

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Marina Gris da Silva

**O “INDIO HISTORIADOR” DA REDUÇÃO DE SÃO LUÍS:  
escrita e autoria a partir do relato de Crisanto Neranda (1754-1772)**

Porto Alegre

2017

Marina Gris da Silva

**O “INDIO HISTORIADOR” DA REDUÇÃO DE SÃO LUÍS:  
escrita e autoria a partir do relato de Crisanto Neranda (1754-1772)**

Dissertação de Mestrado apresentada junto ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito para a obtenção do título de Mestra em História.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Santos Neumann

Linha de Pesquisa: Relações Sociais de Dominação e Resistência

Porto Alegre

2017

### CIP - Catalogação na Publicação

Gris da Silva, Marina

O "Índio Historiador" da redução de São Luís:  
escrita e autoria a partir do relato de Crisanto  
Neranda (1754-1772) / Marina Gris da Silva. -- 2017.  
221 f.

Orientador: Eduardo Santos Neumann.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do  
Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências  
Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Porto  
Alegre, BR-RS, 2017.

1. História Social da Cultura Escrita. 2. Missões  
Índígenas. 3. Província Jesuítica do Paraguai. 4.  
Tratado de Madri. 5. Século XVIII. I. Neumann,  
Eduardo Santos, orient. II. Título.

Marina Gris da Silva

**O “INDIO HISTORIADOR” DA REDUÇÃO DE SÃO LUÍS:  
escrita e autoria a partir do relato de Crisanto Neranda (1754-1772)**

Dissertação de Mestrado apresentada junto ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito para a obtenção do título de Mestra em História.

Aprovada em 17 jul. 2017.

---

Prof. Dr. Eduardo Santos Neumann (Orientador) – UFRGS

---

Prof. Dr. Artur Henrique Franco Barcelos – FURG

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Cristina Bohn Martins – UNISINOS

---

Prof. Dr. Temístocles Américo Corrêa Cezar – UFRGS

## AGRADECIMENTOS

Esta pesquisa, de certa forma, se iniciou no ano de 2012, quando tive meu primeiro contato com a fonte que a enseja. Desde então, diversas pessoas, a partir de formas variadas, contribuíram para que este trabalho fosse realizado e, finalmente, concluído. E, também, para que os anos em que a investigação foi levada adiante fossem preenchidos por momentos agradáveis, interessantes e produtivos não apenas no que diz respeito aos âmbitos acadêmicos.

Início agradecendo ao professor Eduardo Neumann, pela extensa trajetória de orientação e colaboração, pelo aprendizado que me proporciona desde a época da graduação e da iniciação científica, pelo incentivo e motivação, e pelo apoio à realização deste trabalho. Agradeço, ainda, pelos inúmeros conselhos, pelas sugestões de bibliografia e de fontes – inclusive e acima de tudo aquela que constitui o foco do presente trabalho –, e por toda a paciência e confiança.

Agradeço ao CNPq pelo financiamento deste trabalho, permitindo a minha dedicação exclusiva à tarefa, a oportunidade de aproveitar plenamente esta experiência em um curso de pós-graduação, e a possibilidade de consultar acervos ou participar de eventos nos mais diversos locais. Agradeço igualmente à UFRGS e ao Programa de Pós-Graduação em História desta universidade pelo espaço oferecido para a realização da pesquisa e para o aprimoramento da minha formação enquanto historiadora. Em um momento como este, em que vemos uma série de direitos serem ameaçados, é preciso, ainda, afirmar a importância e a necessidade de manutenção dos espaços de ensino público e gratuito e de produção de conhecimento.

Nesse sentido, agradeço também ao Núcleo de Ensino de Línguas em Extensão da UFRGS e a todas as professoras com quem tive a oportunidade de aprender nesse espaço pela possibilidade de aprofundar meus conhecimentos no idioma espanhol, o que me permitiu uma navegação mais tranquila pelas fontes, bibliografia e locais onde se situavam alguns dos arquivos e bibliotecas consultados nesta pesquisa. Iniciativas como esta demonstram a relevância das ações de extensão e da prestação de serviços de qualidade e de maneira acessível para membros ou não da comunidade acadêmica.

Agradeço à professora Maria Cristina Bohn Martins e aos professores Artur Henrique Franco Barcelos e Temístocles Américo Corrêa Cezar por aceitarem o convite para integrar a banca de avaliadores deste trabalho, pela leitura atenciosa e pelas valiosas indicações e correções que contribuíram em grande medida para aprimorar o resultado final. Além disso, a este último e também ao professor Fábio Kuhn agradeço pelas indispensáveis contribuições e

sugestões realizadas em meu exame de qualificação, pelas oportunidades de aprendizado e debate em sala de aula, e pelos eventuais empréstimos de livros.

Da mesma forma, agradeço a todas as professoras e professores com os quais, ao longo deste percurso de formação, tive a oportunidade de aprender. Ao professor Arthur Lima de Ávila e, novamente, ao professor Fábio Kuhn, agradeço pelas considerações feitas ao meu Trabalho de Conclusão de Curso, que foram de grande relevância para a elaboração do projeto de pesquisa que originou o presente trabalho. E agradeço especialmente à professora Sílvia Regina Ferraz Petersen e ao professor Augusto Samaniego, com quem tive o privilégio de ter aulas durante a pós-graduação.

Ao professor Federico Palomo, agradeço por ter gentilmente concordado em me ajudar durante as minhas incursões pelos arquivos da Espanha.

Ao professor Kazuhisa Takeda, sou grata pela oportunidade de trabalhar com fontes que até então me eram praticamente desconhecidas, e sobretudo por possibilitar o acesso a documentos fundamentais para esta investigação e pelas valiosas indicações quanto ao seu manuseio e interpretação.

À Augusta Rocha, agradeço pela ajuda com questões burocráticas indispensáveis para acessar parte da documentação que se encontrava em acervos espanhóis.

Agradeço, ainda, às funcionárias e funcionários das instituições brasileiras, argentinas ou espanholas cujos acervos consultei ao longo da pesquisa, que sempre fizeram o possível para me auxiliar e elucidar minhas dúvidas.

Às e aos colegas do GT Indígenas na História, agradeço pelos debates e pela cooperação na iniciativa de constituir um espaço de diálogo e aprendizado sobre a história dos povos indígenas. Agradeço sobretudo à Soraia Dornelles e à Karina Melo pelas sugestões que fizeram a este trabalho e pelos empréstimos de bibliografia. A esta última agradeço, além disso, pelas “parcerias de trabalho” e pelas boas conversas, mas igualmente pela companhia – inclusive aos domingos! – nas aventuras pelos arquivos e bibliotecas de Buenos Aires. Ao Rafael Burd, sou grata pelas indicações acerca de documentos empregados nesta pesquisa. E também agradeço à Isadora Diehl, pela amizade e pelo (ótimo) senso de humor peculiar.

Agradeço às e aos colegas da Aedos pelo trabalho em equipe, sobretudo à Thaís Olegário e à Michele Casali, por toda a iniciativa e disposição em compartilhar essa tarefa. E, acima de tudo, à Micaele Scheer, pela parceria na coordenação da revista e também pela amizade. É importante mencionar, além disso, as demais colegas da pós-graduação – mulheres e historiadoras maravilhosas – que fizeram com que esta trajetória fosse mais divertida, e os momentos difíceis, mais suportáveis: Fernanda Feltes, Augusta Silveira, Stéfani Hollmann,

Thamires Silva e Naiara Assunção. E principalmente a Grazielle Corso, pelo apoio e pelo compartilhamento de aflições e bons momentos que vem desde antes da seleção para o mestrado.

À Laura Galli e à Linaia Palacio, agradeço imensamente pelas conversas e risadas intermináveis, e pelo amparo e afeto que já duram quase uma década, independente das distâncias ou rumos que nossas vidas venham tomando.

À minha família, principalmente a meus pais, Marli Valduga e Marco Gris, sou grata pelo incentivo, pelas alegrias compartilhadas, por toda a compreensão, e sobretudo pelo apoio constante em todos os âmbitos e para toda e qualquer coisa que tenha decidido fazer nestes anos todos.

E ao Guilherme Nunes, agradeço por tornar o percurso mais leve e agradável, por estar sempre disposto a ajudar, e por ser o melhor companheiro que alguém poderia esperar.

“Sabes, nunca se é expulso do panteão. É o mistério da sedimentação celeste. Estamos sepultados pela memória coletiva, fossilizados no inconsciente do mundo. Além disso, as palavras são feitas para durar mais longamente que seus autores; chega sempre o momento em que elas gritam sua independência, se fazem de importantes, escapam a seu criador e se tornam propriedade dos leitores. Até mesmo os personagens fictícios podem se tornar vivos: sabes alguma coisa disso. Que fazer?”

Christian Duverger, *Cortés e Seu Duplo*

## RESUMO

Esta dissertação parte de dois eixos de investigação: um deles é Crisanto Neranda, um Guarani letrado das missões jesuíticas do Paraguai, membro de uma congregação e integrante da administração da redução de São Luís; o outro, um relato escrito que é atribuído a esse sujeito. Esse registro narra as situações que Crisanto teria vivenciado no ano de 1754 após ser capturado por portugueses durante os conflitos conhecidos como “Guerra Guaranítica”, que estão associados à demarcação do Tratado de Madri (1750). O texto, no entanto, não se restringe a esse momento específico, pois o relato foi instrumentalizado por diversos outros personagens, se vinculando também a conjunturas posteriores. A primeira parte deste estudo examina a trajetória do documento, com o objetivo de compreender como ele foi difundido e conservado, e o papel desempenhado não apenas pelo “autor” da narrativa, mas também por aqueles que se encarregaram de copiá-la, traduzi-la e citá-la. As seções seguintes buscam identificar quem foi Crisanto Neranda e quais lugares ocupava no contexto reducional, bem como o conteúdo comunicado pelo relato, as formas pelas quais faz isso, as motivações para sua produção e quais seriam os seus possíveis destinatários, visando observar como esses aspectos se relacionavam ao manuseio do seu testemunho por outros sujeitos e ao caráter de “autor” que é conferido a esse indígena da redução de São Luís. A análise desse caso possibilita, assim, o estabelecimento de considerações acerca dos usos da escrita e das possibilidades apresentadas por essa tecnologia no contexto da fronteira americana meridional entre os impérios ibéricos na segunda metade do século XVIII.

**Palavras-chave:** Escrita – Missões Indígenas – Guarani – Tratado de Madri — Província Jesuítica do Paraguai – Século XVIII.

## **ABSTRACT**

This dissertation departs from two lines of investigation: one of them is Crisanto Neranda, a Guaraní from the missions of Paraguay who was a literate member and administrator at the Jesuit reduction of São Luís, and also belonged to a congregation; the other, a written report that is attributed to this person. This record narrates the situations that Crisanto would have experienced in the year of 1754 after being captured by the Portuguese army during the conflicts known as “Guaraní War”, related to the demarcation of the Treaty of Madrid (1750). This text, however, is not restricted to this specific moment, because the report was utilized by several other characters, and is also linked to later conjunctures. The first part of this study examines the document’s trajectory, with the objective of understanding how it was widespread and preserved, and the role played not only by its “author”, but also by those who took charge of translating, copying and citing it. The following sections seek to identify who was Crisanto Neranda and which places he occupied in the context of the mission, as well as the content communicated by the report, the ways in which it does this, the motivations for its production, and which would be its possible recipients, aiming to observe how these aspects were related to the handling of the testimony by other subjects and to the character of “author” that is conferred to this native of the reduction of São Luís. The analysis of this case makes it possible to establish considerations about the uses of writing and the possibilities presented by this technology in the context of the southern American frontier between the Iberian empires in the second half of the eighteenth century.

**Keywords:** Writing – Indigenous Missions – Guaraní – Treaty of Madrid – Jesuit Province of Paraguay – XVIII<sup>th</sup> Century

## LISTA DE QUADROS

Quadro 1	Informações acerca do autor do relato.....	97
Quadro 2	Ano X Idades de Crisanto Neranda.....	98
Quadro 3	Comparação entre trechos de diferentes versões do relato.....	141

## LISTA DE SIGLAS

A.G.N.	Archivo General de la Nación Argentina (Buenos Aires – Argentina)
A.G.S.	Archivo General de Simancas (Valladolid – Espanha)
A.H.N.	Archivo Histórico Nacional (Madri – Espanha)
B.L.	British Library (Londres – Inglaterra)
B.N.E.	Biblioteca Nacional de España (Madri – Espanha)
I.A.P.	Instituto Anchieta de Pesquisas (São Leopoldo – Brasil)
M.M.	Museo Mitre (Buenos Aires – Argentina)
R.A.H	Real Academia de la Historia (Madri – Espanha)

# SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO</b> .....	16
<b>2. “MEJOR LO EXPRESARÁ TODO CRISANTO NERANDA”:</b> A TRAJETÓRIA DE UM TEXTO DESDE MEADOS DO SÉCULO XVIII.....	33
<b>2.1. Demarcação, fronteiras e escrita: algumas considerações sobre a conjuntura de meados do século XVIII</b> .....	34
<b>2.2. Entre traduções, cópias e citações: os diversos relatos de Crisanto Neranda</b> .....	44
2.2.1. <i>Uma tradução e muitas cópias: a versão do padre Bernardo Nusdorffer</i> .....	46
2.2.2. <i>“Lenguarazes” e secretários: a tradução de Pedro José Villanueva e a cópia de Pedro Medrano</i> .....	51
2.2.3. <i>Citações, testemunhos e compilações: a relação do padre Juan de Escandón</i> .....	60
2.2.4. <i>Versões impressas, o “Indio Historiador” e os historiadores acadêmicos: o relato de Crisanto Neranda depois do século XVIII</i> .....	69
<b>2.3. Sobre copiar, citar e traduzir</b> .....	78
<b>3. “EL MISMO INDIO HISTORIADOR”:</b> DE QUEM ESTAMOS FALANDO QUANDO FALAMOS EM CRISANTO NERANDA.....	82
<b>3.1. Afinal, quem era Crisanto Neranda?</b> .....	86
3.1.1. <i>Mayordomo e Alcaide: o cabildante Crisanto Neranda</i> .....	86
3.1.2. <i>Rastreado Crisanto: os padrões da redução de São Luís</i> .....	94
3.1.3. <i>“Vasallos de la Virgen y San Miguel”:</i> o congregante Crisanto Neranda.....	100
3.1.4. <i>Crisanto Neranda, “Indio Capaz” e “Indio Historiador”</i> .....	105
<b>3.2. “Viendo nos assi maltratados”:</b> algumas consideração sobre escrita pessoal e aprisionamento.....	113
<b>4. “NOS QUITARON LAS ARMAS, Y NOS PRENDIERON A TODOS”:</b> O QUE ACONTECEU AOS “53 INDIOS DEL URUGUAY” QUANDO ATACARAM O FORTE DO RIO PARDO.....	117
<b>4.1. Variações sobre um mesmo episódio: os conflitos do Rio Pardo sob distintos pontos de vista</b> .....	118
<b>4.2. Vozes, papéis e destinatários</b> .....	135

