadas” pelos colonos e suas relações com um processo bastante agressivo de “educação

civilizatória”⁸⁹. Essas crianças foram capturadas e separadas de seus familiares de formas extremamente violentas, por expedições de milícias chamadas de bugreiros e entregues a famílias locais ou aos cuidados de instituições religiosas com o objetivo de iniciá-las na doutrina cristã. A autora comenta que outra pesquisa menciona alguns casos de adoção na região serrana do mesmo Estado, com o interesse específico em usufruir da mão de obra das indígenas, podendo ainda encaminhar essas mulheres para serem vendidas ou entregues como prisioneiras e utilizadas como trabalhadoras⁹⁰ (WOLFF apud WITTMANN, 2007, p. 101).

Uma disputa, apropriação e argumentação em torno do trabalho dessas mulheres, não foi uma exclusividade da América hispânica, também, não foi algo apenas recorrente no período colonial, como percebemos pelas pesquisas mencionadas. Em linhas gerais, procuramos nessa parte do texto, responder alguns questionamentos surgidos nas duas primeiras partes deste capítulo. O trabalho da mulher e das jovens foi palco de disputas entre vários agentes coloniais, desde jesuítas, espanhóis e portugueses. O labor doméstico nas casas das populações locais e o trabalho de manutenção e também da tecelagem nas reduções foram destinos certos para essas mulheres. As crianças acompanham as mulheres na maioria dos casos apresentados, contudo elas não são mencionadas como mães ou com qualquer outra relação com os jovens. Aspecto que procuraremos aprofundar no próximo tópico.

3.5. ENTRE NARRATIVAS E PRÁTICAS: MULHERES E SEUS FILHOS

Desde o início do capítulo analisamos as mulheres e as crianças indígenas de forma conjunta a partir das experiências de uma “família” dentro do modelo ocidental (ARIÈS, 1986) imposto pelos poderes coloniais. Diante disso, podemos perguntar quais transformações mais específicas surgiram para elas nessas relações? Quais diálogos foram construídos entre suas práticas indígenas e as dos espanhóis? A proposta nessa parte da escrita é se dedicar a analisar esses sujeitos de forma um pouco mais separada para entender como foram

⁸⁹ A autora denomina educação civilizatória o processo educacional imposto a essas crianças vistas como incivis. Seu objetivo era pautado em ensinar a se comportar como a cultura autodenominada civilizada (WITTMANN, 2007, p. 232).

⁹⁰ Destacamos uma entrevista de uma indígena de Vacaria que as autoras apresentam: “Os homens iam para o trabalho e as mulheres para fazer o serviço da casa e servir como mulher mesmo. Então minha bisavó foi pega com outras pessoas, aprisionadas no mato pegas a laço, literalmente [...]” (WOLFF apud WITTMANN, 2007, p. 101).

construídas algumas das narrativas que as envolviam para assim, melhor compreender as continuidades, mudanças e alteridades que foram produzidas dentro de algumas reduções.

Na documentação que apresentaremos, os comportamentos e as concepções sobre mulheres e crianças são múltiplos, desde os trazidos pelos colonos europeus, carregados por elas mesmas oriundos de seus povos, como também decorrentes dos processos de mestiçagens. Portanto, é importante abordar as diferenças nas formas de entender a relação entre mãe e filho nos escritos elaborados pelos padres e pelos funcionários coloniais laicos. Diante disso se torna útil utilizar o conceito de mestiçagem como um fenômeno de criação e adaptação cultural oriundo das complexas relações entre as sociedades indígenas e as diferenças construídas pelos agentes coloniais (BOCCARA, 2005, p. 12).

Relevante também frisar que a maioria das fontes que trazem mais detalhes sobre as mães e filhos são justamente a dos religiosos. Esses sujeitos possuíam interesses específicos em relação à conversão e controle das populações indígenas que passavam pelo processo de evangelização e suas falas trazem características que elencaram a mulher cristã ocidental como um exemplo de conduta (GÓMEZ, 2012, p. 29). A pouca presença feminina em fontes provenientes da documentação administrativa é bastante relatada em diversos trabalhos (SCOTT, 1992; GUARDIA, 2002)⁹¹. Em suma, em muitos momentos é necessário se estabelecer entre narrativas e práticas como uma forma de entender as concepções criadas acerca das indígenas e das crianças para melhor compreender suas vivências dentro da sociedade colonial.

Em geral, as falas dos documentos foram pautadas em uma visão que tinha por base o pensamento ocidental com um modelo específico de família, feminino e infância que se defrontava com os modos indígenas. As narrativas apresentam muitos adjetivos e aspectos negativos que exageravam na forma de relatar determinados comportamentos entendidos pelos agentes coloniais como inadequados. As fontes produzidas pelos religiosos sobre as reduções trazem algumas características próprias se comparadas com as laicas, por isso buscamos apoio em pesquisas que analisam diretamente esse tipo de narrativa, como as análises sobre a infância na oratória dos sermões de Clissa (2016) e outros trabalhos que se dedicam a mulher nas reduções como o de Fleck (2006) e Vitar (2015), entre outros.

⁹¹ Guardia (2002, p. 369) associa esse silenciamento das mulheres na documentação ao contexto de dominação masculina no qual a presença de mulheres é pautada por poucas informações e caracterizada por ser imaginada, relatada e descrita pelo outro. Dessa forma, é importante analisar e problematizar as representações que refletem um modelo de conduta e personalidade que preza as mulheres por pureza, honra, submissão e obediência.

Antes de iniciar a análise, precisamos pontuar outras questões. Como comentado no início do capítulo, nas fontes trabalhadas ao longo do texto “mulher e filhos” ou “mulheres e crianças” são as referências mais citadas. Mas, ao mesmo tempo, elas não trazem quase nenhuma informação sobre essas mulheres e jovens, com exceção de alguns casos. É uma contradição em que muito se fala sobre mães e seus filhos, mas também pouco se fala sobre eles. Cabe ainda outra observação mais geral sobre as fontes consultadas ao longo da pesquisa. Os padres e os demais narradores quase nunca utilizaram a palavra mãe para as indígenas, sempre quando se referiram a “mãe” usavam “mulheres e seus filhos”. Como observaremos mais adiante, quando mencionaram a “madre” foram em contextos negativos. Observamos também que quando os padres falavam de povos que não fossem os guaranis, maioria nas reduções e em contato com os inicianos há mais tempo nas missões mais antigas, eles descrevem com maior detalhes o seu “estranhamento” e recorrem com frequência a estereótipos sobre os indígenas, principalmente as mulheres.

Vejamos alguns casos.

No século XVIII, a maioria dos relatos sobre mães e filhos estão relacionados a grupos considerados hostis pelos agentes coloniais ou que estavam em processo recente de cristianização⁹². No memorial já apresentado produzido por dois jesuítas De Zea e Sanchez (1702) sobre algumas de suas dificuldades enfrentadas nas reduções de guaranis entre os rios Uruguai e Paraná podemos observar alguns estereótipos. Ao longo do documento eles reclamam dos diversos ataques de grupos “infieis”, yaros e pampas que teriam se aliado aos portugueses da Colônia de Sacramento. Ao se referirem às mulheres desses indígenas eles sustentam que a única forma de as redimir seria por meio da separação do grupo. Segundo os padres, a solução definitiva seria retirar os indígenas da proximidade com os portugueses e dos *pueblos* cristãos, em que serviriam de intermediários dos primeiros. Isso possibilitaria a oportunidade de salvar suas mulheres e filhos do “escândalo” da idolatria e feitiçaria presente nesses grupos (DE ZEA; SANCHEZ, MCA, 1702, p.129).

No breve relato dos padres, a salvação estaria em afastar essas mulheres, filhos e descendentes, tanto dos portugueses, que seriam maus cristãos, como dos próprios indígenas que até então não se converteram dentro dos *pueblos* nem fora deles. Ou seja, afastá-las dos

⁹² Como apresentado na introdução, Mendes (2013, p. 50) menciona um desaparecimento nas menções dos jesuítas às mulheres indígenas a partir da metade do século XVII. Para o autor elas eram bastante referenciadas no início do seiscentos devido a conquista e suas tentativas de evangelização nas quais se destacavam os relatos edificantes de conversão.

costumes de seus povos tidos como relacionados à práticas não cristãs de feitiçaria. Elas também aparecem como um elemento facilmente influenciável, já que a proximidade com a má cristandade dos portugueses as prejudicaria. Para eles apenas as mulheres e crianças mereciam ser convertidas dos maus comportamentos praticados pelos indígenas, em que deveria se “limpiar de Yndios Infieles” toda a região pois eles eram um “refúgio” para desertores e malfeitores (DE ZEA; SANCHEZ, MCA, 1702, p.129). Mulheres e crianças são narradas como elementos frágeis e têm sua simplicidade destacada em um depoimento da década de 1760 sobre diversas reduções onde o padre Cardial (1766) menciona a debilidade e humildade das mulheres e de suas crianças que “por sus cortos pensamientos no aspiran â fausto, pompas y variedades” (CARDIAL, MCA, 1766, p. 36).

Como discutido na primeira parte do capítulo, nas incursões de aprisionamento de grupos “infieis” na pampa bonaerense as mulheres e crianças foram maioria, nesses casos também foi possível perceber na fala dos narradores uma ideia de fragilidade e recorrente intenção de salvamento. Como no caso relatado pelo jesuíta Rojas (MCA,1708) em Yapeyú, onde as mulheres e crianças Yaro e Mbohas foram separadas e encaminhadas à força para diferentes pueblos para serem batizadas. O padre enfatiza a sua “generosidade” com os jovens “[...]bautismo solemne de todos los que no llegaban á uso de razon, agasajando, regalando, y vistiendolos liberalmente à todos [...]”, além de sua paciência com as indígenas adultas em que seria necessário mais tempo para catequizá-las (ROJAS, MCA, 1708, p. 242). Ao que parece se as mulheres não fossem tão frágeis como esperado, elas deveriam ser distanciadas dos jovens para não atrapalhar o seu “resgate”.

Outro relato traz pormenores ricos em informações em que foram narrados, de forma diferenciada e comparativa, os comportamentos de mulheres e homens. Nele é possível observar as concepções que esses agentes coloniais esperavam das indígenas e das crianças e suas relações com os outros agentes. No caso das mulheres se destaca a forma depreciativa que ele apresenta os seus comportamentos frente ao bom comportamento masculino. Nos dedicaremos a esse documento em detalhes.

Em um informe⁹³ da metade do Setecentos sobre a redução fronteira de San Javier de índios Mocovis o narrador descreve com orgulho as dificuldades e superações vividas pelo *pueblo*. O grupo estabeleceu-se inicialmente em um local próximo a um rio em 1749, contudo

⁹³ A carta é um compêndio de outros documentos sem autoria, contudo é possível afirmar pelas colocações que possivelmente era um padre (ou padres). O documento é bastante longo e mantém uma narrativa um pouco confusa ao “mesclar” diferentes falas.

devido a enchentes do Rio Paraná foi obrigado a mudar-se diversas vezes perdendo suas casas e chácaras com seus campos semeados. O texto mostra um certo entusiasmo do padre, que carrega nos adjetivos, ao mostrar como os indígenas se cristianizaram e rejeitaram alguns costumes considerados inadequados aos moldes ocidentais. Para os homens ele destaca como alguns se portam bem, principalmente, quanto ao zelo e exemplo. Como no caso de um dos caciques que repreende os outros pelos exageros no consumo de *chicha*⁹⁴ e outros maus comportamentos e, ainda, se mostra sempre disposto na execução das coisas ao ponto de um dos padres locais mencionar que sua fala remete ao “*Espiritu Santo*” (ANÔNIMO, MCA, 1750, p. 15-16).

Em grande parte, os elogios tecidos ao longo do documento são voltados para os comportamentos de rejeição a poligamia, trazendo alguns casos que se destacam pela diferença no tratamento dado à mulher. Em um deles o indígena principal se envolve com outra indígena sem deixar sua antiga mulher, para remediar, nas palavras do padre o “escândalo”, os outros principais aceitam que ele seja mandado embora do *pueblo*. No fim, devido a demonstração de seu arrependimento foi admitido de volta. Em outro exemplo, o padre elogia a conduta do indígena ao dispensar sua “cúmplice” que procurou o seu auxílio, mesmo gravemente enferma. Nos casos narrados a mulher ao contrário dos exemplos masculinos, não teve chance de ser “perdoada” (ANÔNIMO, MCA, 1750, p. 18-19).

Ao longo desse documento as narrativas sobre as mulheres não são positivas como a dos homens. Destacamos os exemplos sobre os *amencabamientos* por dois motivos. O primeiro, para mostrar uma diferença, mesmo que sutil, nas experiências entre homens e mulheres e a forma como ela é recebida tanto pelos próprios indígenas como pelos padres; o segundo é a relação feita pelo narrador entre os relacionamentos poligâmicos e o mau comportamento das mães indígenas. Como podemos observar em sua fala, um tanto confusa na analogia apresentada, na qual relaciona a fidelidade dos casados e a diminuição da poligamia com a prática de aborto que para ele era motivada “[...] por haberlos de otro que su marido, y por no tener el afán de criarlos, está del todo extinguida, desde que se fundo el Pueblo.[...]” (ANÔNIMO, MCA, 1750, p.18). No texto o padre inter-relaciona alguns costumes

⁹⁴ A *chicha* é apresentada pelo padre como uma versão de cerveja. Segundo o narrador é um costume antigo e geralmente seguido pelos mais velhos. A bebida era feita do suco de um fruto chamado *algarroba* ou com milho. O primeiro era conhecido por ser um alimento utilizado em épocas de escassez. Sobre o seu uso pelos mocovíes, era comum as frutas serem coletadas por mulheres e filhas e armazenadas para uso durante o inverno. As mulheres também eram responsáveis pela fabricação da bebida fermentada. No caso da *chicha* de milho, as indígenas mais velhas mastigavam os grãos utilizando a saliva como fermento (VITAR, 2015, p.670).

enxergados como inadequados em sua visão e os coloca como superados pela suposta “salvação” oferecida nas reduções. Afinal, por que mencionar algo que segundo ele não é mais praticado senão para comprovar o seu êxito.

O informe também fala dos possíveis exageros cometidos pelas mães ao educar seus filhos. Segundo o relato do padre quase todos os indígenas simpatizam com a ideia de instruir as crianças na escola da redução, contudo os indígenas de San Javier adotam o costume de açoitá-los, prática que não seria mais utilizada em outros *pueblos*. Para o inaciano a prática seria um bom modelo “[...] mas aqui gustan tanto de castigar los pequeñuelos, que hubo una Yndia de matar a azotes á un hijo suyo por un hurtillo en que lo cogió. Qué exemplo este para algunas Madres!”. Em outros momentos “[...] Ha sido necesario quitar los hijos á sus Madres de las manos, porque los traian á golpes y arrastrando á la Yglesia” (ANÔNIMO, MCA, 1750, p.23). Em algumas passagens ao longo de sua carta o padre adota posturas controversias em que parece criticar as condutas narradas e ao mesmo tempo elogiar.

Os relatos trazidos ao longo do texto mostram várias camadas de informações que se entrelaçam e ajudam a entender a situação das mulheres e crianças e como os agentes coloniais percebiam esses sujeitos. As fontes apresentam além de um comportamento feminino esperado e valorizado pelos narradores religiosos, mas também a construção de alguns estereótipos bastante recorrentes que foram utilizados ao longo do tempo como justificativa para a redução das populações indígenas.

O destaque para os casos de poligamia e aos amancebados foi comum ao longo de todo projeto missioneiro que se deparou com as práticas em diversos povos indígenas. Essa crítica aos *amancebamientos* esteve presente desde os primeiros anos das reduções e pautava a todo momento as falas dos padres. A prática de poligamia fazia parte do papel social da mulher na sociedade guarani. Os indígenas também tinham o costume de oferecer mulheres para a afirmação e estabelecimento de laços de parentesco e amizade. Esses comportamentos levaram os jesuítas a focar suas pregações no matrimônio monogâmico, algo que não foi bem recebido entre os indígenas (FLECK, 2006, p. 620-622)⁹⁵.

⁹⁵ Desde o início do século XVI os Tupi-guarani ao estabelecer bons contatos ofereciam mulheres de seu grupo, onde elas eram responsáveis pelas tarefas de manutenção desses hóspedes. A prática era realizada pelas lideranças que por sua posição social possuíam os recursos e também funcionava como forma de demonstrar sua generosidade ao inserir o hóspede em sua rede de reciprocidade (GARCIA, 2015, p. 42). Para mais informações ver o artigo de FELIPPE, Guilherme G. A Lógica do Cuñadazgo: relação de troca e dinâmica cultural. In: *V Mostra de pesquisa do Arquivo Público do Estado do Rio Grande do Sul*. Anais: Produzindo História a partir de Fontes Primárias / org. Vladimir Ferreira de Ávila. – Porto Alegre: CORAG, 2007.

As críticas e elogios do padre para as mães descuidadas ou preocupadas em excesso na educação dos filhos podem ser entendidas dentro do pensamento associado ao modelo de família no Antigo Regime, que apresenta instruções específicas para os jovens. Ariés (1986, p.278) comenta que durante o século XVII a família e a escola ao retirar as crianças da sociedade dos adultos, impuseram uma rígida disciplina na educação. Correções pautadas em muitos momentos por castigos físicos seriam justificadas pelo sentimento de amor excessivo. Provavelmente esse seria o motivo do padre em apresentar a mãe ao mesmo tempo como “exagerada”, mas também como um exemplo a ser seguido pelas outras mulheres. Contudo, algumas falas da carta chamam atenção pelo exagero narrativo do jesuíta. Em várias passagens ele enfatiza o comportamento “[...] Y guárdense los niños y Niñas de hablar en la Yglesia; Por que no faltaran ai salir de ella Yndios zelosos que les castiguen [...]”, em outros momentos ele parece aumentar o relato “oyó en frente de la Yglesia ruido como de disciplinantes; salieron de los Padres a ver que era; y habian sido quince Niños [...] uno tras otro, se dieron cada cual 25 azotes. Y por qué? (Apenas se creyera)” (ANÔNIMO, MCA, 1750, p. 22).

As preocupações com a forma na qual se efetivou a educação dos jovens pelas mães parecem dialogar com as teorias sociais europeias disseminadas ao longo do Setecentos. Elas apresentavam uma valorização das questões relativas ao papel da mulher na socialização e transmissão de valores morais e familiares aos seus filhos (GÓMEZ, 2012, p. 31). Isso explica a atenção que os padres colocavam nas crianças e nas suas mães, já que grande parte do relato tem comentários voltados para seus modos de disciplina.

Nas reduções dos Seiscentos os elogios aos castigos corporais dos indígenas eram associados pelos jesuítas a purgação de pecados e geralmente praticados por mulheres. O comportamento era entendido pelos padres como um indicativo de virtude (FLECK, 2006, p. 624). Mesma argumentação é observada no século XVIII, como em outras partes da carta de San Javier, em que fica evidente o elogio da prática em mulheres e homens “[...] y no pocas veces han venido a pedir los mandemos azotar; que es cosa de grande admiracion [...]” (ANÔNIMO, MCA, 1750, p. 22).

As narrativas estereotipadas de crítica e denúncia sobre mães também está presente em outras reduções da região do *Gran Chaco*. Após a expulsão dos jesuítas em uma carta escrita pelo franciscano Mendez (MCA, 1772) sobre os costumes dos indígenas é mencionado o “diabólico” costume das mulheres matarem seus filhos no ventre e o descuido das mães com

os filhos que ficam “presos” por nove meses “[...] Nace el Mbayà, cuando su cruel madre lo dexa salir con vida de la carcel en que ha estado encerrado nueve meses, y lo acoge un toldo desabrigado de esteras, que apenas le defiende del sol, sin mas cama ni ajuar que un cuero de Vaca, o de cualquier otro animal.[...]” (MENDEZ, MCA, 1772, p. 53). Na fala se destaca a relação que o padre faz da gravidez como uma forma de maltratar a criança.

Sobre essa visão negativa e violenta em relação ao tratamento das mães com os filhos, Segato (2012, p. 109) traz alguns questionamentos importantes que ajudam a entender e contextualizar as falas apresentadas. A autora comenta sobre o uso histórico de uma pretensa salvação de crianças pelos agentes coloniais com a alegação de combater a violência de “mães ruins”. Em muitos momentos essa desculpa foi utilizada como forma de legitimar a intromissão e dominação nos modos de vida dos indígenas que submetiam a maus tratos os seus infantes. Segundo a antropóloga, o padrão colonial moderno trabalhava dentro de uma lógica binária, que levava a uma negação de manifestações de alteridades que estavam fora do considerado como universal. Dessa forma, qualquer comportamento fora do padrão de referência seria considerado um problema que deveria ser neutralizado (SEGATO, 2012, p. 122). A reflexão da autora é válida não apenas para as falas dos jesuítas, mas também para as justificativas utilizadas nas primeiras partes do capítulo sobre a região da pampa e as capturas praticadas pelos agentes coloniais.

Muitos dos comportamentos relatados estavam de acordo com as demandas colocadas como importantes para os padres. No trabalho de Gómez (2012, p.29), sobre o imaginário acerca das indígenas nos escritos coloniais, foi enfatizada a importância em entender a relação direta dos estereótipos relatados com os objetivos de seus narradores. Quando as mulheres foram alvos da evangelização, de alguma campanha militar ou outras formas de incorporação à sociedade colonial, sua imagem era utilizada como uma forma de ressaltar as suas singularidades. No caso dos jesuítas isso se deve ao interesse em incluir os indígenas no processo de conversão religiosa, mostrando o quanto eles estariam próximos às instituições ocidentais devido a características culturais semelhantes. Esse processo teve influência nos tipos de lugares associados ao feminino nas fontes. Os jesuítas analisados pela antropóloga também apresentavam os homens com qualidades nobres e guerreiras enquanto as mulheres destacavam-se pela aptidão ao trabalho (GÓMEZ, 2012, p. 31).

A valorização dos comportamentos dos homens e depreciação dos atos das mulheres pode ser bem observada em várias partes do relato em San Javier. As mulheres na carta são

representadas como tendo um comportamento excessivo enquanto os homens seriam ponderados. Em uma parte da carta ele destaca a calma dos maridos frente a agitação das mulheres “[...] Las Yndias son mui inquietas y chismosas. Por no nada vienen á las manos. Mas, aunque ellas se den de paños, no se alteran sus maridos. Antes, tendidos de barriga, miran mui sosegados la pelea [...]” (ANÔNIMO, MCA, 1750, p. 18). Os jesuítas também representavam as mulheres de formas pejorativas em suas cartas anuais⁹⁶ do Seiscentos nas quais, as indígenas com dificuldades em sua conversão eram associadas a elementos entendidos como ruins pelos padres como feiticeiras, megeras e diabólicas. Quando elas se comportavam de forma adequada ganhavam adjetivos masculinizados (MENDES, 2013, p. 59).

Em geral, as mulheres possuem seus comportamentos representados na documentação por uma narrativa contraditória que vai da passividade à agressividade⁹⁷. Já as crianças assim como nos primeiros relatos dos jesuítas Cardial (MCA, 1766) e De Zea e Sanchez (MCA, 1702), aparecem como elementos frágeis a serem salvos pela cristandade seja pela força ou pela evangelização. Também se destaca nesses primeiros casos a preocupação em dividir os indígenas e afastá-los de seus povos repartindo as crianças e mulheres em diferentes reduções, estratégia semelhante foi apresentada na primeira parte do capítulo com os indígenas da pampa bonaerense. Nesse sentido, é importante notar que no caso relatado de San Javier em relação às práticas de maus tratos, o padre comenta sobre esses costumes para enfatizar o sucesso do projeto colonial que teria “salvo” esses jovens devido às mudanças de seus hábitos tradicionais. Ele relaciona todos os comportamentos que entende por ruins com seus modos “antigos” enquanto valoriza os relatos positivos à influência da redução. Isso fica evidente em todas as críticas construídas e, em alguns momentos exageradas, desde o cuidado com os filhos, dos *amancebamientos*, do consumo de bebidas, entre outros.

⁹⁶ As Cartas Anuais eram relatórios anuais enviados ao padre geral da Companhia de Jesus. Para os primeiros anos da conquista, elas fornecem diversas informações sobre o papel desempenhado pelas mulheres tanto na sociedade guarani como nas reduções. Também representaram a difusão de vários estereótipos negativos dessas indígenas (FLECK, 2006, p. 619).

⁹⁷ A forma contraditória de representar a mulher indígena foi recorrente desde as primeiras reduções no Seiscentos como trabalhado por Fleck (2006), nas quais suas representações partiam de auxiliares do demônio a devotas exemplares.

3.6. “POBRES MUGERES E HIJOS”: PARA ONDE FORAM OS PAIS?

Na documentação apresentada os homens indígenas são raramente mencionados como pais, mas quando apresentados com as mulheres e filhos são frequentemente narrados como bons exemplos e principais provedores do grupo familiar. No modelo de família ocidental os homens cumpririam o papel de chefes e, conseqüentemente, o de bom exemplo a ser copiado pelos filhos (CLISSA, 2016). Assim, nas narrativas das fontes surge a construção de um modelo feminino/infantil juntamente a um masculino. No tópico anterior as mulheres indígenas tiveram suas vivências narradas a partir das experiências com seus filhos, papel que lhes caberia nessa concepção familiar. Nesta parte do texto, nos dedicaremos as relações concomitantes entre essas figuras familiares de “pai” e as mulheres e crianças.

Nas fontes laicas produzidas a partir da expulsão dos jesuítas em 1767 da América espanhola, surgem outras informações que dialogam com as falas dos padres sobre as organizações familiares. Nelas se destacam o pertencimento dos filhos ao pai e ao seu *pueblo*. Diversas instruções foram apresentadas para organizar a manutenção das reduções. Entre elas, as referentes às mulheres e seus filhos e como eles seriam representados na organização dos censos realizados. Os filhos e as indígenas casadas pertenceriam à redução do pai, enquanto que os filhos de mulheres solteiras à da mãe. Quando viúva ela seria livre para se mudar, mas deveria deixar os filhos no *pueblo* do pai. O interesse do funcionário estava relacionado a preocupação em tributar os moradores das missões, no mesmo documento ele também menciona o controle em saber quais são casados, solteiros e solicita uma relação individual dos indígenas (BUCARELI Y URSUA, 1770, p. 322).

Essa organização não foi voltada apenas para as reduções. Ao longo da década de 1770, observou-se na documentação presente no Cabildo de Buenos Aires várias atas que procuraram organizar a vida dos cônjuges. As fontes organizavam informações tentando determinar quais casados realmente tinham “vida Maridable” com suas esposas. O material nesse caso, não especificou para quem essas instruções eram voltadas (AECBA, cabildo del 25 de octubre de 1774, p. 158). A proposta não foi bem recebida e vista como uma intromissão pelos moradores locais (AECBA, cabildo del 24 de abril de 1775, p. 343).

Assim como o informe do funcionário colonial sobre a organização do futuro censo (BUCARELI Y URSUA, 1770), esses relatos dialogam diretamente com os demonstrados na primeira parte do capítulo, sobre as formas de famílias entendidas pelos poderes coloniais

como ideais para povoar os territórios conquistados e entendidas como um contraponto às famílias das populações indígenas não submetidas. Apesar de voltadas para regiões e indígenas diferentes, a narrativa do funcionário colonial Haedo (MCA, 1778) apresentou uma estrutura de família nos moldes ocidentais do século XVIII, bastante semelhante ao seu contemporâneo sobre as reduções.

As falas trazidas pelos narradores ao longo do texto, sejam eles jesuítas ou não, tem em suas bases muito da moral cristã presente no imaginário do período, percebido nas formas de concepção sobre os papéis femininos, masculinos e também sobre a infância. Nessas representações se relacionam a preocupação com os amancebados, as críticas ou elogios ao comportamento das mulheres como mães e também a apresentação dos homens como exemplos de conduta e de “bons chefes”. Mas qual o modelo mais específico de mulheres, homens e crianças indígenas estava de acordo com a visão de nossos narradores?

Em seu trabalho sobre a oratória sagrada rioplatense dos séculos XVIII e XIX, Clissa (2016) mostra as imagens e caracterizações apresentadas sobre a família e o infantil ocidentais nesses discursos. Os sermões analisados tinham o objetivo de dialogar com indivíduos de diferentes grupos sociais e informar sobre as expectativas da fé católica em relação a vida cotidiana se constituindo como uma comunicação de múltiplas mensagens. Entre os exemplos de conduta propostos estão a conformação de uma família nuclear formada pela tríade pai-mãe-filhos como elemento fundamental. Assim, o modelo de família trazido pelos espanhóis formava uma estrutura cultural de normas e valores que regulavam a ação coletiva. Nesse modelo a instituição do matrimônio é extremamente valorizada e vista como um sacramento santo e útil tanto pela Igreja como para a Coroa espanhola e deveria ser implantado na América colonial. A família trazia o homem como senhor e a esposa como responsável pelo doméstico, com os filhos e criados, se constituindo em uma relação de subordinação (CLISSA, 2016, p.77-80). Apesar das diferenças, esse molde familiar não se restringe apenas à documentação dos religiosos e pode ser utilizada para compreender as falas dos narradores laicos.