<b>4.3. A versão de Crisanto Neranda</b> .....	139
4.3.1. <i>A narrativa de um cativo</i> .....	160
<b>5. CONCLUSÃO</b> .....	166
<b>FONTES DE CONSULTA</b> .....	171
<b>APÊNDICE A</b> – Transcrição da tradução do relato efetuada pelo Pe. Bernardo Nusdorffer (1755) – Cópia que se encontra no A.H.N. (Madri).....	194
<b>APÊNDICE B</b> – Transcrição da tradução do relato efetuada por Pedro José Villanueva (1756) – Cópia realizada por Pedro Medrano que se encontra no A.G.S. (Valladolid).....	203
<b>ANEXO A</b> – Primeira página da tradução do relato efetuada pelo Pe. Bernardo Nusdorffer (1755) – Cópia que se encontra no A.H.N. (Madrid).....	212
<b>ANEXO B</b> – Última página da tradução do relato efetuada pelo Pe. Bernardo Nusdorffer (1755) – Cópia que se encontra no A.H.N. (Madrid).....	213
<b>ANEXO C</b> – Primeira página da tradução do relato efetuada pelo Pe. Bernardo Nusdorffer (1755) – Cópia que se encontra no A.G.S. (Simancas).....	214
<b>ANEXO D</b> – Última página da tradução do relato efetuada pelo Pe. Bernardo Nusdorffer (1755) – Cópia que se encontra no A.G.S. (Simancas).....	215
<b>ANEXO E</b> – Súmula que precede a cópia da tradução do relato efetuada pelo Pe. Bernardo Nusdorffer (1755) que se encontra no A.G.S. (Simancas).....	216
<b>ANEXO F</b> – Primeira página da tradução do relato efetuada por Pedro José Villanueva (1756) – Cópia realizada por Pedro Medrano que se encontra no A.G.S. (Valladolid).....	217
<b>ANEXO G</b> – Última página da tradução do relato efetuada por Pedro José Villanueva (1756) – Cópia realizada por Pedro Medrano que se encontra no A.G.S. (Valladolid).....	218
<b>ANEXO H</b> – Súmula que precede a cópia realizada por Pedro Medrano das traduções efetuadas por Pedro José Villanueva dos textos encontrados em idioma guarani na redução de São Lourenço (1756) – A.G.S. (Valladolid).....	219

<b>ANEXO I</b> – Página final da cópia realizada por Pedro Medrano das traduções efetuadas por Pedro José Villanueva dos textos encontrados em idioma guarani na redução de São Lourenço (1756) – A.G.S. (Valladolid).....	220
<b>ANEXO J</b> – Registro da família de “Crisanto Ñeranda” no Padrão de São Luís referente ao ano de 1735 – A.G.N. (Buenos Aires).....	221
<b>ANEXO K</b> – Registro da família de “Crisanto Ñeranda” no Padrão de São Luís referente ao ano de 1772 – A.G.N. (Buenos Aires).....	221

## 1. INTRODUÇÃO

Na primeira metade do ano de 1754, em meio a um conflito deflagrado na região das reduções da Província Jesuítica do Paraguai que se localizavam na margem oriental do rio Uruguai a propósito de um acordo estabelecido entre as monarquias ibéricas, uma série de enfrentamentos entre alguns indígenas rebelados e portugueses ocorreu nos arredores da fortificação do Rio Pardo, atualmente parte do estado do Rio Grande do Sul, à época território de uma estância da redução de São Luís que deveria ser cedido à posse lusitana. Esse acordo, conhecido como Tratado de Madri, havia sido celebrado entre Suas Majestades Católica e Fidelíssima no ano de 1750, em uma tentativa de encerrar longevas disputas entre as duas coroas. Por isso, envolvia a troca de porções territoriais que até então eram ocupadas por uma e outra frente de colonização – e, por certo, pelos povos indígenas que lá viviam, fosse nas reduções instaladas pela Companhia de Jesus desde fins do século XVII ou fora delas. A mencionada fortificação do Rio Pardo era mantida pelos lusitanos desde o início da década de 1750, e, com o acordo de limites, servia ao propósito de apoiar os trabalhos demarcatórios do Tratado. Os sucessos do primeiro semestre de 1754, por sua vez, se vinculam ao contexto da chamada “Guerra Guaranítica”, na qual habitantes das reduções que viviam nas regiões que seriam cedidas à monarquia portuguesa se recusaram a realizar a mudança demandada pelo acordo, e assim entraram em conflito com os exércitos ibéricos.

Esses enfrentamentos são amplamente referidos na documentação da época – e mesmo de anos posteriores –, aparecendo em registros de jesuítas, autoridades espanholas e portuguesas, e indígenas envolvidos no conflito. Os personagens mencionados, além disso, produziram interpretações diversas acerca dos acontecimentos, e os inseriram em argumentações e narrativas que muitas vezes se contradiziam de maneiras bastante radicais. Por isso, é possível observar que esse capítulo da “Guerra Guaranítica” causou forte impacto entre aqueles que estavam implicados na conjuntura. Entre os detalhes da história, algo que parece ter chamado muito a atenção dos indivíduos que a comentaram foi a apreensão, em um desses embates, de 53 indígenas das missões como prisioneiros, posteriormente levados pelos seus captadores – os lusitanos – até Rio Grande, e, depois de um período de cativeiro, libertados e autorizados a retornar às suas reduções. Entre os escritos acerca dos incidentes destaca-se um minucioso relato, provavelmente produzido no segundo semestre de 1754, que é atribuído

justamente a um dos 53 prisioneiros libertados. Trata-se de Crisanto Neranda, *mayordomo*<sup>1</sup> letrado da já mencionada São Luís, que, após retornar à sua redução, teria redigido uma narrativa em guarani relatando todas as coisas que vivenciara. Esse original em guarani, até onde se sabe, não sobreviveu, mas o texto de Crisanto foi traduzido ao espanhol ao menos em duas ocasiões, e dessas traduções podemos encontrar cópias e referências em outros documentos, sobretudo de autoria de padres jesuítas.

No relato, este “Indio Historiador”<sup>2</sup> – como é qualificado pelo jesuíta Juan de Escandón – inicia narrando brevemente a aproximação das tropas missioneiras à fortificação do Rio Pardo e o combate que ocorreu quando os lusitanos se deram conta do acercamento, que culminou na captura dos “53 Indios del Uruguay”, como viriam a ser referidos na documentação<sup>3</sup>. Os prisioneiros teriam sido mantidos no forte durante vinte dias, após os quais foram embarcados para Rio Grande. Ao longo da viagem, Neranda e seus companheiros teriam tentado levar a cabo um motim, mas a empreitada fracassou e apenas 14 indígenas sobreviveram. Ao chegaram ao Rio Grande, então, os cativos teriam passado por momentos de grande insegurança e temor em relação ao que seria feito deles, situação agravada pelas ameaças que alguns portugueses lhes proferiam. Em seguida, são narrados os interrogatórios a que Crisanto teria sido submetido por emissários lusitanos, entre eles o próprio general Gomes Freire de Andrada. Em meio a essas entrevistas, segundo o *mayordomo*, os portugueses teriam tentado afastá-lo do desejo de retornar à redução, e convencê-lo a se aliar a eles. Neranda – assim como, deduz-se, os demais prisioneiros – não cedeu, e por isso o comandante português teria decidido libertar os prisioneiros para que retornassem à suas reduções, levando mensagens e ameaças aos demais rebelados.

Como mencionado, a produção do relato e os acontecimentos dos quais ele deriva devem ser compreendidos no contexto do estabelecimento e demarcação do Tratado de Madri, que, entre diversas outras determinações, estabelecia a troca da Colônia do Sacramento pela região onde se localizavam sete de um conjunto de trinta missões jesuíticas, bem como estâncias

---

<sup>1</sup> Sabemos que Crisanto detinha essa função devido a uma informação fornecida pelo jesuíta Bernardo Nusdorffer, autor de uma das traduções do relato, que o apresenta como “Indio Capax y mayordomo del pueblo” [A.H.N – Sección Clero-Jesuítas, leg. 120, c. 2, n. 56 – Relación de lo que succedio a 53 Indios del Uruguay, cuando acometieron por 2º con otros muchos el fuerte de los Portugueses del Rio Pardo (San Carlos, febrero 1755)]. O *mayordomo* ou “administrador” era um cargo vinculado à administração da redução, e o seu titular era responsável pelo controle e contabilidade dos armazéns, bens e produção da povoação (NEUMANN, 2005, p. 136-137). Como se verá, os ocupantes dessa função em geral eram sujeitos letrados, de maneira que a capacidade de produzir um registro escrito é coerente com a posição que ocupava no espaço missional.

<sup>2</sup> B.N.E. – Sala Cervantes (Manuscritos) – Ms. 4185 – Relación de cómo fueron desposeídos y arrojados de sus tierras algunos pueblos del Paraguay escrita por el Padre Juan de Escandón (Barcelona, febrero 1760), p. 29v.

<sup>3</sup> A.H.N – Sección Clero-Jesuítas, leg. 120, c. 2, n. 56 – Relación de lo que succedio a 53 Indios del Uruguay... p. 1.

dessas e de outras reduções. Os habitantes dessas povoações deveriam ser removidos para regiões que seguiriam sob a posse da coroa espanhola, mas muitos dos indígenas que lá viviam se colocaram abertamente contra o abandono do território<sup>4</sup>, ocasionando a disputa que ficaria conhecida como “Guerra Guaranítica”. A oposição era acentuada pelo longo histórico de conflitos em que a região estivera imersa, dada a sua condição de fronteira meridional entre os impérios ibéricos na América e a função estratégica de defesa que os habitantes das reduções haviam desempenhado desde muito tempo a serviço de Sua Majestade Católica (ver AVELLANEDA e QUARLERI, 2007; KERN, 1982). Além disso, a circulação e as referências a esses escritos se estendem até a década de 1760, atravessando um período marcado pelas repercussões do Tratado, pelos conflitos que dele advieram, e pela crescente animosidade entre as monarquias europeias e a Companhia de Jesus.

Embora se tratasse de uma conjuntura na qual a oralidade ainda deixava muitas marcas, é possível rastrear inúmeros vestígios escritos que remetem aos acontecimentos. Entre eles, chama a atenção o relato de Crisanto Neranda, tanto pelo fato de ser atribuído a um indígena de São Luís como pela variedade de usos a que foi submetido. E a esses aspectos deve-se acrescentar, ainda, o seu conteúdo rico em detalhes e informações e – por que não – cuja leitura se mostra provocativa e fascinante. A defrontação com esse texto, aliada à particularidade de só termos acesso às suas traduções e citações, suscita prontamente diversos questionamentos: o relato teria sido, de fato, escrito por um indígena? Quem foi Crisanto Neranda? Ele realmente existiu? Por que esse indígena da redução de São Luís decidiu registrar por escrito as suas vivências pessoais enquanto prisioneiro? Por que os seus escritos foram tão extensamente copiados e referidos em documentos produzidos por outros sujeitos? E por que temos acesso apenas às versões em espanhol? Essas impressões e perguntas, embora talvez impossíveis de serem respondidas com total certeza, servem de “gatilho” para a iniciativa de empreender uma investigação acerca das práticas de escrita no contexto das missões jesuíticas do Paraguai na segunda metade do século XVIII. Sendo assim, Crisanto Neranda e seu relato consistem em fios condutores instigantes e produtivos para a exploração do tema.

Este trabalho, portanto, busca aportar uma contribuição à questão mais ampla de como se deram as práticas de escrita por indígenas em contextos coloniais, e, principalmente, como foram instrumentalizados os textos produzidos por ou atribuídos a esses sujeitos: a quais usos esta tecnologia foi destinada, quais funções assumia e quais as possibilidades que o seu domínio apresentava, considerando as condições em que ocorreram, as maneiras como os seus produtos

---

<sup>4</sup> As reações dos indígenas das reduções ao Tratado e a suas implicações, no entanto, não foram homogêneas, e nem todos eles se posicionaram de tal forma (ver GARCIA, 2009).

foram utilizados e os modos pelos quais foram difundidos ou conservados. Aqui encontra-se em exame o contexto das já mencionadas reduções jesuíticas na segunda metade do século XVIII, mas sem deixar de estabelecer relações com outros recortes temporais ou espaciais, quando pertinente. Diante disso, perguntas como as que foram listadas acima funcionam como estímulos para estabelecer considerações acerca das motivações, expectativas e implicações subjacentes sobretudo à escrita de indígenas letrados das reduções, mas também de jesuítas e de autoridades coloniais, levando em conta o entorno social em que estavam inseridos e os contextos históricos em que atuaram.

O marco cronológico desta pesquisa é dado pelo personagem e pela fonte dos quais ela parte: Crisanto Neranda e seu relato. Inicia em 1754, ano da aventura vivida por esse indígena e ao qual se vinculam os acontecimentos narrados no documento, e encerra em 1772, data da última referência a Neranda de que dispomos, compreendendo a última referência ao seu relato realizada no século XVIII, no ano de 1760. Dessa forma, tomando como ponto de partida o relato atribuído ao *mayordomo* Crisanto Neranda, é estudada a produção, tradução e circulação das diferentes versões do texto, bem como o seu conteúdo e formas de composição. Além disso, é empreendida uma tentativa de “rastrear” os indícios de que dispomos acerca do sujeito a quem é atribuído o relato, visando identificar os espaços ocupados por ele – assim como pelos demais personagens envolvidos no manuseio do seu relato – no âmbito das diferentes conjunturas históricas e sociais a que ele está vinculado. À vista disso, são estabelecidas inferências acerca das motivações desses sujeitos, buscando examinar de que forma a escrita foi instrumentalizada tanto por Crisanto como nos usos que eventualmente tenham sido dados por outros aos seus escritos.

Diversos autores e autoras ressaltam a importância de analisarmos os registros humanos – no caso, a escrita – a partir de uma perspectiva voltada não apenas a aspectos estritamente linguísticos, ou limitada à exposição das características e desenvolvimento dos diversos sistemas gráficos, mas que leve em consideração o conteúdo sociocultural desses registros. Ou seja, enfatizam a relevância de se compreender a escrita e os textos como produto humano, social e histórico. É preciso, portanto, atentar às conjunturas políticas, econômicas, sociais ou culturais nas quais os escritos se inserem, e rechaçar uma história da escrita descritiva, dissociada dos contextos sociais da produção e utilização dos textos e que desconsidere a variedade dos seus usos e funções (VIÑAO FRAGO, 1996; PETRUCCI, 1999, 2003;

CASTILLO GÓMEZ, 2003a; AMELANG, 2003). Antonio Castillo Gómez é um desses autores, e apresenta uma crítica às abordagens que

[...] entienden la escritura como un simple *objeto*, como si se tratara de un código de comunicación ensimismado, atrapado en el rasgo de sus signos, des/socializado, extraño a los significados y usos cobrados en cada sociedad y momento histórico. Lo que es tanto como depreciar el estudio de los procesos que, a lo largo del existir humano, han gobernado y gobiernan la producción, distribución y apropiación de lo escrito (CASTILLO GÓMEZ, 1999, p. 115).

Argumenta-se, então, sobre a necessidade de se considerar as implicações sociais, culturais ou políticas da escrita, bem como de não subtrair as condições sociais da possibilidade/habilidade de escrever, e também de se contemplar escritos de índole mais privada, cotidiana ou marginal, não apenas aqueles “oficiais”, emanados do poder político e religioso (ver CASTILLO GÓMEZ, 1999; VIÑAO FRAGO, 1996).

Além disso, nas últimas décadas há uma tendência a romper com tradições historiográficas que, quando não as invisibilizavam, tendiam a apresentar visões essencialistas e etnocêntricas das culturas indígenas, como se fossem impermeáveis a mudanças e presas a um atraso insuperável, restando a elas uma posição passiva diante do avanço das frentes colonizadoras (GRUZINSKI, 1997, p. 283-297). Em oposição a essa “velha” forma de abordar os povos indígenas e a sua história surge, então, uma “nova” história indígena, que, no que diz respeito à história da América pós-contato, busca compreender as trajetórias desses sujeitos a partir das maneiras como eles atuaram na sua configuração, em um esforço de “construir una historia indígena que no sea ya un fenómeno periférico e dependiente de la historia del mundo hispanocriollo, sino que se vincule a la historia de ese mundo sin perder su propia dinámica y especificidad” (MANDRINI, 2003, p. 26).

Alguns pesquisadores e pesquisadoras, no ensejo das renovações pelas quais passou a historiografia acerca dos povos indígenas, expuseram a relevância das “fontes indígenas” para a compreensão da forma como esses grupos viam o mundo e as situações em que estavam inseridos, bem como a maneira com que estabeleciam negociações, agiam, se posicionavam e organizavam seus pensamentos diante disso. Desde a década de 1960, Bartomeu Meliá (1967, 2006, 2009), pesquisador que se concentra na história paraguaia e dos Guarani, ressalta a riqueza dos documentos produzidos por indígenas e os aportes que trazem para a escrita da história. De acordo com o autor, essas fontes constituem uma produção original que permite acessar os fatos por ângulos diferentes e observar a reação dos indígenas diante deles. John Manuel Monteiro (2001, p. 2), por sua vez, ao analisar as características da “nova historiografia voltada para a análise da experiência indígena”, observa que entre os estudos voltados para a

América espanhola<sup>5</sup> é recorrente a “exploração de testemunhos nativos” que permitem observar a maneira como estes sujeitos vivenciaram a conquista e suas decorrências, abrangendo tanto textos produzidos por indígenas e mestiços como “relatos mais prosaicos” presentes em documentos administrativos e judiciais, e também em fontes não escritas, como as representações pictóricas.

Em uma extensa revisão acerca de “fontes indígenas” na América do Sul, Frank Salomon (1999) estabelece considerações acerca das possibilidades e desafios e das implicações teóricas e metodológicas que se associam à empreitada de se “fazer história” a partir de materiais que mobilizam a memória e constroem discursos sobre o passado de maneiras que em maior ou menor medida se afastam de uma “historiografia ocidental”. O autor se concentra em fontes que trazem discursos de diferentes povos e sujeitos acerca do passado, e percorre as variadas maneiras pelas quais esses discursos foram e são apresentados, analisando os diálogos, reinvenções e transformações que se estabelecem de acordo com os distintos contextos sociais e históricos. Além disso, observa como essas fontes são apropriadas por não indígenas<sup>6</sup> – inclusive contemporaneamente, em âmbitos acadêmicos –, e as mediações e alterações que esses usos inserem nos testemunhos, colocando a necessidade de se conhecer as tipologias documentais, as fórmulas, recortes e motivações para a existência dos documentos.

É interessante mencionar que, a respeito dos escritos produzidos por indígenas nas reduções do Paraguai, Salomon comenta que essas fontes, ao narrar o passado e estabelecer vínculos dele com a cristandade, proporcionariam um “vislumbre” de como esses sujeitos se modificaram ao longo da história, em interação com os “processos coloniais” e com a aquisição da capacidade de escrever. Em consequência, permitiriam analisar os mecanismos que levaram a alterações nas suas próprias perspectivas sobre o passado e também nas formas de narrá-lo (SALOMON, 1999, p. 41-42).

---

<sup>5</sup> Para a América portuguesa, Monteiro – quinze anos atrás, é preciso lembrar – observava um quadro muito mais tímido (MONTEIRO, 2002, p. 3).

<sup>6</sup> A esse respeito, é válido consultar também a obra “Cómo escribir la historia del Nuevo Mundo”, de Jorge Cañizares Esguerra (2007), na qual o autor trata das disputas e debates intelectuais e historiográficos acerca da história do Novo Mundo e das fontes empregadas para o seu estudo ao longo dos séculos XVIII e XIX, momento em que se produzia uma busca por novas técnicas historiográficas e novas formas de estabelecer e tratar as “evidências”. Nesse âmbito, Cañizares Esguerra analisa a inserção das “fontes indígenas”, sobretudo as pré-hispânicas, nesses debates, indicando que conforme avança o século XVIII, estas vão perdendo a credibilidade com a qual haviam contado entre os historiadores espanhóis desde o século XVI, passando a ser usadas apenas como evidência para a descrição da história do progresso da mente humana – associada, por sua vez, à da evolução das formas de registro, configurando narrativas “evolutivas” e “teleológicas” da escrita. O autor aponta, assim, uma mudança importante na percepção europeia acerca da fiabilidade de documentos produzidos por indígenas – sobretudo os registros não alfabéticos – como arquivos históricos. Ao mesmo tempo, na América, emergiria uma historiografia *criolla* mais disposta a incorporar essas fontes, contanto que fossem oriundas das elites indígenas e pré-hispânicas – pois as manifestações nativas “plebeias”, ou mesmo mestiças, eram desqualificadas.

Ampliando o debate, Guillermo Wilde (2013) enfatiza a importância de considerarmos como “fontes indígenas” não apenas aquelas produzidas por autores indígenas. Wilde observa que uma definição mais ampla, abrangendo todos os documentos que se referem a essas populações, mesmo que não sejam produzidos diretamente por elas, pode ser muito mais enriquecedora, visto que diversas fontes, com diversas origens, podem nos permitir o acesso às “vozes nativas” e possibilitar uma melhor compreensão de sua história. Da mesma forma, Martin Lienhardt (1992, p. XII), em uma compilação de documentos “Escritos, dictados o ‘dichos’ por indios” que reúne textos provenientes de distintas áreas histórico-culturais e referentes a períodos diversos da história da América, ressalta os aportes que a análise dessa “textualidad indígena” pode trazer para o conhecimento acerca da história das sociedades ameríndias, a sua relação com a escrita e as interações dessa tecnologia com a dimensão da oralidade. O autor enfatiza, além disso, a importância de percebermos os limites e possibilidades colocados pelas próprias condições de produção e conservação desses documentos. Ou seja: as particularidades da existência e da sobrevivência dos “testemunhos” indígenas.

Nesse sentido, é preciso também evitar que a interpretação dessas fontes seja conduzida em uma direção essencialista. Certos pesquisadores e pesquisadoras, ao trabalhar com documentos indígenas, problematizam justamente a questão dos condicionamentos, mediações e mesmo manipulações deliberadas pelas quais as “vozes” dos indivíduos passam, tanto no caso dos documentos produzidos por (ou atribuídos a) indígenas, quanto daqueles que se referem às populações nativas ou transmitem suas expressões de alguma forma, mas que são provenientes de outros autores (GIUDICELLI, 2013; SALINAS e SVRIZ WUCHERER, 2013; VITAR, 2013). Dessa forma, ressalta-se a importância de problematizar certas noções, como a questão da “autonomia” da escrita desses sujeitos, ou a atribuição do caráter de “autenticidade” (no sentido de uma autenticidade essencialista) aos documentos.

Como exposto, o relato em questão é atribuído a um indivíduo guarani, mas só temos acesso a ele por meio de traduções realizadas por outros sujeitos, também inseridos nessa realidade colonial, que tinham conhecimento do guarani ou que tomaram contato com versões já traduzidas ao espanhol. Por isso, é necessário ter consciência das limitações que essa particularidade nos apresenta e considerar as mediações pelas quais a narrativa passou para chegar até nós, visto que só temos acesso à “palavra” de Neranda através dessas versões intermediadas pelos seus tradutores. Além disso, como é enfatizado por Wilde (2013), não devemos considerar as manifestações escritas de indígenas como expressões de alguma “essência nativa” ou “indianidade pura”, visto que elas já se encontram atravessadas por

mediações coloniais. Encarar dessa maneira uma fonte atribuída a um autor indígena seria, de fato, ir ao encontro das perspectivas que encaram essas sociedades como estáticas e indiferentes aos variados contextos históricos.

Indo além do uso de “fontes indígenas” apenas como fonte de informação (mas sem negar a sua pertinência enquanto tal), então, pesquisadores e pesquisadoras buscam analisar os usos, modalidades e suportes da escrita, e também as maneiras de introdução, o impacto e as funções que assume nas sociedades, frequentemente relacionando esses aspectos a debates mais amplos acerca das línguas indígenas e “línguas gerais”<sup>7</sup>, e referindo-se a recortes temporais variados. Nessa linha, o foco de alguns trabalhos de Andrea Daher (1999, 2011, 2012), João Adolfo Hansen (2005), Bartomeu Meliá (2010, 2011, 2013) e Aníbal Orue Pozzo (2002) é a investigação da gramaticalização dos idiomas indígenas – vinculada a estratégias de conversão e de “civilização”, e à sua transformação em uma “linguagem cristã” –, observando os impactos que esses processos trazem para as sociedades nativas e para o idioma em si, além das interações entre escrita e oralidade.

Entre estes, ressalta-se as obras de Meliá e de Orue Pozzo, por se concentrarem nos processos pelos quais passaram os Guarani e o seu idioma na América meridional e, dessa forma, se relacionarem de maneira mais próxima ao tema desenvolvido no presente trabalho. Ana Couchonnal e Guillermo Wilde (2014), por sua vez, tratam das “fontes indígenas” e da escrita no idioma guarani na transição do período colonial ao contexto das independências americanas, assim como Capucine Boidin (2014). Wilde (2014b), além disso, aborda a introdução e funcionamento da imprensa nas reduções do Paraguai no século XVIII, estabelecendo considerações acerca da circulação e recepção desses textos no âmbito missionário.

Outros autores partem da perspectiva da linguística, concentrando-se no estudo das implicações que a escrita trouxe para certas populações nativas da América e para seus idiomas, buscando compreender os usos destinados por esses indivíduos a essa tecnologia e as possibilidades que o domínio da escrita sugere, sem deixar de considerar as diferentes conjunturas sociais, culturais e históricas. Entre essas abordagens, Akira Saito (2005) investiga o uso da escrita e dos documentos entre os indígenas das missões jesuíticas da província de

---

<sup>7</sup> As “línguas gerais” eram idiomas indígenas que, devido à “su importancia numérica y sus posibilidades expresivas”, eram empregadas, na América colonial, como meio de comunicação entre indígenas e colonos em uma determinada região (MELIÁ, 2013, p. 101). Ou seja, eram “lenguas de gran difusión entre poblaciones indígenas multilingües en la época precolonial, que fueron escogidas como vehículos de comunicación y de evangelización por conquistadores y misioneros” (BOIDIN, CHAMORRO e MÉRET, 2014). No caso do sul da América do Sul e das regiões ocupadas pelos portugueses, os idiomas guarani e tupi desempenhavam essa função.

Mojos, entre os séculos XVIII e XX. Leonardo Cerno e Franz Obermeier (2013), por sua vez, trabalham com manuscritos em idioma guarani do século XVIII, analisando aspectos linguísticos e variações dialetais do idioma, as impressões registradas por sujeitos indígenas e as práticas e significados associados à sua escrita. Esses dois autores, juntamente com Harald Thun (2015), também procederam a uma análise que, da mesma forma que o presente trabalho, se concentra em um documento específico: um “diário” em guarani que narra acontecimentos dos anos de 1704 e 1705, associados ao contexto dos embates da Colônia do Sacramento no início do século XVIII. Além de efetuarem a tradução do documento ao espanhol, os pesquisadores analisaram a sua trajetória, seu conteúdo e aspectos linguísticos, buscando identificar as funções e usos que ele poderia ter adquirido, as motivações para a sua produção e – como o texto era desprovido de indicações acerca da sua autoria – os prováveis responsáveis pela sua redação.

Cerno e Obermeier (2013), ainda, analisaram documentos indígenas do Brasil colonial: tratam-se de cartas trocadas no contexto das Guerras Holandesas (1645-1656) por líderes potiguaras que estavam aliados aos portugueses e aos holandeses – ou seja, as facções em embate no conflito. Essas missivas, redigidas em tupi, foram produzidas com o objetivo de convencer os partidários do grupo contrário a trocar de lado ou de rechaçar essas tentativas de cooptação. Sobre esse mesmo *corpus* documental, Obermeier (2007) enfatiza que se trata de um dos únicos conjuntos de textos sabidamente produzidos por indígenas no Brasil colonial que remanesce até hoje. Através dele, então, seria possível estabelecer inferências acerca de questões linguísticas e dos lugares sociais ocupados pelos indígenas que dominavam a escrita. A partir desses mesmos documentos, Halisson Cardoso, Regina Gonçalves e João Paulo Pereira (2009) apontam a possibilidade de estabelecer considerações a propósito dos princípios religiosos e políticos e das perspectivas dos líderes indígenas em relação às alianças estabelecidas com os portugueses e holandeses durante o conflito.

De volta às reduções da Província Jesuítica do Paraguai, é preciso mencionar as pesquisas de Eduardo Neumann (2005, 2015), que, em um abrangente estudo acerca dos usos, funções e práticas da escrita nessa região durante os séculos XVII e XVIII, trata das circunstâncias, formas textuais e objetivos pelos quais os indígenas que habitavam essas missões instrumentalizaram essa tecnologia desde a sua inserção durante a experiência reducional e evangelizadora<sup>8</sup>. O autor se detém, ainda, a examinar como se deram esses usos

---

<sup>8</sup> Refiro-me sobretudo à tese “Práticas letradas guarani: produção e usos da escrita indígena (séculos XVII e XVIII) (NEUMANN, 2005), publicada em 2015 sob o título “Letra de Índios. Cultura escrita, comunicação e memória indígena nas Reduções do Paraguai” (NEUMANN, 2015), mas o tema também é abordado em diversos artigos do

no período do Tratado de Madri e da expulsão da Companhia de Jesus, inclusive analisando o relato produzido por Crisanto Neranda.