Como esse modelo de família e infância concebido no pensamento europeu se aplicou aos indígenas? Clissa (2016, p. 80) explica que a concepção de infância foi relacionada com o papel materno no qual ele deveria exercer a parte formadora e moralizadora dos jovens. Essa fase se caracterizaria pela fragilidade física, emocional e intelectual, o que justificaria o cuidado na conduta frente aos filhos. Apesar de frágeis as crianças também teriam grande

potencial de desenvolvimento e realização caso corrigidas e educadas constantemente. Nessa lógica os pais seriam responsáveis por corrigi-las com severidade e firmeza, mas também com moderação. Como nos casos apresentados anteriormente, os narradores das fontes apresentadas parecem corroborar com essa visão em vários momentos. Para o caso dos jesuítas, eles parecem assumir esse papel de correção dos jovens para os indígenas dos grupos “infiéis”.

Nas narrativas dos sermões (CLISSA, 2016, p. 83-84) era usual recorrer a didática do exemplo por meio de descrições de comportamentos inadequados para destacar os considerados corretos. Nos relatos analisados observa-se uma construção semelhante. Na fonte sobre San Javier (ANÔNIMO, MCA, 1750, p.23) o padre entende que as indígenas não sabiam como educar seus filhos de forma satisfatória. No início de seu informe elas eram mães zelosas, em outro elas deveriam ser contidas pois acabavam corrigindo seus filhos de forma excessiva. Para o caso do adultos, ele elogia e enfatiza o bom comportamento de alguns homens tanto no consumo de bebidas fermentadas como no caso dos *amancebamientos* e da poligamia, ao mesmo tempo, deprecia como os outros não conseguem seguir os bons exemplos, principalmente as mulheres (ANÔNIMO, MCA, 1750, p. 15-16).

Frequentemente nas fontes os homens indígenas são mencionados como os principais e únicos provedores das famílias e que sem eles, as mulheres e crianças estariam totalmente desamparadas. Como apresentado no terceiro tópico, as mulheres foram responsáveis por uma grande quantidade do trabalho e manutenção das reduções. Obviamente, os indígenas foram importantes para a manutenção das suas famílias e a sua ausência teve um grande impacto em seus sustentos. Mas destaco alguns relatos nos quais os homens são tratados praticamente como únicos responsáveis pela sobrevivência do grupo familiar ou como nas falas dos padres de suas “pobres” mulheres e filhos.

Podemos observar isso na documentação que narra a disputa pelas vacarias na Banda oriental no início do Setecentos. Nessas fontes fica evidente a intenção dos padres em manter o acesso das missões às vacarias do mar, alvo de grande disputa com os portugueses, colocando-as como fundamentais para a sobrevivência dos *pueblos* (DE ZEA; SANCHEZ, MCA, 1702, p. 113). Segundo eles:

[...]q con dichos Ganados Bacunos q domesticaran y sujetaran tengan lo necessário para mantenerse y sustentar sus Personas, y las de sus mugeres y hijos, sin q por esta ocupacion y trabajo ayan de satisfacer ninguna porcion respecto de que es constante sea de gran Utilidad lo menzionado arriba y q de lo contrario la dicha gente Lusitana

gozara a su arbitrio de este mantenimiento, sin tener por ningun titulo derecho ni acion â ei, assi para sustentar su fortificacion y poblacion, como p.a cargar sus embarcaciones, q le vien en dei reyno de Portugal y estado del Brasil, de sevo, grassa, cueros y carnes lo q.l es en grave perjuizio del R.l servicio de su Mag.'l [...] (DE ZEA; SANCHEZ, MCA, 1702, p. 125).

Em outro documento segue o interesse na disputa pelas vacarias que estariam expostas aos indígenas inimigos “Aucas e Pampas” e desassistidas por Buenos Aires, apesar das campanhas de gado estarem próximas a portos do Rio da Prata. Segundo o jesuíta as pobres mulheres e filhos, com seus maridos ausentes dos *pueblos*⁹⁸, morreriam de fome pois não teriam ninguém para semear os campos com os grãos e raízes necessários. Essa desordem levaria a miséria corporal e espiritual, pois devido a falta de sustento as mulheres precisavam sair em busca dele por vários lugares colocando em risco suas vidas (ANÔNIMO, MCA, 1710, p. 152).

A relevância das vacarias estava relacionada com os problemas de abastecimento, fomes e doenças enfrentados pelas reduções no início do Setecentos. Como apresenta Rojas em sua carta (MCA, 1708, p. 235) sobre a situação das missões, faltam pessoas para os labores, alguns *pueblos* enfrentam epidemias e a perda da colheita do trigo em todas as partes levou as reduções do Uruguai a utilizar as colheitas do ano anterior e compartilhar com as outras reduções. Nessas falas percebe-se como os objetivos dos narradores influenciaram a forma como homens e mulheres indígenas são descritos e adjetivados. Para os casos acima, apresentar o homem como essencial na sobrevivência das mulheres e jovens dialogava diretamente com a demanda explicitada na documentação.

Os próprios indígenas recorriam a esse imaginário quando precisavam defender seus posicionamentos. Em uma carta de alguns capitães e caciques missionários ao Governador Geral, eles explicaram como a ausência e distância das suas famílias são prejudiciais. Os indígenas utilizaram um argumento bastante semelhante aos apresentados anteriormente pelos jesuítas e funcionários coloniais, de que a seu afastamento seria o principal responsável por deixar as mulheres e filhos na fome e miséria nos *pueblos*. Os indígenas estavam participando da construção da Fortaleza de Santa Teresa há mais de dois anos, desde 1771, e solicitavam o retorno a suas moradias (AGNA, 1773).

⁹⁸ Assim como mencionado em fonte anterior, o padre explica que os homens estão ausentes devido ao trabalho exaustivo nos ervais nos quais percorriam longas distâncias, ficando fora das reduções durante meses (ANÔNIMO, MCA, 1710, p. 162).

O forte foi alvo de disputa entre portugueses e espanhóis e estava localizado em um lugar estratégico para o acesso aos rios Paraná e Uruguai. Devido à urgência de sua construção recorreu-se a todo tipo de mão de obra, desde peões de residência próxima, réus do presídio de Buenos Aires, indígenas aprisionados na pampa bonaerense e levados à força, e os indígenas missioneiros. Os últimos formavam um grupo especializado de trabalho qualificado contando com carpinteiros e pedreiros possuindo uma relação profundamente diferente dos outros grupos com as autoridades coloniais (AGUIRRE; NÉSPOLO, 2012).

3.7. DA PAMPA PARA AS MISSÕES: CONSIDERAÇÕES SOBRE MOBILIDADE E PARENTESCO

Os temas desenvolvidos neste capítulo possuem um aspecto em comum que dá o título a esta parte da pesquisa: mulheres e crianças. Como comentado, nossas fontes, em muitos momentos, tratam esses sujeitos de forma semelhante, como femininos, a serem de alguma forma controlados, “salvos” ou submetidos de outras maneiras. Nesta parte da escrita, procuramos fazer um exercício de reflexão sobre alguns aspectos que foram colocados até aqui. Isso é necessário, pois estamos trabalhando com uma região extensa e com uma população diversa que vivenciou, articulou e se posicionou de distintas formas perante as mudanças trazidas e colocadas pelos agentes coloniais variados. Contudo, essas experiências têm aspectos em comum que mostram diálogos nas vivências, resistências e atuações dessas mulheres indígenas, objetivo central desta pesquisa. Por isso a necessidade de costurar algumas questões que talvez passem despercebidas ao longo do texto.

Nos relatos apresentados, observamos que os temas referidos às indígenas estavam relacionados a interesses específicos dos narradores da documentação acerca da vida das mulheres, dialogando com o que foi apontado por outros pesquisadores citados ao longo do texto. Desde a alocação no trabalho doméstico e a divisão sexual do trabalho, até a educação dos filhos, organização familiar, práticas matrimoniais, poligamia, entre outros. Mesmo com a grande diversidade étnica das populações indígenas apresentadas essas situações permearam todo o capítulo desde o início e aproximaram as experiências das mulheres nas reduções com o restante da região platina. Algumas questões perpassam os vários tópicos apresentados ao

longo do capítulo demonstrando um intenso diálogo nas experiências vividas pelos nossos sujeitos.

Começamos a escrita deste capítulo com alguns casos de indígenas que foram enviados para as reduções como uma forma de retaliação, após constatamos outras situações semelhantes de mulheres e jovens que também, ao serem capturadas, foram destinadas às missões. Esses casos, apesar de pontuais, oferecem muitas possibilidades para refletir sobre como as mulheres tiveram suas vidas impactadas pelas dinâmicas impostas pelos variados agentes coloniais. As diversas tensões entre as narrativas das fontes e as práticas realizadas pelos indígenas elencadas principalmente nos últimos tópicos, também demonstram como foram diversas as mudanças, resistências e adaptações dessas mulheres ao cenário que se construía na região.

Uma questão que se tornou importante para compreender como os deslocamentos impostos aos indígenas influenciaram uma série de reformulações em suas redes de parentesco, foi pensar em como isso trouxe repercussões em seus modos de vida, especificamente para as mulheres. Como afirmam alguns autores, o enfrentamento ao sistema de parentesco indígena levou a um volumoso número de mulheres sem um “espaço” no contexto social que se formou nas reduções. Essas indígenas, em muitos casos, ficaram desconectadas das famílias extensas quando surgem as tensões entre os sistemas familiares originários e o modelo ocidental com a conversão ao cristianismo e combate à poligamia. Mesmo assim, a partir da documentação produzida pelos jesuítas foi observado que os sistemas de parentesco continuaram existindo entre os indígenas, mas de formas resignificadas e não legitimadas pelos poderes coloniais (BAPTISTA; WICHERS; BOITA, 2019, p 4-5).

Outras pesquisas também comentam sobre as mudanças nas práticas de mobilidade, elas destacam como esse aspecto entrou em conflito com as convenções colocadas tanto pelos colonos como pelos inacianos que associavam o comportamento à selvageria. Martins (2018, p. 132) coloca que as missões tinham como princípio, a alocação dessas populações em assentamentos estáveis para facilitar o trabalho de catequização, e ao se dedicar a reduzir populações que possuíam uma pauta cultural com base na mobilidade, os jesuítas enfrentavam grandes dificuldades como a falta de afinidade em compreender os padrões envolvidos nessas dinâmicas. Nesse contexto, o discurso dos padres enfatizava os aspectos que consideravam como negativos e apresentavam de forma acentuada uma suposta barbárie como uma maneira

de justificar a importância de suas atuações. A autora também comenta que a sociedade colonial, como os Cabildos, tendia ao oposto, se posicionando contra as reduções pôr as considerarem uma ameaça aos povoados próximos.

Nossas fontes trouxeram esse conjunto de contradições, tanto as civis como as religiosas. Em comum, podemos dizer que elas dialogam entre si, em suas justificativas e estereótipos sobre as mulheres indígenas. A partir dessa documentação, podemos pensar em como a ida dessas populações que mantinham uma mobilidade mais dinâmica como parte de sua cultura para reduções, trouxe mudanças para seus modos de vida, em especial quando pensamos na mulher. Já que a argumentação utilizada pelos agentes coloniais diversos como justificativa para alocar, mesmo à força, e capturar essas populações, estava pautada em como elas agiam e se organizavam socialmente, como nos casos de rapto de pessoas, pelo trânsito intenso pela região sem se fixar em um local de forma definitiva e pela sua organização e formação familiar, levando em consideração papéis femininos e masculino ocidentais. Como nos trabalhos das antropólogas Sciortino (2017, 2018) e Gómez (2018) mencionados ao longo do capítulo, as reformulações sociais vivenciadas pelos povos indígenas impactaram as estruturas de gênero e os espaços que homens e mulheres indígenas ocupavam nessas sociedades.

Para ajudar a elucidar a pergunta realizada no início do texto e que esteve presente ao longo do capítulo “porque mulheres e crianças compartilham do mesmo destino” ao longo das variadas situações encontradas em nossas fontes, podemos buscar alguns paralelos em trabalhos etnográficos sobre essas indígenas e os vínculos que mantêm com seus familiares. Em pesquisas sobre grupos indígenas atuais, como os Kaingang no sul do Brasil, existem vários relatos sobre crianças que acompanham suas familiares em viagens, não necessariamente a mãe, e como essas vivências são importantes para o estreitamento de laços. Nesses grupos as mulheres se constituem como um elemento aglutinador sendo as mães e avós responsáveis pela educação dos jovens (SCHILD, 2016, p. 88-108). Essa análise proporciona uma reflexão interessante, que nos leva a pensar na participação dessas mulheres e jovens nos deslocamentos comuns a muitos grupos em extensos territórios e a quebra de sociabilidades ocasionada pelas mudanças abruptas.

Fazendo uma consideração mais teórica sobre alguns aspectos dos documentos, se faz importante trazer outra questão observada. Muitas fontes sobre as indígenas eram “vazias”, ou seja, não possuíam informações sobre aquelas mulheres. Essas “mulheres e crianças”

pareciam funcionar apenas como uma ideia, sendo frequentemente utilizadas como uma forma de comoção do interlocutor em ocasiões de conflito, por exemplo, nos casos observados no subcapítulo sobre os pais indígenas. Elas representaram em algumas fontes, um tipo de fragilidade que trazia uma necessidade de auxílio externo, diferente dos indígenas em geral que evocavam uma ideia de outro “hostil”, para as mulheres surgiam noções de salvamento, de tutela, de conversão. Lembrando que nas fontes, mulheres e crianças são entendidas e apresentadas como sujeitos femininos, por isso ocupando os mesmos lugares nessas narrativas.

Em linhas gerais, as falas dos funcionários coloniais e dos jesuítas demonstravam diversas representações que remontavam frequentemente a um modelo ocidental de família e feminino. Em muitos momentos, esse comportamento pode ser compreendido como uma tentativa de traduzir para esses agentes a cultura e os comportamentos indígenas, por isso sempre narrados a partir das diferenças ou semelhanças. Aqueles que coincidiam com os seus eram valorados e elogiados como “superiores” e exemplares em contraposição aos outros, geralmente indígenas vistos como “infieis” e com condutas inadequadas. Nos casos analisados ao longo do texto, percebemos que as críticas e desconfianças quanto a belicosidade ou condutas foram voltadas em grande parte aos povos não aldeados ou moradores de reduções recentes. Esses relatos se caracterizaram pela presença de estereótipos negativos que se fizeram presentes no imaginário sobre os povos indígenas durante o período colonial, pós-colonial e, infelizmente, ainda hoje.

Lutar pelos direitos de nossos territórios é lutar pelo nosso direito à vida. A vida e o território são a mesma coisa, pois a terra nos dá nosso alimento, nossa medicina tradicional, nossa saúde e nossa dignidade. Perder o território é perder nossa mãe. Quem tem território, tem mãe, tem colo. E quem tem colo tem cura.

[...]

Queremos respeitado o nosso modo diferenciado de ver, de sentir, de ser e de viver o território. Saibam que, para nós, a perda do território é falta de afeto, trazendo tristeza profunda, atingindo nosso espírito. O sentimento da violação do território é como o de uma mãe que perde seu filho. É desperdício de vida. É perda do respeito e da cultura, é uma desonra aos nossos ancestrais, que foram responsáveis pela criação de tudo (MARCHA DAS MULHERES INDÍGENAS, 2019).

4. CONSTRUÇÕES DE DIFERENÇAS: MULHERES INDÍGENAS E A PRODUÇÃO DE ALTERIDADES

4.1. APRESENTAÇÃO

O trecho utilizado na epígrafe que abre este capítulo, mostra o posicionamento de um grupo de mulheres indígenas, de variados povos, sobre seus direitos, principalmente, aqueles relativos aos seus territórios e como eles estão profundamente interligados aos seus modos de vida. Elas pontuam a importância e a necessidade de respeito a esses modos, vistos como “diferentes”, que envolvem um ser, um viver e sentir relacionados à sua territorialidade. As colocações presentes na fala organizada de forma coletiva por essas mulheres, refletem sobre demandas contemporâneas enfrentadas pelos povos indígenas, mas são interessantes para pensar sobre algumas questões relativas ao passado dessas populações.

Para esta escrita, destacamos os comentários que relacionam a intersecção de território e cultura, e como um entendimento sobre esse modo de ver e compreender o espaço não foi considerado por agentes não indígenas historicamente. No caso do século XVIII, as tensões entre a territorialidade indígena e o avanço dos colonos nesses espaços, geraram uma série de situações que exacerbaram essas diferenças de conceber o espaço. No segundo capítulo, apresentamos como a influência de diversos fatores nas redes e formas de parentesco indígenas, tais como a desterritorialização e deslocamentos impostos, influenciaram no modo de vida desses povos. Como colocado por alguns pesquisadores, a fragmentação de uma rede de apoio e a sedentarização tiveram um profundo impacto para as mulheres, tanto em suas vivências cotidianas como nas relações identitárias (GÓMEZ; SCIORTINO, 2018). Nesse contexto, podemos trabalhar com a ideia de que a etnicidade e a territorialidade dialogam com as formações familiares produzindo e reproduzindo diferenças, a partir de variados tensionamentos como nos casos analisados anteriormente.

Com base nessas primeiras ponderações, podemos utilizá-las como um ponto de partida para trabalhar com as alteridades presentes em nossa documentação. Ao longo das fontes analisadas, tanto as produzidas por agentes laicos e religiosos, as indígenas são apresentadas e comparadas frequentemente pelos narradores com outras mulheres, sejam elas reais ou “imaginadas” dentro de um padrão feminino moderno. O “ser índio” também podia mudar na documentação de acordo com a circunstância vivida, surgindo uma variedade de nomeações e

categorias para mulheres e homens que poderiam apresentar diferenças entre si. Pensar em como se constituiu a construção dessas alteridades, especificamente para as mulheres, é interessante para refletir sobre as diversas situações que envolviam essas indígenas nos espaços de tensões com os sujeitos coloniais.

As mudanças que ocorreram ao longo do período colonial influenciaram adaptações e modificações nos mais variados aspectos da vida, gerando uma gama de alteridades partindo de variados sujeitos indígenas e não indígenas. Assim, podemos estabelecer alguns questionamentos iniciais tais como: quais as possibilidades e formas de atuação das mulheres indígenas nesse contexto? Como essas ações foram se construindo dentro de um cenário de tensão entre colonos e indígenas, e de diferentes noções de territorialidade em um ambiente considerado pelos primeiros como de “fronteira” e habitado por sujeitos “hostis”? Devido a essa última pergunta, é necessário estabelecer o que os sujeitos de nossa documentação apresentaram como fronteira, pois esse entendimento é importante para compreender o conjunto de alteridades que as fontes nos trazem ao longo deste texto.

Em linhas gerais, o objetivo deste capítulo é compreender as alteridades produzidas sobre essas mulheres por agentes diversos, o que inclui as construídas pelos próprios indígenas, e também mapear e refletir sobre como alguns marcadores de gênero atuaram nessas dinâmicas. Quando nos referimos a “marcadores”, estamos falando das mais diversas atribuições a um feminino e masculino, desde a criação de padrões de comportamento à construção dessas categorias (GOMEZ, 2002; SCOTT, 1990), como também, aspectos pensados dentro de um binarismo imposto no contexto colonial às populações indígenas (SEGATO, 2012), entre outros. Em relação ao suporte teórico sobre alteridade e seus diálogos com gênero, buscaremos apoio em conceitos elaborados a partir de variadas pesquisas na antropologia, que tiveram como foco da análise indígenas e/ou mulheres (ALONSO; DÍAZ, 2018; MALUF, 2010; SCIORTINO, 2012).

Este capítulo foi estruturado para analisar alguns casos que apresentam tentativas de estabelecimento e construção de alteridades sobre as mulheres indígenas em três momentos distintos. Buscamos organizar e analisar, as variadas noções de diferença e gênero envolvidas em relatos elaborados por agentes diversos, desde funcionários coloniais até os religiosos, como pelos próprios indígenas. Para refletir sobre esse conjunto de situações que serão apresentados neste capítulo, é interessante pensar sobre as estratégias utilizadas em uma escala mais individual, na qual podemos compreender um pouco melhor os posicionamentos

de nossos sujeitos e entender como os atores do passado, diante dos recursos disponíveis, se orientaram em seu mundo social. Essas estratégias poderiam ser diversas e iam desde a manutenção de seu “estatuto”, valores ou crenças, e como elas influenciaram nas suas escolhas dentro das possibilidades apresentadas, tanto partindo do lugar que ocupavam, como de suas representações de mundo acessíveis no momento (REVEL, 2010, p. 440).

Iniciamos apresentando alguns conceitos e questões teóricas relevantes para a contextualização e reflexão sobre a documentação, em especial, a noção de fronteira e a criação de um “outro”, geralmente colocado para os sujeitos indígenas, e como pensar e relacionar tais alteridades produzidas com as questões envolvendo gênero. Em seguida, nos dedicaremos ao relato de Juana Aragón e de outros moradores das proximidades de Buenos Aires, para trabalhar com algumas nomeações usadas para mulheres indígenas, que são mencionadas como *chinas* nesses depoimentos. Após, trabalharemos com alguns casos de mulheres indígenas exercendo alguma situação de intermediação entre vários sujeitos, com base nos textos de funcionários coloniais, jesuítas e viajantes. Por último, analisamos um conjunto de cartas e ofícios, produzidos por religiosos e pela administração civil durante a expulsão dos jesuítas do território espanhol. Esse conjunto de fontes, traz uma série de informações que possibilitam pensar nas variadas formas de alteridades produzidas sobre as mulheres, tanto as indígenas, foco desta pesquisa, como também das não indígenas.

4.2. FRONTEIRAS E ALTERIDADES: DIÁLOGOS ENTRE TERRITORIALIDADE, O “OUTRO” E GÊNERO

Para abordar as alteridades e suas articulações com gênero na documentação que analisaremos ao longo deste capítulo, se faz necessário estabelecer alguns conceitos e questões teóricas que serão fundamentais para as análises de casos mais específicos, que apresentaremos logo depois. Em linhas gerais, procuramos estabelecer como as alteridades foram construídas para os povos indígenas na região do Prata, para depois refletir como essas alteridades tiveram o gênero como aspecto estruturante.

Partiremos da categoria de fronteira e o estabelecimento de um sujeito com base no “outro”, que foi significativo para os povos indígenas que viviam na região e conviviam com os colonos. Fronteiras em suas variadas concepções e significados aparecem com frequência

em nossa documentação. Particularmente para o caso dos indígenas, observam-se duas noções, que em alguns momentos, são contraditórias.

Observemos estes dois exemplos:

[...] los Indios de las reducciones de los Rios del Paraná y Uruguay sean aliviados de los tributos que debian pagar, (devido aos) servicios q dichos indios na hecho a su Magestad [...]. por los servicios tan calificados y notorios de tanta fidelidad como lo na hecho [...] defendiendo continuamente estas Provincias y fronteras de los enemigos Portugueses rrebeldes del estado del Brasil desde el año de 1640 [...] (TAÑO, MCA, s/d, p. 15-17).

[...] En vista de todo que por lo que toca A la guerra defensiva y poner El Pais A cubierto de qualquier Insulto de los Indios la Considera El Cavildo Indispensable que A Este fin juzga preciso que de todos los pagos y fronteras Salgan Alternandose batidorez y esploradorez que reconoscan la Campaña, y den Pronto Aviso A los Cp.ns de qualquier movimiento que obserbaren [...] (AECBA, TOMO IX, Cabildo del 19 de Enero de 1745, p. 16-17).

Nos trechos destacados, os indígenas são apresentados a partir de duas ideias antagônicas, a primeira como auxiliares importantes na manutenção do território da coroa espanhola contra os avanços portugueses, ou seja, como mantenedores dessas fronteiras entre os impérios coloniais há bastante tempo. No segundo, eles já são colocados como um elemento hostil, inimigos que vivem em um “limite” que pode ser invadido a qualquer momento, fazendo que a delimitação desse espaço precise ser protegida. Os dois exemplos remetem a lugares distintos, desde a bacia do Prata onde foram estabelecidas as reduções dos jesuítas até a região pampeana na qual vivia, segundo os relatos de nossas fontes, uma população não submetida aos poderes coloniais.

Diante das questões colocadas, percebemos que a categoria remete a diferentes noções de territorialidade. Como ponto de partida desta escrita podemos formular algumas perguntas, para compreender as formas de alteridades envolvidas no conceito de fronteira e nas tentativas de diferenciação voltadas para os indígenas, para então trabalhar com o estabelecimento dessas alteridades e suas possíveis conexões com o gênero. Entre elas, como a categoria foi associada a algo externo ou diferente, no caso, partindo do lugar de quem a categoriza? E invertendo a pergunta, como esses espaços considerados como “fronteiriços” eram compreendidos pelos povos indígenas? São indagações difíceis de responder, principalmente pelo tipo das fontes disponíveis, entretanto podemos buscar alguns aportes teóricos e conceitos que possibilitam levantar algumas possibilidades de explicações.

O termo fronteira é frequentemente mencionado na documentação consultada aparecendo como um local de disputas territoriais e, ao mesmo tempo, como um lugar alvo de

controle e cuidado devido às populações que nele viviam. Tanto o lugar fronteira como as pessoas que viviam nela, principalmente os indígenas, mas não apenas eles, deveriam ser contidos e monitorados constantemente. A área em contato com a pampa argentina foi compreendida pelos moradores das zonas próximas aos domínios de Buenos Aires, como uma fronteira interna, que ficava além de um controle mais direto. Contudo, esses locais mantinham uma atividade comercial estreita, principalmente de utensílios de usos comum e gado (MANDRINI; ORTELLI, 2003; MANDRINI, 1992).

Como mencionado no início dessa pesquisa, essa concepção de fronteira influenciou a historiografia sobre a região do Prata e também as narrativas sobre os indígenas que percorriam o território⁹⁹. Especificamente para os últimos, essas noções de território não contemplavam suas vivências que frequentemente se chocaram com as impostas pelos poderes coloniais. Esses agentes do período colonial e pós-colonial, pensaram e construíram esses espaços colonizados por meio de variadas tentativas de organizar os indígenas em categorias sociopolíticas e espaciais, elaboradas a partir de suas próprias concepções. Nesse contexto, existiu uma preocupação em organizar os indígenas usando nomenclaturas específicas, como nações para o período colonial e etnias para o republicano. Ao longo desse processo foram utilizados variados dispositivos de poder como, por exemplo, a escrita, que contribuíram para a construção da realidade ameríndia encontrada de forma a parecer semelhante às concepções sociais, políticas e culturais dos colonizadores (BOCCARA, 2005, p. 6-7).

Para trabalharmos com os espaços de fronteira e os diversos sujeitos que habitavam esses lugares, devemos ser críticos a forma como esses lugares se constituíram historicamente. Alguns autores apontam ressalvas ao trabalhar com o conceito, entre elas, o fato de não se poder separar o modo de pensar a fronteira do seu contexto de formulação. O entendimento de fronteira como espaço de circunscrição de território, de posse e de soberania

⁹⁹ Existem diversas pesquisas que analisam a fronteira e as populações indígenas que dialogam com o recorte territorial desta pesquisa. No caso da fronteira sul de Buenos Aires e a região pampeana podemos citar o trabalho de Quijada (2002), *Repensando la frontera sur argentina: concepto, contenido, continuidades y discontinuidades de una realidad espacial y étnica (siglos XVIII-XIX)*, no qual analisa algumas continuidades e descontinuidades entre o final do século XVIII até final do XIX e a importância da participação das populações indígenas nos processos de construção nacional Argentina e suas fronteiras internas. Para a fronteira das reduções do Uruguai (sete povos) e os portugueses na Banda Oriental, Neumann (2000) analisa como os guaranis frente as tensões de seus opositores, reafirmaram suas identidades. Do mesmo autor, o conceito de fronteira tripartida que considera as ações e participações dos indígenas nas disputas territoriais na região para além das coroas ibéricas: *Uma fronteira tripartida: a formação do continente do Rio Grande: séc. XVIII* (2004). Também os trabalhos dos historiadores Farinatti e Ribeiro, como, por exemplo, *Fronteiras e Processos de Territorialidade: Os Guaranis entre a Colonização e o Estado Nacional (séc. XVIII-XIX)* (2017), entre outros.

foi elaborado a partir de ordenamentos políticos com base nos Estados Nacionais no século XIX. Essa elaboração teve em sua base uma concepção ocidental e branca que ignorava outras formas de organização territoriais que não estavam dentro dos modelos nacionais. Entre essas formas desconsideradas, podemos destacar as fronteiras étnicas que trabalhavam com outras noções de territorialidade. De forma geral, o termo fronteira foi bastante utilizado na historiografia para abordar uma diversidade de noções de espaços e limites em diferentes tempos e organizações sociais (THOMPSON FLORES, 2019, p. 283-284).

A noção de fronteira também esteve relacionada ao outro, o que se encontrava além do limite estabelecido de algum território foi associado ao “selvagem”, à barbárie ou ao inimigo. Nesse contexto, o que estava fora deveria ser combatido e esses limites defendidos com o intuito de preservar a sua posse, que estaria sempre ameaçada nesses locais fronteiriços devido à pouca presença do Estado e, portanto, propensos à criminalidade. Já no séc. XIX percebemos que a ideia de fronteira foi vinculada e consolidada a uma função de barreira ou limite com resguardo a um suposto inimigo externo que viveria do outro lado (THOMPSON FLORES, 2019, p. 284-285).

Com análise também crítica à concepção de fronteira, Pacheco de Oliveira (2016, p.7-18) faz uma reflexão sobre práticas estatais aplicadas às populações indígenas ao longo da história, destacando suas características pautadas em ideias europeizantes e homogeneizadoras. Como consequência, foram criados de modo impositivo estruturas e espaços sociais responsáveis por nomear o que (e quem) estava fora desses lugares como fronteira ou sertão. Os habitantes desses locais foram caracterizados em oposição à metrópole e colocados como “outros”, externos à sociedade, sem direitos, mas com deveres nem sempre explícitos¹⁰⁰. Essa explanação foi pensada dentro de uma reflexão maior, acerca das formas de abordagem sobre a agência e participação dos indígenas nos processos históricos. O antropólogo também faz essa ponderação considerando a produção histórica, sugerindo a emergência de um entendimento mais “relacional” das estratégias desses sujeitos, levando em consideração as suas interações com variados atores e forças sociais.

¹⁰⁰ Essa colocação do autor necessita de uma explicação mais aprofundada, como ele mesmo coloca: “Tudo o que se passa fora destes espaços sociais é definido como ‘sertão’ ou ‘fronteira’, *locus* de recursos que podem vir a ser apropriados pelos cidadãos da metrópole que para ali se desloquem de forma permanente ou eventual. Os moradores dessas regiões, caracterizados como ‘outros’, isto é, exteriores à sociedade, passam à condição de despojos de guerra ou refugiados, vistos em consequência como desprovidos de direitos e investidos em obrigações não claramente estabelecidas.” (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016, p. 18). Segundo o autor ainda, colocar esses sujeitos como “outros” foi fundamental para a justificativa e minimização da violência utilizada em “conversões” “descimentos” e “guerras justas” (ibid, p. 19).

As colocações de Boccara (2005), Thompsom Flores (2019) e Pacheco de Oliveira (2016) são importantes para pensar a construção dos espaços territoriais fronteiriços e a formação das identidades, tanto as colocadas pelos colonizadores como as utilizadas pelos indígenas. Os autores também trazem a relevância de se atentar a forma como as pesquisas sobre o tema compreendem como fronteira e as relações construídas nesses espaços. Nesse sentido, quando falamos em trabalhar com as alteridades presentes nesses lugares e com um sujeito compreendido como “outro”, precisamos lidar com a produção desses atores tanto nas nossas fontes do período como em nossa bibliografia utilizada como apoio na interpretação desses processos.

Retomando ao que argumenta Boccara (2005, p. 6-7) em seu trabalho, o autor diante de algumas das questões semelhantes como as colocadas acima, sugere o uso do termo ‘limite’ e não fronteira como mais adequado, pois concebe os dois lados que habitam esses espaços fronteiriços como sujeitos heterogêneos. Isso diminuiria a construção de uma alteridade tão rígida por parte dos agentes coloniais aos indígenas, sendo que os primeiros usaram a criação de uma diferença ‘radical’ como justificativa para incorporar e subjugar.

No caso do território que compreende o Rio da Prata, alguns autores trabalham com base nas alteridades utilizadas ao longo do século XVIII. Nesse período, a monarquia espanhola procurou estabelecer medidas de controle, procurando regulamentar aspectos políticos, econômicos, militares e socioculturais, que buscavam uma homogeneização da população local, indígena e *hispanocriolla*. O artigo de Wilde (2003) partindo dessa multiplicidade de ações, analisa tanto as representações do Estado sobre os sujeitos locais, como a forma que estes compreendiam e percebiam o território, os poderes dessa monarquia, e suas estratégias para lidar com essas autoridades. Segundo o autor, as ações da coroa não modificaram práticas locais dos indígenas, que se mantiveram até pelo menos metade do século XIX. Esse contexto foi responsável por influenciar um aumento das tensões entre o discurso promovido pela política oficial e a situação vivida pelos locais, caracterizada em grande parte pela diversidade sociocultural (WILDE, 2003, p. 108).

Wilde (2003) organiza alguns aspectos dessas tensões, em dois paradigmas, um primeiro que tentava “dar ordem” a partir de discursos assimilacionistas, organizados em classificações e no estabelecimento de diferenças culturais. Um segundo, definido pela utilização da própria população, de maneira estratégica, dos espaços que possuíam possibilidade de promover ambiguidades e mobilidades entre essas categorizações realizadas

pelo Estado. Essas posições entre ordem e ambiguidade traziam ideias opostas de territorialidade, em que o discurso oficial compreendia o espaço a partir de fronteiras fixas e os locais o entendiam de maneira mais flexível (WILDE, 2003, p. 108-129).

Mais especificamente sobre as políticas aplicadas pela coroa espanhola, elas também apresentaram algumas características contraditórias, que tentavam homogeneizar uma diferença antes reconhecida/inventada pelos próprios agentes coloniais. O historiador analisa o discurso oficial de um funcionário colonial, Felix de Azara, que transitava entre diferença e assimilação. Ele construía o outro como um diferente ao mesmo tempo que entendia o Estado como uma entidade sociocultural assimilacionista, baseada em valores universais. Nisso, o outro seria incorporado como “igual”, mas tendo que se adaptar aos valores apresentados como ideais (WILDE, 2003, p. 108-116). Percebemos algumas semelhanças desse discurso em vários documentos apresentados no capítulo anterior, em especial sobre os mais jovens e as mulheres que deveriam ser “salvos” ou afastados dos demais indígenas não cristianizados, ou seja, de certa maneira assimilados. Isso tanto na fala de funcionários do Cabildo como de alguns jesuítas (DE ZEA; SANCHEZ, MCA, 1702).

Nesse contexto de tentativas de diferenciar esse “outro”, foram estabelecidas as mais variadas tentativas de classificar os indígenas, de acordo com as relações destes com os poderes coloniais. Ao analisar identidades indígenas e políticas coloniais, Garcia (2011a, p. 56-57) coloca como as autoridades organizaram os indígenas de maneira a criar uma oposição binária, dividindo-os basicamente em amigos ou inimigos, como nos casos dos castelhanos e missioneiros, e portugueses e “infiéis”. Essa ordenação atendia aos interesses do governo colonial, principalmente no caso dos indígenas aldeados, que foram entendidos como um apoio nas defesas territoriais das coroas espanhola e portuguesa. No contexto, foram produzidas grandes categorizações como índios, “infiéis”, missioneiros, portugueses e espanhóis. Em linhas gerais, a autora explica que essas categorias devem ser entendidas como construções históricas nas quais seus significados poderiam ser mutáveis, variando conforme a conjuntura, seja ela local ou mais extensa, como das coroas ibéricas, ou ainda dos sujeitos, em um cenário mais individual ou coletivo. Elas foram utilizadas pelos agentes como uma forma de organizar com quem tratavam, afinal em um contexto de indefinições e mudanças, foi necessário estabelecer quem eram considerados aliados ou não (GARCIA, 2011a, p. 70). As considerações apresentadas pela autora são importantes para refletir sobre como as

alteridades foram atribuídas, não apenas aos indígenas, mas também aos demais sujeitos não indígenas.

Em específico para a documentação produzida na América hispânica, outros autores comentam acerca dessas generalizações e como elas se perpetuaram nas análises historiográficas, como também nas etnográficas. Essas nomeações, produzidas em grande parte ao longo do período colonial, expressam mais uma alteridade estabelecida por agentes externos, desde europeus a outros povos indígenas, trazendo em seu escopo manifestações de interações conflituosas e, também, uma possível legitimação de relações de dominação. No caso das escritas pelos funcionários coloniais e religiosos, elas expõem divisões com base em nomeações étnicas e em grupos, com a intenção de facilitar a interação e o controle do território e das populações locais, demonstrando o interesse de incorporá-los à administração espanhola (NACUZZI; LUCAIOLI, 2017, p. 2-3).

Em seu artigo, Garcia (2011a) também apresenta uma crítica importante à produção historiográfica sobre o tema. A autora menciona como alguns trabalhos reduziram sua análise a uma abordagem dicotômica, por exemplo, nas relações com e entre os indígenas, em que sempre se buscavam disputas europeias em seus comportamentos. Essas leituras acabaram por enfatizar um discurso colonial, que dividia as populações e os espaços de acordo com suas demandas políticas e estratégicas. Para a historiadora, isso poderia encobrir alguns elementos formativos desses povos, pois tais categorias remontavam muito mais a questões relacionais e envolveram diferentes objetivos. Os diversos agentes que participavam dessas categorizações, inclusive os próprios indígenas, possuíam interesses diversos, sendo que esses variados sujeitos poderiam enfatizar alguns estereótipos, como por exemplo, relacionar a determinados grupos aspectos belicosos (GARCIA, 2011a, p. 57).

Esse aspecto de enfatizar determinados comportamentos em detrimento de outros por parte das produções teóricas, somados ao manejo dessas classificações pelos próprios indígenas de acordo com o momento, também foi mencionado nas análises de Monteiro (1999) para outras regiões da América portuguesa. Em linhas gerais, observamos que essas alteridades e generalizações citadas, produzidas sobre os povos indígenas e criadas durante a colonização, foram ainda perpetuadas nas análises posteriores, tanto em etnografias argentinas do início e metade do século XX (NACUZZI; LUCAIOLI, 2017), como na produção historiográfica sobre a região platina (GARCIA, 2011a), ou na brasileira (MONTEIRO, 1999).

O corpo documental para o período do século XVIII, analisado por Nacuzzi e Lucaioli (2017), apresenta nomeações genéricas semelhantes às demonstradas por Garcia (2011 a), mas as autoras trazem alguns complementos interessantes para uma reflexão mais aprofundada de nossa documentação. Além das variantes de “infieis”, como “*enemigos*” ou a união dos dois “*enemigo infiel*”, as autoras mencionam momentos de nomeações mais “específicas” que, mesmo assim, são bastante generalizantes. Elas revelam informações mais individuais como possíveis atribuições étnicas e territoriais, desde nomes a parentescos, que em geral, faziam referência a determinados caciques. Citamos um dos exemplos que as autoras apresentam “índios de la Nación Peguelchus y se compone del hijo del Cacique Negro cinco indios y dos chinas” (NACUZZI; LUCAIOLI, 2017, p. 6). As autoras justificam que elas são generalizantes, pois mesmo inserindo algumas questões extras relevantes, como na frase acima o número de pessoas, ao analisá-las elas não trazem muitas informações em si sobre os povos, e em muitos casos, levam a uma leitura confusa das fontes.

Sobre o exposto, cabe fazer um comentário específico sobre essas “generalizações” que as autoras mencionam, particularmente, sobre os nomes dos caciques e como eles foram utilizados para nomear as mais variadas pessoas. Na nossa documentação isso é recorrente, como, por exemplo, no caso do cacique Yati, que frequentemente tem seu nome utilizado na forma de um “sobrenome” de alguns indígenas e ainda, para identificar todo um grupo. O que confunde bastante a interpretação dessas fontes, por que em alguns momentos, não é possível distinguir quem é cada um. Por exemplo, na fala de um antigo capturado do cacique, na qual aparecerem diversos homens com o nome de Yati: Felipe Yati, Bernardo Yati, alguns “anônimos”, que simplesmente são “índio Yati”, “otro índio Yati”, além de “Yati e sua gente” ou “índios do Yati” (SOTO, 1752).

Apesar das autoras remeterem sua análise à confusão sobre as nomeações étnicas, essa característica é útil quando pensamos nas formas generalizantes utilizadas especificamente para as mulheres indígenas. Isso foi demonstrado em nosso segundo capítulo, quando mencionamos como nossas fontes sobre mulheres e crianças eram “vazias”, mesmo sendo recorrentes, elas não nos mostravam muitas informações. Nesse sentido, concordamos com o que as historiadoras colocam, acerca de como essas denominações trazem legitimações de relações de poder (NACUZZI; LUCAIOLI, 2017, p. 2-3). Assim, podemos argumentar sobre a necessidade de fazer uma análise mais aprofundada sobre alguns termos específicos para

mulheres, como a que faremos mais adiante sobre as diferenças, ou semelhanças, de índia e *china*.

Em relação às formas de poder envolvidas nessas formas de organizar os indígenas em categorias “traduzíveis” para os agentes coloniais, podemos recorrer a alguns autores que analisam questões mais subjetivas. Como o trabalho de Bourdieu (1989), no qual elabora o conceito de violência simbólica. Na análise é explicitada a importância de compreender as tensões envolvidas nas definições e legitimações existentes dentro das classificações que formam o campo social. Essas disputas envolvem agentes diversos, muitas vezes em posições desiguais, em uma disputa por um “monopólio” dessa violência simbólica. Sua legitimidade surgiria da possibilidade de questionamento (de transformar ou conservar) a ordem corrente, sendo que as partes envolvidas nessa disputa construíram suas estratégias a partir de suas posições sociais. Para o autor, entender esses lugares e delimitações desses sujeitos, podem proporcionar um entendimento acerca das estratégias e funcionamento dessas tentativas de classificações (1989, p. 147-150).

Nesse contexto, segundo o sociólogo, o poder de nomear se constituiria como uma violência simbólica, ao ser usado para o não nomear. Esse ato de imposição simbólica caracterizado como uma “nomeação oficial” encontrava respaldo no coletivo, do consenso e do senso comum, devido a sua representação por meio de um representante do Estado, sendo ele possuidor do monopólio da violência simbólica, agindo por meio de um ponto de vista autorizado e legítimo. Assim, poderiam ser produzidas tanto nomeações de si mesmos como de outros, que poderiam abarcar sobrenomes, insultos, acusações entre outros (BOURDIEU, 1989, p. 146).

Como apresentado, o governo colonial buscou organizar os indígenas em denominações pensadas a partir de suas relações com ele, como nos casos de “infidel”, cristão, e ainda, com base em características comuns de seus povos e territórios. Pensando a partir do conceito sugerido por Bourdieu (1989), podemos entender que essas identificações acerca dos povos indígenas, dependia das relações locais entre esses agentes e dos sistemas simbólicos das autoridades coloniais e dos próprios indígenas. Ambos os lados, desenvolviam e articulavam diferentes tipos de posicionamentos e entendimentos envolvidos em complexas disputas dentro dessas classificações. Compreender as relações de poder estabelecidas dentro dessas categorias, ajuda a estabelecer essas mesmas formas de poder envolvidas nas construções de alteridades desses agentes.

Diante do que apresentamos sobre as conflitivas noções de fronteiras entendidas pelos variados sujeitos envolvidos, e também as relações de poder construídas, podemos tentar responder algumas das perguntas realizadas no início deste capítulo. Essa discussão é importante para procurar compreender as atuações de nossos sujeitos, pois essas mulheres viviam em um ambiente, muitas vezes, conflitivo e ambíguo, e se posicionavam de acordo com suas demandas.

Podemos partir de uma categoria de análise elaborada em um contexto etnográfico, pensando com base em algumas reivindicações territoriais atuais de povos argentinos. Nele o território tem um significado extenso e dinâmico, sendo visto como essencial para a efetivação dos direitos como povo, desenvolvimento da sua cultura, idioma, espiritualidade, organização social e bem viver. O conceito chamado de *cuerpoterritorio* articula questões envolvendo território, corpos e ancestralidade. Desenvolvido com base na cosmologia mapuche, ele traz uma concepção de corpo associado ao território como uma unidade, visão diferente da forma como usualmente é interpretado, de entidades separadas. As principais articulações que constituem essa categoria, territórios, corpos e ancestralidade, são pensadas como respostas aos ataques territoriais e as pessoas que ocupam esses espaços, sendo formulados em situações de resistência e fortalecimento frente ao “modelo de desenvolvimento colonial”, em suas diferentes variantes históricas (ALONSO; DÍAZ, 2018, p. 29)¹⁰¹.

O diálogo de um fazer etnográfico e gênero, como o apresentado acima, tem apresentado possibilidades para reflexões críticas sobre categorias históricas, que possibilitam ampliar as noções de atuações das mulheres. Nesse sentido, algumas pesquisas propõem uma análise com base em perspectiva “situada” de gênero, considerando uma variedade de questões como influenciadoras, tais como, o envolvimento de dimensões históricas, culturais e socioeconômicas que formaram obstáculos para o desenvolvimento individual das mulheres. Existindo uma gama de situações que enfatizaram um lugar de subalternidade do feminino e da mulher em sociedades patriarcais (SCIORTINO, 2012, p. 43-46)¹⁰².

¹⁰¹ A escrita é elaborada a partir do projeto “Colonialidad de género y pueblo mapuce” e traz uma escrita colaborativa com mulheres mapuche e não-mapuches. No texto é analisada a reivindicação do território ancestral na província de Neuquén, realizado pelas mulheres da comunidade de Campo Maripe, trazendo entrevistas que narram as experiências e reflexões tanto de luta política, de gênero e entre gerações. As conversações foram realizadas pela mapuche Petrona Piciñan (Pety), integrante da equipe do projeto e *pijañ kuse* (autoridade filosófica). Nesse processo, as entrevistadas destacaram o fortalecimento do espiritual como importante na luta política e na defesa do território, contribuindo para a formulação conceitual da categoria *cuerpoterritorio*.

¹⁰² Sciortino (2012) escreve a construção de sua proposta, de uma etnografia de gênero situada, a partir de duas “vertentes”. A primeira com base no conceito de “situação” desenvolvido por Beauvoir em *O Segundo Sexo*, a

Trabalhar com uma noção de territorialidade a partir dessa proposta, de *cuerpoterritorio*, permite articular algumas questões subjetivas relacionadas a uma noção de fronteira que vai além de um espaço físico, que também envolve a construção de sujeitos, tanto pelos indígenas, em sua identidade, como pelos colonos nas tentativas de interpretar o outro. Como os autores colocam, as investidas aos territórios ocasionam grandes impactos sobre as formas de subsistência, de trabalho, de reprodução cultural e social, e compreender o espaço territorial além de local físico, contribui para entendê-lo dentro de processos e expressões construídas historicamente (CABNAL apud ALONSO; DÍAZ, 2018, p. 37). Ou seja, dentro do contexto de nossa documentação, permite pensar sobre as possibilidades de atuações, adaptações e resistências que foram desenvolvidas pelos indígenas para viver em um contexto turbulento quanto ao avanço aos seus territórios. Isso nos possibilita refletir sobre as experiências das mulheres, pois como colocado pelos pesquisadores, o corpo das mulheres indígenas foi configurado de forma única, tanto social como historicamente (ALONSO; DÍAZ, 2018, p. 45).

No contexto de criações de alteridades pelos poderes coloniais, surge o questionamento de como o gênero influenciou na constituição dos sujeitos. Podemos partir de alguns trabalhos que abordam de forma crítica a alteridade e diferença, pensando a partir da contribuição trazida por análises que abordam questões de gênero. Em algumas dessas análises, o gênero é entendido como associado a uma construção de diferença ontológica, no sentido de ser uma tentativa de inteligibilidade realizada dentro de um modo ocidental de abordar o sujeito. Essa perspectiva trazida pelo feminismo contemporâneo, deslocou uma diferença sexual e de gênero, que antes era entendida como dada, para o feito, ou seja, criada. Assim, existiria apenas a repetição de uma dinâmica que enfatiza a construção de sujeitos, de relações de poder e formas hegemônicas de sua manutenção (MALUF, 2010, p. 52-53)¹⁰³.

Essas últimas colocações da autora são importantes para trabalhar com algumas perguntas que surgem durante a leitura de nossa documentação. As indígenas foram apresentadas e caracterizadas pelos mais variados poderes coloniais, desde os funcionários do

segunda de seu diálogo com os movimentos de mulheres indígenas de variados povos na Argentina, durante seu trabalho etnográfico nos “*Encuentro Nacional de Mujeres*”, que ocorrem todos os anos e são organizados pelas próprias indígenas.

¹⁰³ Em seu ensaio, a autora utiliza aportes da antropologia feminista para pensar a questão do “nós e os outros” como invenção, trabalhando dentro da teoria de “antropologia reversa” apresentada por Roy Wagner. A antropóloga também utiliza a análise de Judith Butler sobre o processo de construção da diferença e o apagamento do sujeito envolvido nesse mesmo processo. Interessante comentar que sua análise é pensada dentro de sua pesquisa sobre sociedades complexas (contemporâneas), mais precisamente populações urbanas brasileiras (MALUF, 2010).

Cabildo aos religiosos de diferentes ordens, essas colocações envolviam relações de poder que necessitavam “dar conta” de um feminino que, muitas vezes, não condizia com seus códigos ocidentais. Esses narradores procuravam traduzir essas mulheres para noções próximas de suas concepções, o que gerou uma série de comparações, aproximações, categorizações e estereótipos que veremos nos casos que seguem neste capítulo.

4.3. JUANA ARAGÓN: A ÍNDIA *CRIOLLA* E AS *CHINAS*

Ao longo do séc. XVIII, alguns funcionários coloniais realizaram entrevistas e colheram depoimentos de pessoas que conviveram, pelos mais variados motivos, entre os indígenas situados na fronteira de Buenos Aires com a região da pampa. Nesta parte do capítulo, vamos nos dedicar a um conjunto de relatos produzidos nesse contexto. Essas declarações somam vinte e sete relatos de vários sujeitos entre os anos de 1752 e 1790. Ao que parece, o objetivo foi conseguir informações sobre as *tolderias* dos indígenas e as condições materiais de suas populações. As perguntas realizadas estavam relacionadas ao o número de moradores, cavalos, gado, armas, cativos, quem eram os povos envolvidos e seus caciques, e com quem mantinham contato de “amizade” e comércio.

A maioria das falas se concentram nas décadas de 1750 e 1760, momento de maiores conflitos com as populações que viviam na fronteira ao sul e oeste de Buenos Aires, provavelmente devido ao avanço colonial em seus territórios. Esses relatos eram bastante valorizados entre os *hispanocriollos*, talvez por isso algumas pessoas eram chamadas mais de uma vez para explicar aspectos contraditórios e confusos nas suas falas. Essas fontes são bastante ricas para se mensurar as complexas relações estabelecidas entre as populações locais não indígenas com os povos indígenas da região, mostrando uma série de ambiguidades nos termos utilizados para nomear e identificar os agentes envolvidos¹⁰⁴.

Na análise dessa documentação, percebemos que as mulheres estão presentes de várias formas e em diferentes contextos, tanto as indígenas como as não indígenas. Observamos também, um uso frequente da palavra *china*, geralmente associada à mulher indígena. Contudo, em alguns momentos, essa nomeação parece funcionar de outras formas, talvez indicando que ela não se resumisse a apenas um sinônimo direto de índia. Partindo disso, a

¹⁰⁴ A documentação está disponível no site: <https://aportesdelahistoria.com.ar/fuentes-para-el-estudio-de-la-frontera-voces-y-testimonios-de-cautivos-fugitivos-y-renegados-1752-1790-indice-de-enlace/>

intenção desta parte da escrita é, justamente, trabalhar com essas mulheres e as possíveis alteridades envolvidas no uso desse termo.

Ao longo do texto, neste subcapítulo e no próximo, serão mencionadas diversas localidades que podemos observar destacadas no seguinte mapa:

Mapa III – Localidades mencionadas na fronteira de Buenos Aires (recorte)



Referência: Retirado de (ARIAS, 2006, p. 261 apud MARTINS, 2018, p. 128). Mapa inteiro nos anexos, ver Mapa IX.

Uma das entrevistas realizadas se destaca, tanto pela narrativa de vida da mulher apresentada como pela forma que ela se identifica para os entrevistadores. A princípio, Juana Aragón foi chamada (ou se apresentou, não fica evidente) para falar sobre seu filho que teria sido cativo entre os indígenas. Sobre o depoimento dele, ele é confuso e contraditório, primeiramente ele explica que foi capturado e ficou três meses como cativo, posteriormente menciona que foi viver com os indígenas por vontade própria. Quando perguntado o porquê, ele fala que estava “mal da cabeça”. O filho chamado de Juan Luis, ainda se apresentou com dois sobrenomes e não sabia sua idade com exatidão, falando em momentos distintos, ser filho de mulheres diferentes (BADIOLA, 1783, p. 56-59). Provavelmente, as perguntas realizadas a Juana, de forma tão metódica, foram uma tentativa de explicar a situação do jovem. Ao solicitarem informações pessoais à mulher, como seu nome e sobrenome, matrimônio, se tem filhos, ela oferece uma resposta longa e interessante sobre sua trajetória pessoal

[...] se llama Juana Aragon, que actualmente se halla viuda, que siendo India criolla la entregó su padre a don José Medina que es viviente, y tiene su estancia al lado de la de Campana junto al paso chico, que estando en casa de dicho señor casó la primera vez con Antonio Badiola de quien tuvo cinco hijos que fueron, Juan Diego, Mariano, Margarita, Pasquala y el cautivo que se halla en esta Real Cárcel Luis Badiola [...](ARAGÓN, 1783, p.60).

Se destaca na fala dela, a identificação como *india criolla*, termo que não encontramos em nenhum outro documento desta pesquisa. A seguir em seu depoimento, ela lembra da época em que também foi cativa, sendo resgatada em troca de outras mulheres, chamadas de *chinas*, em dois momentos diferentes

[...] ha estado cautiva en dos ocasiones de los Indios, la primera vez estuvo cuatro meses habiendo sido rescatada por el Capitán de la Guardia de Luján en cambio de una china que era del cacique Yati, de quien había sido esclava; la segunda vez, no supo de la tolerancia que eran los Indios que la cautivaron, habiendo estado con ellos solo un mes por haber sido rescatada en cambio de chinas que entregó el teniente del Rey (ARAGÓN, 1783, p. 60-61).

Ao longo da sua fala, ela menciona que outros familiares também foram capturados e resgatados de forma semelhante. No relato de seu filho, ele também comenta que sua mãe e avó foram resgatadas pelo pai em troca de variadas coisas e aguardente, menos ele que seguiu com os indígenas (BADIOLA, 1783, p. 56-59). Acerca das filhas de Juana mencionadas, ela mesma explica que no momento elas vivem “[...] las mujeres Margarita y Pasquala están cautivas en los indios, manteniendo en el día su residencia en un rancho catorce leguas de aquí en el pago de las Cañuelas [...]” (ARAGÓN, 1783, p. 60-61). Sobre o pai de Juana, encontramos informações dele no relato de seu filho, no qual explica que ele e os avós

fueron cautivados por los indios del Cacique Cauzuqui, habiendo cautivado con ellos a su abuela y abuelo Antonio, el Pampa, el que dieron libertad en la primera Laguna el mismo día, y aquella noche se huyo su abuela y a pocos días paso su padre acompañado, y rescató a su madre, con aguardiente y otras cosas, el que declara no lo rescataron, y siguió con la indiada tierra adentro (BADIOLA, 1783, p. 54).

A partir da declaração de Juana, podemos trabalhar com algumas questões que colocam a alteridade como um eixo central das relações sociais presentes nessas entrevistas. Por que ela fala das outras mulheres usando a palavra *china*? As outras indígenas são sempre mencionadas dessa forma em seu depoimento, se considerarmos que *china* é sempre utilizado para indígenas. Diante do colocado, surge a pergunta, o que seria uma *india criolla*? *Criollo* é

uma palavra utilizada para pessoas não indígenas e de origem espanhola nascidas na América. Ela comenta que foi entregue pelo pai, não sabemos em qual momento de sua vida, para ser criada em uma estância por causa disso.

Em seu relato, além de acrescentar a palavra *criolla* na sua autoidentificação, em alguns momentos, *china* parece ser uma forma adicional de se diferenciar das outras mulheres indígenas, até porque em sua fala, as outras mulheres que aparecem são suas familiares, mãe e filhas, ou as que foram trocadas como forma de resgate do cativo. Ela não chama essas outras mulheres de índias em nenhum momento, sempre utiliza *china*. Mas porque essa diferenciação das outras mulheres?

Como colocado ao longo da primeira parte deste capítulo, no período colonial existiu uma série de classificações estabelecidas e utilizadas por variados agentes. Elas poderiam funcionar como uma maneira de compreender o contexto, para determinar com quem se lidava, podendo ser utilizadas tanto por indígenas como por não indígenas. Em momentos de conflitos eram utilizadas na identificação para saber quem eram os aliados ou inimigos, funcionando como uma referência. Contudo, essas nomenclaturas foram confusas e generalizantes, criando grandes categorias, como por exemplo, a de índio (GARCIA, 2011 a, p. 70). Essa última, bastante mencionada nas entrevistas consultadas, como a de Juana e Juan. Cabe ressaltar que essas conversas foram realizadas na intenção de compreender e obter informações sobre o “terra adentro” e suas populações, que em determinados momentos foram enxergadas como inimigas. De forma recorrente, as pessoas viventes desses espaços de “fronteira”¹⁰⁵ foram associadas a determinadas condutas, sendo relacionadas a uma suposta barbárie ou selvageria e assim, propensas a criminalidade (THOMPSON FLORES, 2019, p. 284-292). Juana pode ter adicionado um “*criolla*” a sua identidade de índia como uma forma de distanciamento, mas, ainda assim, esse posicionamento pode representar outras questões que necessitam ser aprofundadas.

A forma colocada na fonte, de “*índia criolla*”, recorre a mais de uma classificação, se constituindo de maneira ambígua. Ao mencionar que por “*siendo India criolla la entregó su padre a don José Medina [...]*” (ARAGÓN, 1783, p. 60), a indígena apresenta e se posiciona em lugar meio indefinido, mas que ao mesmo tempo parece ser compreendido por seus interlocutores. O destino dela, no que podemos observar pelo colocado na sua entrevista, estava relacionado justamente a essa condição. Como comentamos, não é possível dizer se ela

¹⁰⁵ Lembrando que esse “fronteira” se refere a territórios que estão além da jurisdição e de um controle mais estrito dos poderes coloniais.

foi morar na estância por ser jovem ou, talvez, para se casar, já que logo depois ela comenta que conheceu seu primeiro marido por “estar” nesse local. Seu filho, Juan Badiola, também parece não se encaixar em uma categoria fixa e ainda, ele “transita” entre ser um cativo dos indígenas, um companheiro de internada ou os dois, já que ele também menciona ter sido cativo de outro grupo inimigo ao que ele acompanhava. Percebemos pelo seu relato que a confusão de sua fala pode ter sido intencional, já que no momento da entrevista ele se encontra preso por um motivo não citado na documentação.