A narrativa atribuída ao *mayordomo* de São Luís se apresenta como uma maneira de utilizar a escrita para realizar um registro a respeito de uma vivência marcante. O texto expõe, além disso, um momento de contato entre portugueses e indígenas das reduções de maneira minuciosa, bem como a existência de diferentes destinos, opções e espaços de inserção no âmbito missional para estes, ademais de aportar uma grande quantidade de informações acerca da conjuntura da fronteira entre os territórios das monarquias ibéricas na América meridional à época das demarcações do Tratado de Madri. Por esse motivo, o relato serve como fonte para diversos estudos que se concentram nesse período da história da América meridional. Entretanto, menos frequente é a problematização do documento em si e quanto ao que ele expressa sobre a escrita nesse contexto, aspectos que estão presentes nas pesquisas de Neumann, com a análise da produção desse texto no âmbito da sua investigação sobre práticas letradas e configuração de um conjunto documental produzido por indígenas nas missões (NEUMANN, 2005, p. 139-145; 2015, p. 147-152).

Por fim, Alfredo Ranzan (2015), em uma dissertação defendida no ano de 2015, abordou a maneira como certas lideranças indígenas lançaram mão da escrita na condução das reduções desde a expulsão da Companhia de Jesus até princípios do século XIX, observando as ações desses sujeitos, a construção da sua autoridade e as relações que travaram com os emissários espanhóis e portugueses, inclusive mencionando brevemente Crisanto, como será exposto mais adiante. Como se pode ver por essa sucinta exposição, portanto, a temática da escrita e das fontes indígenas já é tratada por diversos pesquisadores e pesquisadoras provenientes de variados campos e em investigações que frequentemente adotam perspectivas que integram mais de uma área do conhecimento. Aqui, por questões pragmáticas, foram mencionados sobretudo trabalhos que contemplam a perspectiva da história e que se concentram em temáticas ou recortes temporais e espaciais vinculados à presente pesquisa, o que não significa que estas problematizações estejam ausentes em outros campos ou para outros contextos espaciais e temporais<sup>9</sup>.

---

autor, que constam igualmente entre a bibliografia de referência deste trabalho (NEUMANN 2004b, 2007a, 2007b, 2007c, 2009a, 2009b, 2011, 2012a, 2012b, 2013, 2014).

<sup>9</sup> Quanto a isso, destaca-se a publicação de um dossiê em dois volumes da revista “Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana”, intitulado “‘Fuentes Indígenas’ en la Sudamerica colonial y republicana”, composto por transcrições comentadas de fontes (produzidas diretamente por sujeitos indígenas ou não). Alguns artigos desse dossiê já foram mencionados neste trabalho, e além deles, a publicação contou com diversas outras contribuições, o que possibilita observar as potencialidades das “fontes indígenas” para o estudo da história e das trajetórias de variados povos nativos da América do Sul (GIUDICELI, 2013; GERES, 2013; CERNO e OBERMEIER, 2013; MORRONE, 2013; NEUMANN, 2013; RAMOS, 2013; BARBOSA, BARBOSA e PIERRI, 2013; BARBOSA,

Retomando elementos que já foram expostos brevemente, a escrita é aqui compreendida enquanto prática social, e por isso se buscará sempre prestar atenção a “sus distintas funciones y las consiguientes prácticas materiales, siempre en referencia a las respectivas sociedades históricas y teniendo en cuenta que en cada momento la sociedad ha estado formada por alfabetizados y analfabetos” (CASTILLO GOMEZ, 2003a, p. 96). Dessa forma, é possível observar os vínculos das práticas de escrita com as relações sociais e de poder, e também compreender seu significado em um determinado contexto histórico. De acordo com Antonio Castillo Gómez (2003a), para que uma análise com esse fim seja produtiva, é preciso considerar quatro elementos. O primeiro deles abarca os processos pertinentes à aquisição da capacidade de escrever, ou seja, conhecer a difusão da alfabetização e as possibilidades de acesso à mesma entre os sujeitos de uma determinada sociedade. Para o autor, isso seria fundamental para compreender o que a escrita significa em um certo período ou para certos grupos sociais.

O segundo consiste nas circunstâncias que intervêm no momento de se produzir um escrito e a materialidade desse produto, pois esses aspectos também influenciam nos processos de construção de sentido. Esse segundo ponto vai ao encontro do exposto por Roger Chartier (1994, p. 17), que argumenta que um texto não é algo abstrato e que existe em si mesmo, totalmente dissociado da sua materialidade. De acordo com esse autor, é necessário considerar os suportes a partir dos quais os textos são expressados, pois a compreensão de uma “mensagem” depende das formas pelas quais chegam aos seus leitores. A configuração material do documento pode, então, ser indicativa das finalidades que o autor – ou tradutor, ou copista, ou editor – via nele, evidenciando as estratégias empregadas para conduzir a leitura no sentido dessas intenções. Para Chartier (1998, p. 78), no entanto, os leitores nem sempre se conformariam aos sentidos desejados pelo escritor: a leitura seria uma prática criadora e inventiva, de forma que os textos podem adquirir significações plurais e mutáveis.

Essa questão nos leva ao terceiro ponto colocado por Castillo Gómez (2003a): a importância de percebermos como os produtos escritos são recebidos pelos seus consumidores. Para esse autor, o sentido dado a um texto pelas pessoas que vem a manuseá-lo também tem a ver com as circunstâncias que atuam nesse momento, e pode não corresponder exatamente aos

---

2013; CANDELA, 2014; CONTRERAS CRUCES, 2014; CARVALHO, 2014; COUCHONNAL e WILDE, 2014; SALINAS e SVRIZ WUCHERER, 2014; VITAR, 2014). Além disso, essa mesma revista publicou, no segundo semestre de 2014, o dossiê “Fuentes en lenguas amerindias de América del Sur”, contendo trabalhos que analisam e comentam fontes redigidas em “línguas gerais” da América do Sul – como o guarani, o tupi e o quéchua –, observando os processos de transformação pelos quais passaram os idiomas, os impactos da sua conversão em línguas escritas, gramaticalizadas e “cristianizadas” e os contextos históricos e sociais aos quais se referem (MERET, 2014; MARTIN, 2014; CHAMORRO, 2014; OTAZÚ MELGAREJO, 2014; NEUMANN 2014; BOIDIN, 2014; DURSTON, 2014).

horizontes de expectativas desenvolvidos na ocasião da produção da obra. O quarto elemento, por fim, seria a conservação dos documentos escritos: para além dos momentos concretos de produção e consumo, é necessário considerar também as maneiras e razões pelas quais alguns textos são preservados e outros não (CASTILLO GÓMEZ, 2003a, p. 120-122).

Por isso, é levada em consideração a dimensão da escrita enquanto suporte para a memória, articulada às questões da conservação e da configuração, portanto, de uma “memória escrita”. Quanto a isso, Krzysztof Pomian (2007, p. 182-185) assinala o quão significativas são as inovações e práticas que alteram a relação das sociedades com a transmissão da memória, entre elas, a escrita. O autor observa que a partir da Idade Moderna essa tecnologia assume cada vez mais essa função, embora sem suplantando totalmente outros meios de transmissão e preservação, como a oralidade<sup>10</sup>. A escrita torna-se, assim, um importante instrumento para registrar os acontecimentos, conhecimentos, pontos de vista e recordações, transmitindo-os aos contemporâneos e às gerações seguintes.

Da mesma forma, Francisco Gimeno Blay (2001, p. 282) afirma que “el triunfo de la escritura, de la memoria escrita, hace verosímil la infinitud de la memoria; se generan textos, documentos que se expanden por doquier y acabarán definiendo las identidades sociales, individuales y colectivas”. É preciso acrescentar, ainda, que essa dimensão da escrita enquanto suporte para memória se associa, nesse caso, sobretudo ao conjunto dos processos que concorrem para a composição de um

[...] patrimonio escrito de naturaleza dispar – literaria, científica, religiosa, conmemorativa y documental – que ha llegado hasta nosotros el que constituye en su integridad y complejidad la memoria escrita de la sociedad que lo conserva, lo ordena, lo reconoce como propio, lo estudia y lo transmite a las generaciones siguientes. Este patrimonio se ha ido formando y sedimentando a través de los siglos y, a pesar de los descuidos, de las destrucciones, de las censuras y de los olvidos ha acabado por convertirse, para cada comunidad organizada y en cualquiera de las fases históricas, en un inmenso sedimento de textualidad [...] (PETRUCCI, 2011, p. 457).

Esse patrimônio descrito por Armando Petrucci (2011) configuraria, portanto, a “memória escrita”. E os processos dos quais fala o autor seriam desencadeados pelos sujeitos, ou grupos de sujeitos – envolvidos em disputas políticas, ou de alguma forma motivados por circunstâncias específicas – no sentido de efetuar registros, difundí-los e conservá-los. Pois, como argumenta Gimeno Blay (1999, p. 30), a instrumentalização da escrita “comporta la

---

<sup>10</sup> Nesse sentido, Joel Candau, ao analisar os mecanismos pelos quais se dão as passagens entre as formas individuais e coletivas de memória e identidade, observa que “Una memoria verdaderamente compartida se construye y se refuerza deliberadamente, por selección, agregados y eliminaciones en las herencias” (CANDAU, 2001, p. 42). Diante disso, embora a vontade de “deixar marcas” que favoreçam uma apropriação das vivências, acontecimentos e recordações por uma comunidade exista de maneira independente da escrita, essa tecnologia se presta com grande eficácia ao trabalho de conservação e difusão da memória (CANDAU, 2001, p. 105).

respuesta a una voluntad de duración, de permanencia en el tiempo, amén de comunicar con la ausencia y de prolongar la temporalidad inmediata”. E, vale mencionar, a gama desses sujeitos não se restringe àqueles que redigem os textos, os autores. A esse respeito, Gimeno Blay enfatiza a importância de se reparar nos motivos e circunstâncias que influem na conservação, o que permite evidenciar que

[...] la mentalidad de conservación en las sociedades históricas (caracterizadas por una desigual distribución de las capacidades de leer y escribir) no afectó a todos por igual. De la gran mayoría de personas no conservamos casi nada. De ese modo la conservación y transmisión de una memoria individual (que sólomente el paso del tiempo convierte en colectiva constituye una especie de representación de quien la detenta. Y conviene, para finalizar, recordar que también el olvido escribe la memoria (GIMENO BLAY, 1999, p. 31).

De maneira similar, Christian Duverger (2014, p. 205) argumenta que devemos prestar atenção à “vida própria” dos textos, pois “eles se rasuram, se rabiscam, se corrigem; páginas são arrancadas, substituídas por outras; os manuscritos se perdem, são encontrados, são esquecidos. A memória tem também suas epopeias”<sup>11</sup>. Como se verá, a análise da trajetória do relato atribuído ao *mayordomo* de São Luís permite observar como agem alguns desses mecanismos e processos que concorrem para a preservação – ou não – de uma determinada “memória escrita”, para além da iniciativa de um determinado indivíduo ao registrar as suas vivências em formato de texto.

A trajetória do relato atribuído a Crisanto Neranda é marcada pela proliferação de traduções e cópias, realizadas por sujeitos diversos. Esse aspecto – acrescido à particularidade de não dispormos de um documento que possa ser visto como “original”, que tenha servido como “matriz” dessas cópias – coloca a necessidade de problematizar, também, a própria noção de “autoria”. Nesse sentido, são levados em consideração os tensionamentos de Michel Foucault (2000, p. 57-58) acerca da categoria de “autor”, classificando-o como uma “função” que não é definida por uma simples atribuição espontânea de um texto ou discurso à pessoa que o produziu, mas sim por uma série de operações complexas, comportando ainda diversos “eus” concomitantes, que podem se referir a distintas classes de indivíduos. Além disso, são colocadas em diálogo as dimensões individuais e coletivas da produção dos textos, bem como as

---

<sup>11</sup> De fato, a obra da qual é extraída esta citação – assim como a epígrafe deste trabalho –, intitulada “Cortés e seu duplo. Pesquisa sobre uma mistificação” (DUVERGER, 2014), embora trate de um tema e de uma fonte bastante distintos, abrange problemáticas que são de certa forma similares às desta pesquisa. Christian Duverger problematiza a autoria da clássica obra acerca da conquista espanhola na Mesoamérica, intitulada “*Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*”, atribuída a Bernal Díaz del Castillo, adentrando, para tal, em “um labirinto onde as pistas se embaralham, onde os manuscritos desaparecem e reaparecem, onde os originais acabam por se confundir com cópias remanejadas” (DUVERGER, 2014, p. 17). Guardadas as devidas proporções, pois Duverger lida com uma obra canônica e com um autor (ou seriam autores?) a muito tempo difundidos e reconhecidos como tal, alguns questionamentos e situações com os quais o pesquisador se depara se aproximam aos que encontrei na trajetória desta investigação.

mediações a que estes estão sujeitos nos sucessivos momentos da sua instrumentalização, passando pela tradução, pela cópia, e mesmo pela citação (AMELANG, 2003, p. 48).

Assim sendo, outros dois personagens entram em cena: além do “autor”, são analisadas as figuras do “copista” e do “tradutor”, considerando a profundidade da intervenção e reelaboração dos textos que os atos de cópia e tradução podem ensejar (CANFORA, 2012, p. 28). Esta análise do registro atribuído a Crisanto Neranda é, portanto, permeada pelos seus vínculos tanto com uma dimensão “coletiva”, quanto com um caráter mais íntimo, devido à natureza do texto: se trata de um relato acerca de uma vivência pessoal, narrada em primeira pessoa, em retrospectiva, e remetendo-se a um ponto de vista individual. Ao mesmo tempo, o texto foi manuseado por diversos outros sujeitos ao longo de sua trajetória, e a própria iniciativa de elaborar um registro de uma vivência pessoal pode se vincular a âmbitos coletivos. Como observa James Amelang (2003, p. 18), essas duas dimensões podem aparecer de maneira interligada em um único registro escrito, na medida em que textos dessa natureza expressam um conteúdo que o responsável pela sua produção considerou relevante de ser narrado aos demais.

É importante frisar, também, que ao analisarmos as manifestações escritas de sujeitos determinados – sobretudo sujeitos cujas vivências foram por muito tempo essencializadas e homogeneizadas, como é o caso dos povos indígenas – não devemos tomá-las como necessariamente extensíveis a todos aqueles que compartilhavam uma determinada conjuntura, mascarando as heterogeneidades que talvez não tenham sido registradas por escrito (GRUZINSKI, 1986, p. 415). Assim, a capacidade de escrever, que seria também a capacidade de consolidar e projetar um registro para o futuro, apresenta grandes possibilidades, sobretudo em uma sociedade em que poucos a dominavam. Nesse sentido, a escrita é aqui compreendida como vinculada ao poder. De acordo com Magdalena Chocano Mena (2000, p. 215), na América hispânica, “dominar la técnica de la escritura, de la interpretación y construcción de los textos era el fundamento del poder social”. Por isso, como ressalta também Armando Petrucci (2003, p. 8), é fundamental considerar a que ambientes socioculturais pertenciam os responsáveis por produzir e manipular os textos, qual era a difusão da escrita nesse espaço, e quais seriam as finalidades específicas dos textos em questão e os objetivos ideológicos e sociais da escrita no seu âmbito de produção.