O trabalho da antropóloga Carneiro da Cunha (2017), sugere uma perspectiva interessante para se pensar sobre os casos acima. Nele, ao refletir sobre formas de linguagem dentro da antropologia, a autora nos apresenta uma forma de compreender a etnicidade como constituinte de uma tentativa para estabelecer a comunicação. Ou seja, podendo ser utilizada como um tipo de linguagem¹⁰⁶. Para a autora, a etnicidade, como organização política, existiria apenas em um contexto amplo, o que faria ela ser intensificada em situações de contato. Em sua pesquisa sobre os povos da diáspora africana, ela explica como a cultura de determinados grupos étnicos, nas situações de intensa convivência, tendiam a exercer “novas” funções. Chamada de cultura de contraste, elas possuíam uma tendência a se acentuar, ou também a se simplificar e enrijecer (CARNEIRO DA CUNHA, 2017, p. 241-245)¹⁰⁷. Assim, a cultura, que constitui um elemento importante da etnicidade, nessas situações de proximidade adquiriria uma função extra, com base no seu contraste frente a outros grupos. Por fim, Carneiro da Cunha (2017, p. 241) recorre a um exemplo didático “[...] não se trata de falar como os romanos, trata-se [...] de falar com os romanos”.

Essa proposta aplicada na região do Prata, onde as dinâmicas com as populações indígenas tiveram a questão étnica como central, possibilita refinar algumas reflexões sobre o caso de Dona Juana. Podemos pensar que ela não está necessariamente se diferenciando dos outros indígenas e das mulheres, mas, na verdade, se afirmando e estabelecendo seu lugar, que

¹⁰⁶ Para ela, a linguagem é um componente central dentro da antropologia, responsável por articular as representações da vida material e das relações de poder nas sociedades. Para a autora “[...] o termo linguagem é algo geralmente tomado em seu sentido mais lato: formas institucionais tanto quanto crenças, práticas e valores são linguagens, são representações” (CARNEIRO DA CUNHA, 2018, p. 240).

¹⁰⁷ A forma como a autora trabalha a etnicidade e seu uso como uma forma linguagem a partir do contraste, dialoga com o que alguns autores colocam como constituintes da identidade. Dessa forma, é interessante pontuar alguns desses estudos, como o de Woodward (2000), que compreende a identidade como relacional e dependente de algo externo para existir, ou seja, ela é marcada pela diferença. Em alguns contextos, essas diferenças possuem hierarquias nas quais algumas são mais valorizadas que outras, podendo envolver relações de poder que decidem quem é incluído ou excluído, como no caso da masculinidade e da exclusão das mulheres. Em linhas gerais, a identidade é formada pela marcação de diferenças que podem se constituir a partir de sistemas simbólicos ou formas de exclusão social (WOODWARD, 2000, p. 9-41).

é ambíguo, mas isso não se constitui necessariamente como um problema. Pelo contrário, pode ser uma forma de acessar ambos os “espaços”, já que ela é uma mulher ao mesmo tempo indígena e *criolla*. Quanto ao tratar as outras sempre de *chinas* e não de índias, sendo o primeiro termo utilizado apenas para indígenas, Juana pode ter se colocado como diferente das outras mulheres, a partir da sua perspectiva de se ver e, também de ser entendida, como indígena, mas diferente daquelas indígenas a quem ela chama de *chinas*, acrescentando ainda o *criolla*.

Essa diferença poderia ter como base tanto uma diferenciação pelo fato das outras mulheres em seu relato estarem em um lugar objetificado, de “troca”, que ela mesma, suas filhas e mãe já ocuparam, como também um distanciamento dos seus modos de vida, não exatamente condizentes com o dela, associando essa denominação às mulheres que viviam nas *tolderias*, em oposição aos *pueblos*.

Devido a essas colocações, se faz necessário analisar como as outras fontes apresentaram as denominações *índia* e *china*, e em quais contextos. Se essas denominações são utilizadas para mulheres com um “estatuto” diferente, quais são essas distinções? Interessante pontuar que o termo não possui um equivalente masculino¹⁰⁸, em todas as fontes consultadas nesta pesquisa, a nomeação é sempre utilizada para mulheres. Responder algumas dessas perguntas, nos permite compreender um pouco dos posicionamentos de Juana e também de seu filho.

Ao longo de outras declarações, os termos *índia* e *china* são usados juntos para se referirem a pessoas diferentes, indicando que talvez possuíssem conotações diferentes. Mas nem sempre, em alguns depoimentos de *criollos* todas as mulheres que andavam com os indígenas são mencionadas como *chinas*. Como na fala de Maria Paula Santana natural de Arrecife, capturada em sua chácara, que conversa com uma mulher que encontrou junto aos indígenas: “[...] quedando solo la chinería y pocos indios guardando la hacienda, que preguntada una china ladina, donde iban, y la dijo que a correr yeguas [...]”. No fim a mesma *china* indica como ela pode sair da *tolderia*, a motiva a seguir o caminho e qual direção seguir ao voltar para casa. Quando perguntada sobre qual povo pertencia o grupo que a capturou, ela explica que não consegue diferenciá-los (SANTANA, 1781, p. 47-49). Ao contrário do relato de Juana, para Maria parece não haver diferenças entre as mulheres indígenas, todas são

¹⁰⁸ Uma das autoras consultadas menciona que a historiografia tratou o termo sendo utilizado como masculino de “gaúcho” (REICHEL, 2002, p. 142). Ao longo de nossa pesquisa não foi encontrada essa referência junto a palavra *china*, por isso argumentamos que não há uma nomenclatura específica, geralmente se utilizava “índio”.

mencionadas como *chinas* ou *chinería*, o que pode indicar o uso como sinônimo de índia. Sua fala também traz uma narrativa um tanto carregada sobre os indígenas, justificada por ela ter sido raptada, mas isso pode mostrar como a palavra *china* poderia ser utilizada de forma mais depreciativa ou também para marcar uma diferença mais acentuada.

Realmente o termo *china* é utilizado com certa frequência na documentação para se referir às mulheres indígenas nos mais diversos contextos. Em alguns casos, observamos que ele parece ter uma conotação negativa ou de inferioridade. Em alguns dos relatos de pessoas capturadas, a palavra foi mencionada para identificar a mulher que seria “trocada” como forma de resgate, como no caso já mencionado por Juana (ARAGÓN, 1783).

Nas situações apresentadas, quem lidava com os cativos geralmente eram as mulheres. Observamos isso na fala de Sebastián, apresentado como mulato e morador próximo a Magdalena, que após um desentendimento com indígenas *aucaces*, se viu próximo de ficar como cativo. Ele consegue escapar da situação, conversando com uma *china* moradora da tolderia, que lhe explica como contornar a desavença e o que aconteceu com seus antigos companheiros (GONZÁLEZ, 1770, p. 6). Situação semelhante no relato de Maria, em que a indígena também lhe ofereceu instruções de como sair do local (SANTANA, 1781, p.47-49)¹⁰⁹. Nos dois casos a utilização do termo não parece ter alguma diferença.

Em outro caso da década de 1780, Pedro Zamora e sua família foram capturados próximo de Magdalena para, posteriormente, serem trocados por alguns itens. No fim do episódio, Pedro é acompanhado por um grupo de indígenas até Buenos Aires para efetivação da negociação. Sobre seus depoimentos, ele é chamado duas vezes para responder os questionamentos sobre os raptos, em um deles participa um outro homem, que também teria sido capturado em outro momento, para tentar tornar as informações mais úteis (ZAMORA, 1781 a, p. 40)¹¹⁰.

Preguntado Cómo se libró de ellos. Responde Que sabiendo que querían mandar una persona a pedir las Paces, se brindó él prometiéndoles él llevárselas, y dos chinas, que hay en la residencia, por cuya entrega le darían libertad a él y a su mujer, y a su hija si les llevaba alguna yerba, tabaco, cuentas de abalorios [y] que le dieron dos chinas para que éstas le mostrasen las que había de llevar por su rescate, que son parientas del Cacique Lorenzo [...] (ZAMORA, 1781b, p. 44-47).

¹⁰⁹ Esse aspecto será melhor debatido no próximo subcapítulo.

¹¹⁰ As datas das entrevistas estão um pouco confusas, já que a primeira acontece em dezembro de 1781 e o retorno de Zamora em fevereiro de 1781. Provavelmente seu segundo depoimento foi no início de 1782, mesmo assim colocamos a data que aparece na transcrição da fonte que estamos utilizando na análise.

Ao longo de sua fala, percebemos que Pedro conhece pouco a região onde esteve e não conseguiu passar informações muito produtivas quanto a identificação dos indígenas e as localizações das *tolderias*. Ele ficou três meses no local, sendo enviado a Buenos Aires para apresentar os termos que envolveriam o resgate. Ao explicar sua situação, Zamora menciona que duas *chinas*, parentas do cacique, o acompanharam para mostrar os itens de interesse na troca. Se tudo ocorresse bem “volvía con la noticia de Paz, que haría acercar todas las cautivas y cautivos, para que las fueran rescatando sus parientes”. Caso contrário, se as notícias de paz não fossem entregues até o próximo mês, seriam enviados numerosos grupos para atacar Buenos Aires. (ZAMORA, 1781b, p. 42).

Ao longo de seu depoimento, Zamora apenas utiliza a palavra *índia* quando menciona uma mulher intérprete, responsável por traduzir a conversa dele com o cacique e outras lideranças sobre a ida a Buenos Aires, as demais mulheres indígenas são sempre chamadas de *china*. Sua fala é interessante para pensar em um aspecto proposto anteriormente, sobre a utilização do termo para as mulheres que vivem mais próximo de um “modo de vida” das *tolderias*. Apresentamos essa interpretação para tentar entender a forma como Juana pareceu se diferenciar das outras mulheres indígenas e utilizar o *criolla* junto a *índia*.

Já em outra declaração de 1780, do indígena Alcaluan da “nação Auca” sobre um confronto entre alguns grupos indígenas e espanhóis, ocorrido no mesmo ano próximo de Lujan, no qual ele participou, os dois termos aparecem. Segundo ele:

[...] entraron en pelea cuatrocientos Indios y cien indias las que desde luego se entregaron a la fuga llevando consigo ocho o diez cautivos, que estaban armados con trescientas churas, y los restantes con bolas. Que los caciques y [Carpines], Guchulepe y Millanguanqui entraron al pillaje con toda su gente pero que al tiempo de emprenderse la pelea se acobardaron y huyeron con la chusma, de suerte que no tenían caudillo formal que los mandase en la significada función. Que trajeron de cuatro caballos por hombre, y a tres cada china aunque también venían algunas mulas [...] (ALCAHUAN, 1780, p. 9).

Entre os depoimentos consultados, poucos são de indígenas, o que traz certa dificuldade de analisar se eles utilizavam essa nomenclatura de forma diferente dos outros entrevistados. Pelo depoimento, percebemos que Alcaluan foi ferido ao longo do conflito e parece ter sido capturado pelos locais por não ter conseguido acompanhar a retirada. Na fala acima, ele não parece realizar alguma distinção entre as mulheres, usando *índia* e *china* da mesma forma. Se destaca a informação sobre as indígenas levando os cativos ao saírem da peleia, o que reforça o argumento delas serem as responsáveis pelo trato dessas pessoas. Talvez, entre os indígenas

a diferença entre os dois não fizesse sentido, por isso observamos um uso diferenciado entre alguns *hispanocriollos* e no caso específico de Juana, o que demonstra uma certa ambiguidade envolvida nessa nomeação.

Quanto ao significado do termo, ao consultar alguns dicionários históricos como o *Vocabulário enla lengua General del Peru, llamada Quichua y enla lengua española* (1604) a palavra é definida como “criada, moça de serviço” ou ainda uma segunda entrada como “hembra, cualquier animal” (p. 60). Em outro *Vocabulario de la lengua general de todos los incas del Perú* (1608), aparece apenas a primeira definição de forma idêntica (p. 109). Ambos foram produzidos por jesuítas que estiveram no Peru durante o século XVI e XVII. Já em um *Diccionario castellano* de 1786 publicado em Madrid, *china* é determinado para as mulheres que “llaman en Quito a las mozas solteras” (p. 462). O mesmo volume define *Criollo* como “el que nace em America, y es hijo de Españoles” (p. 594).

Em outras pesquisas, *china* aparece como uma nomenclatura confusa e pouco analisada. Outros trabalhos não se detiveram a analisar exclusivamente a palavra, mas ela se faz bastante presente ao longo dos textos que abordam os séculos XVIII e XIX. Ponderar o que essas investigações colocaram, pode nos ajudar a enriquecer o que nossa documentação mostra, como também auxiliar na explicação de algumas questões em aberto. Vejamos alguns trabalhos.

Em uma análise sobre a mulher na historiografia da região do Prata, Reichel (2002, p.142) menciona que muitos trabalhos tendiam para uma abordagem estereotipada do termo, sem grandes aprofundamentos. Segundo a historiadora, o uso da palavra foi se transformando ao longo do tempo, desde a utilização da nomenclatura apenas para mulheres indígenas e, posteriormente, para se referir a pessoas “mestiças”. Quanto à documentação, no período final do século XVIII, *china* passa a apresentar uma conotação mais pejorativa, que estava associada aos interesses coloniais pautados em noções civilizatórias. Portanto, nesse contexto, a palavra ganhou sentidos relacionados com a ideia de barbárie e, principalmente, uma conotação com base no gênero ligada a sexualidade da mulher. Essas imagens enfatizaram percepções negativas, em geral, vinculadas ao comportamento dessas mulheres em relacionamentos poligâmicos e aos seus modos de vida pautados em deslocamentos sazonais. Essa última questão mais relacionada a uma conduta sexual, não foi encontrada no conjunto de nossa documentação, sugerindo que pode ser uma associação posterior ao Setecentos.

Na dissertação de Melo (2011) sobre a aldeia de São Nicolau do Rio Pardo ao longo dos séculos XVIII e XIX, ao acompanhar a formação, manutenção e extinção do lugar, a autora encontra algumas referências a essa nomenclatura. Em sua análise, a localidade de Rio Pardo aparece como um destino acessível para desertores espanhóis, indígenas e *chinas*. O aldeamento estava situado em território luso, no limite das fronteiras entre os Impérios Ibéricos, o que fazia de sua posição geográfica e política, um bom lugar para indígenas encontrarem uma maior mobilidade pela região. Ao analisar a documentação, a autora explica que nem sempre é possível diferenciar as mulheres que são chamadas de *chinas* das indígenas (MELO, 2011, p. 50-52).

Essas identificações confusas demonstram um amplo panorama de mestiçagens entre variados sujeitos e práticas sociais, nas quais as mulheres tiveram uma participação importante nas relações entre indígenas e não indígenas. As mulheres guaranis por meio das práticas de amancebamento e poligamia, encontraram espaços de convivência com a sociedade do entorno, mesmo em desacordo com o colocado pelos costumes religiosos. A historiadora argumenta que as designações sociais de desertores e *chinas*, e categorias identitárias como índio, como suas oposições construídas como opostas a uma noção de civilidade, não compreendem os processos e dinâmicas históricas envolvidas. Como ela coloca, essas *chinas* e espanhóis desertores não eram apenas “pessoas vivendo fora da lei” (MELO, 2011, p. 58-59)¹¹¹.

Partindo do que as autoras colocaram em seus trabalhos, podemos pensar nesse termo como algo associado ao que estava fora de um padrão, tido como “aceitável” na sociedade colonial, e que, ao mesmo tempo, não conseguia englobar a dinâmica complexa envolvida nos modos de viver desses sujeitos. Diante disso, podemos argumentar que a forma como esse

¹¹¹ Em alguns trabalhos consultados sobre o século XIX, encontramos a nomenclatura de forma recorrente. Como durante o governo de Rojas (1829-1852) e sua política pautada em uma ideia de relacionamento “pacífico” com os indígenas das áreas pampeanas. Com foco da análise das políticas rosistas para a região bonaerense, Ratto (2003) trabalha com questões envolvendo as interações entre as populações indígenas e *criolla*. No contexto, a autora trata de diversos assuntos, desde o assentamento desses povos próximos às fronteiras, como a figura do “índio amigo” e o convívio destes variados atores em diferentes aspectos como comércio, trabalho, práticas sociais, entre outros. Ao longo de seu trabalho, Ratto (2003) cita vários trechos com comentários de Rojas. Em algumas de suas falas, podemos observar uma certa oposição entre a índia, cristã, e a *china* que mora nas *tolderias*. Como no seguinte caso de uma “índiazimha de religião cristã”: “[...] devuelva la india a los toldos de donde la hizo sacar pues que se han muerto sus padres debe tener hermanos, parientes o deudos y que aun cuando no los tenga puede hacerse cargo de ella alguna china del mismo toldo” (RATTO, 2003, p. 16). Não é o objetivo deste trabalho analisar as fontes apresentadas pela autora, que necessitariam de uma análise mais aprofundada, mas mencionamos sua pesquisa como uma forma de mostrar como essas mulheres estão presentes em diversas fontes. Também apresentamos como uma maneira de mostrar que essas diferenças (ou não diferenças) estão presentes em outros períodos, abrindo outras possibilidades para diálogos entre o que encontramos na documentação e reflexões para investigações futuras.

termo era utilizado pelos interlocutores, estava relacionado com quem o usava e com quem se falava, dialogando com a ideia que colocamos anteriormente.

Na análise de Reichel (2002) seus narradores eram funcionários coloniais e jesuítas, que associavam essa definição a comportamentos entendidos como socialmente imorais. No caso de Juana Aragón, ela parece dialogar um pouco com essas visões negativas, talvez por isso uma tentativa de se diferenciar/distanciar. Outra observação, em nossa documentação, o termo *china* aparece com mais frequência, justamente, nos depoimentos de pessoas “comuns”, tanto indígenas como não indígenas, como os casos apresentados acima. Talvez, isso possa indicar o seu uso em uma linguagem mais informal, e por isso, acaba tendo uma utilização um pouco diferente e de acordo com a pessoa que o emprega.

Refletindo sobre as várias alteridades observadas nessa documentação, percebemos uma complexidade para os agentes coloniais e também para os próprios indígenas, nas tentativas de nomear quem é indígena ou não. Como mostramos, muitos sujeitos transitavam entre essas categorias, como Juana e seu filho, por exemplo. Lembramos que índio é uma categoria genérica e pensada em um contexto colonial para homogeneizar os povos com quem se tratava, podendo ter diferentes significações e aplicações para os que a utilizavam. Diante do colocado, na documentação observamos a utilização de outros termos e colocações que tentavam dar conta dessas ambiguidades, e também uma série de tentativas de estabelecer possíveis “diferenças” entre os vários povos indígenas da região.

Como no caso de Rafael Soto, espanhol de quarenta e seis anos que foi capturado por indígenas em uma estância próxima de Magdalena. Seu relato apresenta uma série de diferenciações que o narrador utilizava para distinguir quem eram os indígenas com os quais conviveu, desde os que foram capturados com ele, seus raptos, como vários outros agentes que surgem ao longo da sua entrevista. Esse conjunto de distinções partia desde a vestimenta, as suas companhias, com quem “andavam” ou falavam, como também, agregar outros termos étnicos para diferenciar dos povos conhecidos da região, como pampas e pehuenches (SOTO, 1752).

No desenrolar da sua história vão surgindo variadas denominações, algumas trazem uma certa dubiedade, provavelmente, devido às dúvidas e tentativas de seu narrador de ter que associar algum identificador aos vários agentes envolvidos. Na sua fala, se destacam seus comentários detalhados sobre pessoas e situações com as quais ele não participou ou conviveu pessoalmente, apenas ouviu alguém contar. Fica evidente na documentação um esforço do

entrevistado em contribuir, bem diferente dos outros relatos apresentados. Talvez por isso o seu “apreço” nos pormenores que diferenciassem, na sua opinião, quem eram os indígenas confiáveis ou não, e também o seu comentário, sobre ter fugido até a fronteira de Lujan, apenas para avisar sobre uma possível investida na região. Em um primeiro momento, ele alega que foi capturado por inimigos “infiéis” enquanto trabalhava em uma estância local, ao tentar identificá-los, os relaciona com um conhecido cacique da região, Don Felipe Yati. Na fala do espanhol, se destacam suas colocações sobre quem era “realmente” indígena ou de qual povo, pois mais de uma vez, ele menciona que “parece indio santiagueño”, “un mulato o indio tape”, mesmo ao falar sobre os homens que trabalhavam e foram raptados junto com ele (SOTO, 1752, p. 3).

Por ter vivido por um tempo, aparentemente longo¹¹², com os indígenas que o raptaram, seus interlocutores fazem perguntas mais detalhadas. Sobre a participação de indígenas moradores de uma redução próxima, ele menciona, além da própria fala deles, como uma “prova” de que “ciertamente dichos dos indios eran de la Reducción” os seus trajes. Em outros trechos, a comparação pela vestimenta é uma das principais diferenças “que cualquiera que lo vea y lo hable, como no lo conozca, no diga que es indio pampa, sino otro cualquiera de los amigos, pues el traje es como de cristianos con calzones, chiripá, camisa [...]” (SOTO, 1752, p. 3). Essa descrição é relativa a um dos homens que estavam a cargo de Soto na lida com os animais que, segundo ele, foi criado desde pequeno por um padre, e andava livremente comprando erva e aguardente pelas localidades próximas, sem levantar “dúvidas” de ser “índio pampa”. Rafael menciona que outro “índio ladino” também se utilizava desse “conjunto”, onde ao recém voltar da cidade esse relata que “iba vestido de calzones y chiripa y lo demás, y siempre anda vestido en la misma forma aun allá tierra adentro [...]” (SOTO, 1752, p. 3).

Nessa documentação não aparece a pergunta que era realizada aos antigos cativos, no entanto, no caso de Soto, elas parecem se dedicar a obter informações sobre as missões locais e a relação de seus moradores, tanto com as populações indígenas consideradas como não submetidas como seu trânsito livre pelas cidades próximas. Ao responder outro questionamento, Rafael tenta justificar como os indígenas dessas reduções não eram realmente convertidos ao cristianismo, usando suas palavras “nunca abrazaron de corazón” a

¹¹² O tempo em sua fala não é especificado, seu relato é de junho e o rapto em dezembro do ano anterior. No documento, ele menciona que foi colocado para trabalhar com outros vinte indígenas, eles estariam a seu cargo na lida com cavalos e éguas nas correrias (SOTO, 1752, p. 2-3).

fé. Como exemplo, ele nos fornece informações sobre três jovens indígenas, chamadas Lucia, Polonia e Brígida. Elas estavam na redução de Volcán, aos cuidados do Padre Matias que lhes fornecia mantimentos como pães e biscoitos, e outras coisas que as deixassem “contentes”, além de batismo e o necessário para se tornarem cristãs. Mesmo assim, elas escolheram partir para viver com os “infiéis”. Para ele os padres “nunca los han podido ni podrán sujetarles, aunque se esfuerza en lo posible, por su inclinación y están siempre comunicándose, tratando y comerciando con los enemigos [...]” (SOTO, 1752, p. 4).

No geral, a opinião sobre os indígenas não cristãos de nosso narrador parece ser bastante negativa, mas, ao mesmo tempo, a fonte mostra como os indígenas utilizaram da ambiguidade de quem era “infiel” ou “cristão”, como uma forma de acesso a determinados espaços. Isso fica tangível no incômodo de Rafael, observável na forma como ele sempre adjetiva os agentes, ao perceber que as diferenciações, para ele até então dadas e fixas, se tornaram incertas. Destacamos a fala sobre vestimenta, pois ele foi bastante minucioso nessa explicação, na qual todos que se “passavam” por cristãos eram “ladinos”, ou seja, em sua opinião eles tentavam enganar os colonos ao se vestir de cristãos. Nesse sentido, sua fala é bastante “igualitária”, tanto mulheres como os homens “infiéis” não eram confiáveis e apenas fingiam ser cristãos para conseguir suas demandas.

Sobre um manejor de nomeações e categorizações utilizadas por alguns de nossos sujeitos, podemos buscar algumas explicações em um caso apresentado por Wilde (2003, p. 119-120). Em sua pesquisa já apresentada, o autor analisa algumas das categorias sociais de características ambíguas, que estavam muito presentes na região do Prata ao longo do século XVIII. O historiador se dedica ao relato de uma mulher capturada, Maria Isabel Franco, por um grupo de indígenas. Em sua fala, ela menciona que entre seus raptos, um indígena chamado Josef Ignacio, se apresenta a ela como cristão, ao contrário dos outros homens envolvidos, chamados de minuanos. Como Wilde coloca, não temos como saber o porquê de seu comportamento, mas, aparentemente, ele procurou se diferenciar dos outros indígenas, tanto pela sua autoidentificação como por alguns de seus modos para com Maria. A ambiguidade da situação de Josef está na sua não categorização em uma categoria fixa, pois ele convivia com a identidade de cristão e “infiel”, utilizando essas nomeações de acordo com a situação e seus interesses em jogo.

Em relação a trajetória de vida do Ignacio, ele parece ter evitado a rigidez dos *pueblos* cristãos, também se casou com uma mulata escrava e optou por viver entre os indígenas

considerados “infíéis”. Compete comentar ainda, acerca da forma como esses atores locais compreendiam a categoria de “infíeis”, que se distanciava da utilizada na documentação oficial. A categoria poderia no imaginário local, remeter a espaços relacionados a uma não permanência, com um vínculo maior a mobilidade e flexibilidade em contraponto a ordem estabelecida. Por isso a complexidade envolvida nas relações entre os guaranis missioneiros e os “infíeis”, pois essas convivências envolviam questões instáveis, podendo ser da hostilidade ao intercâmbio motivado por relações de parentesco. Em suma, os comportamentos que, em um primeiro momento, parecem confusos, manejavam de forma eficaz espaços de sociabilidade que transitavam dentro do sistema de poder predominante, sem perder características com referências e símbolos identitários originários (WILDE, 2003, p. 122).

Mas como o que apresentamos até agora nos ajuda a entender o caso apresentado no início desta seção? Voltando a Juana e seu filho, e a série de alteridades presentes em seus relatos, principalmente da primeira, sobre índia, *criolla* e *china*. A principal diferenciação de Juana está na utilização de dois termos, que geralmente não são usados pela mesma pessoa, mas também seu relato deixa um tanto confuso o uso da nomeação de *china*. Essa última, em que não foi possível estabelecer uma diferença nítida, quando comparada com índia, no restante da documentação.

Esse conjunto de casos ainda trazem alguns aspectos interessantes para pensar como o gênero foi associado a determinados termos. Como *china* que parece funcionar mais como uma categoria de características relacionais, além de étnica. Partindo dessa reflexão, podemos recorrer ao que Barth (1998) coloca em seu estudo sobre os grupos étnicos, a partir do qual comenta algumas questões semelhantes. Para ele uma abordagem que valoriza os aspectos relacionais dos grupos propicia uma análise mais aprofundada do que se dedicar a apenas as nomeações (rótulos) utilizadas para os povos. Ao fazer um levantamento de casos em que a etnicidade pode transitar entre diferentes grupos, o autor coloca a importância de compreender a utilização das categorias étnicas na interação e no agir do indivíduo diante das situações de alteridade (BARTH, 1998, p. 55).

Mesmo abordando categorias de classificação com estatutos diferentes, as entrevistas de Soto (1752) e a autoidentificação de Josef (WILDE, 2003), mostram a complexidade envolvidas nas nomeações utilizadas pelos sujeitos locais. As relações sociais e de parentesco entre os moradores da região foram intrincadas de várias formas, envolvendo indígenas de povos diferentes e não indígenas. Como em alguns dos casos já mencionados, o de Sebastián

em que ele nos é apresentado como mulato e seu sogro Andrés Barragán, como um índio pampa (GONZÁLEZ, 1770) e os familiares de Juana.

Podemos argumentar a partir dos casos apresentamos nos depoimentos, que os indígenas agiram de forma semelhante, se utilizando de um lugar, ou uma categoria social, que trazia ambiguidade, podendo ser manejado conforme a circunstância. Contudo, devido a isso, muitos dos exemplos mostrados devem ser compreendidos em sua individualidade, valorizando as estratégias desses indivíduos em momentos específicos.

4.4. INTERMEDIACÕES E ALTERIDADES

No início deste capítulo, apresentamos a fronteira como um espaço compreendido e construído numa perspectiva que entendia os indígenas como “outro”, assim essas populações foram colocadas como hostis e perigosas, que precisavam ser dominadas ou “domesticadas” para fazerem parte da sociedade colonial. Isso nos convidou a refletir sobre como algumas dessas categorias de alteridades funcionavam de forma específica para as mulheres, como no caso do termo *china*, que em nossa proposta de análise, pareceu ter uma função mais relacional ao ser utilizado por determinados sujeitos. Diante disso, podemos perguntar de que outras maneiras o gênero pode ser pensado de forma relacional dentro das alteridades apresentadas nesta pesquisa?

As fontes apresentadas nesta parte do texto são sobre mulheres que exerceram uma intermediação entre seus povos e outros sujeitos coloniais. Separamos esses casos, pois eles são interessantes para analisar de forma mais aprofundada a atuação dessas mulheres, já que em grande parte da documentação analisada até então, elas estão em situações que colocam suas atuações de forma um tanto invisibilizadas.

Os contatos com a sociedade não indígena geraram uma série de reformulações e modificações constantes, em múltiplas escalas, nas relações “tradicional”¹¹³ de gênero, presentes em muitas sociedades indígenas. Essas transformações nas organizações sociais ocasionaram um reposicionamento das mulheres e de seus papéis nos espaços indígenas demonstrando a centralidade do gênero nas relações interétnicas. Em muitos momentos, essas

¹¹³ Esse tradicional não deve ser entendido como apenas se referindo ao tempo passado ou costumes antigos, mas também as articulações entre o “tradicional” e “moderno” produzidas nas organizações sociais dos povos indígenas e a sociedade não indígena ao longo dos processos históricos (SACCHI; GRAMKOW, 2012, p 21).

reformulações levaram a posicionamentos ambivalentes que dentro da construção das identidades as mulheres ao mesmo tempo preservaram seus valores tradicionais afirmando sua etnicidade, mas também necessitavam ou desejavam valores entendidos como pertencentes a “modernidade”. Dessa forma, essas relações entre “tradicional” e “moderno” apenas possuem sentido se compreendidos como um processo pertencente às relações interétnicas (SACCHI; GRAMKOW, 2012, p. 17-21).

Em alguns dos casos já apresentados na discussão anterior, percebemos que em vários momentos, as mulheres eram responsáveis por lidar com os cativos. Elas são mencionadas pelos entrevistados oferecendo informações, aconselhando, explicando as dinâmicas locais e também, se destacaram por serem em alguns momentos, as únicas a falar outro idioma. Vamos relembrar alguns casos, como o de Zamora e sua família, em uma negociação de cativos na região da pampa, onde uma mulher indígena atuou como intérprete “[...] el Cacique Lorenzo en Compañía de otros muchos, que estaban con él tratando sobre si convenía o no mandar al declarante a Buenos Aires, le aseguró por medio de una india que entendía el castellano.” (ZAMORA, 1781, p. 40-42).

Em mais de um momento, elas forneceram informações essenciais para que o raptado conseguisse sair do local, desde a direção correta até sua cidade, como informações sobre o seu destino (SANTANA, 1781), ou conselhos sobre como contornar mal entendidos (GONZÁLEZ, 1770). No caso de Maria, a indígena forneceu referências essenciais:

temerosa de emprender a pie sin auxilio ninguno sola un camino tan largo sin saberle; no se determinaba, y la dijo que sería de ella si la encontraban los aucas que habían pasado para Buenos Aires, a que la respondió que tuviese ánimo, siguiese el camino que no encontraría indios porque los aucas llevaban otro rumbo, y habían de venir a dar a Areco y que dicho camino la traería hasta la villa de Luján [...] (SANTANA, 1781, p. 48)

A fala demonstra que além de as mulheres indígenas serem as responsáveis na lida com os raptados, elas possuíam um certo controle sobre o que acontecia com essas pessoas, mesmo que de forma indireta. Já que alguns elas “ajudavam” e outros não. No caso já mencionado de González, ele explica “[...] le dijo una china: ves allí a los indios amontonados dijo que sí. Allí han muerto a tus compañeros y ahora han de matar a vos pero yo te he de librar como lo hizo.” (GONZÁLEZ, 1770). No conjunto de relatos analisados, elas frequentemente são mencionadas nas falas mais detalhadas, mas não é possível saber como elas escolhiam os capturados que auxiliavam ou se recebiam algo em troca da sua ajuda.

Na nossa documentação, as indígenas também apareceram em um momento de negociação de cativos, numa situação ocorrida em Buenos Aires no ano de 1756. Durante uma das seções do cabildo, algumas mulheres, que são identificadas como vindas da localidade de Matansa, apresentaram um memorial para ser lido pelos funcionários. O documento versava sobre o resgate de alguns cativos e foi apresentado junto a outro, que continha um pedido de paz por parte do cacique Yati. Essa negociação consistia em trocar alguns cativos “cristãos”, que estavam com os indígenas, caso devolvessem seus parentes enviados anteriormente para a banda oriental. No fim, os cabildantes deliberaram a favor do acordo (AECBA, cabildo del 15 de septiembre de 1756, p.119-120; cabildo del 17 de septiembre de 1756, p. 125).

A partir dos exemplos colocados, podemos nos perguntar o que eles têm em comum. Principalmente sobre o papel dessas mulheres nas situações que necessitavam de uma intermediação entre indígenas e não indígenas. Além desses casos breves, em sua maioria relacionados a contexto de captura de pessoas, encontramos outros mais detalhados que trazem informações que ajudam a compreender como as mulheres podia atuar nessas situações.

Ao longo de nossas fontes, encontramos alguns exemplos mais detalhados de mulheres intérpretes. Retomando um informe do final do século XVIII, do funcionário colonial Haedo (1778), encontramos uma mulher anônima que exercia essa função entre os indígenas e *hispanocriollos*. Vejamos o relato:

A las três de la mañana del día 23 de Abril de dho año sorprendió la marcha de Acosta á la tolderia de dho Lipian, con trescientos hombres [...], que dieron bastante noticia de los establecimientos que tenían dhos índios particularmente una cautiva de la Prov." de Cuyo que habia estado muchos años entre ellos; que les servia de intérprete y p.r su medio de ella hizo llamar [...] el Comandante Acosta á dho Lipian y á otros de los seis caciques nombrados que comparecieron y trataron de paces y de entregar los cautivos [...] Que no tuvo efecto esta conferencia hace dudar que las fuerzas de dhos Caciques sean tan formidables como nos cuentan, pues si así fuese hubieran instruido dhos cautivos al Comand.te del evidente riesgo en que se hallaba y en tal caso no se hubiera determinado á tratar de paces, sin mas que trescientos hombres que le acompañaban (por haber dejado los restantes cuidando la caballada y bagajes) en un terreno propio de los índios, poseidode tantos caciques sin incurrir la nota de temerário, de que se infiere q los mas de los índios que se llaman caciques son solo famílias conpuestas de parientes que se han dedicado á estar unidas, p.ra sus continuas guerras en defensa de sus acciones; ó q son caudillos levantados de motu propio, sin que se halle subordinacion, regularidad, ni obediência entre ellos (HAEDO, 1778, p. 80-81).

O recorte extenso, mas necessário para compreender sua contextualização, mostra vários detalhes. Se destaca a mulher, uma intérprete que vive como cativa entre esses

indígenas, ao que parece, não indígena, e seu papel em uma negociação. A fonte mostra como alguns cativos poderiam ter importância como intérpretes, isso se deve, provavelmente, por falarem mais de um idioma. Essa fonte em específico, como demonstramos no segundo capítulo, traz um grande esforço de seu narrador em diferenciar os povos indígenas ao organizá-los em quais seriam “confiáveis” e quais deveriam ser “reduzidos”. O funcionário traz em seu pensamento um conjunto de categorias de alteridades em diálogo com as demandas do Estado, que visava um maior controle sobre as populações indígenas. Haedo ainda menciona com um certo desprezo a legitimidade dos caciques como lideranças, não compreendendo (ou não querendo compreender) as dinâmicas locais envolvidas.

Sobre a situação da mulher interprete apresentada e sua permanência com os povos indígenas, já mencionamos no capítulo anterior, que algumas mulheres poderiam encontrar uma situação de vida mais favorável nas tolderias, ou ainda ficavam por outras motivações como filhos e o pouco acolhimento da sociedade local, que a receberia de maneira pouco amigável por ter vivido entre os indígenas (MANDRINI; ORTELLI, 2003, p. 85-86).

Em geral, alguns historiadores destacam nas posições de intermediação entre indígenas e não indígenas, os caciques. Como colocam Mandrini e Orтели (2003), nos grupos pampeanos os caciques principais tinham a função de ser intermediários entre os indígenas e os representantes da sociedade *hispanocriolla* em casos de conflitos, resgate de cativos e nas negociações diversas. Esse cacique poderia obter benefícios que iam desde prestígio até resgates de parentes capturados (MANDRINI; ORTELLI, 2003, p. 72-73). A documentação consultada mostra uma participação feminina bastante ativa nesse sentido, talvez não em casos muito conhecidos e, em grande parte, envolvendo pessoas mais humildes em um contexto cotidiano.

Em outros casos, as mulheres indígenas são alvos de descrições que mostram um certo estranhamento de seus narradores ao se depararem com mulheres em lugares (aparentemente) diferentes de suas concepções. Já em meados do século XIX, na região pampeana argentina, um viajante narra de forma minuciosa as suas experiências. Ao longo de sua escrita também se evidencia uma diferenciação nos elogios a mulheres e homens.

Segue parte do relato

[...] bien temprano tuve á Manquel en mi toldo, á presenciar la salida del propio que debía mandar el Señor Gobernador Intendente en solicitud de los dragones. Tras él su muger Da. Carco, una hermana, una nuera, dos mocetonas mas, ocho indios, su hermano Laylo con dos hijos grandes y tres medianos, y una caterva de chicos que los acompañaban á la visita. Me trageron tres corderos de rebalo los que me salieron bien caros, porque era preciso obsequiar a toda la compañía. La Da. Carco es india

muy agradable en su trato, pero no de facciones; y aunque es común en ellas, con todo hay otras de mejor parecer. Será como de 50 años, y bastante expresiva para hablar. La visita me duró hasta las tres de la tarde y para el lugar, les di de comer muy bien, y cosas para ellos enteramente desconocidas, que las celebraron. A las tres y media de la tarde se retiraron [...]. (LA CRUZ, 1806, p. 334).

Para contextualizar a fala acima, mencionamos que o viajante La Cruz iniciou sua expedição partindo do Chile com o objetivo de chegar em Buenos Aires, o relato ocorre no meio da viagem, ao que parece próximo de Mállin. Ao longo de sua viagem, ele elaborou um diário no qual colocou todas as suas experiências e percepções sobre os locais, as pessoas, as situações, entre outras observações. A organização de sua escrita foi realizada para parecer um “diálogo” coloquial em que seu narrador organizou uma série de perguntas e respostas, criando a sensação de estarmos acompanhando uma conversa. Geralmente no final dessas passagens, ele fez uma inserção de maneira a explicar a circunstância vivida, como ainda acrescentou títulos. Provavelmente essas características são relacionadas a formar uma narrativa que visa a leitura ou publicação posterior, comum em relatos de viagem.

Na parte da escrita recortada, o tom de fala muda para uma observação mais atenta e interessada em descrever, La Cruz apresenta a comitiva do cacique procurando situar quem eram seus participantes, seu número e o grau de parentesco destes com a liderança local. Nesse momento sua descrição mais minuciosa se volta para a indígena chamada de Carco, esposa do cacique, a qual descobrimos sua idade, aparência, um pouco da personalidade e um certo julgamento estético de nosso narrador. Não é a primeira vez que ele convive com ela. Em outras partes da fonte, sobre alguns dias anteriores ao recortado, Dona Carco começa a fazer parte da convivência do viajante, inclusive acompanhando a comitiva em viagem.

A intenção dele confabular com o cacique, estava em obter uma passagem segura de sua caravana¹¹⁴ pela região sem ser importunada por outros indígenas. Por isso a narrativa trata das várias tentativas de diplomacia do viajante para com o indígena e os seus, além de outros caciques da região. Em contraponto a forma como descreve a indígena, La Cruz é bastante generoso com o cacique em idade anciã, menciona sua educação e fala de sua admiração ao modo de viver do indígena e: “[...] llegó Manquel á visitarme, conduciéndome un ternero [...]

¹¹⁴ Ao longo do documento o viajante menciona que estava levando variados animais, tabaco e outros utensílios, além de uma comitiva de pessoas auxiliares com um intérprete e um “cozinheiro”. Ao longo das negociações com os caciques, ele os presenteava com algum item como agradecimento à estadia e passagem segura. Em outro trecho, ele se coloca como um homem “humilde” ao qual ninguém se interessaria em roubar, levando consigo apenas quatro cavalos e algumas mulas pobres e velhas (LA CRUZ, 1806, p. 330). Apesar de dizer isso, o viajante pergunta, frequentemente, para diferentes pessoas, sobre a segurança de sua expedição. Além da passagem pela região para comerciar, La Cruz também parece especialmente interessado em obter informações sobre a trajetória de alguns jovens, aparentemente cativos, e outros caciques.

lo enlazó á la cincha del caballo, con tanta destreza y agilidad como un campista de veinte y cinco años, y pasará de sesenta. Corria por las faldas, y por entre peñascos con la misma franqueza que por un terreno limpio y llano." (LA CRUZ, 1806, p. 327).

Fazendo uma leitura mais ampla do texto elaborado pelo viajante, ao longo de seu “diário” ele, quase sempre, apresenta os homens indígenas com muitos adjetivos positivos, destacando sua aparência “agradável” ou “boa presença”. Há muitas mulheres também, mas ao que parece, as indígenas não possuíam características tão elogiáveis aos olhos do comerciante. Todos os caciques que ele apresenta, estão com esposa, irmãs e outras familiares. No caso de Dona Carco, ela acompanha nas saídas e participa das confabulações com o marido.

Elaborando algumas reflexões das intermediações colocadas acima, percebemos algumas questões importantes. Em casos envolvendo os raptos praticados pelos indígenas, as mulheres têm uma participação bastante ativa, elas estão presentes em várias situações envolvendo os cativos. No capítulo anterior foi discutido as diferenças entre a captura de pessoas praticada pelos indígenas e as realizadas por agentes coloniais diversos, caracterizada por lógicas e motivações distintas. A partir do que observamos nesta parte do texto, podemos acrescentar que para as mulheres indígenas, uma das principais diferenças foi uma possibilidade de articulação e negociação envolvida nas capturas praticadas pelas populações indígenas. Aspecto muito difícil de ser observado quando realizado pelos *hispanocriollos* ou jesuítas, com poucas exceções. Os outros dois exemplos, da mulher intérprete e da Dona Carco, mostram que a mulher entre os indígenas tinha um acesso e algumas possibilidades de atuação mais ativa.

Para pensarmos os lugares dessas mulheres nas sociedades indígenas e não indígenas em situações que demandavam uma intermediação, e as diversas articulações envolvidas, podemos recorrer a algumas proposições da antropóloga Segato (2012). Para ela o longo processo de colonização e, posteriormente, a ordem moderna levaram a uma desarticulação do tecido comunitário dos povos indígenas, provocando uma intensificação das hierarquias que formavam a ordem comunitária pré-colonial. Entre essas hierarquias, teriam se tornado mais impositivas as pautadas no status, que envolviam questões de estratificação social e gênero. A autora destaca a hiperinflação e universalização da esfera pública junto ao colapso e privatização da esfera privada. Nisso, ocorreu a valoração dos homens em seu papel de intermediários com o mundo exterior, que já era um espaço ancestralmente masculino, e a

binarização da dualidade¹¹⁵ de espaços. As práticas de deliberação com o outro, sejam povos diferentes, aldeias distantes ou ainda o espaço comunitário da aldeia, assim como as atividades em expedições de caça, guerra e negociações eram realizadas por homens. Nesse contexto, os poderes coloniais se relacionaram com quem se parlamenta, se guerreia, se negocia e se pactua (SEGATO, 2012, p. 114-119).

4.5. ALTERIDADES A PARTIR DO GÊNERO NOS ESPAÇOS MISSIONEIRO APÓS A SAÍDA DOS JESUÍTAS

Durante e após a expulsão dos jesuítas do território espanhol, observamos uma grande circulação de variadas cartas e ofícios elaborados tanto por religiosos, que assumiram as funções dos inacianos, como pela administração civil. Com a intenção de dialogar com a decisão e o posicionamento da coroa com relação aos inacianos, essa documentação apresenta um viés negativo quando narra a situação administrativa e humana das reduções deixadas pelos padres. Essas fontes também se caracterizam por apresentar uma narrativa detalhada, na qual encontramos escritos que mostram toda a dinâmica envolvida nas tentativas de mudanças pelas quais passaram as missões.

Nesse contexto, essas colocações apresentam características específicas para as mulheres que nos proporcionam analisar como, nesse cenário de mudanças, foram evidenciadas características pautadas numa perspectiva de gênero ocidental, com base em ideias que atribuíam fragilidade, sensibilidade e humildade aos sujeitos femininos. Como já colocado ao longo desta pesquisa, em momentos de conflitos e tensões a presença feminina se faz mais presente nas fontes, seja apenas no discurso ou em situações reais. Relembramos aqui, as colocações de Gómez (2012) sobre os narradores religiosos, que na intenção de valorar seus projetos de conversão, tendiam a enaltecer determinados comportamentos ou exagerar nos estereótipos que justificassem as intervenções dos mesmos. Outra observação pertinente, é quanto a criação de padrões de comportamentos distintos para mulheres e homens, que expõem a variabilidade dessas duas categorias conforme o momento histórico (GOMEZ, 2002).

¹¹⁵ Para Segato, no mundo moderno não existe dualidade hierárquica e sim binarismo. Na dualidade a relação se constrói de forma complementar enquanto no binarismo a relação seria suplementar. O problema reside no fato de que na relação suplementar um termo se torna universal e o outro se converte em um tipo de “resto” (2012, p. 122).

Portanto, nesses contextos de inquietações, também é proveitoso fazer uma análise mais demorada sobre as relações de gênero, pois elas evidenciam variadas questões hierárquicas, tais com as relações de dominação exercidas pelos poderes coloniais e seus agentes. Em contraste com a documentação apresentada nas partes anteriores deste capítulo, a participação das indígenas se encontra um tanto invisibilizada pelos narradores, mesmo assim foi possível observar a presença e influência dessas mulheres em algumas situações.

Uma colocação mais geral, sobre indígenas ao longo das fontes do Setecentos, tem relação ao uso do termo “índio” que vai rareando na documentação a partir das últimas décadas do século XVIII. Característica que alguns trabalhos relacionam às mudanças de políticas voltadas para os indígenas, que trouxeram modificações no discurso e nas atuações do governo colonial que buscou uma integração dessa população por meios diversos na intenção de formar súditos para a coroa (WILDE, 2003, p. 19-116). Esse aspecto foi observado na documentação do Cabildo de Buenos Aires e se acentua nas comunicações entre a burocracia civil e eclesiástica que vamos analisar a seguir.

Diante das colocações acima, podemos pontuar algumas questões de início, tais como: é possível observar diferenças entre as mulheres indígenas e não indígenas? Quais seriam? Nos espaços missionários, o que essas alteridades significavam e o que elas influenciaram na vida dessas mulheres?

Em uma carta informando sobre algumas questões relativas à recepção da expulsão dos jesuítas nos territórios missionários, o bispo de Buenos Aires, Manuel Antonio, menciona de forma um tanto “poética” e estereotipada, o comportamento das mulheres quando percebem a ausência dos inacianos:

Algunas beatas y otras devotas mujeres, amonitadas de los Padres, han dado algunos suspiros y vertido en sus estrados algunas lágrimas (aunque no como las de David), lo que no se ha extrañado, por ser muy propio del sexo femenino este género de sentir, aunque sea por la pérdida de un pollo; y parece que ya se han sosegado y enjutado los ojos, con algunos desengaños que han experimentado en los nuevos directores, que no faltan en los conventos y Catedral de esta ciudad [...]. Muchas de las religiosas juiciosas me han dado las gracias, atendiendo á la tibieza y falta de reverencia con que acostumbraban comulgar, habiéndose hecho como cosa de moda, á que son las mujeres muy inclinadas. Y las seculares se han moderado y escarmentado en cabeza agena [...] (LA TORRE, 1767, p. 30-36).

O comentário do religioso é voltado para todas as mulheres, a princípio sem distinção étnica. Ao longo da carta, as mulheres ainda são chamadas de ingênuas e tolas. Ele parece carregar no tom da descrição das mulheres em parte, porque elas pareciam não estar muito

satisfeitas com o padre e teriam espalhado reclamações quanto ao seu trabalho, chegando a desejar a retirada do mesmo (LA TORRE, 1767, p. 30-36). Em sua fala, o bispo associa uma série de comportamentos que entende como específicos ao universo feminino, uma suposta fragilidade e sensibilidade frente a qualquer questão, mesmo as mais simples como a morte de um frango, como também uma tendência a seguir determinadas atitudes por influências alheias.

O mesmo religioso, ao assumir suas novas funções, relata em outra carta que foram encontrados em alguns livros paroquiais, em específico nos de São Borja e em outras reduções não especificadas, várias anotações injuriosas contra a sua pessoa, deixadas pelos jesuítas nas margens das folhas. O padre visivelmente incomodado transcreveu todas essas notas para mostrar a “audácia” dos religiosos anteriores. Esses escritos traziam críticas às mudanças estabelecidas e observações realizadas pelo religioso em suas visitas anteriores aos locais. Na escrita do padre e nos comentários dos inacianos, podemos observar considerações acerca das mulheres e das indígenas. Elas foram alvos de preocupações bem específicas, desde sua salvação espiritual, aspecto já muito debatido nesta pesquisa, como ainda qual lugar essas mulheres ocupariam na nova organização missionária (LA TORRE, 1768, p. 463).

O bispo Manuel Antonio (1768, p. 467) se mostra especificamente preocupado em estabelecer o que é adequado tanto para os homens como para as mulheres, nas mais variadas situações. Como no caso dos responsáveis pela educação cristã dos mais jovens, que fica a escolha e prudente arbítrio do padre responsável. Para esse critério, o bispo entende ser conveniente e decente, que os meninos tenham apenas padrinhos e as meninas madrinhas. Colocação que foi vista de forma um pouco debochada pelos inacianos, que apenas respondem “Una cosa es que á Su Señoría Ilustrísima le parezca, otra distintísima es sea más conforme. Si la Iglesia hubiera querido esta mayor conformidad, lo hubiera asignado [..]” (LA TORRE, 1768, p. 463). Realmente, não encontramos na documentação consultada produzida pelos jesuítas alguma instrução se preocupando com o gênero dos padrinhos e apadrinhados. O que justifica o estranhamento por parte dos jesuítas nessa divisão mais rígida do novo religioso.

Pela narrativa do próprio bispo que transcreveu os comentários injuriosos, o religioso parecia ter pouca proximidade com a vida nas reduções, visível nas falas das margens dos livros paroquiais que repetem constantemente “puede Su Ilustrísima informarse mejor”, ler mais ou “Muy atrasado está Su Señoría” (LA TORRE, 1768, p. 463-475). Em longas

instruções sobre o batismo e em quais situações e dias da semana seria aconselhado realizá-lo, Antonio recomenda ao padre do momento, no caso dos recém-nascidos, avaliar a mulher parturiente para a aplicação. Para ele, o sacramento é aplicado de forma desnecessária e precisa de mais reflexão religiosa em sua realização que, frequentemente, é feita devido à insistência e inconstância das próprias mães, como comentado no seguinte trecho: “[...] muchas ó las más veces simples veleidades de las madres, ó vano temor de que se mueran sin bautismo sus criaturas, sin atender por su natural estupidez á la regular providencia de Dios, [...]” (LA TORRE, 1768, p. 468). No fim das orientações sobre batismo, o bispo recebe uma resposta irritada dos inacianos “[...] irían los Padres preguntando si la india es robusta ó delicada ó enfermiza [...]” (LA TORRE, 1768, p. 469).

Particularmente, os comentários do bispo sobre os jesuítas serem influenciados pelas “veleidades” das indígenas, incomodou bastante os inacianos. Antonio (1768, p. 469) insiste que os padres atendem, constantemente, as vontades dessas mulheres que, segundo ele, continuamente abusam e não são dignas de compreender as leis eclesiásticas. Em outro momento, o bispo acrescenta nas suas instruções, ideias escritas por um médico para avaliar a necessidade do batizado nos infantes. A resposta foi: “debiera Su Ilustrísima estudiar la Medicina para saber lo que habia de decir [...]” (LA TORRE, 1768, p. 469), e que eles não seguem as “veleidades” de outros.

Podemos considerar que parto era um assunto de interesse apenas das mulheres¹¹⁶, mas ao que parece, o batizado dos infantes era matéria de preocupação comunitária, já que, anteriormente, o próprio bispo falou da importância de um padrinho para os meninos (LA TORRE, 1768, p. 463). Contudo, observamos que, em nenhum momento, o bispo sugere que os homens teriam algum tipo de influência no comportamento dos padres. Ao que parece, para ele, isso é um comportamento comum ao feminino, como tantos outros que ele associa às mulheres. Se destaca nesse trecho, a questão sobre as indígenas terem uma forte influência nas decisões envolvendo os recém-nascidos e o seu parto, aspecto visto como negativo pelo bispo.

No mesmo documento, o bispo descreve outras notas presentes em outro livro paroquial, o de “Casados y velados” de São Borja, em uma visita realizada ao *pueblo* no ano de 1764. O novo padre apresenta uma série de instruções sobre as normas para realização dos matrimônios, desde as festas, missas, escrituras, que deveria ser seguido por todos “aunque

¹¹⁶ Relembrando a colocação bastante pejorativa de um jesuíta no capítulo anterior, que mencionava a gravidez como uma prisão para a criança (MENDEZ, MCA, 1772, p. 53).

sean indios los que se casan [...]” (LA TORRE, 1768, p. 471). O bispo parece buscar uma homogeneização para os casados, conduta não bem-aceita entre os jesuítas que argumentaram o exagero em normalizar tantos detalhes. Pelo comentário do primeiro, podemos entender que os indígenas pareciam usufruir de algumas concessões em suas práticas de casamento.

La Torre implica particularmente com o grande número de matrimônios simultâneos e as festas recorrentes destes que causavam, na sua opinião, muitas “perturbações e confusões”. Ele argumenta que os jesuítas deveriam persuadir os indígenas quando procurados para realizar matrimônios fora das regras colocadas, sendo estas ignoradas no passado devido: “[...] en atención á la sensualidad de los indios, les privilegió antiguamente para que pudieran celebrar sus bodas, aún en los tiempos prohibidos para los demás [...]”(LA TORRE, 1768, p. 472-473). O bispo também demonstra preocupação quanto aos matrimônios de donzelas e viúvas que aconteciam na mesma cerimônia. Os inacianos apenas responderam que sua preocupação maior, estava em convencer os indígenas a pelo menos se casarem.

Em resposta ao bispo La torre e as notas difamatórias apresentadas por ele, o governador de Buenos Aires comenta em correspondência, que o religioso deve ter cautela, manter os mesmos corregedores e caciques locais para não cometer o mesmo erro da última guerra. Em relação às mulheres presentes em sua carta, se destaca alguns comentários sobre a vestimenta feminina. Ao fazer algumas visitas pela região, Bucareli levou alguns itens como presente em algumas reduções, especificamente vestidos novos para as mulheres. Ele explica em diversos momentos, a pobreza na qual a população se encontrava, morando em habitações humildes, entre outras coisas. Em Yapeyú, menciona o agrado oferecido aos caciques e corregedores, e suas reações “entusiasmadas” em que os indígenas exibiam os vestidos que levariam para suas mulheres e, nas palavras de Bucareli, fato responsável por apartar os temores com os moradores e possibilitar sua primeira entrada no local onde foi recebido pelo Cabildo (BUCARELI Y URSUA, 1768, p. 188-189). Pode parecer um detalhe um tanto fútil, mas porquê entregar como uma oferta de paz vestidos femininos para uma população que estava, segundo o próprio governador, na pobreza? Não seria melhor mencionar que levou mantimentos como alimentos e outros itens mais concorridos e de necessidade mais básica.

Outra medida específica para as mulheres e, nas suas palavras, para melhorar os ânimos após dez dias de estadia do governador, foi “que todas las índias, retiradas á las chácaras y montes á influjo de los Jesuítas, se restituysen”(BUCARELI Y URSUA, 1768, p. 189). Não

fica evidente o motivo de fazer as mulheres voltarem para a redução, não é mencionado se, por exemplo, fosse o excesso de trabalho ou outra questão. Mas, ele parece associar o labor nas chácaras a influência dos inacianos e menciona como na volta todos ficaram “desenganados” e “na maior alegria”. O que transparece nessa carta, é um esforço em mostrar como a nova “administração” é bondosa, principalmente com as mulheres.

Alguns anos depois, o mesmo governador de Buenos Aires emitiu algumas instruções sobre as medidas a serem tomadas em relação aos matrimônios dentro dos *pueblos*. Como comentado acima sobre as colocações do novo bispo, as ponderações acerca das mulheres indígenas traziam questões específicas, principalmente de seu lugar na organização familiar e civil. Em especial, essas últimas determinações sociais foram recorrentes, o que mostra um interesse em estabelecer diretrizes para comportamento dessas mulheres que, ao que parece na opinião dos novos responsáveis, quando eram de responsabilidade dos inacianos, não eram respeitadas (BUCARELI Y URSUA, 1770).

Ao longo dessas normas lançadas com a expulsão dos inacianos, observamos o pouco ou quase nenhum uso da palavra índia, como comentado no início, em alguns momentos os comentários parecem ser voltados para todas as mulheres, sem distinção étnica. A insistência no comportamento feminino parece ter relação com uma possível “decadência” dos jesuítas, sendo que os modos considerados como errados dessas mulheres comprovariam a falta de capacidade administrativa dos religiosos. Quanto às indígenas, podemos comentar que algumas dessas condutas não aprovadas pelo novo religioso, mostram o quanto elas conseguiram manejar seus interesses com os inacianos e as regras do sistema missionário, mantendo determinadas práticas que viam como importantes. Ao que parece, elas teriam influenciado os jesuítas mais do que eles esperavam, como no caso dos partos e batismos, alvo de reclamações do padre que assumia as novas diretrizes nas reduções (LA TORRE, 1768, p. 468-469).