Embora o cenário primordial no qual se centra esta pesquisa seja a região das fronteiras entre os impérios ibéricos no sul da América Meridional, sobretudo das reduções que se localizavam na margem oriental do rio Uruguai, esse contexto é concebido como vinculado e formando parte de um panorama mais amplo, conectando sujeitos e conjunturas entre as

Américas “hispanica” e “portuguesa”, e entre ambos os lados do Atlântico, também. Assim, os acontecimentos e os processos econômicos, políticos e culturais locais são constantemente relacionados a horizontes mais amplos, observando-se os influxos e condicionamentos que se produzem entre essas esferas. Enfatiza-se, portanto, a permeabilidade e a articulação entre os distintos contextos, em meio a um panorama marcado por disputas internacionais, reformas e acordos entre monarquias europeias, que ao mesmo tempo conformavam e eram conformados pelas dinâmicas que se produziam na América, na medida em que a Espanha esforçava-se para manter e administrar um império. Nesse sentido, Kenneth Andrien e Allan Kuethe (2014, p. 25) caracterizam o império espanhol como um conjunto interligado não apenas por laços burocráticos, jurídicos, econômicos e políticos, mas também sujeito aos mesmos desafios introduzidos por ambições dinásticas, guerras, comércio e circulação de pessoas e ideias. Espanha e América estariam, assim, intrinsecamente ligadas entre si e às flutuações políticas, sociais e econômicas do restante do mundo Atlântico, de maneira que os contextos locais só podem ser compreendidos tendo-se em mente os panoramas mais vastos.

Diante disso, uma pesquisa como esta, que pode ser compreendida como um estudo de caso, apresenta alguns desafios. Entre eles, o risco de se perder nos detalhes e na dimensão particular do objeto. Para contornar essa questão, realiza-se um esforço consistente de diálogo com o contexto em que se insere esse registro escrito, orientando assim o desenvolvimento das hipóteses e fundamentando especulações e inferências mais amplas. Ademais, as versões do relato atribuído a Crisanto são cotejadas com um extenso conjunto documental composto por correspondências, relações, ordens, instruções e documentos administrativos, compilações de acontecimentos e informes de religiosos, indígenas e autoridades coloniais ibéricas. A partir disso, a análise torna-se mais produtiva, na medida em que, como observa Serge Gruzinski,

[...] el estudio profundo de un caso individual permite, tanto como la multiplicación de las muestras, observar los engranes de una cultura, definir las inflexiones que le son propias, a condición de saber y de poder distinguir la dialéctica de la idiosincrasia personal y de los registros culturales, registros que se habrán hecho evidentes por otros medios y por otras fuentes (GRUZINSKI, 1991, p. 289).

Embora os eixos condutores deste trabalho sejam Crisanto Neranda – o *mayordomo* de São Luís – e o relato acerca das suas vivências, esses dois eixos, ao longo da investigação, nem sempre convergiram, aspecto que permeia – simultaneamente impulsionando e tensionando –

a presente exposição. Desde o início desta pesquisa<sup>12</sup>, o percurso foi marcado por idas e vindas entre acervos espalhados por diversos locais (do lado de lá e de cá do Atlântico), dado o caráter disperso, heterogêneo e muitas vezes fragmentário (mas nem por isso menos instigante e atrativo) da documentação. E também entre inúmeros questionamentos, advindos das particularidades da situação que aqui se apresenta: um relato atribuído a um Guarani, do qual sabemos muito pouco, e que passou pelas mãos de diversos outros sujeitos, se multiplicando em variadas versões e cópias, até os nossos dias.

Diante disso, o primeiro capítulo serve para estabelecer alguns fundamentos da análise e apresentar debates que serão retomados ao longo de todo o trabalho. Considerando a necessidade de realizar, como argumenta Amelang (2003, p. 5), uma mediação entre os casos específicos e o seu entorno social, e de observar a importância do contexto histórico no momento de interpretar os produtos culturais, são expostas algumas considerações acerca da conjuntura que é objeto desta pesquisa, pois suas particularidades são importantes para compreender como se deram as práticas de escrita dos sujeitos que a povoaram. Isso é feito com o objetivo de apresentar as diferentes versões do relato de que dispomos e retomar as suas circunstâncias de produção e as motivações para tal. Além disso, se observa também como pesquisadoras e pesquisadores de contextos mais recentes se apropriaram dessa fonte e a inseriram em suas análises, considerando que a trajetória desse documento, a sua circulação, se estende até os dias atuais. Com esta exposição se busca identificar de que maneira o relato de Crisanto foi instrumentalizado e conservado, além de debater os significados que os atos de cópia, tradução e transcrição podem assumir em cada uma dessas conjunturas. De modo geral, então, esta seção se volta à explicação de uma questão que é ao mesmo tempo singela e complexa: como o relato atribuído a Crisanto Neranda chega até nós.

O “personagem” a quem é atribuída a produção do documento também é um dos fios condutores desta exposição, a ser explorado sobretudo no segundo capítulo. A tarefa não foi simples: não é possível encontrar muitas informações acerca desse sujeito e de sua trajetória, e excetuando-se as menções a ele que se associam ao relato, há poucas referências ao *mayordomo* de São Luís. Mesmo assim, a partir desse personagem é possível vislumbrar uma série de aspectos acerca das práticas de escrita nas reduções jesuíticas em meados do século XVIII, e estabelecer inferências acerca das motivações que poderiam ter levado um indígena como ele a produzir um relato de uma vivência pessoal. Adianta-se, no entanto, que a aproximação a

---

<sup>12</sup> Que começa antes mesmo do início do meu mestrado, com o Trabalho de Conclusão de Curso intitulado “Dice el mismo Indio Historiador...”: escrita, memória e identidade no relato de um *mayordomo* da redução de São Luís (1754-1758)”, apresentado no ano de 2014 para a obtenção do título de Bacharela em História (SILVA, 2014).

respostas mais definitivas se mostra bastante difícil. Na realidade, o objetivo desta seção é realizar um exercício de análise buscando estabelecer inferências acerca das funções que assumiam as práticas de escrita, dos sujeitos envolvidos no processo, e das implicações que a capacidade de escrever trazia no contexto em questão. Assim, são debatidas questões como o acesso à capacidade de ler e escrever, as práticas de escrita pessoal e as especificidades da escrita dos habitantes das reduções, além de se dar continuidade ao debate acerca das possibilidades de se falar em “autor” ou em “autoria” em um caso como este. E esses debates são, como se pode imaginar, articulados em torno da indagação de quem foi – ou quem poderia ter sido – Crisanto Neranda.

No terceiro capítulo, por fim, é feita uma análise mais minuciosa do conteúdo e das formas de composição do relato, ressaltando o que ele expressa sobre a conjuntura da região em meados do século XVIII. São observadas as estratégias de que lançaram mão os responsáveis pela produção desses documentos para registrar e apresentar as informações, na medida em que estas podem fornecer indícios sobre os seus pontos de vista e motivações, bem como das funções que esses sujeitos tinham em mente para os registros escritos. Isso se dá de maneira articulada à constatação de que os acontecimentos relativos aos conflitos da fortificação do Rio Pardo e suas decorrências causaram um impacto considerável nos sujeitos implicados na conjuntura em questão, e mesmo em circunstâncias posteriores, perceptível por meio da profusão de menções ao episódio nos registros escritos da época – que inclusive fornecem indicações acerca da interação entre as dimensões da oralidade e da escrita. Finalizando este trabalho, portanto, o foco desta seção é no que esse relato comunicava, como, e para quem.

Encerrando esta introdução, é preciso acrescentar uma observação: no que diz respeito às transcrições dos documentos, a grafia original das fontes é preservada, apenas com o registro por extenso das palavras que, nos documentos, aparecem abreviadas, e a separação daquelas que são grafadas de maneira aglutinada. Essa providência é tomada no sentido de facilitar o fluxo de apreensão do texto – sobretudo por leitores que não estejam familiarizados com as fontes desses contextos –, pois algumas dessas formas provem do idioma espanhol, são bastante distintas das empregadas atualmente, ou mesmo se referem a termos que já caíram em desuso.

## 2. “MEJOR LO EXPRESARÁ TODO CRISANTO NERANDA”: A TRAJETÓRIA DE UM TEXTO DESDE MEADOS DO SÉCULO XVIII

O relato atribuído a Crisanto Neranda foi produzido, difundido e instrumentalizado em um contexto marcado por conflitos e atribulações diversas, e os processos nos quais esteve envolvido ao mesmo tempo são ilustrativos das conjunturas às quais esteve vinculado e só podem ser compreendidos à luz das mesmas. Neste capítulo são discutidos os aspectos e movimentações que marcaram esse momento, bem como as disputas e conflitos que emergiram e os sujeitos que neles tomaram parte. Retomado o seu contexto de produção, são apresentadas as versões existentes do relato e as referências a ele, com o objetivo de traçar as trajetórias que esses documentos percorreram e as formas de instrumentalização dos escritos de Crisanto. Esta análise não se limita aos documentos manuscritos, mas também busca observar como o documento aparece em publicações mais recentes, sob a forma de transcrições e impressões, além de analisar brevemente como historiadoras e historiadores contemporâneos o manusearam em suas investigações.

A citação que inspira o título deste capítulo – extraída de um documento produzido pelo jesuíta Juan de Escandón<sup>13</sup>, como se verá mais adiante – é usada aqui para ilustrar o propósito desta seção: observar como distintos sujeitos empregaram, com objetivos variados, as informações que seriam “melhor expressadas por Crisanto Neranda” no relato atribuído a esse indígena. A intenção é estabelecer uma “história textual”, como caracteriza James Amelang (2003, p. 56), no sentido de se prestar atenção à existência das diferentes versões de um texto, recolher indícios sobre os âmbitos pelos quais circularam e investigar os papéis sociais e as possíveis motivações daqueles que as manipularam. A partir disso, lança-se o debate acerca dos significados e funções que os atos de escrever, ler, copiar, traduzir e conservar – ou seja, não apenas aquilo que é pertinente à produção, mas também ao “consumo” e à “guarda” dos textos – podem assumir, debate esse que não se restringe ao presente capítulo, mas permeia toda a análise e será retomado diversas vezes ao longo desta exposição.

---

<sup>13</sup> A.H.N. – Sección Clero-Jesuítas, leg. 120, c. 2, n. 54 – Índice, y serie de las cosas mas notables que se refieren en esta carta, y cuya mera narracion enteramentete desvaneze las calumnias que en esta America Meridional empezaron el año de 1752, y duran aun en la Europa este de 1755 contra la Provincia del Paraguay de la Compañia de Jesus, Juan de Escandón (Córdoba del Tucumán, noviembre 1755), p. 106.

## **2.1. Demarcação, fronteiras e escrita: algumas considerações sobre a conjuntura de meados do século XVIII**

A disputada fronteira meridional entre os impérios ibéricos na América, cenário principal dos acontecimentos de que trata este trabalho, era um terreno de contato, de trocas e de conflitos, sendo, portanto, um local de defrontação entre distintos sujeitos e intercâmbios entre os mesmos. Como observa Guillaume Boccara (2003, p. 63), a noção de “fronteira” deve remeter a “un territorio imaginado, inestable y permeable de circulación, compromiso y lucha de distintas índoles entre individuos y grupos de distintos orígenes”. A instalação de missões em regiões de fronteira se dá justamente pelo fato de serem zonas mais ou menos articuladas ao espaço colonial, na medida em que serviam aos propósitos de administração ao auxiliar na defesa e gestão desses territórios, frequentemente em disputa e cenário de conflagrações (CAPDEVILLA, OBREGÓN ITURRA e RICHARD, 2011, p. 13-14). Além disso, esses territórios eram marcados pelas interações – fossem conflituosas ou negociadas – entre as frentes colonizadoras e as populações indígenas que os ocupavam. Assim, a dimensão de “fronteira”, para além de um simples marcador geográfico, é também derivada das relações entre esses sujeitos.

Nesse sentido, Eduardo Neumann (2004a, p. 24) realiza uma revisão da historiografia acerca da região meridional da América do Sul que, por muitos anos, enfatizou apenas a atuação das coroas ibéricas e seus agentes, desconsiderando os indígenas enquanto sujeitos que também compunham essa fronteira. Ela seria, na prática, “tripartida”: ou seja, permeada por agentes portugueses, espanhóis e indígenas, e pelas interações que entre eles se produziam. O autor ressalta a atuação das elites e lideranças missioneiras, e o seu contato com as autoridades coloniais espanholas e portuguesas, sobretudo na região da margem oriental do rio Uruguai, observando que estas relações influenciaram não apenas na configuração dessa fronteira, mas também na maneira como esses indígenas viam a si mesmos e o território que ocupavam. E acrescenta, ainda, que um caminho produtivo para análise desses processos seria o exame das fontes produzidas pelos próprios indígenas (NEUMANN, 2004a, p. 25; p. 30). Dessa forma, Neumann (2004a, p. 36) argumenta a favor de se “repensar a construção histórica do atual estado sul rio-grandense, e incluir no debate a questão de uma fronteira indígena que existiu no tempo e no espaço, e que a partir desses textos escritos pelos guaranis passa a ser recuperada pela historiografia sensível as demandas nativas”.

Lía Quarleri (2009, p. 71), por sua vez, destaca também a atuação dos religiosos de ordens regulares que se inseriram em regiões de fronteira a serviço das coroas espanhola e portuguesa. Os missionários justificariam a sua presença pela necessidade de estabelecimento da idealizada “República de Índios” destinada à congregação das populações nativas em comunidades específicas, bem como pela demanda por “pacificação” e “civilização” dos indígenas americanos. Assim, diferentes ordens religiosas se engajaram nesse projeto, mas é ressaltada sobretudo a atuação da frente missionária da Companhia de Jesus, em seu projeto de ocupação do território que se conjugava à evangelização, estabelecendo povoações que reuniam distintos grupos indígenas (CAPDEVILLA, OBREGÓN ITURRA e RICHARD, 2011, p. 14). Para se ter uma dimensão da sua atuação, no caso da América espanhola, os jesuítas ocuparam espaços de difícil controle pela coroa, estabelecendo projetos de evangelização e redução

[...] en Baja California y el noroeste de Nueva España - actual territorio de Estados Unidos de América –; en el Gran Chaco; en la frontera con varias jurisdicciones del Virreinato del Perú; en las regiones de Mojos y Chiquitos del este de Bolivia; entre los diaguitas del Valle Calchaquí en la gobernación del Tucumán y en el Nahuel Huapi, en el noroeste y sur del actual territorio argentino, respectivamente; y entre los guaraníes de las provincias del Paraguay y del Río de la Plata, dispersos en zonas fronterizas con Portugal (QUARLERI, 2009, p. 72).

De acordo com Mercedes Avellaneda e Lía Quarleri (2007, p. 110-111), a instalação das primeiras reduções da Província Jesuítica do Paraguai, no início do século XVII, servia aos interesses da coroa espanhola, ao reforçar a sua presença nessa região fronteiriça e conflituosa e auxiliar na defesa contra os avanços portugueses e os ataques de grupos indígenas não reduzidos – os chamados “infieis”. Na primeira metade do século XVII, as reduções estabelecidas nas regiões do Guairá, Paraná, Itatim e Tape foram alvo de ataques lusitanos, conhecidos como “bandeiras”, que acabaram por forçar a transmigração de algumas dessas reduções e levaram à necessidade de desenvolver estratégias para fazer frente aos inimigos. Essas estratégias se expressaram na concentração defensiva das reduções na região dos vales do rio Paraná e do oeste do rio Uruguai, no treinamento militar dos seus habitantes pelos jesuítas e, em 1640, na obtenção de permissão para que esses indígenas fossem armados, alcançando o seu reconhecimento oficial como milícias a serviço da coroa.

Em fins do século XVII, por necessidades associadas à presença dos lusitanos no Prata e à proteção das reservas de gado nas estâncias da margem oriental do rio Uruguai, passaram a ser reinstaladas algumas reduções nessa região. Essas povoações se colocavam, dessa maneira, em uma situação de contato mais próximo com portugueses e populações “infieis”, e por isso atuavam na defesa do território contra o avanço português e contra grupos indígenas que eventualmente ameaçassem a presença espanhola na região. Embora Avellaneda e Quarleri

(2007, p. 123) chamem a atenção para os limites do poder bélico dessas milícias, elas observam que as autoridades coloniais frequentemente elogiavam sua atuação e disposição para tomar parte em campanhas militares, e que esses serviços contavam com contraprestações a nível pessoal – sob a forma de recompensas com honras e cargos para os guerreiros mais destacados, por exemplo – e coletivo, como isenções de impostos e redução de tributos para as reduções.

A região era, portanto, bastante marcada pela sua condição de fronteira instável e disputada, frequentemente envolvida em conflitos. Porém, para compreender melhor os processos nos quais ela esteve implicada, não basta olhar apenas para os contextos locais: é preciso, também, observar as dinâmicas mais amplas, as interações que se produziam entre ambos os lados do Atlântico, e os cenários de reformas, acordos, conflitos e competição internacional nos quais se inseria o império espanhol. Nesse sentido, Kenneth Andrien e Allan Kuethe (2014) ressaltam que, após conflitos do início do século XVIII, como a Guerra de Sucessão Espanhola, a coroa hispânica encontrava-se em uma posição fragilizada e com suas finanças exauridas. Para reverter tal situação, os monarcas espanhóis da dinastia Bourbon empreenderam uma série de reformas visando recuperar as finanças do Estado e aumentar o seu poder, que ficariam conhecidas como “Reformas Bourbônicas”.

Essas reformas – influenciadas por correntes intelectuais iluministas – incidiam marcadamente sobre as colônias, pois a recuperação e modernização financeira passava pelo incremento da arrecadação, inibição do contrabando e aumento do controle sobre o comércio. Isso implicava, por sua vez, em medidas que se voltavam não apenas para diminuir a autonomia dos poderes locais, mas também para tolher a presença militar e econômica de potências rivais e consolidar o império espanhol diante delas. Se buscava, ademais, o fortalecimento militar e da armada espanhola, além da reversão de concessões a outros poderes europeus, como aquelas estabelecidas com o Tratado de Utrecht (1713), no qual eram cedidas porções territoriais e vantagens comerciais sobretudo à Grã-Bretanha (ANDRIEN e KUETHE, 2014, p. 1-3).

Andrien e Kuethe (2014, p. 4) assinalam que esse foi um processo longo e complexo, marcado por avanços e retrocessos no ímpeto reformista, conforme se sucediam os ministros e monarcas, e incidia a ação dos poderes locais para formatá-lo de acordo com seus próprios fins, variando também de maneira consoante às alterações na conjuntura do mundo Atlântico. De qualquer forma, o Tratado de Madri deve ser compreendido no bojo dessas reformulações empreendidas pela coroa espanhola em seu esforço de estabelecer novas relações políticas, fiscais, econômicas, sociais e religiosas no âmbito Atlântico espanhol, incrementando a sua autoridade, finanças e capacidade de se impor militarmente. De acordo com esses autores, o acordo de 1750 se insere em uma fase das reformas em que os interesses da Espanha nas

colônias e no Atlântico eram mais prementes do que nos cenários europeus e no Mediterrâneo. Visando livrar-se dos constrangimentos impostos pelo acordo de Utrecht, o Tratado de Madri foi estabelecido em outubro de 1750, após extensas negociações, com a Grã-Bretanha. Com o Tratado, em troca de uma compensação monetária e de garantias de favorecimento comercial, os britânicos renunciariam a privilégios concedidos em Utrecht, como a licença para vender africanos escravizados no império hispânico e estabelecer comércio diretamente com a América. Essas concessões rompiam o monopólio e facilitavam o contrabando, dificultando a reforma do comércio espanhol transatlântico. Com a sua superação, Espanha finalmente teria como modernizar o sistema comercial e suplantar a oposição interna às reformas, possibilitando que a coroa reivindicasse para si um maior controle sobre os ingressos provenientes da América (ANDRIEN e KUETHE, 2014, p. 194-195).

Nesse mesmo contexto, além das negociações com os britânicos, em janeiro de 1750 a monarquia hispânica estabeleceu, separadamente, um acordo com Portugal, visando a definição dos limites e a resolução do longo problema das fronteiras coloniais entre ambos os impérios (ANDRIEN e KUETHE, 2014, p. 195). No que dizia respeito à região meridional da América do Sul, o acordo estabelecia, entre outras coisas, a troca da Colônia do Sacramento – então mantida pelos lusitanos, o que constituía um entrave às tentativas espanholas de controle do comércio e do contrabando – pelo território onde se localizavam sete das trinta reduções de indígenas da Província Jesuítica do Paraguai. Se tratavam das povoações localizadas na margem oriental do Uruguai, cuja manutenção se tornava, então, incompatível com as diretrizes geopolíticas introduzidas pelo acordo. Dessa forma, as reduções de São Nicolau e Santo Ângelo perderiam o espaço dos povoados, com seus bens imóveis e os ervais; São Miguel, São João, São Luís, São Lourenço e São Borja sofreriam as mesmas perdas, acrescidas da perda de suas estâncias, ou ao menos de parte delas. Além disso, na margem ocidental do Uruguai, embora as povoações em si não fossem afetadas, Conceção, Apóstoles, Santa Maria Maior, São Xavier, Santo Tomé, La Cruz e Yapeyú perderiam seus ervais e estâncias que se localizassem no outro lado do rio. Diante dessa situação, emergiu a oposição dos indígenas das missões, o que dificultou substancialmente os trabalhos da demarcação de limites.

Com a necessidade trasladar essas povoações para novos locais, os párocos ficaram incumbidos da responsabilidade de convencer os habitantes das reduções e encontrar terrenos apropriados para a mudança. Os padres, ao serem informados disso e sendo conhecedores dos indígenas e da sua situação, anteciparam que as determinações do Tratado não seriam bem-vindas nas reduções, podendo inclusive ocasionar conflitos mais severos. Segundo Quarleri (2005, p. 47), a entrega de somas insuficientes para que fosse realizada a transmigração de

forma adequada, aliada à falta de garantias de acesso a terras férteis e seguras, ou de isenções futuras de impostos e tributos que compensassem as perdas, faziam com que a mudança, necessária à demarcação do Tratado, se tornasse bastante arriscada e com grandes chances de fracasso.

Mesmo assim, até meados de 1752 foram conduzidas buscas e tentativas de mudança dirigidas pelos jesuítas, que esbarraram, como previsto, em diversos problemas e empecilhos. A única redução que desde o início se opôs ao traslado foi São Nicolau, e, diante das dificuldades, outros povoados foram se juntando à oposição, inclusive alguns da margem ocidental do Uruguai. Estes não precisariam transmigrar, mas alguns teriam estâncias afetadas pelo Tratado, estavam ligados aos orientais por laços de parentesco e solidariedade, ou eram vinculados a eles por lealdades e alianças políticas (WILDE, 2009, p. 189). Um momento decisivo nessa situação inicial se deu em 1753, quando um grupo de habitantes de São Miguel se recusou a permitir a passagem das comissões demarcadoras por uma de suas estâncias – a de Santa Tecla. Isso enfureceu as autoridades coloniais e desencadeou um período de conflitos que culminaria com enfrentamentos entre os exércitos luso-espanhol e indígena, composto por reduções de ambas as margens do Uruguai e grupos nativos não-reduzidos. Às povoações orientais – entre elas, São Luís – caberia impedir o avanço da frente portuguesa<sup>14</sup> desde Rio Grande e atacar as fortificações lusitanas estabelecidas em regiões próximas ao território missioneiro.

Todavia, nem todas as reduções – e, em um nível mais restrito, nem todos os seus habitantes – tomaram parte nas diferentes instâncias do conflito da mesma forma. As suas atitudes variadas teriam sido influenciadas por fatores como a história de cada uma das povoações, sua composição demográfica e localização geográfica, a natureza das suas lideranças e as atitudes dos seus párcos, além de uma trama de concepções, argumentações e interpretações da situação realizadas pelos indivíduos (QUARLERI, 2005, p. 51). A argumentação dos indígenas para fundamentar a sua oposição ao Tratado de Madri era baseada no pacto de sujeição que haviam estabelecido com o monarca espanhol, que estaria sendo desrespeitado pelo rei devido às implicações do acordo para os habitantes das reduções. Os indígenas sentiam-se injustiçados em ter que deixar as suas povoações, sobretudo pela falta de condições para organizar e realizar a mudança, sem oferecimento de qualquer garantia, tempo ou recursos adequados.

---

<sup>14</sup> Até fins de 1754, os exércitos de Portugal e Espanha avançaram separadamente, em frentes diferenciadas. No entanto, como esse plano esbarrou na resistência dos indígenas, em 1755 a estratégia foi redefinida e ambos os exércitos se juntaram para marchar sobre as reduções (QUARLERI, 2005, p. 50-51).

Esse sentimento era agravado pelo fato de que as reduções seriam deixadas para os portugueses, vistos como inimigos e contra quem haviam se envolvido em diversas batalhas justamente para assegurar os domínios do rei, que agora lhes correspondia com medidas que consideravam injustas. Por isso, muitas vezes chegavam a argumentar que o monarca espanhol só poderia ter sido enganado pelos lusitanos, e que, ao se revoltarem, estariam servindo ao seu soberano e defendendo-o contra as artimanhas desse inimigo histórico. Nesse processo, foram evocados os embates passados com os portugueses e bandeirantes<sup>15</sup>, de maneira que, como argumenta Guillermo Wilde (2009, p. 178), “[...] la venganza aparece vertebrando la actitud indígena hacia los portugueses, estableciendo elementos fundamentales de la memoria, estructurando el imaginario indígena de la deuda con los antepasados, e inspirando la unión entre los que participaban del conflicto”. Na prática, porém, essas afirmações de fidelidade ao monarca espanhol e de repúdio aos portugueses não impediram que os rebelados afrontassem as tropas espanholas (QUARLERI, 2005, p. 65), ou que estabelecessem relações mais ambíguas com os lusitanos, engajando-se em negociações e acordos com eles (WILDE, 2009, p. 178). Além disso, os argumentos empregados pelos indígenas não foram unívocos ao longo do conflito, se diversificando e muitas vezes se tornando dúbios diante das diferentes circunstâncias e da circulação de diversos boatos.

O estabelecimento do Tratado de Madri acabou por comprometer também as relações entre indígenas e jesuítas, pois corriam rumores de que eles haviam pactuado com os inimigos e vendido as povoações aos lusitanos, acirrando uma animosidade que já começara a se instalar com as tentativas de mudança empreendidas pelos missionários. Assim, criou-se uma desconfiança em relação aos padres, ou ao menos em relação às suas capacidades de agir como intermediários entre as reduções e as autoridades espanholas e de assegurar o bem-estar dos seus habitantes por meio da revogação das ordens de migração (QUARLERI, 2005, p. 68). A relação com os religiosos variou conforme o contexto de cada povoado e as atitudes dos diferentes missionários diante da rebelião, mas pode ser observada a projeção de um autogoverno da parte dos indígenas. Isso não implicava, porém, na exclusão total dos jesuítas, e sim em uma mudança do seu papel, visto que ainda eram necessários pelas suas funções espirituais. Dessa forma, não há uma ruptura com os párcos, mas eles são despojados de suas

---

<sup>15</sup> Quanto a isso, Eduardo Neumann (2000, p. 92) indica a ocorrência de um processo de diferenciação na maneira como a população missioneira da margem oriental do rio Uruguai concebia a si mesma, relacionado à dinâmica histórica específica dessa região. O autor observa que, devido à sua trajetória marcada pela constituição das milícias missioneiras e pelo confronto constante com os lusitanos, produziu-se uma “identidade regional do Tape”, fundamentada nos conflitos em que esses sujeitos estiveram envolvidos e nessa defrontação com os portugueses.

funções temporais e administrativas<sup>16</sup>. Essa situação também acabou gerando tensões entre aqueles que não mais confiavam nos jesuítas – geralmente os caciques, grandes opositores da mudança – e as autoridades e funcionários reducionistas que eram favoráveis à transmigração ou se afinavam aos padres de alguma forma (WILDE, 2011, p. 47).

Diante disso, Neumann (2015, p. 101-104) observa uma intensificação das práticas de escrita entre os indígenas das reduções na época das demarcações e conflitos associados ao Tratado de Madri, na medida em que essa “crise” de meados do século XVIII introduz um momento de mudança nas maneiras como esses sujeitos se relacionavam com os jesuítas e se inseriam na condução das suas povoações, além de aumentar a demanda pela produção de “versões” dos acontecimentos e de defesas dos seus pontos de vista, processo no qual a escrita se apresentou como uma ferramenta produtiva. O autor enfatiza, assim, a emergência de uma “reação escrita”, possibilitada, entre outros motivos, pelo desgaste nas relações entre jesuítas e indígenas, que implicou, também, em um menor controle daqueles sobre as produções textuais destes, anteriormente mais direcionadas, pela atuação dos missionários, a fins religiosos e de evangelização. Os habitantes das reduções passaram, então, a empregar essa tecnologia para estabelecer alianças e redes de relações, comunicar-se, expressar argumentos e posicionamentos, e mesmo para produzir relatos de acontecimentos e vivências, gerando uma multiplicação nas tipologias de registros produzidas por esses sujeitos.