Quando analisamos outras jurisdições, como a de Tucumán, também observamos instruções parecidas para as mulheres, e ainda, outras considerações voltadas para os povos indígenas da mesma região e do Chaco, que segundo o narrador manteriam uma estreita comunicação. A carta descreve algumas observações de um bispo que recém assumiu o cargo e visitou algumas reduções e a partir disso, denuncia um possível excesso de poder dos jesuítas, que segundo a escrita tentavam organizar milícias formadas majoritariamente de indígenas aos seus cuidados e ainda, conquistar a região chaqueña (MANUEL, 1768, p. 432).

Nesse contexto de denúncia, surgem instruções de condutas para as mulheres, detalhadas e parecidas com as do bispo para as reduções da bacia do Prata, como observamos neste trecho:

[...] hombres y mujeres que cada año hacian ejercicios de San Ignacio, los hombres en los Colegios, y las mujeres en alguna casa adjunta á sus iglesias. No pienso que las mujeres salgan de sus casas para hacerlos, porque, aunque obste toda la autoridad de la Compañía, no tengo por conveniente que las casadas dejen el lado de sus maridos y el régimen de sus familias, y las doncellas falten del recogimiento en casa de sus padres, aunque daré á Dios muchas gracias por que los hombres se retiren por algunos dias á reformar sus conciencias. (MANUEL, 1768, p. 448).

Destacamos o trecho acima sobre um colégio administrado pelos inacianos, pois ele traz a tentativa de organizar e dividir as mulheres, no caso, em casadas e donzelas, algo que não é necessariamente novo. O bispo vai além em suas indicações e explica que as mulheres não precisam frequentar esses espaços, pois logo os abandonaram para “[...] ir á cuidar de sus casas y de sus maridos [...] (MANUEL, 1768, p. 448). A instrução mostra uma pauta bastante moralizante nos argumentos utilizados para justificar a má administração dos inacianos. Especificamente para os indígenas, ao longo da carta observamos semelhanças nas críticas voltadas para a forma como os jesuítas conduziram a catequese e a vidas nas missões, que levaria a arbitrariedades no comportamento dos indígenas. Nas palavras de Manuel, os indígenas seriam muito selvagens, pois os padres não trabalham a “cultura” destes, não pregando no idioma castelhano e não convertendo eles à cristandade de forma adequada (MANUEL, 1768). Neste último caso, o padre parece considerar que os indígenas em geral, influenciavam os inacianos e não apenas as mulheres, como no caso anterior do bispo de Buenos Aires.

Fazendo algumas considerações mais gerais sobre essa correspondência apresentada, percebemos que as normas de condutas para mulheres indígenas e não indígenas vão se misturando e diluindo ao longo dessa documentação. Apesar da diversidade de povos com os quais os religiosos e funcionários estavam lidando, não observamos uma tentativa de entendimento a essas diferenças, pelo contrário, pareciam ser suprimidas. Nas instruções aos *pueblos*, se evidencia a grande homogeneização dos povos dessas regiões, ignorando a diversidade de culturas e seus modos de viver. O manejar e a manutenção de algumas características que não faziam parte da conduta cristã dos religiosos, parece ter sido vista como uma má influência dos indígenas e negligência dos jesuítas que deveria ser corrigida com uma rigidez maior nos papéis de gênero para mulheres e homens. Pontuamos que os

jesuítas também generalizaram em seus escritos os indígenas, mas para esse período do final do século XVIII parece ter sido ainda mais impositiva essa característica praticada pelos agentes coloniais.

Quando tentamos compreender a fala dos religiosos a partir de uma ideia de alteridade, percebemos que para eles as indígenas não são mais entendidas como um “outro”, mas sim, depois de cristianizadas obviamente, parte do seu código de conduta ocidental. Assim, as mulheres indígenas não precisavam ser, necessariamente, diferenciadas das outras mulheres em termos de comportamentos entendidos como típicos femininos. Apesar de que, provavelmente, predominaram diversas diferenças em termos sociais com as mulheres não indígenas. Lembramos que a alteridade pensada a partir do gênero, traz consigo uma tentativa de inteligibilidade do sujeito no qual o entendimento da diferença que “difere” não é em regra o mesmo (MALUF, 2010, p. 52-53). Cabe mencionar que, não estamos argumentando que elas se igualaram às mulheres *criollas*, mas sim que essa generalização pela qual as indígenas foram caracterizadas nas fontes, relaciona-se com a homogeneização dos próprios indígenas no final do século XVIII, assim como com a generalização do feminino no mesmo período.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

[...] Em diferentes lugares do mundo, nos afastamos de uma maneira tão radical dos lugares de origem que o trânsito dos povos já nem é percebido. Atravessamos continentes como se estivéssemos indo ali ao lado. Se é certo que o desenvolvimento de tecnologias eficazes nos permite viajar de um lugar para outro, que as comodidades tornaram fácil a nossa movimentação pelo planeta, também é certo que essas facilidades são acompanhadas por uma perda de sentido dos nossos deslocamentos (KRENAK, 2019, p.43).

Essa pesquisa trouxe muito do olhar sobre o outro, do colonizador sobre a indígena. Como foi enfatizado ao longo do texto, um olhar carregado de muitos estereótipos que se perpetuaram por muito tempo além do período colonial, e alguns ainda hoje, tendo influenciado a forma como os religiosos de diversas ordens, o Estado, entre outros agentes, interagem com os povos indígenas.

Iniciamos a escrita da pesquisa com uma reflexão de uma mulher mapuche sobre a participação das indígenas nas lutas pelo direito ao território e como elas são invisibilizadas nesses processos. Em outro momento no mesmo texto, a mesma indígena fala da importância do diálogo entre a pesquisa da qual ela participa como colaboradora, a relação do seu corpo com a sua territorialidade, e a luta de seu povo pelo acesso a esse território. Segundo ela: “[...] cómo relacionamos este trabajo al tema del derecho territorial. [...] Y entre ello la lucha de las mujeres en relación al derecho al territorio, [...] es para nosotros una fortaleza muy grande en este momento.” (Petrona Piciñan (PETY) apud ALONSO, DÍAZ, 2018, p. 47).

A partir dessas colocações, é possível se perguntar que outros significados, muitas vezes subjetivos, têm o território para os indígenas que tiveram esse direito negado ao longo do período colonial e depois. No trecho destacado do texto do Krenak (2019), ele menciona o esvaziamento de significados envolvidos nos deslocamentos das pessoas e o quanto essas significações se perderam na modernidade. Ao longo da escrita, trabalhamos com fronteiras, mobilidade, deslocamentos e territorialidades diversas, mas questões tão profundas e subjetivas como colocadas acima ainda nos fogem na leitura da documentação escrita. Muitos conceitos trazidos por indígenas apresentados no início de algumas análises, ficaram um pouco ausentes ao longo do texto quando comparados às situações que os documentos nos traziam. Nesse sentido, a pesquisa teve como um de seus vários desafios, trabalhar com fontes que retratam a mulher indígena de forma genérica, estereotipada e em muitos momentos depreciativa. O motivo para a inclusão dessa documentação na análise está relacionado a

importância em não perpetuar essas visões, por isso a necessidade de uma leitura crítica e contextualizada.

Pesquisar sobre mulheres indígenas em fontes documentais do século XVIII parece falar sobre o que não aparece nas fontes de maneira direta ou o que foi colocado em um “segundo plano” em outros trabalhos. Por isso, no final do primeiro capítulo, nos perguntamos como podemos pensar as atuações dessas mulheres além de representações estereotipadas e da invisibilidade documental? As fontes nos mostram um grande número de tensões entre as indígenas e seus modos de viver e de ser com a sociedade colonial e seus atores. Essas tensões, muitas vezes subjetivas, ficaram silenciadas em meio a outras questões consideradas de maior importância pelos narradores. Assim, surgiu a importância em trazer alguns conceitos de experiências e posicionamentos dos próprios povos indígenas da região para tentar evidenciar essas atuações que ficaram, em diversos momentos, num plano tão invisibilizado, mesmo que, às vezes, essas reflexões não fossem observadas diretamente nas situações abordadas. Por isso a insistência ao longo da pesquisa em trabalhar e dar conta das inúmeras representações sobre essas mulheres e homens, já que algumas imagens foram associadas aos dois gêneros. O pensar nesses estereótipos e conceitos proporcionaram a elaboração de questionamentos às fontes, ajudando a dar conta dos objetivos deste trabalho.

As três temáticas, de invisibilidade, famílias e alteridades, foram escolhidas a partir da observação e organização da documentação primária, mas esses norteadores não ficam delimitados em seus capítulos. O que faz os assuntos se inter-relacionarem promovendo um diálogo entre as várias situações e sujeitos analisados. Esse exercício foi produtivo e possibilitou uma análise mais dinâmica dos vários casos, que como já mencionamos, em muitos momentos, nos traziam informações sucintas, vazias ou muito diretas acerca das mulheres, dificultando a formulação de hipóteses e acompanhamento dessas indígenas individualmente ou em grupos. Muitas mulheres apresentadas ao longo da pesquisa são exceções quando olhamos para o volume de fontes consultadas que por algum motivo diverso, se destacaram.

Ao iniciarmos falando sobre a invisibilidade das mulheres indígenas nas análises e documentação primária, surge uma série de questões para refletir. Um ponto importante a se debater é a homogeneização que os indígenas sofreram ao longo dos anos e que de certa forma, a presente pesquisa não consegue contornar. Ao incluirmos uma multiplicidade de povos em uma única categoria de “mulheres indígenas” também recorreremos a uma

homogeneização. Por fim, podemos falar em uma contradição dessa invisibilidade e silenciamento da mulher indígena, já que a partir dessa escrita, podemos nos questionar que essas mulheres não são tão invisíveis assim.

Diante do colocado, afinal, existem tantas diferenças na forma de representar o feminino entre as fontes civis e as inicianas analisadas ao longo da pesquisa? Mesmo com a expulsão dos jesuítas no final do século XVIII, encontramos na documentação produzida por agentes da burocracia *criolla* e dos outros religiosos que assumem as novas funções, muitas semelhanças quanto aos lugares compreendidos como das mulheres. Nas falas dos diversos religiosos, também percebemos algumas colocações que tentam argumentar uma divisão mais rígida de gênero quando mencionados aspectos da organização social e do cotidiano, em especial no caso das famílias. Nesse sentido, as adjetivações e críticas parecem concorrer para uma concepção de família nuclear e ocidental, com uma especial atenção à mobilidade dos indígenas.

Quanto ao território analisado, surge a pergunta do porquê foi importante analisar a região platina a partir de suas fronteiras. A região da pampa argentina, a Banda Oriental e as missões situadas na Bacia do Prata envolviam dinâmicas complexas e extensas nas quais as atuações indígenas encontravam variadas formas de se colocar. Nesse contexto, acrescenta-se que desde a região pampeana até a Bacia do Prata existia uma diversidade de povos que tiveram respostas diferentes de acordo com suas demandas e circunstâncias encontradas. Portanto, a análise procurou trabalhar com base nessas diversidades de atuações a partir de casos e situações, em alguns momentos bem particulares, que ajudassem a compreender como as mulheres indígenas estavam inseridas nessas dinâmicas.

No capítulo central desta pesquisa trabalhamos com uma ampla diversidade de fontes, nas quais procuramos analisar algumas questões recorrentes na documentação. Ao fazer o levantamento desse material, as mulheres indígenas estavam frequentemente associadas às crianças e as suas famílias em situações que envolviam alguns tensionamentos entre práticas comuns aos povos indígenas e os interesses e as concepções dos sujeitos coloniais variados. A partir disso, surgem questões relativas aos modos de viver ligados à mobilidade, práticas de rapto, organização familiar, entre outras. A ordenação da análise pensada a partir de uma mudança de escalais possibilitou observarmos as mulheres indígenas de uma forma mais dinâmica, partindo de situações conjuntas à individuais. Também possibilitou perceber as suas

vinculações, semelhanças, aproximações e diferenças com os demais sujeitos envolvidos, em especial, crianças e homens indígenas.

Ao longo do último capítulo, analisamos a diversidade de alteridades encontradas em nossa documentação para tentar compreender o quanto e se, o gênero foi responsável por nortear algumas das várias situações pelas quais viveram as mulheres indígenas. Nesta parte da escrita, a participação delas se torna bastante visível, como no caso de Juana e o manejar das categorias sociais e étnicas, *criolla*, índia e *china*, e de outras indígenas nas quais percebemos espaços e possibilidades diversas de vivências e atuações entre os povos indígenas e com o restante da sociedade colonial.

No final desse terceiro capítulo, ao analisar as colocações dos padres e alguns funcionários coloniais, todos situados no quartel final do século XVIII, notamos que algumas questões relativas às alteridades parecem mudar. Enquanto nas fontes analisadas no restante da pesquisa a alteridade do ser indígena parece ser reconhecida, mesmo de maneira negativa, nas falas desses sujeitos ela foi reduzida, resultando em uma maior homogeneização, principalmente para as mulheres. No início, elas eram apresentadas com características relacionadas ao ser mulher indígena e, no fim, passam a ter suas atitudes relacionadas a um comportamento feminino mais geral. Cabe comentar, que isso foi observado e pontuado em alguns momentos do capítulo anterior, o que mostra uma mudança gradual na forma de perceber essas mulheres.

Nesse sentido, ao analisarmos algumas situações encontradas e as considerações propostas ao longo desses dois últimos capítulos da pesquisa, observamos uma reelaboração dos espaços que as mulheres ocupavam. Em alguns exemplos, como nas capturas de pessoas, observamos uma atuação feminina em várias frentes, desde a lida com os cativos, algumas negociações e rearticulações, como Juana Aragón que transitava entre duas categorias distintas. Em linhas gerais, é possível argumentar que as mulheres indígenas vivenciaram transformações tanto nas suas possibilidades de viver como na forma em que a sociedade compreendia o seu lugar social.

6. REFERÊNCIAS

6.1. BIBLIOGRAFIA

ACRUCHE, Hevelly Ferreira. Uma disputa por súditos: indígenas, portugueses e espanhóis nos espaços da fronteira sul (1750-1761). In: ROMANI, Carlo; MENEGAT, Carla; ARANHA, Bruno (Org.) *Fronteiras e territorialidades: miradas sul-americanas da Amazônia à Patagônia*. São Paulo: Intermeios: Capes; Rio de Janeiro: GT Fronteiras e territorialidades, 2019. p. 239-252.

AGNA, ARGENTINA, ARCHIVO GENERAL DE LA NACION. Fondos Documentales del Departamento Documentos escritos, Período Colonial/ Coordinado por Juan Pablo Zabala - 1º ed. - Buenos Aires: Archivo General de la Nación, 2011.

AGUILERA, Selina Gutiérrez. Conductas violentas, realidades cotidianas. Familia, sociedad y convivencia en él Buenos Aires del siglo XVIII. *Procesos Históricos y Ciencias Sociales*, 28, Julio-diciembre, p.76-91. 2015.

AGUIRRE, Andrés; NÉSPOLO, Eugenia. Comentario del Documento: Carta de los capitanes y caciques de los pueblos de Misiones que se encuentran trabajando en las reales obras de la fortaleza de Santa Teresa, al gdor. y cap. general juan josep de vértiz, pidiendo que los dejen volver a sus pueblos, 18 de enero de 1773. In: *Revista Tefros*. Vol. 10, n 1-2. 2012.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. A atuação dos indígenas na História do Brasil: revisões historiográficas. *Revista Brasileira de História*, vol. 37, no 75. pp. 17-38. 2017.

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

ALONSO, Graciela, DÍAZ, Raúl. Cuerpo y territorio desde lo alto de una torre: visibilidad, protagonismo y resistencia de mujeres mapuce contra el extractivismo. In: *Mujeres indígenas y formas de hacer política: un intercambio de experiencias situadas entre Brasil y Argentina*. GÓMEZ, Mariana. SCIORTINO, Silvana. (comp.). Temperley: Tren en Movimiento, 2018. p. 27-58.

- ANG-LYGATE, Magdalene. Trazar los espacios de la deslocalización. De la teorización de la diáspora. in: *Feminismos Negros: una antologia*, Mercedes Jabardo (ed.), Traficantes de Sueños, Madrid, 2012. p. 291-313.
- ARIÉS, Philippe. *História Social da Criança e da Família*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.
- BALTASAR, María Dolores Pérez. "Orígenes de los recogimientos de mujeres." *Cuadernos de historia moderna y contemporánea* Ed. Universidad Complutense v.6 nº13. p.13-23. 1985.
- BARTH, Frederik. Grupos étnicos e suas fronteiras In: *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Frederik Barth. São Paulo: Fundação Editora UNESP, 1998. p. 25-67
- BAPTISTA, Jean Tiago; WICHERS, Camila Azevedo de Moraes; BOITA, Tony Willian. Mulheres Indígenas nas Missões: Patrimônio Silenciado. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, 27(3), v 27, nº3, e56150, 2019.
- BETHELL, Leslie (org.). América Latina colonial, vol. 1. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília, DF: Fundação Alexandre de Gusmão, 2008.
- BOCCARA, Guillaume. Mundos nuevos en las fronteras del nuevo mundo *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [Online], Debates, posto online no dia 08 Fevereiro 2005 (2001), Disponível em: <http://nuevomundo.revues.org/426>. Acesso em: 09 jun. 2016.
- BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Editora Bertrand Brasil. Rio de Janeiro, 1989.
- BOUVIER, Virginia M. Alcances y límites de la historiografía: la mujer y conquista de América. In: *Historia de las Mujeres en America Latina* .Juan Andreo, Sara Beatriz Guardia (org.) Centro de estudios la mujer en la historia de América Latina, CEHMAL; MURCIA: Departamento de historia Moderna, Contemporanea y de América, Universidad de Murcia, España, 2002. p. 89-106.
- BRACCO, Diego. Charrúas, bohanes, pampas y guenoa minuanos en los pueblos de misiones. *Folia Historica del Nordeste*. Nº 27, Septiembre-Diciembre 2016. IIGHI - IH- CONICET/UNNE - p. 199-212.
- BRAUDEL, Fernand. "Geo-história: a sociedade, o espaço e o tempo". *História, Ciências, Saúde–Manguinhos*, Rio de Janeiro, Vol.22, No. 2, (abr.-jun. 2015), p. 612-639.
- CALDWELL, Kia Lilly. Fronteiras da diferença: raça e mulher no Brasil. *Revista Estudos Feministas*. v.8 nº 2, 2000.

- CARNEIRO DE CUNHA, Manuela. Etnicidade: da Cultura residual, mas irreductível. In: *Cultura com aspás e outros ensaios*. São Paulo: Ubu editora, 2017. p. 239-249.
- CARNEIRO DE CUNHA, Manuela. O futuro da questão indígena. *Estudos avançados*, v. 8, n. 20, p. 121-136, 1994.
- CATTÁNEO, María del Carmen “Tejedoras y planteros indígenas en la pampa (Siglos XVIII y XIX)”. *Historia Regional*, Sección Historia, ISP N° 3, Año XXI, N° 26, p. 191-211. 2008.
- CAVALCANTE, Thiago. Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa. *História* (São Paulo) v.30, n.1, p. 349-371, jan/jun 2011.
- CHARTIER, Roger. *À Beira da Falésia: a história entre incertezas e inquietude*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002.
- CLISSA, Karina. La Oratoria Sagrada y la Imagen Ideal de la infancia. *Folia Historica del Nordeste*. nº 27, Septiembre-Diciembre, IIGHI-IH-CONICET/UNNE. p.75-92. 2016.
- COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 31, n.1, p. 99-127, Jan. – Abr. 2016.
- DAVIS, Ángela Y. I Used To Be Sweet Mama. Ideologia, sexualidad y domesticidad. in: *Feminismos Negros: una antología*, Mercedes Jabardo (ed.), Traficantes de Sueños, Madrid, 2012. p. 135-186.
- DIEZ MARTIN, Maria Teresa. Perspectivas historiográficas: mujeres indias en la sociedad colonial hispanoamericana. *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie IV, Historia Moderna, t. 17, 2004, p. 215-253.
- ESPADA LIMA, Henrique. *A micro-história italiana: escala, indícios e singularidades*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- FABERMAN, Judith; RATTO, Silvia Mabel; Actores, políticas e instituciones en dos espacios fronterizos chaqueños: la frontera santiagueña y el litoral rioplatense entre 1630-1800. *Prohistoria*, Año XVII, núm. 22, dic. 2014, p. 3-31.
- FARIA, Sheila de Castro. *A Colônia em Movimento: fortuna e família no período colonial*. Rio de Janeiro. Nova Fronteira, 1998.

FARINATTI, Luís Augusto. RIBEIRO, Max Roberto. *Fronteiras e Processos de Territorialidade: Os Guaranis entre a Colonização e o Estado Nacional (séc. XVIII-XIX). Belicosas fronteiras: contribuições recentes sobre política, economia e escravidão em sociedades americanas (século XIX)* [recurso eletrônico] / Jonas M. Vargas (Org.). Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017. p. 109-127.

FAUSTO, Carlos. *Da inimizade: forma e simbolismo da guerra indígena*. In: Aduato, Novaes (org.), *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 251-282.

FAUSTO, Carlos. *Fragments de história e cultura tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico*. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (Org). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia da Letras, 1992. p. 381-396.

FELIPPE, Guilherme G. *A Lógica do Cuñadazgo: relação de troca e dinâmica cultural*. In: *V Mostra de pesquisa do Arquivo Público do Estado do Rio Grande do Sul*. Anais: Produzindo História a partir de Fontes Primárias / org. Vladimir Ferreira de Ávila. – Porto Alegre: CORAG, 2007.

FEMENIAS, Maria Luisa. *Esbozo de un feminismo latinoamericano*. *Estudos Feministas*. Florianópolis, 15(1):280, janeiro-abril/ 2007.

FERNANDES, João Azevedo. *De Cunhã a Mameluca: a mulher tupinambá e o nascimento do Brasil*. João Pessoa: Ed. UFPB, 2003

FLECK, Eliane Cristina D. *De mancebas auxiliares do demônio a devotas congregantes: mulheres e condutas em transformação (reduções jesuítico guaranis, séc. XVII)*. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 14(3): 272, setembro-dezembro/2006.

FRADKIN, Raúl O. GARAVAGLIA, Juan Carlos. *La Argentina Colonial: El Rio de la Plata entre los siglos XVI y XIX*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2009.

FURLONG, Guillermo. *Entre los Pampas de Buenos Aires*. Talleres Gráficos, Buenos Aires, 1938.

FURLONG, Guillermo. *Misiones y sus pueblos de guaranies*. Buenos Aires, 1962.

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

GARCIA, Elisa Frühauf, Conquista, Sexo y esclavitud en la cuenca del Río de la Plata: Asunción y São Vicente a mediados del siglo XVI. *Americanía Revista de Estudios Latinoamericanos*. Nueva Época (Sevilla), n. 2, jul-dic, 2015. p. 39-73.

GARCIA, Elisa Frühauf. Identidades e políticas coloniais: guaranis, índios infieis, portugueses e espanhóis no Rio da Prata, c. 1750-1800. *Anos 90*, Porto Alegre, v.18, nº34, p. 55-76, dez. 2011a.

GARCIA, Elisa Frühauf. “Ser índio” na fronteira: limites e possibilidades Rio da Prata c. 1750-1800 *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En ligne], Débats, mis en ligne le 31 janeiro de 2011b.

GINZBURG, C. *O queijo e os vermes : o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. [s.l.]: Companhia de Bolso, 2006.

GOMEZ, Elva Rivera. Los estudios de género y su relación con la historia. La historiografía reciente 1990-2000. In: *Historia de las Mujeres en America Latina*. Juan Andreo, Sara Beatriz Guardia (org.) Centro de estudios la mujer en la historia de América Latina, CEHMAL; MURCIA: Departamento de historia Moderna, Contemporanea y de América, Universidad de Murcia, España, 2002. p. 373-388.

GÓMEZ, Mariana. Bestias de carga, amazonas y libertinas sexuales. Imágenes sobre las mujeres indígenas del gran chaco. In: SACCHI, Ângela; GRAMKOW, Márcia M. (orgs.) *Gênero e povos indígenas: coletânea de textos produzidos para “Fazendo o Gênero 9” e para a “27ª Reunião Brasileira de Antropologia”*. Rio de Janeiro: Museu do Índio/GIZ/FUNAI, 2012. p. 28-49.

GÓMEZ, Mariana. Mujeres indígenas y feminismos: encuentros, tensiones y posicionamientos. Presentación del debate In: *Corpus*, Vol. 7, No 1 | 2017. Acesso em: 04 mai. 2019.

GÓMEZ, Mariana. SCIORTINO, Silvana. (Org..) Introdução. In: *Mujeres indígenas y formas de hacer política: un intercambio de experiencias situadas entre Brasil y Argentina*. Temperley: Tren en Movimiento, 2018. p. 7-26.

GRUZINSKI, Serge: A Águia e o Dragão. Ambições europeias e mundialização no século XVI. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

- GUARDIA, Sara Beatriz. Un Acercamiento a la historia de las mujeres In: *Historia de las Mujeres en America Latina*. Juan Andreo, Sara Beatriz Guardia (org.) Centro de estudios la mujer en la historia de América Latina, CEHMAL; MURCIA: Departamento de historia Moderna, Contemporanea y de América, Universidad de Murcia, España, 2002. p.365-372.
- GUTFRIEIND, Ieda. REICHEL, Heloisa. *As raízes históricas do Mercosul: a região Platina colonial*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 1996.
- HERNÁNDEZ, Isabel. *Los Indios de Argentina*. Madrid: Editorial Mapfre, 1992
- HIRATA, Helena; LABORIE, Françoise; DOARÉ, Hélène le; SENOTIER, Danièle (Orgs.) *Dicionário Crítico do feminismo*. Editora UNESP, São Paulo, 2009.
- HOOKS, Bell. Mulheres negras: moldando a teoria feminista. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n. 16, p. 193-210, Jan. – Abr. 2015.
- IMOLESI, María Elena. El sistema misional en jaque: la reclusión femenina en las reducciones jesuíticas de guaraníes. *Anos 90*, Porto Alegre, v.18.nº 34 dez. 2011. p.139-158.
- JULIO, Suelen. *Damiama da Cunha: uma índia entre a “sombra da cruz” e os caiapós do sertão (Goiás c. 1780-1831)*, Dissertação (Mestrado em História) PPGH/UFF. 2015.
- KAINGÁNG, Azelene. Depoimento de uma militante. in: *Nova História das Mulheres*. org. Carla Bassanezi Pinsky e Joana Maria Pedro. São Paulo: Contexto, 2012. p. 410-422.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- LASMAR, Cristiane. Mulheres Indígenas: representações. *Estudos Feministas*. Florianópolis, v. 7, 1 e 2 semestres, 1999. p. 143-156.
- LEVI, Giovanni *A Herança Imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do séc. XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- LEVI, Giovanni. Sobre a micro-história. In: *A escrita da História: novas perspectivas*. Peter Burke (Org.) São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista. 1992. p. 133-161.
- LOCKHART, James. SCHWARTZ, Stuart B. *A América Latina no período colonial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

- LUGONES, María. Colonialidad y género. *Tabula Rasa*. Bogotá, Colombia, n. 9, p. 73 - 101, julio - diciembre, 2008.
- MALUF, Sônia Weidner. A antropologia reversa e “nós”: alteridade e diferença. *Ilha Revista de Antropologia*, 2010, 12.1, 2: 41-58.
- MANDRINI, Raúl. Indios y fronteras en el área pampeana (siglos XVI-XIX). Balance y perspectivas" en *Anuario IEHS*, 7, 1992.
- MANDRINI, Raúl ; ORTELLI, Sara. *Una Frontera Permeable: Los indígenas pampeanos y el mundo rioplatense en el siglo XVIII*. In: *Fronteiras: paisagens, personagens, identidades*. Horacio Gutiérrez, Márcia R. C. Naxara e Maria Aparecida de S. Lopes (orgs.) Franca: ENESP; São Paulo: Olho D'Água, 2003.
- MARCHA DAS MULHERES INDÍGENAS. “Território: nosso corpo, nosso espírito”, DOCUMENTO FINAL. Brasília – DF, 09 a 14 de agosto 2019. Disponível em: <https://cimi.org.br/2019/08/marcha-mulheres-indigenas-documento-final-lutar-pelos-nossos-territorios-lutar-pelo-nosso-direito-vida/> Acesso em: 25 mar. 2020.
- MARTINS, Maria Cristina Bohn. Índios independentes, fronteiras coloniais e missões jesuíticas. *Revista Brasileira de História & Ciências Sociais – RBHCS* Vol. 10 Nº 19, Janeiro - Junho de 2018.
- MELIÀ, Bartolomeu. Antropología y lingüística en historia. *História Unisinos*. .11(2):261-266, Maio/Agosto 2007.
- MELIÀ, Bartolomeu. *El Guaraní Conquistado y Reducido. Ensaio de Etnohistoria*. 4ª Ed. Asunción: CADUC: CEPAG, 1997.
- MELO, Karina Moreira Ribeiro da Silva. *A aldeia de São Nicolau do Rio Pardo: Histórias vividas por índios guaranis (séculos XVIII-XIX)*. Dissertação (Mestrado em História). PPGH-UFRGS. Porto Alegre, 2011.
- MENDES, Isackson. *As Mulheres Indígenas nos Relatos Jesuíticos da Província do Paraguai (1609-1768)*. Dissertação (Mestrado em História). PPGH-UFRGS. Porto Alegre, 2013.
- MESKELL, Lyn. Archaeologies of Identity. In HODDER, Ian (Org.). *Archaeological Theory Today*. Polity Press. Cambridge, 2001. p. 187-213.