Entretanto, para certas autoridades coloniais o ímpeto da rebelião não partia dos indígenas, que seriam meras marionetes dos jesuítas. Muitas vezes foi atribuída aos padres a responsabilidade pela revolta, desencadeando investigações e inquéritos para descobrir a verdadeira origem dos conflitos. Assim, outro elemento marcante nesse contexto é o agravamento de animosidades entre as autoridades ibéricas e os religiosos jesuítas. Esses conflitos não se circunscreveram somente ao contexto de meados do século XVIII, e tampouco se associaram apenas à querela acerca da participação dos inacianos na revolta dos indígenas das missões: pelo contrário, são as polêmicas vinculadas à “Guerra Guaranítica” que se implicam em uma conjuntura mais ampla de questionamento do poder e prestígio da Companhia de Jesus, processo que se associa, por sua vez, a políticas dos monarcas borbônicos voltadas para o aumento do poder real diante da Igreja, expressadas sobretudo pelas medidas de limitação da atuação e influência das ordens religiosas. Tendência essa que, por sua vez,

---

<sup>16</sup> A ruptura se dá, segundo Quarleri (2005, p. 69), entre os indígenas das reduções e as altas autoridades da Companhia de Jesus, expressada pelo repúdio ao Padre Comissário Lope Luis Altamirano, que tinha a função de garantir a entrega das terras missioneiras.

também se verificava em territórios de outras monarquias europeias, como Portugal e França (ANDRIEN e KUETHE, 2014, p. 4).

Entre 1749 e 1753, a coroa espanhola já havia empreendido um esforço no sentido de despojar diversas ordens religiosas de suas paróquias indígenas nas áreas rurais (as chamadas *doctrinas de indios*), secularizando-as e limitando assim o poder a riqueza dessas ordens. Porém, nesse primeiro momento a Companhia de Jesus é isentada desse processo: a ordem possuía, à época, aliados poderosos entre ministros e autoridades importantes na corte de Madri, além de contar com a justificativa de que o seu trabalho de manutenção de reduções e “pacificação” das fronteiras era indispensável (ANDRIEN e KUETHE, 2014, p 178). Com o passar dos anos, porém, essa situação foi se modificando: a Companhia foi aos poucos perdendo os aliados importantes na corte – com a decadência política ou simplesmente falecimento destes – e acumulando inimigos. Dessa forma, sob Carlos III – que ascende ao poder em 1759, quando a Espanha entra em sua fase reformista mais agressiva, sobretudo no que diz respeito à subordinação da Igreja à coroa borbônica – os inicianos já eram vistos como um grande obstáculo à afirmação do poder da monarquia. A Companhia era criticada pelo grau de autonomia que detinha e pelas suas modalidades de interação política e econômica. Até sua expulsão dos territórios espanhóis no ano de 1767<sup>17</sup>, porém, diversos outros pretextos – com maior ou menor fundamento, e eventualmente chegando a assumir o caráter de boatos escandalosos – foram esgrimidos pelos seus opositores (ANDRIEN e KUETHE, 2014, p. 260-269).

A propósito dos acontecimentos da “Guerra Guaranítica”, os jesuítas passaram a ser acusados também da responsabilidade na incitação da rebelião, e também de cometerem diversos abusos na condução das reduções, acrescentando novos itens na lista de justificativas para a limitação do seu poder. Ampliando o alcance e a intensidade dessas acusações, havia a circulação de libelos difamatórios, dentre os quais se destaca a “Relação Abreviada da República, que os religiosos jesuítas das províncias de Portugal e Espanha estabeleceram nos domínios ultramarinos das duas monarquias e da guerra que neles têm movido e sustentado contra os exércitos espanhóis e portugueses” (1757)<sup>18</sup> – atribuída a Sebastião José de Carvalho

---

<sup>17</sup> Ao final da década de 1760 as tensões culminariam na expulsão da ordem do território Espanhol. Esse processo, como mencionado, fazia parte de uma tendência expressada também nos territórios de outras monarquias europeias, e a expulsão dos jesuítas da Espanha foi precedida pelo afastamento da ordem levada a cabo em Portugal (1759) e na França (1764). Com um Decreto e um Édito Real publicados no ano de 1767, assim, a expulsão espanhola foi decretada pelo rei Carlos III, possibilitando a apropriação dos lucrativos bens da ordem, além de um maior controle sobre as regiões coloniais.

<sup>18</sup> RELAÇÃO abreviada da República, que os religiosos jesuítas das províncias de Portugal e Espanha estabeleceram nos domínios ultramarinos das duas monarquias e da guerra que neles têm movido e sustentado

e Melo, o Marquês de Pombal, proeminente Secretário de Estado português e ferrenho opositor da Companhia de Jesus. Além de enumerar diversas acusações contra os inacianos, vinculadas à “Guerra Guaranítica”, essa “Relação Abreviada” também apresentava entre os anexos traduções ao português de documentos que serviriam como prova da participação dos jesuítas na revolta. Três desses documentos, originalmente produzidos em guarani, haviam sido apreendidos entre despojos de indígenas rebeldes, e supostamente incriminavam os missionários da condução da revolta<sup>19</sup>.

Esse e outros textos similares, acrescidos à intensa circulação de acusações e “calúnias” – como os jesuítas se referiam aos boatos sobre sua conduta – motivaram os religiosos da ordem a escrever cartas, relações e compilações de documentos e acontecimentos para defender a si mesmos das incriminações a que eram submetidos. De acordo com José María Mariluz Urquijo:

Fracasado el intento de persuadir a las autoridades de hoy surge el deseo de ilustrar a los hombres del mañana. Algunos jesuitas – especialmente los PP. Enis, Escandón y Nusdorfer –, con plena conciencia de que están viviendo un momento histórico que suscita la atención del mundo y conocedores de las antojadizas versiones que circulan por Europa, se sienten llamados a dejar constancia de la verdad de lo que está ocurriendo en las misiones como secuela del tratado (MARILUZ URQUIJO, 1995, p. 1638) [grifo meu].

Esses escritos produzidos pelos jesuítas para contrapor as acusações que lhes imputava a Relação Abreviada ficaram conhecidos como “Refutações à Relação Abreviada”, e neles os religiosos empenhavam-se em analisar os textos apresentados pelo libelista como provas. Além da desqualificação dos intérpretes e acusações de manipulações e mentiras, Eduardo Neumann (2005, p. 251) observa que um dos recursos empregados era a insistência na autoria indígena dos documentos. Em outras circunstâncias os jesuítas teriam relutado em admitir a “autonomia” dos habitantes das reduções ao produzir textos desvinculados de um caráter devocional e que fugissem ao controle dos religiosos, mas, em um momento de crise, se viam forçados a admitir que os Guarani eram capazes de escrever. De acordo com Guillermo Wilde (2009, p. 43), os jesuítas, em sua atuação missionária, se valeram amplamente da escrita para projetar

---

contra os exércitos espanhóis e portugueses. In: Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Rio de Janeiro, t. 4, out. 1852, p. 265-294.

<sup>19</sup> Tratam-se de três cartas, duas delas apreendidas entre os despojos do líder Sepé Tiaraju após sua morte em um conflito: uma com instruções aos sublevados, e a outra dirigida a Sepé, transmitindo-lhe algumas informações. O autor do libelo atribui ambas aos párocos jesuítas, mas estes alegaram que a primeira havia sido produzida pelo próprio Sepé, e a segunda pelo *mayordomo* de São Miguel, Valentin Ybarigua (de fato, a sua assinatura consta ao final da missiva). A terceira delas é dirigida ao governador de Buenos Aires, e nela as autoridades indígenas e os caciques de São Miguel expressam a sua insatisfação com a perspectiva da transmigração. Embora ao fim da mensagem constem as assinaturas desses sujeitos, o autor da Relação Abreviada afirma que se trata de uma carta “sediciosa e fraudulenta”, na verdade produzida pelos padres e por eles falsamente atribuída aos indígenas, com o objetivo de fazê-la circular entre as reduções e incitar a revolta.

determinadas imagens acerca do seu próprio trabalho e sobre a vida em redução. Segundo o autor, o manuseio da escrita era feito de maneira estratégica, visto que:

Entonces regía una concepción de la escritura – y también de la historia – signada por una clara diferenciación entre documentos mostrables y otros que no lo eran. En la “carta principal” iba lo que podía mostrarse a muchos, con un estilo cuidado que se lograba mediante la escritura y la reescritura, mientras que en las cartas privadas (las “hijuelas”) se dejaba “hablar el corazón” escribiendo las cosas que no eran para mostrar [...] Esta diferenciación de niveles de acceso a la documentación fundaría más tarde concepciones de la historia que la Compañía de Jesús promovió y políticas de publicación de documentos pertenecientes a la orden que se debatieron incluso hasta principios del siglo XX (WILDE, 2009, p. 43).

Os escritos de circulação mais ampla buscariam projetar a ideia de uma civilização cristã ordenada e de um alto nível de controle sobre o cotidiano das reduções, ocultando certas práticas consideradas “não cristãs” ou que demonstrassem uma maior autonomia dos indígenas (WILDE, 2009, p. 42). Com os conflitos advindos da demarcação do Tratado de Madri, como aponta Neumann (2005, p. 251), os jesuítas foram obrigados a divulgar certas informações que, em circunstâncias normais, talvez houvessem sido expressadas apenas em documentos de circulação mais restrita. Além disso, os recursos empregados nas suas tentativas de defesa demonstram a habilidade e a familiaridade dos inicianos na instrumentalização da escrita para projetar certas imagens e argumentos. Nesse sentido, Federico Palomo (2013, p. 70) enfatiza a importância das práticas escritas no âmbito da Companhia de Jesus, na medida em que a atividade escritora – manuscrita e impressa – seria central para as atividades de “proselitismo” da ordem, destinadas a públicos letrados e iletrados, se convertendo no

[...] principal instrumento de que se sirvieron los jesuitas para amplificar y difundir su acción apostólica, para afirmarse en el ámbito de determinados saberes y, sobre todo, para intensificar, mediante el recurso a las prensas tipográficas, la proyección política, social, religiosa y cultural de la orden en determinados contextos (PALOMO, 2013, p. 70).

Entre as práticas de escrita dos jesuítas, Palomo destaca a atividade epistolar, pois com ela a Companhia de Jesus foi capaz de estabelecer fluxos intensos de trocas de notícias e informações entre as distintas províncias administradas pela ordem. Isso, mais do que se vincular a objetivos burocráticos, servia ao propósito de reforçar os laços da ordem, e atuava como instrumento de propaganda e memória, projetando documentos, ideias e imagens que de certa forma perduram até hoje. Configurava-se, assim, uma cultura escrita que empregava

[...] prácticas de observación y anotación bien entrañadas en la cultura retórica y escolar jesuita, recurría a modelos epistolares clásicos, empleaba procedimientos de escritura en los que los textos eran sucesivamente copiados, corregidos y reelaborados y, a menudo, movilizaba estrategias retóricas y discursivas que buscaban mover, persuadir e incitar a la emulación a quienes leían o escuchaban estas cartas (PALOMO, 2013, p. 72-73).

Diante disso, fazia sentido que, em um contexto de crise, em que a Companhia de Jesus se via ameaçada e constantemente questionada, os seus membros recorressem à escrita como arma de defesa. A consciência da gravidade que as acusações poderiam assumir nesse horizonte mais amplo de perseguições à ordem fica evidente em diversos documentos produzidos por jesuítas, pois os religiosos se valeram amplamente da escrita como instrumento para afirmar seus argumentos, defender a atuação da Companhia de Jesus, e desqualificar as provas e afirmações dos seus detratores. Esses aspectos são fundamentais para compreender os usos do relato atribuído a Crisanto Neranda, e as maneiras pelas quais ele – ou melhor, suas traduções, as diversas cópias e as suas citações – chegam até nós.

## **2.2. Entre traduções, cópias e citações: os diversos relatos de Crisanto Neranda**

Os acontecimentos e processos mencionados anteriormente podem ser rastreados pelos vestígios escritos que deles derivam e, mais importante para os objetivos aqui pretendidos, tiveram implicações nas práticas de escrita dos sujeitos que neles estiveram envolvidos. Posto isso, retomamos o relato atribuído a Crisanto Neranda. Embora o texto seja atribuído a um indígena proveniente da redução de São Luís e a existência de originais em guarani possa ser inferida a partir de informações oferecidas pelos tradutores, só temos acesso ao relato através das traduções ao espanhol, realizadas por sujeitos não indígenas que possuíam conhecimento do idioma usado nas reduções. Essa particularidade nos coloca diante da necessidade de considerar as mediações pelas quais a narrativa passou até chegar a nós, e de se atentar à recepção e manipulação dos textos pelos seus leitores, copistas e tradutores, visto que o sentido dado a um escrito pelos seus consumidores tem a ver com as circunstâncias e elementos que atuam nesses momentos. Para além dos aspectos que envolvem a sua produção, é preciso observar as maneiras e razões pelas quais os registros escritos são instrumentalizados por outros indivíduos além dos seus autores, elementos esses que vão acabar influenciando no fato de alguns documentos escritos serem preservados e outros não (ver CASTILLO GÓMEZ, 2003b).

O fato de não dispormos de um original em idioma guarani certamente dificulta a tarefa de averiguar se o seu autor de fato foi Crisanto Neranda, um indígena proveniente da redução de São Luís, bem como de avaliar as mediações pelas quais o texto passou durante processos de tradução e cópia. Apresenta, além disso, a necessidade de problematizar a própria noção de “autor” e de “original”. No contexto em questão, as traduções e cópias manuscritas de textos –

cartas, relatos, declarações, ordens, etc. – eram bastante recorrentes e nem sempre a procedência das informações era indicada explicitamente. Dessa forma, estas práticas são difíceis de controlar e rastrear, e qualquer inferência feita nesse sentido só pode ser assegurada até certo ponto, partindo-se dos indícios e das pistas que surgem na documentação, nem sempre de maneira inequívoca.

Mesmo assim, considerando a natureza das perguntas que se busca responder aqui, é necessário explorar essas dimensões da escrita. De acordo com Luciano Canfora (2012, p. 25), a figura do “copista” – e também do tradutor, na medida em que as atividades de cópia e tradução teriam pontos de convergência – merece ser analisada com atenção, visto que os copistas seriam os “artesãos dos textos que sobrevivem”, responsáveis por filtrar e de fato “escrever” (ou ao menos reescrever) os textos<sup>20</sup>. Canfora (2012, p. 28) posiciona o copista como um protagonista ativo, pois o ato de copiar um texto ensejaria uma apropriação profunda do mesmo e suscitaria a possibilidade de intervenção, transformando o copista, na verdade, em um “coautor”<sup>21</sup>. Diante disso, se mostra imprescindível a análise das condições históricas em que se insere a produção dessas cópias e traduções, e também dos sujeitos responsáveis por realizá-las, das suas motivações e dos fins a que foram destinadas. Será considerado, ainda, como observa Francisco Gimeno Blay, que:

El texto no es el resultado de una acción concreta en un momento preciso, es también resultado de toda su existencia, de cuando ha sido utilizado o cuando ha sido olvidado en el silencio de los archivos y bibliotecas y ha estado esperando que alguien lo leyese. Ciertamente el decurso temporal ha dejado una huella indeleble en la memoria escrita que ha llegado hasta nosotros (GIMENO BLAY, 1999, p. 6).