- MONTEIRO, John Manuel. Armas e Armadilhas: história e resistência dos índios. In: *A outra margem do Ocidente*. Adauto Novaes (org.) São Paulo: Companhia das letras, 1999. p. 237-250.
- NACUZZI, Lidia R. LUCAIOLI, Carina P. Una reflexión sobre los rótulos históricos y la dificultad de nombrar a los grupos étnicos Pampa-Patagonia y el Chaco. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [Online], Debates, 2017, Disponível em: <http://nuevomundo.revues.org/71684> Acesso em: 12 ago. 2019.
- NEUMANN, Eduardo. Fronteira e identidade: confrontos luso-guarani na Banda Oriental 1680-1757. in: *Revista Complutense de Historia de América*, 2000, nº 26. p.73-92.
- NEUMANN, Eduardo. Uma fronteira tripartida: a formação do continente do Rio Grande: séc. XVIII. in: GRIJÓ, Luiz Alberto; KUHN, Fábio; GUAZZELLI, César; NEUMANN, Eduardo. *Capítulos de História do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.
- ORLANDI, Eni Puccinelli. *As Formas do Silêncio: no movimento dos sentidos*. Campinas, SP, Editora da Unicamp. 2007.
- ORLANDI, Eni Puccinelli. *Terra à vista: Discurso do confronto: Velho e novo mundo*. Campinas, SP, Editora da Unicamp, 2008.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João. FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. *A presença indígena na formação do Brasil*. Brasília: MEC/UNESCO, 2006.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João. *O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.
- PEIXOTO, Renato Amado. Moldando o corpo do Brasil: Jaime Cortesão, Rodrigo Octávio, a representação de Gusmão e o metajogo na região do Prata. *História da historiografia*. Ouro Preto, n. 22, dezembro, 2016. p. 59-78.
- PERROT, Michelle. *Minha História das Mulheres*. São Paulo; Contexto, 2017.
- PERROT, Michelle. *Os excluídos da história: operários, mulheres e prisioneiros*. Rio de janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017.
- POTIGUARA, Eliane. Participação dos povos indígenas na Conferência em Durban. *Estudos Feministas*. Florianópolis, vol.10 no.1 Jan. 2002.

PROST, Antoine. *Doze lições sobre a história* - 2º ed; Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

QUIJADA, Mónica. Repensando la frontera sur argentina: concepto, contenido, continuidades y discontinuidades de una realidad espacial y étnica (siglos XVIII-XIX). *Revista de Indias*, 2002, vol. LXII, núm. 224. p. 103-142.

RAMINELLI, Ronald. Eva Tupinambá. In: *História das mulheres no Brasil*. Mary Del Priore (org). São Paulo: Contexto, 2004. p.11-44.

RATTO, Silvia. Cuando las “Fronteras” se diluyen. Las formas de interrelación blanco-indias en el sur bonaerense. In: MANDRINI, Raúl J. PAZ, Carlos D. (org) *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVIII-XIX. Un estudio comparativo*. Tandil/IEHS, 2003.

REICHEL, Heloísa J. La Mujer Rioplatense en la visión de los viajeros: un sujeto de la historia. In: *Historia de las Mujeres en America Latina*. Juan Andreo, Sara Beatriz Guardia (org.) Centro de estudios la mujer en la historia de América Latina, CEHMAL; MURCIA: Departamento de historia Moderna, Contemporanea y de América, Universidad de Murcia, España, 2002.p. 141-150.

REVEL, Jacques. A História ao rés do chão. in: LEVI, Giovanni *A Herança Imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do séc. XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

REVEL, Jacques. Micro-história, macro-história: o que as variações de escala ajudam a pensar em um mundo globalizado. *Revista Brasileira de Educação*. v. 15, n 45. set/dez. 2010.p. 434-444.

RIBEIRO, Loredana. Dossiê Arqueologia e Crítica Feminista no Brasil: uma apresentação. *Revista de Arqueologia*, v. 30, n. 2, p. 03-07, 21 dez. 2017.

RIBEIRO, Max Roberto Pereira. Mbabucú Oiconê: a profecia de Felicitas, tempo e história nas reduções do Paraguai. *Revista Brasileira de História & Ciências Sociais – RBHCS* Vol. 10 Nº 19, Janeiro - Junho de 2018.

ROJAS, José Luis de. *La etnohistoria de américa: los indígenas, protagonistas de su historia*. Buenos Aires: SB, 2015.

- SACCHI, Ângela; GRAMKOW, Márcia Maria. (Orgs.). Introdução. In: Gênero e povos indígenas: coletânea de textos produzidos para o "Fazendo Gênero 9" e para a "27ª Reunião Brasileira de Antropologia". - Rio de Janeiro, Brasília: Museu do Índio/ GIZ /FUNAI, 2012. p. 15- 27.
- SANTOS, Maria Cristina dos. Caminhos historiográficos na construção da história indígena. *História Unisinos*. Setembro/Dezembro 2017, 21(3): São Leopoldo. p. 337-350.
- SCIORTINO, Silvana. La etnografía en la construcción de una perspectiva de género situada. *Clepsydra, Revista de Estudios del Género y Teoría Feminista*, 2012 , nº 11, p. 41-58.
- SCIORTINO, Silvana. Semillas, hijos y pueblos: cuando la maternidad se conforma en lucha. *Corpus*, Vol. 7, No 1 | 2017. Disponível em: <http://journals.openedition.org/corpusarchivos/1857>. Acesso em 04 mai. 2019
- SCHUMAHER, Schuma. *Dicionário Mulheres do Brasil: de 1500 até a atualidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade*. Porto Alegre, nº 16 (2), julho/dezembro. 1995. p. 5-22.
- SCOTT, Joan. História das Mulheres. In: *A escrita da História: novas Perspectivas*. Peter Burke (org.) São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992. p. 63-96.
- SCHILD, Joziléia Daniza Jagso Inacio Jacodsen. *Mulheres Kaingang, seus caminhos, políticas e redes na TI Serrinha*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) PPGAS-UFSC, Florianópolis, 2016.
- SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. Trad. Rose Barboza. *E-cadernos ces*, 18, Universidade De Coimbra. p. 106- 131. 2012.
- SILVA, Marcelo. “Índios e Criollos: Rapto e Aprisionamento: características do cativoiro nas fronteiras pampeano-patagônicas no século XVIII” Dissertação (Mestrado em História) PPGH/Unisinos, 2018.
- SOIHET, Rachel. História das mulheres e história de gênero: um depoimento. in: *Cadernos Pagu*. Campinas, São Paulo, nº 11, p. 77-83. 1998.

SORIA, José Luis. Hombres y ganado. La construcción social del pastizal pampeano, 1750-1820. *Anuário IEHS/TANDIL*, v. 27, 2012, pp. 307-320. Disponível em:

<http://anuarioiehs.unicen.edu.ar/resumenes/2012/16%20Hombres%20y%20ganado.%20La%20construcci%C3%B3n%20social%20del%20pastizal%20pampeano,%201750-1820.html>

Acesso em: 15 jan. 2020.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o Subalterno Falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

THOMPSON FLORES, Mariana Flores da Cunha. O conceito de fronteira na historiografia: antigos debates, temas contemporâneos. In: ROMANI, Carlo; MENEGAT, Carla; ARANHA, Bruno (Org.) *Fronteiras e territorialidades: miradas sul-americanas da Amazônia à Patagônia*. São Paulo: Intermeios: Capes; Rio de Janeiro: GT Fronteiras e territorialidades, 2019. p. 283-304.

VITAR, Beatriz. Hilar, teñir y tejer. El trabajo femenino en las misiones jesuíticas del Chaco (siglo XVIII) *Anuario de Estudios Americanos*, 72,2 Sevilla, Julio-diciembre, p. 661-692. 2015.

VITAR, Beatriz. Las mujeres chaqueñas en las reducciones fronterizas del Tucumán: entre la tradición y el cambio (siglo XVIII) *Anuario IEHS: Instituto de Estudios histórico sociales*, n. 16, p. 223-244. 2001.

WICHERS, Camila A. de Moraes. Potes sem artesãs? A invisibilidade das mulheres indígenas nos discursos arqueológicos acerca da produção cerâmica. in: *Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women's Worlds Congress (Anais Eletrônicos)*, Florianópolis, 2017. Disponível em: <http://www.wwc2017.eventos.dype.com.br/site/anaiscomplementares>
Acesso em: 01 jul. 2020.

WILDE, Guillermo. De las crónicas jesuíticas a las “etnografías estatales”: realidades y ficciones del orden misional en las fronteras ibéricas, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [Online], Debates, 2011.

WILDE, Guillermo. Orden y ambigüedad en la formación territorial del río de la Plata a fines del siglo XVIII. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 9, nº 19. p. 105-135, julho de 2003.

WITTMANN, Luisa Tombini. *O Vapor e o Botoque: Imigrantes Alemães e Índios Xokleng no Vale do Itajaí/SC (1850-1926)*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2007.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: Silva, Tomaz Tadeu da Silva; Stuart Hall & Kathryn Woodward. *Identidade e diferença. A perspectiva dos Estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

Dicionários

Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes y sus correspondientes en las tres lenguas francesa, latina é italiana P. Esteban de Terreros y Pando tomo I [A a D]. Madrid: en la imprenta de la Viuda de Ibarra, Hijos y Compañía. 1786. Disponível em: <https://digibug.ugr.es/handle/10481/29229> Acesso em: 29 mai. 2019.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (2013-): *Nuevo diccionario histórico del español (NDHE)* Disponível em: <http://web.frl.es/DH/org/login/Inicio.view;jsessionid=41A39601BCAA47547207C3E151C72D68> Acesso em 22 jun. 2019.

Universidad de Alcalá de Henares. *SEÑAS: Dicionário para la enseñanza de la lengua española para brasileños*. 4º ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

Vocabulário enla lengua General del Peru, llamada Quichua y enla lengua española.. Juan Martinez. Manuscrito: Biblioteca Nacional del Peru, 1604 p.426. Disponível em: <https://www.wdl.org/es/item/13770/> Acesso em: 14 set. 2018.

Vocabulario de la lengua general de todos los incas del Perú, llamada quechua o lengua del inca: corregido y mejorado conforme a los estándares cortesianos del Cuzco. Diego González Holguín. Manuscrito. Biblioteca Nacional del Peru, 1608. Disponível em: <https://www.wdl.org/es/item/13775/> Acesso em: 14 set. 2018.

Sites consultados:

https://g1.globo.com/df/distrito-federal/noticia/esquecimento-dos-povos-indigenas-e-proposital-diz-primeira-india-mestra-em-direito-no-brasil.ghtml?utm_source=facebook&utm_medium=share-bar-desktop&utm_campaign=share-bar. Acesso em: 12 jul. 2018.

<http://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/silenciamento/> Acesso em: 29 mai. 2018.

<http://www.elianepotiguara.org.br/sobre.html#.W2CSk8LNvIU>. Acesso em 30 jul. 2018.

6.2. FONTES

Impressas

Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires - Publicados bajo la dirección del Director del Archivo Nacional de la General de la Nación, Augusto S. Mallié, 1931. Tomo IX (1745-1750), série II.

Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires - Publicados bajo la dirección del Director del Archivo Nacional de la General de la Nación, Augusto S. Mallié, 1931. Tomo I (1751-1755) série III.

Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires - Publicados bajo la dirección del Director del Archivo Nacional de la General de la Nación, Augusto S. Mallié, 1931., Tomo II (1756-1762) série III.

Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires - Publicados bajo la dirección del Director del Archivo Nacional de la General de la Nación, Augusto S. Mallié, 1931., Tomo V (1774-1776) série III.

AGNA. Los chaciques y capitanes de los pueblos de misiones. Al Gdor y Cap General Juan Josep de Vértiz. 18 de enero de 1773. AGN. Sala IX. División Colonia. Sección Gobierno. Banda Oriental. Santo Domingo Soriano. 4.5.4 (1745-1772). Transcrição: Aguirre, Andrés; Néspolo, Eugenia. Carta de los capitanes y caciques de los pueblos de Misiones que se encuentran trabajando en las reales obras de la fortaleza de Santa Teresa, al gdor. y cap. general juan josep de vértiz, pidiendo que los dejen volver a sus pueblos, 18 de enero de 1773. In: *Revista Tefros*. Vol. 10, n 1-2. 2012.

ALCAHUAN. Declaración del indio Alcahuan, diciembre de 1780. in: Mayo, Carlos (Ed.), *Fuentes para el estudio de la frontera, voces y testimonios de cautivos, fugitivos y renegados. (1752-1790)*, Grupo Sociedad y Estado “Ángela Fernández”, F.H., Depto. De Historia, UNMdP, 2002. Disponível em: <https://aportesdelahistoria.com.ar/declaracion-del-indio-alcahuan-diciembre-de-1780/> Acesso em: 29 mai 2019.

ANÔNIMO. Informe de um anônimo, sacerdote e provavelmente jesuíta, sobre as carências de governo, em especial a falta de defesa e povoamento da costa setentrional do Prata, e a corrupção administrativa nas províncias do Paraguai, Buenos Aires e Tucumã. 1710, p.155-163. in: MCA *Tratado de Madri: antecedentes - Colônia do Sacramento (1669-1749)*. Rio de Janeiro, RJ: Biblioteca Nacional, Divisão de Obras Raras e Publicações, 1954. 470p. Disponível em: <http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_manuscritos/mss1019246/mss1019246.pdf>. Acesso em: 20 mar. 2018.

ANÔNIMO. Lista das reduções que pertencem à província do Paraguay. s.d. (1816). p. 286-287. in: MCA. *Jesuitas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758)*. Manuscritos da Coleção de Angelis IV: BIBLIOTECA NACIONAL (Brasil). Divisão de Obras Raras e Publicações. 1970. 546p. Disponível em:

<http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_manuscritos/mss1019245/mss1019245.pdf>.
Acesso em: 20 mar. 2018.

ANÔNIMO. Notícia sobre a redução de San Xavier de índios mocobi: na jurisdição de Santa Fé. p. 16 - 23, 1750. in: MCA. *Do Tratado de Madri à conquista dos Sete Povos: (1750-1802)*. Rio de Janeiro, RJ: Biblioteca Nacional, Divisão de Publicações e Divulgação, 1969. 495 p. Disponível em: <http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_manuscritos/mss1019248/mss1019248.pdf>. Acesso em: 20 mar. 2018.

ARAGÓN, Juana. Declaración de Juana Aragón, madre del cautivo Luis Badiola, diciembre de 1783 in: Mayo, Carlos (Ed.), *Fuentes para el estudio de la frontera, voces y testimonios de cautivos, fugitivos y renegados. (1752-1790)*, Grupo Sociedad y Estado “Ángela Fernández”, F.H., Depto. De Historia, UNMdP, 2002, pp.(60:61). Disponível em: <https://aportesdelahistoria.com.ar/declaracion-de-juana-aragon-madre-del-cautivo-luis-badiola-diciembre-de-1783/> Acesso em: 29 mai 2019.

BADIOLA, Juan Luis. Declaración del cautivo Juan Luis Badiola, diciembre de 1783. in: Mayo, Carlos (Ed.), *Fuentes para el estudio de la frontera, voces y testimonios de cautivos, fugitivos y renegados. (1752-1790)*, Grupo Sociedad y Estado “Ángela Fernández”, F.H., Depto. De Historia, UNMdP, 2002, pp.(56:59). Disponível em: <https://aportesdelahistoria.com.ar/declaracion-del-cautivo-juan-luis-badiola-diciembre-de-1783/> Acesso em: 29 mai 2019.

BUCARELI Y URSUA. Francisco. 14 de Octubre de 1768, Carta del Gobernador de Buenos Aires al Conde de Aranda, dándole cuenta del estado en que encontró las provincias en que habian residido los Jesuitas; haciendo mención de las notas satíricas marginales puestas por aquellos en los libros parroquiales de los Pueblos de Misiones, y acompañando las instrucciones y otros documentos relativos á la expulsión de los Regulares en dichos pueblos. p. 485- 498. In: *Colección de documentos relativos a la expulsión de los jesuitas de la República Argentina y del Paraguay en el reinado de Carlos III*. Introducción y notas Francisco Javier Brabo. Madrid. 1872. Disponível em: BIBLIOTECA NACIONAL DE ESPAÑA <http://www.bne.es/es/Inicio/index.html> Acesso em: 02 jun 2019.

BUCARELI Y URSUA, Francisco. 15 de enero de 1770. Adición á mi Instrucción de 23 de Agosto de 1768, que dejé en los pueblos del Paraná y Uruguay, y 'principalmente de las ordenanzas á que debe arreglarse el comercio de sus frutos, ínterin S. M. no dispone otra cosa. p. 300-324. In: *Colección de documentos relativos a la expulsión de los jesuitas de la República Argentina y del Paraguay en el reinado de Carlos III*. Introducción y notas Francisco Javier Brabo. Madrid. 1872. Disponível em: BIBLIOTECA NACIONAL DE ESPAÑA <http://www.bne.es/es/Inicio/index.html> Acesso em: 02 jun 2019.

CARDIEL, Joseph. Depoimento do padre Joseph Cardiel sobre as riquezas e poderio econômico das missões do Paraná e Uruguai e as possibilidades de darem esmolas. In: MCA, *Do Tratado de Madri à conquista dos Sete Povos: (1750-1802)*. Rio de Janeiro, RJ: Biblioteca Nacional, Divisão de Publicações e Divulgação, 1969. 495 p. Disponível em: <http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_manuscritos/mss1019248/mss1019248.pdf>.
Acesso em: 20 mar. 2018.

CORTESÃO, Jaime. Introdução. In: MCA. *Jesúitas e Bandeirantes no Itatim (1596-1760)*. Rio de Janeiro, RJ: Biblioteca Nacional, Divisão de Publicações e Divulgação, 1952. Disponível em: <http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_manuscritos/mss1019248/mss1019248.pdf>. Acesso em: 20 mar. 2018.

CORTESÃO, Jaime. Introdução. In: MCA. *Tratado de Madri: antecedentes - Colônia do Sacramento (1669-1749)*. Rio de Janeiro, RJ: Biblioteca Nacional, Divisão de Obras Raras e Publicações, 1954. 470 p. Disponível em: <http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_manuscritos/mss1019246/mss1019246.pdf>.

CORTESÃO, Jaime. Introdução. In: MCA. *Do Tratado de Madri à conquista dos Sete Povos: (1750-1802)*. Rio de Janeiro, RJ: Biblioteca Nacional, Divisão de Publicações e Divulgação, 1969. 495 p. Disponível em: <http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_manuscritos/mss1019248/mss1019248.pdf>. Acesso em: 20 mar. 2018.

DE ZEA, Juan B. SANCHEZ, Matheos. Memorial dos superiores das missões do Paraná e Uruguai padres Juan Baptista de Zea e Matheos Sanchez sobre as hostilidades dos índios iaro às suas reduções, com apoio dos portugueses, e do destroço final que lhes infligiu o sargento-mor Alexandro de Aguirre e um exército dos tape cristianizados. 1702, p. 113-148. in: MCA. *Tratado de Madri: antecedentes - Colônia do Sacramento (1669-1749)*. Rio de Janeiro, RJ: Biblioteca Nacional, Divisão de Obras Raras e Publicações, 1954. 470p. Disponível em: <http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_manuscritos/mss1019246/mss1019246.pdf>. Acesso em: 20 mar. 2018.

FUNES, Matheo. Declaración del cautivo Matheo Funes, octubre de 1780. in: Mayo, Carlos (Ed.), *Fuentes para el estudio de la frontera, voces y testimonios de cautivos, fugitivos y renegados. (1752-1790)*, Grupo Sociedad y Estado “Ángela Fernández”, F.H., Depto. De Historia, UNMdP, 2002, pp.(30:31). Disponível em: <https://aportesdelahistoria.com.ar/declaracion-del-cautivo-matheo-funes-octubre-de-1780/> Acesso em: 28 mai. 2018.

GONZÁLEZ, Sebastián. Declaración de Sebastián González, Octubre de 1770. in: Mayo, Carlos (Ed.), *Fuentes para el estudio de la frontera, voces y testimonios de cautivos, fugitivos y renegados. (1752-1790)*, Grupo Sociedad y Estado “Ángela Fernández”, F.H., Depto. De Historia, UNMdP, 2002, pp.(6-7). Disponível em: <https://aportesdelahistoria.com.ar/declaracion-de-sebastian-gonzalez-octubre-de-1770/> Acesso em: 29 mai 2019.

HAEDO, Felipe de. Descrição histórico-geográfica da colônia do sacramento e um dos portos do Rio da Prata com um plano para a colonização dos que se estendem até ao Cabo de Hornos, dirigida por Felipe de Haedo ao vice-rei, d. pedro de cevallos.28/01/1778. in: MCA. p 71- 90, 1777. *Do Tratado de Madri à conquista dos Sete Povos: (1750-1802)*. Rio de Janeiro, RJ: Biblioteca Nacional, Divisão de Publicações e Divulgação, 1969. 495 p. Disponível em: <http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_manuscritos/mss1019248/mss1019248.pdf>. Acesso em: 20 mar. 2018.

HENIS, Tadeo Xavier (1711-1767). Diario historico de la rebelion y guerra de los pueblos Guaranis situados en la costa oriental del Rio Uruguay, del año de 1754 por el P. Tadeo Xavier Henis; version castellana de la obra escrita en latin. 1836. Bibliothéque nationale de France.

LA CRUZ, Luis de. Viage a su costa, del alcalde provincial del muy ilustre cabildo de la Concepcion de Chile, desde el fuerte de Ballenar [...] hasta la ciudad de de Buenos Aires [...], Jornada IV. (1806) in: ANGELIS, Pedro de . *Historia Antigua y moderna de las provincias del Rio de la Plata*. Tomo I. p.334. Buenos Aires: Imprenta del Estado, 1835.

LA TORRE, Manuel Antonio de. Carta del Obispo de Buenos-Aires al Conde de Aranda, dándole cuenta de los buenos efectos producidos en su diócesis por el extrañamiento de los Jesuitas, y de los abusos que estos cometian. Buenos-Aires, Setiembre 5 de 1767. p. 29-32. In: *Colección de documentos relativos a la expulsión de los jesuitas de la República Argentina y del Paraguay en el reinado de Carlos III*. Introducción y notas Francisco Javier Brabo. Madrid. 1872. Disponivel em: BIBLIOTECA NACIONAL DE ESPAÑA <http://www.bne.es/es/Inicio/index.html> Acesso em: 02 jun 2019.

LA TORRE, Manuel Antonio de. Carta del Obispo de Buenos-Aires, remitiendo testimonio de las notas satíricas é injuriosas puestas por los Jesuitas en los libros parroquiales de los pueblos de misiones, contra las providencias que dicho Obispo habia dictado en su visita general. - Testimonio de las notas á que se refiere la carta anterior. Buenos Aires, Octubre 21 de 1768. p. 463 - 475. In: *Colección de documentos relativos a la expulsión de los jesuitas de la República Argentina y del Paraguay en el reinado de Carlos III*. Introducción y notas Francisco Javier Brabo. Madrid. 1872. Disponivel em: BIBLIOTECA NACIONAL DE ESPAÑA <http://www.bne.es/es/Inicio/index.html> Acesso em: 02 jun 2019.

MANUEL. Dos representaciones del Obispo del Tucumán al Rey, informando extensamente sobre el estado de aquella diócesis y sucesos en ella ocurridos con motivo de la ejecución del Decreto de extrañamiento y ocupación de temporalidades de los Jesuitas. Córdoba, á 7 de Junio de 1768. p. 432 - 450. In: *Colección de documentos relativos a la expulsión de los jesuitas de la República Argentina y del Paraguay en el reinado de Carlos III*. Introducción y notas Francisco Javier Brabo. Madrid. 1872. Disponivel em: BIBLIOTECA NACIONAL DE ESPAÑA <http://www.bne.es/es/Inicio/index.html> Acesso em: 02 jun 2019.

MENDEZ, Francisco. Carta do franciscano frei Francisco Mendes sobre os costumes dos índios mbaiá e guaná, no alto-paraguai. In: MCA. p. 53 -69, 1772. *Do Tratado de Madri à conquista dos Sete Povos: (1750-1802)*. Rio de Janeiro, RJ: Biblioteca Nacional, Divisão de Publicações e Divulgação, 1969. 495 p. Disponivel em: http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_manuscritos/mss1019248/mss1019248.pdf.

NUSDORFFER, Bernardo. De la relacion de lo sucedido en estas doctrinas, Tercera parte, 1754, p 245 -282. In: MCA *Do Tratado de Madri à conquista dos Sete Povos: (1750-1802)*. Rio de Janeiro, RJ: Biblioteca Nacional, Divisão de Publicações e Divulgação, 1969. 495 p. Disponivel em: http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_manuscritos/mss1019248/mss1019248.pdf. Acesso em: 20 mar. 2018.

ROJAS, Salvador de. Situação das reduções do Uruguai em 1707. SÃO BORJA, 20-XII-1708, p. 248. In: MCA. *Jesuitas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758)*. Manuscritos da

Coleção de Angelis IV: BIBLIOTECA NACIONAL (Brasil). Divisão de Obras Raras e Publicações. 1970. 546p. Disponível em:

<http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_manuscritos/mss1019245/mss1019245.pdf>

Acesso em: 20 mar. 2018.

SANTANA, María Paula. Declaración de la cautiva María Paula Santana, febrero de 1781. in: Mayo, Carlos (Ed.), *Fuentes para el estudio de la frontera, voces y testimonios de cautivos, fugitivos y renegados. (1752-1790)*, Grupo Sociedad y Estado “Ángela Fernández”, F.H., Depto. De Historia, UNMdP, 2002, p.(47:49). Disponível em:

<https://aportesdelahistoria.com.ar/declaracion-de-la-cautiva-maria-paula-santana-febrero-de-1781/> Acesso em: 29 mai 2019.

SOTO, Rafael. Declaración de Rafael de Soto, junio de 1752. in: Mayo, Carlos (Ed.), *Fuentes para el estudio de la frontera, voces y testimonios de cautivos, fugitivos y renegados. (1752-1790)*, Grupo Sociedad y Estado “Ángela Fernández”, F.H., Depto. De Historia, UNMdP, 2002, p. 2-4). Disponível em: <https://aportesdelahistoria.com.ar/declaracion-de-rafael-de-soto-junio-de-1752/> Acesso em: 29 mai 2019.

TAÑO, Francisco Diaz. Memorial do superior das missões do Paraná e Uruguai, Francisco Dias Taño, em que pede se aliviemos índios das respectivas reduções dos tributos que deviam pagar e se referem os serviços por eles prestados, em especial, contra os bandeirantes paulistas. s/d. p.15-24. In: MCA. *Tratado de Madri: antecedentes - Colônia do Sacramento (1669-1749)*. Rio de Janeiro, RJ: Biblioteca Nacional, Divisão de Obras Raras e Publicações, 1954. 470p. Disponível em:

<http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_manuscritos/mss1019246/mss1019246.pdf>.

Acesso em: 20 mar. 2018.

VIANNA, Hélio. Introdução (1966). In: MCA. *Jesuitas e Bandeirantes no Uruguai (1611-1758)*. Manuscritos da Coleção de Angelis IV: BIBLIOTECA NACIONAL (Brasil). Divisão de Obras Raras e Publicações. 1970. 546p. Disponível em:

<http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_manuscritos/mss1019245/mss1019245.pdf>.

Acesso em: 20 mar. 2018.

YEGROS, Martin de. (1735) Interrogatório sobre a possibilidade dos índios Guarani pagarem tributo, em vista do seu caráter, produção e antecedentes. In: MCA. *Tratado de Madri: antecedentes - Colônia do Sacramento (1669-1749)*. Rio de Janeiro, RJ: Biblioteca Nacional, Divisão de Obras Raras e Publicações, 1954. 470p. Disponível em:

<http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_manuscritos/mss1019246/mss1019246.pdf>.

Acesso em: 20 mar. 2018.

ZAMORA, Pedro. Declaración que se tomó a Pedro Zamora que cautivaron los Indios en el Partido de la Magdalena en el mes de Diciembre de 1781. (1781 a) in: Mayo, Carlos (Ed.), *Fuentes para el estudio de la frontera, voces y testimonios de cautivos, fugitivos y renegados. (1752-1790)*, Grupo Sociedad y Estado “Ángela Fernández”, F.H., Depto. De Historia, UNMdP, 2002, p.(44:47). Disponível em: <https://aportesdelahistoria.com.ar/declaracion-del-cautivo-pedro-zamora-febrero-1781/> Acesso em: 29 mai 2019.

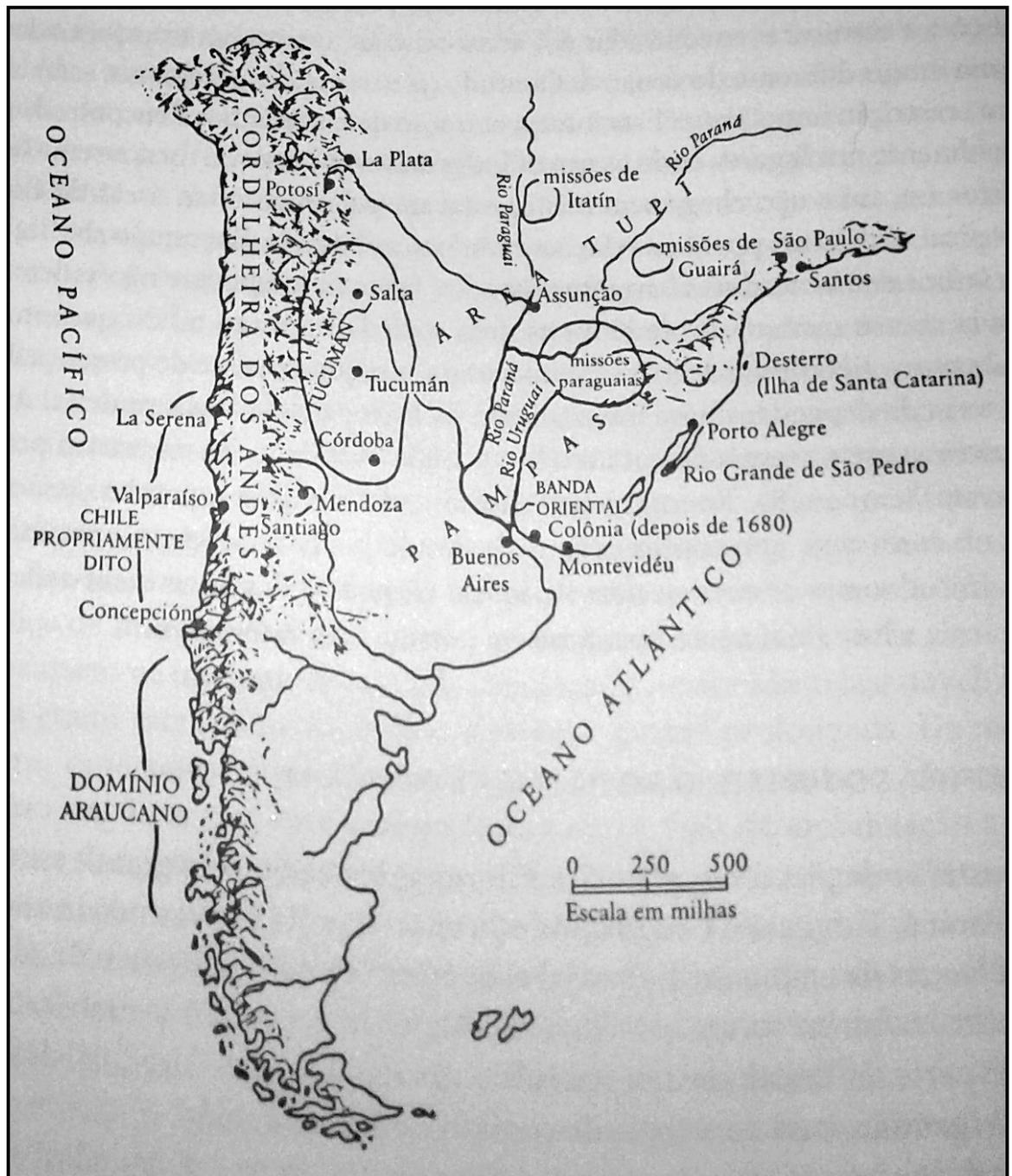
ZAMORA, Pedro. Declaración del cautivo Pedro Zamora, febrero de 1781. Suplemento a la declaración que se tomó en Buenos Aires el día 22 de febrero de 1781 al cautivo de los indios Pedro Zamora. (1781 b) in: Mayo, Carlos (Ed.), *Fuentes para el estudio de la frontera, voces y testimonios de cautivos, fugitivos y renegados. (1752-1790)*, Grupo Sociedad y Estado “Ángela Fernández”, F.H., Depto. De Historia, UNMdP, 2002, p.(40-42). Disponível em: <https://aportesdelahistoria.com.ar/fuentes-para-el-estudio-de-la-frontera-voces-y-testimonios-de-cautivos-fugitivos-y-renegados-1752-1790-indice-de-enlace/> Acesso em: 29 mai 2019.

Manuscritos

BOHN, João Henrique. Correspondência passiva referente às lutas entre portugueses e espanhóis [s.l.] 1775-1779. 65 doc. 170 f. Biblioteca Nacional. Seção Manuscritos.

7. ANEXOS

ANEXO A



Mapa IV: Região do Prata, sul do Brasil e Chile no período colonial. Adaptado: LOCKHART, James. SCHWARTZ, Stuart B. *A América Latina no período colonial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010. p. 304.

ANEXO B

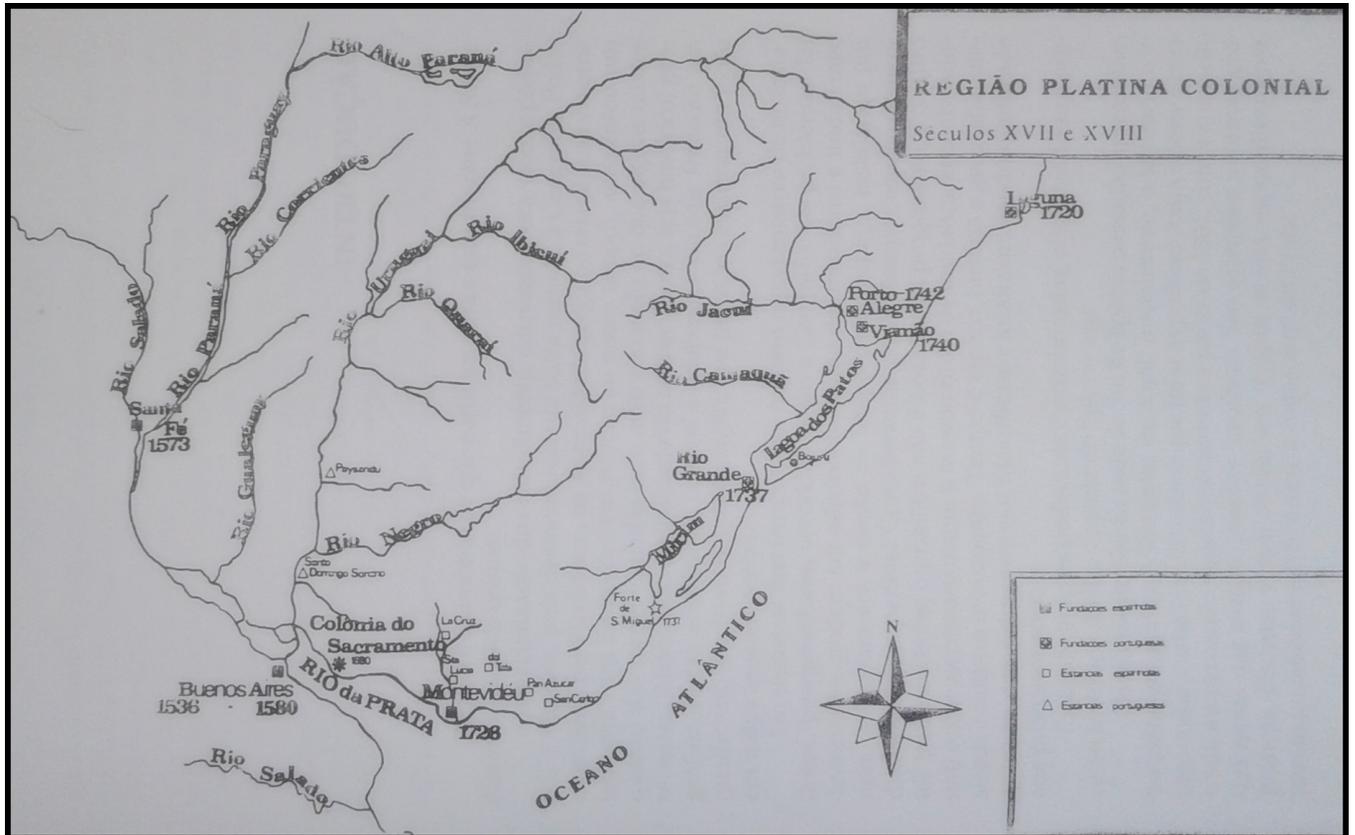
— 248 —

ESTADO — de las Dictrinas del Uruguay al fin del ano de 1707

PUEBLOS	ALMAS	FAMILIAS	BAUTISMOS.	DIF. ADULT.	DIF. PARV.	MATRIMOS.	COMUNIONES
San Xabier.....	4.895	1.081	314	55	128	37	5.100
Sta. Maria.....	2.980	693	182	54	105	30	3.249
Stos. Martires.....	2.766	708	263	57	183	41	4.710
Concepcion.....	3.334	781	213-3Ad.	44	75	34	3.812
Stos. Apostoles.....	3.788	984	293	62	121	54	3.972
Santo Tomè.....	3.975	963	258	53	126	30	3.593
San Borjaz.....	2.814	757	235-2Ad.	26	77	36	3.565
Cruz.....	4.159	849	260	230	138	76	4.683
Yapeyù.....	2.434	536	174	81	69	12	1.970
San Nicolas.....	5.386	1.262	327	61	150	55	8.690
San Luis.....	3.997	1.077	263	46	72	77	4.500
San Lorenzo.....	4.519	1.022	283	25	106	56	4.744
San Miguel.....	3.100	715	145	52	78	65	3.836
San Juan.....	3.361	776	194	55	65	30	4.390
S. Angel.....	2.879	737	181-5Ad.	50	93	37	2.428
SUMAS.....	54.987	12.881	3.590	951	1.586	690	63.242
Parana.....	43.801	10.881	2.815	570	1.394	667	50.837
EXCEDE EL URUGUAY..	10.586	2.000	775	381	192	23	12.405

Imagem I: SITUAÇÃO DAS REDUÇÕES DO URUGUAI EM 1707. SÃO BORJA, 20-XII-1708 in: *Jesuitas e Bandeirantes no Uruguay (1611-1758)*. Manuscritos da Coleção de Angelis IV: BIBLIOTECA NACIONAL (Brasil). Divisão de Obras Raras e Publicações. 1970. p. 546.

ANEXO C



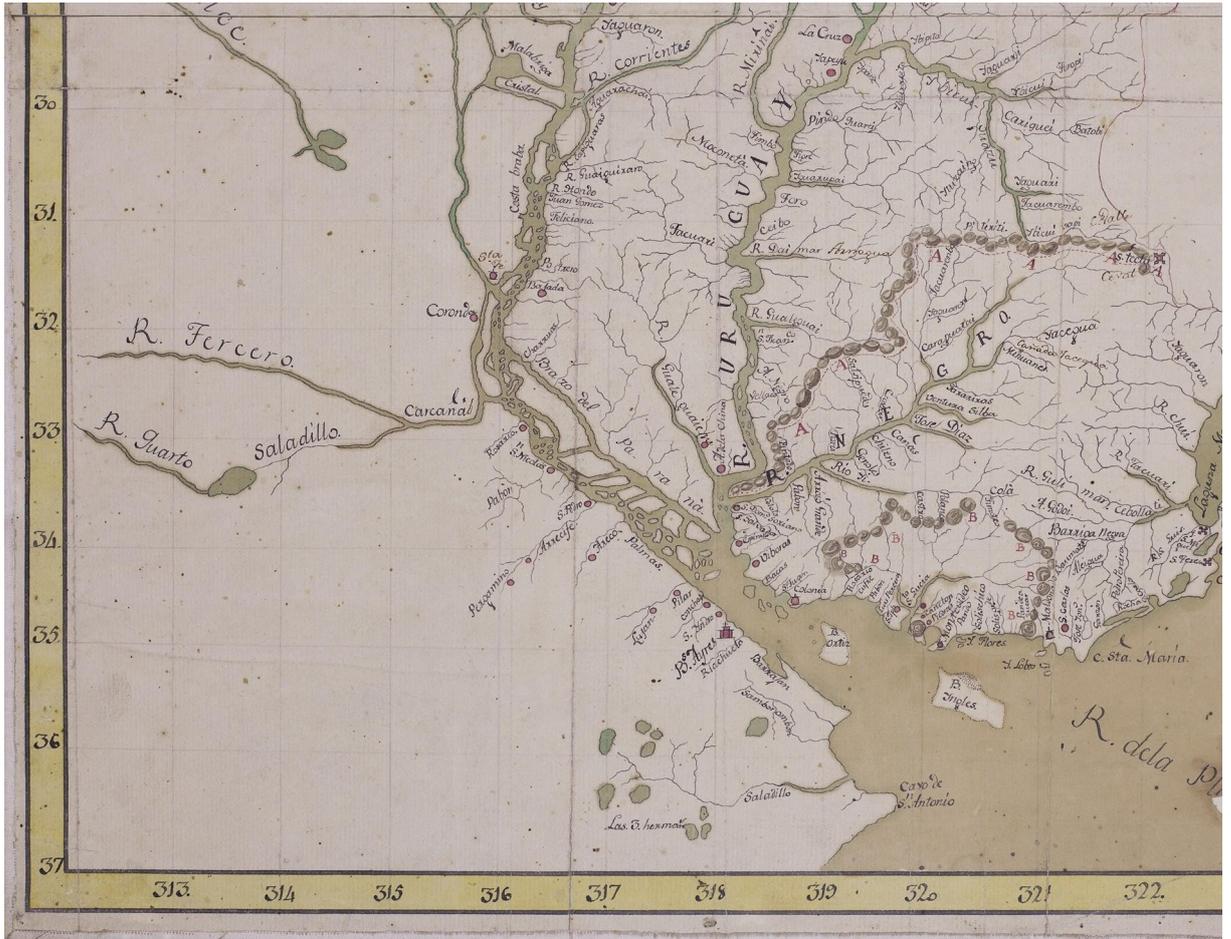
Mapa V: Adaptado: GUTFRIEIND, Ieda. REIHEL, H J.:. *As raízes históricas do Mercosul: a região Platina colonial*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 1996.

ANEXO D



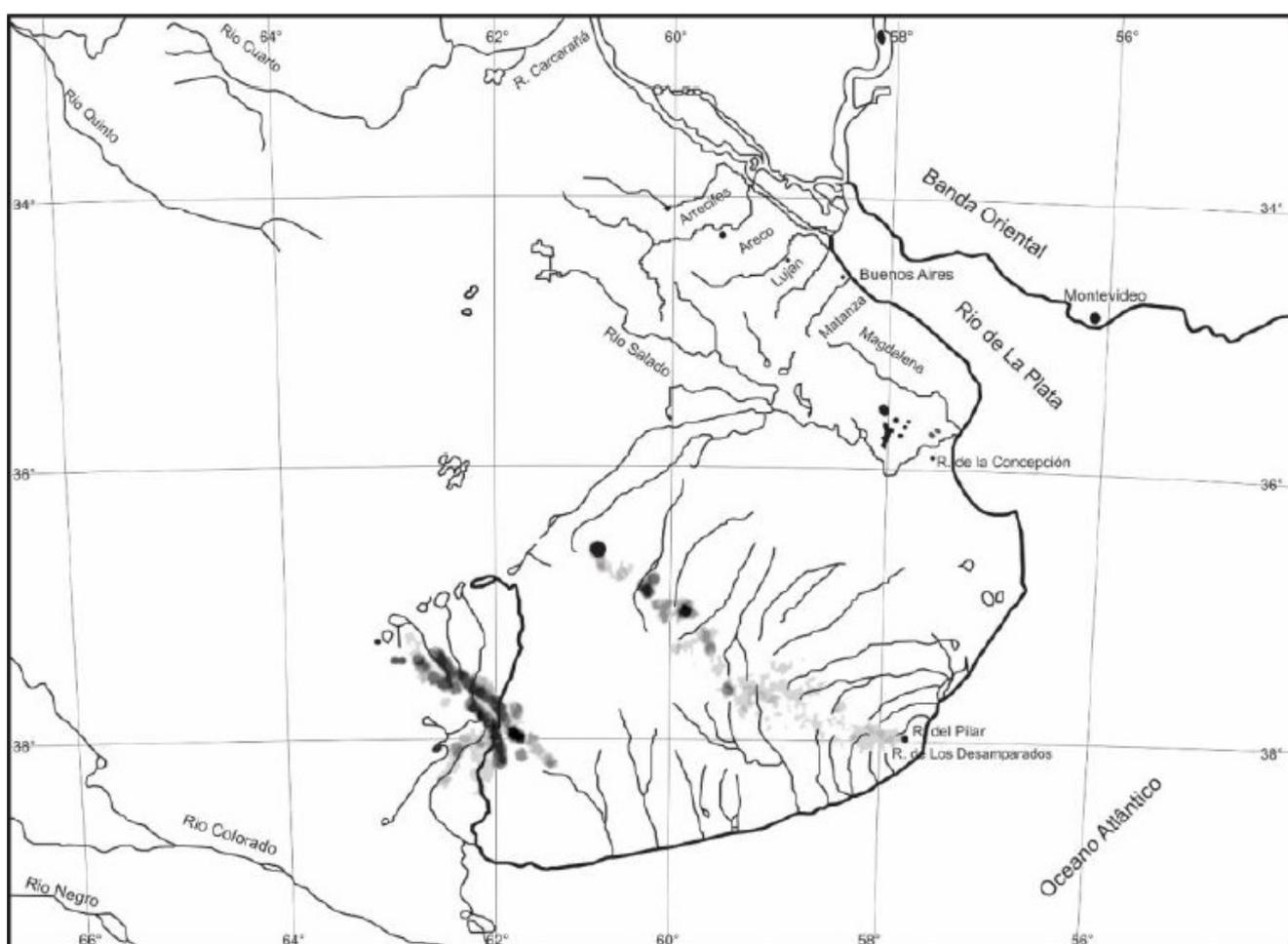
Mapa VI: Plano del Rio de Plata y su continente hasta la linea con los campos del Brasil Parte I. in: Biblioteca Nacional Mariano Moreno de la República Argentina. Adaptado: <http://trapalanda.bn.gov.ar>

ANEXO E



Mapa VII: Plano del Rio de Plata y su continente hasta la linea con los campos del Brasil Parte II. in: Biblioteca Nacional Mariano Moreno de la República Argentina. Adaptado: <http://trapalanda.bn.gov.ar>

ANEXO G



Mapa IX: Reduções Jesuítas na fronteira oriental da pampa (ARIAS, 2006, p. 261 apud MARTINS, 2018, p. 128).

ANEXO H

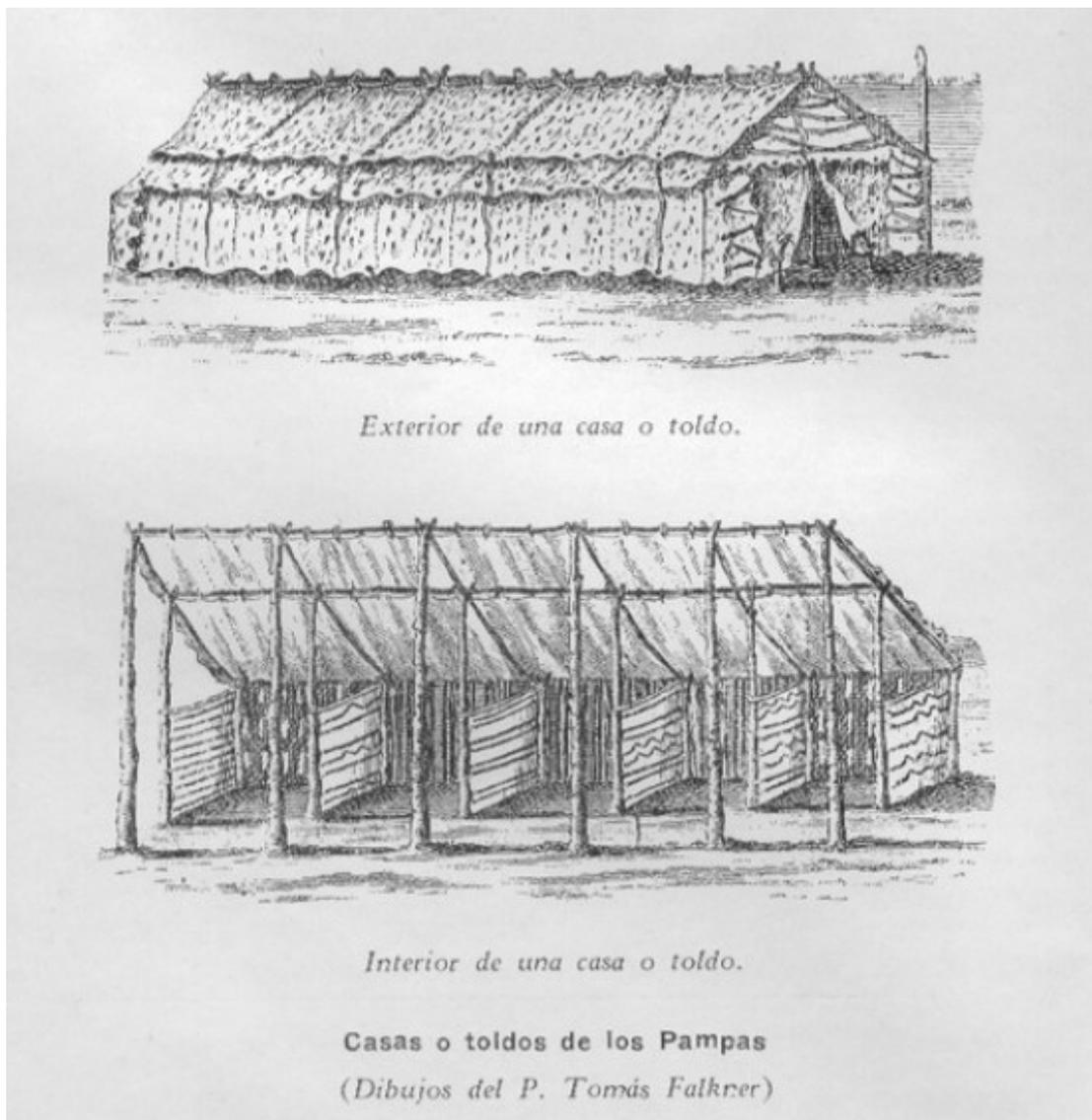
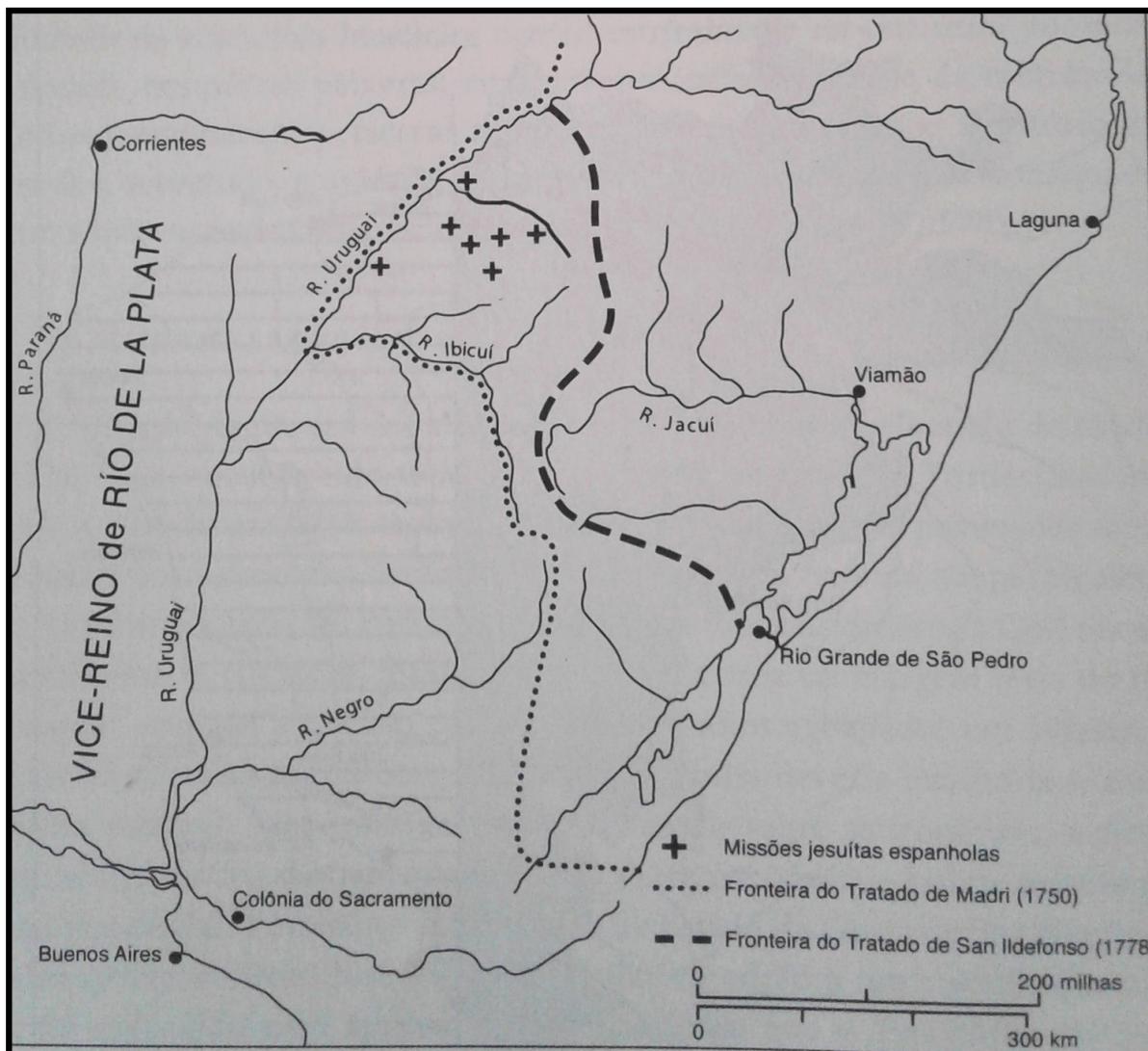


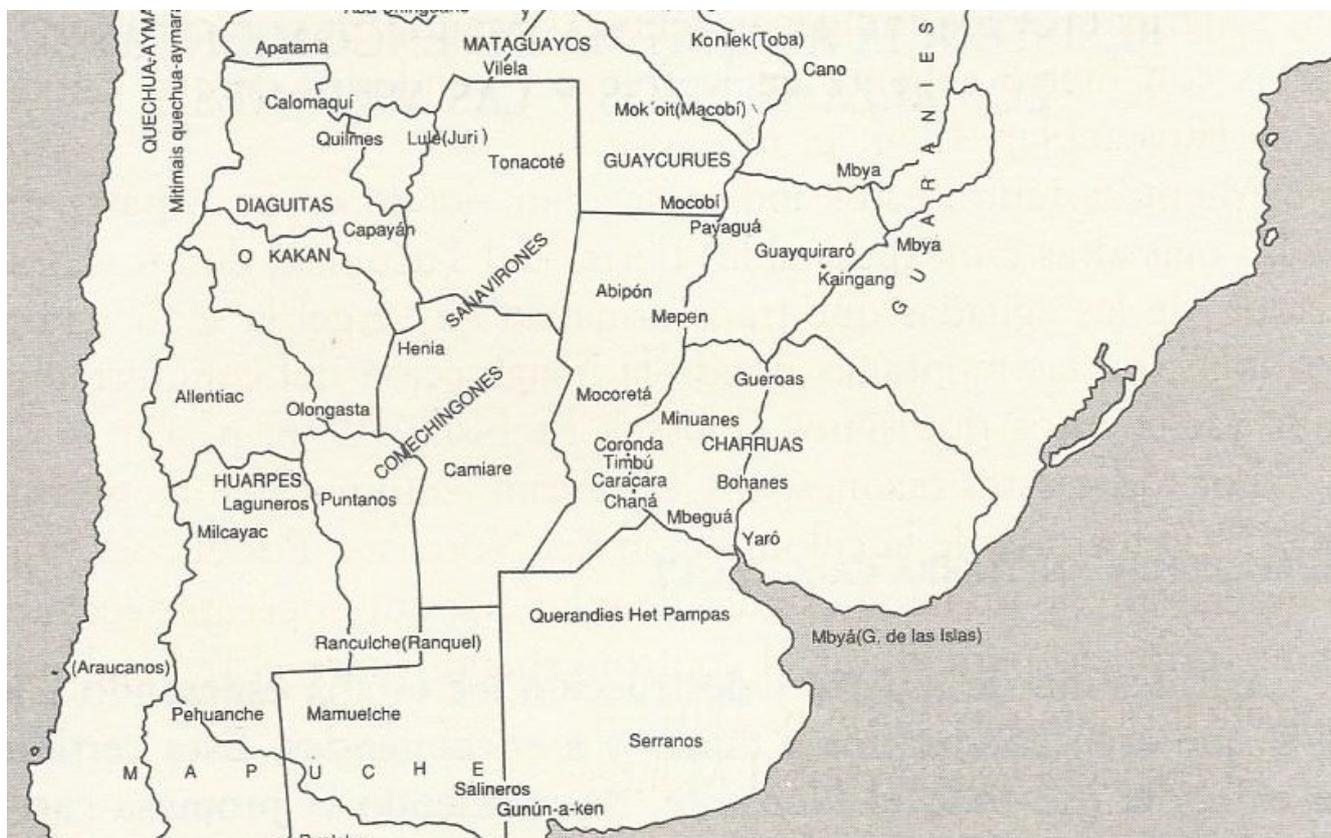
Imagem II: Desenho de uma Tolderia (Falkner) in: FURLONG, Guilherme. *Entre los Pampas de Buenos Aires*. Talleres Gráficos, Buenos Aires, 1938. p. 17.

ANEXO I



Mapa X: Tratado de Madri e Santo Ildefonso. Retirado: BETHELL, Leslie (org.). América Latina colonial, vol. 1. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília, DF: Fundação Alexandre de Gusmão, 2008. p. 482.

ANEXO J



Mapa XI: Etnônimos presentes na documentação para a região. Adaptado de: HERNÁNDEZ, Isabel. *Los Indios de Argentina*. Madrid: Editorial Mapfre, 1992. p. 154.