Como se verá a seguir, mais apropriado do que tratar do relato de Crisanto Neranda, no singular, seria tratar dos “diversos relatos” que chegaram até nós. Embora as versões não destoem tanto entre si no que diz respeito ao seu conteúdo<sup>22</sup>, elas surgem em contextos distintos e há diferenças quanto à sua composição e apresentação, de forma que é importante estabelecer com quais documentos se está lidando. É preciso observar a trajetória e o “fazer-se” dessa fonte, pois, a priori, pode-se ter a impressão de que ela, ao se multiplicar em diversas cópias e se

<sup>20</sup> Na obra em francês: “Au fond, le copiste est le véritable *artisan* des textes qui sont parvenus à survivre [...] Le copiste est celui qui, au sens matériel du terme, *écrit* le texte. Les mots qui le composent sont d’abord passés au travers du filtre – et du crible – de sa tête, puis ont été mis en état d’être conservés grâce à l’adresse de sa main, fidèle à la dictée intérieure.” (CANFORA, 2012, p. 25).

<sup>21</sup> Na obra em francês: “[...] la seule forme d’appropriation effective d’un texte consiste à le copier. L’étape qui suit immédiatement, c’est qu’avec cette appropriation totale qui se produit, naît – dans le lecteur copiste – le désir même d’intervenir : voilà la réaction typique, et presque obligée, de celui qui est *entré dans le texte*. C’est comme ça que le copiste, précisément parce qu’il copiait, est devenu le protagoniste actif du texte. Précisément parce qu’il est celui qui plus que tout autre l’a compris, le copiste est devenu co-auteur du texte.” (CANFORA, 2012, p. 28).

<sup>22</sup> A análise mais aprofundada do conteúdo informativo dos textos – com a comparação entre as diferentes versões – será realizada no último capítulo desta dissertação. Além disso, o conteúdo integral pode ser conferido na transcrição de cópias das duas traduções que se encontram nos Apêndices A (p. 194) e B (p. 203).

espalhar por variados lugares, chega a assumir uma certa autonomia. É necessário, portanto, realçar os diversos atores que estiveram envolvidos no processo de elaboração das versões do texto de que dispomos, e as conjunturas às quais eles se vinculam.

### *2.2.1. Uma tradução e muitas cópias: a versão do padre Bernardo Nusdorffer*

A tradução do relato mais antiga de que dispomos foi realizada pelo padre Bernardo Nusdorffer em fevereiro de 1755, na redução de São Carlos, como consta em uma anotação do jesuíta depois do texto traduzido. Nesse mesmo apontamento, o tradutor informa que o original em língua guarani se encontrava em São Luís, para onde fora remetido após a finalização da tradução. Nusdorffer era um missionário bastante destacado e conhecedor dos indígenas e do seu idioma, estando na região das reduções do Paraguai desde 1717, e tendo vivenciado diretamente a época das atribulações decorrentes do Tratado de Madri. Ele fora Padre Superior das missões em duas ocasiões – entre 1734 e 1740 e entre 1747 e 1752 – e Padre Provincial entre os anos de 1743 e 1747, além de ter atuado diretamente em muitas reduções<sup>23</sup>.

Por isso, era reputado por ter grande familiaridade com a localidade e um profundo conhecimento acerca das reduções e dos seus habitantes. Domingo Muriel (1918, p. 273), elogiando o caráter e a experiência de Nusdorffer, o descreve como “antiguo misionero de los Guaranís, que había sido Superior de las Misiones y gobernado, como Provincial, toda la Provincia; varón sagaz, experimentado en conocer la índole de los indios”. Guillermo Furlong (1971, p. 61), por sua vez, comenta sobre sua capacidade de agir “con la habilidad, autoridad y con el grande influjo que tenía sobre los indígenas”. Nusdorffer teria, ainda, um amplo domínio do idioma guarani, sendo referido como “hombre de autoridad, experiencia, y suma destreza en la Lengua Guarani”<sup>24</sup>. Embora esses depoimentos acerca do religioso sejam bastante apologéticos, ao considerarmos a sua trajetória e acontecimentos nos quais esteve implicado, faz sentido deduzir que de fato ele detinha uma considerável experiência e conhecimento acerca do território das reduções do Paraguai e seus habitantes.

O padre vivenciou diretamente a época do Tratado de Madri, que inclusive coincide parcialmente com um dos seus períodos como Superior das missões. Nusdorffer foi um dos

<sup>23</sup> Inclusive em São Luís, por volta de 1730 (FURLONG, 1971, p. 15).

<sup>24</sup> A.H.N. – Sección Clero-Jesuítas – leg. 120, c. 1, n. 7 – Relacion de lo que la Compañía de Jesus ha hecho y padecido en el Paraguay, en cumplimiento de los Ordenes de Su Magestad (1752-1754), p. 14v.

jesuítas que mais se engajou na produção de escritos e compilações de acontecimentos relativos ao período da “Guerra Guaranítica”, instrumentalizando-os para contrapor as acusações dirigidas à Companhia de Jesus (FURLONG, 1971, p. 83-85). Entre esses textos, destaca-se uma relação<sup>25</sup>, redigida em ordem cronológica entre os anos de 1750 e 1756, na qual expõe as suas inquietações acerca da viabilidade da mudança das povoações; os esforços empregados na busca por novas terras e no convencimento dos indígenas; os conflitos e movimentações de tropas; e preocupações relacionadas à culpabilização dos missionários pela revolta – da parte das autoridades coloniais – ou pela sua suposta “traição” aos indígenas das missões<sup>26</sup>.

Para refutar as denúncias e libelos acusatórios imputados à Companhia de Jesus acerca da sua atuação nas reduções e da sua conduta nesse período, Nusdorffer empregou o seu conhecimento acerca das reduções e do idioma guarani, e as informações compiladas sobre os acontecimentos decorrentes das demarcações do Tratado de Madri, produzindo textos nos quais expunha seus argumentos, citava documentos e apontava as contradições e inconsistências dos detratores da Companhia. Por volta do ano de 1758, chegou inclusive a produzir uma extensa carta sob o pseudônimo de “Don Juan del Campo y Cambroneras”<sup>27</sup>, que remete ao padre Juan de Escandón, então Procurador da Companhia de Jesus na Europa, na qual se passa por um castelhano que vivia na região e estivera próximo aos acontecimentos, e por isso decidira apontar as falhas e mentiras da argumentação desenvolvida na “Relação Abreviada”.

Quanto a isso, Guillermo Furlong (1971, p. 59) caracteriza Nusdorffer como “una de las mayores víctimas de aquella añagaza lusitana, y fue también quien, más y mejor, ha reseñado los hechos vinculados a la misma”. E José María Mariluz Urquijo (1995, p. 1642), por sua vez, o apresenta como “Testigo de vista de muchos sucesos, confidente de sus compañeros que le permitieron utilizar sus notas y que incluso escribieron a su pedido sobre algunos hechos en los que habían participado, tuvo acceso a toda la documentación manejada por los jesuitas”. Embora essas avaliações do caráter do jesuíta soem – uma vez mais – bastante laudatórias, de

---

<sup>25</sup> RELAÇÃO do Padre Bernardo Nusdorffer sobre o plano de mudança dos 7 Povos, desde setembro de 1750 até fins de 1755. In: Manuscritos da Coleção de Angelis - v. VII - Do Tratado de Madri à Conquista dos Sete Povos (1750-1802). Biblioteca Nacional - Divisão de Publicações e Divulgação, 1969; RELATÓRIO da Transmigração e Guerra dos Sete Povos do Rio Grande do Sul (1750-1756), por Bernardo Nusdorffer – Quinta parte. Manuscrito original espanhol, impresso a primeira vez em 1922 por Carlos Teschauer. S.J., e agora traduzido ao vernáculo por Arthur Rabuske, S.J. In: TESCHAUER, Carlos (org.). História do Rio Grande do Sul dos dois primeiros séculos, v. 3. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2002.

<sup>26</sup> Como o próprio Nusdorffer observa em sua relação, “Item que de mi decian, que yo siendo Superior avia recibido mucha plata de los Portugueses, dexandome vechar para venderles los 7 Pueblos, y sus tierras” (RELAÇÃO do Padre Bernardo Nusdorffer...1969, p. 158).

<sup>27</sup> A.H.N – Sección Clero-Jesuítas, leg. 120, c. 3, n. 77 - Cópia de una Carta; respuesta que dio Don Juan del Campo, y Cambroneras, Castellano, avenzindado de estas ciudades à Don Alexandro de Bique Capitan Europeo (Punta de Fernan Dorias, agosto 1758).

fato é possível rastrear nas fontes o empenho de Nusdorffer em acompanhar os acontecimentos na região das missões, solicitar relatos aos demais padres, compilar e registrar informações e – quando fosse conveniente – divulgá-las em âmbitos externos às reduções do Paraguai.

Quanto à sua tradução do relato de Neranda, foram encontradas até o momento três cópias da mesma. Duas delas tratam-se de documentos redigidos primorosamente, com caligrafia cuidadosa e compreensível, indicações a respeito do conteúdo nas margens, e cujo texto – distribuído em sete páginas, respeitando margens e espaçamento entre linhas – é organizado e facilmente legível. Nusdorffer, enquanto jesuíta, era bastante familiarizado com o uso da escrita, de forma que possuía os recursos necessários à composição de um documento esmerado, como se observa nesse caso e também em diversos outros manuscritos produzidos pelo padre. Atualmente uma dessas cópias está conservada na “Sección Clero-Jesuítas” do Archivo Histórico Nacional (A.H.N. – Madri)<sup>28</sup>, e a outra na “Colección Jesuítas – Legajos” da Real Academia de la Historia (R.A.H. – Madri)<sup>29</sup>.

Há, ainda, uma terceira cópia dessa versão na “Sección Estado” do Archivo General de Simancas (A.G.S. – Valladolid)<sup>30</sup>, mas nesse caso trata-se de um documento um pouco diferente: embora o conteúdo seja praticamente idêntico, parece ser uma cópia realizada por mãos distintas daquelas que copiaram as versões existentes na R.A.H e no A.G.S. A caligrafia é diferente, o texto é distribuído por 11 páginas, e embora não conte com rasuras ou correções e mantenha as indicações de conteúdo nas margens, parece ter sido registrado com menos cuidado e esmero do que as outras duas cópias. Não há, no entanto, indicações da procedência dessa versão que justifiquem essas diferenças, pois a sùmula que se encontra no verso de uma das páginas apenas informa a data (que coincide com a das outras versões), e o nome de Bernardo Nusdorffer, que teria sido quem “Tradujo este Papel, escrito por un Indio, que contiene el suceso de los 53 Indios prisioneros por los Portugueses”.

Há poucas divergências entre uma e outra versão, apenas pequenas variações na distribuição do texto pelas páginas, na grafia de algumas palavras e alguns acréscimos que não

<sup>28</sup> A.H.N. - Sección Clero-Jesuítas, leg. 120, c. 2, n. 56 – Relación de lo que sucedio a 53 Indios del Uruguay, quando acometieron por 2º con otros muchos el fuerte de los Portugueses del Rio Pardo (San Carlos, febrero 1755). A primeira e a última página dessa cópia podem ser vistas nos Anexos A (p. 212) e B (p. 213), e a sua transcrição integral consta no Apêndice A (p. 194)

<sup>29</sup> R.A.H. – Colección Jesuítas-Legajos, sign. 9/7284, c. 11-12-3-64 – Relación de lo que sucedio a 53 Indios del Uruguay, quando acometieron por 2º con otros muchos el fuerte de los Portugueses del Rio Pardo (San Carlos, febrero 1755). Essa cópia tem apresentação similar à que se encontra no A.H.N., apenas com algumas variações quanto à distribuição do texto entre as páginas.

<sup>30</sup> A.G.S. – Sección Estado, leg. 7424, n. 458 – Relación de lo que sucedio a 53 Indios del Uruguay, quando acometieron por 2º con otros muchos el fuerte de los Portugueses del Rio Pardo (San Carlos, febrero 1755). A primeira e a última página dessa versão, bem como a sùmula que consta no verso de uma das páginas, podem ser vistas nos Anexos C (p. 214), D (p. 215) e E (p. 216), respectivamente.

mudam de maneira significativa o conteúdo da informação. Quanto ao contexto em que aparecem nos arquivos, a do A.H.N. está inserida na mencionada “Sección Clero-Jesuítas”, junto a diversos outros documentos relativos à Companhia de Jesus e à demarcação do Tratado de Madri, entre os quais se destacam diversas missivas enviadas por jesuítas e textos elaborados por eles para contrapor as acusações de que eram alvo. A do A.G.S. se encontra junto a documentos referentes a autoridades do lado espanhol, como o coronel José Joaquim de Viana e o Marquês de Valdelírios: tratam-se sobretudo de cartas (ou cópias de cartas) destinadas a esses sujeitos ou por eles remetidas, incluindo missivas trocadas com padres jesuítas. E a da R.A.H. surge em meio à “Colección Jesuítas- Legajos”, que configura um conjunto bastante heterogêneo de documentos relativos à Companhia de Jesus e à sua atuação em diversos locais<sup>31</sup>.

De acordo com Roger Chartier (1994, p. 17), é necessário considerar os suportes a partir dos quais os textos são expressados, pois a compreensão deles depende das formas com que chegam aos seus leitores. A configuração material do documento também pode ser indicativa das finalidades que o autor – ou tradutor – via nele, evidenciando as estratégias empregadas para conduzir a leitura no sentido dessas intenções. Nesse caso específico, a existência de várias versões e a sua localização atual, em distintos fundos documentais, pertencentes a instituições diversas, sugere que Nusdorffer produziu várias cópias dessa tradução, provavelmente para ampliar as possibilidades de divulgação, e dedicou-se a remetê-las a múltiplos destinatários. Além disso, um texto tão bem apresentado provavelmente foi composto com fins de conservação da informação, visto que um escrito sem grandes pretensões de duração certamente teria sido registrado de forma menos cuidadosa.

Essas características também apontam para a importância atribuída à informação que o texto continha, e o desejo de evitar que se perdesse ou fosse esquecida. Essas características são coerentes com a atuação de Nusdorffer, harmonizando-se com o seu empenho em compilar e registrar informações acerca dos sucessos desencadeados pela demarcação do Tratado de Madri. O cuidado na apresentação da tradução indica, ainda, a aspiração de que fosse lida por outros indivíduos – ou talvez *para* outros indivíduos, através da leitura em voz alta para uma determinada audiência –, e a presença de marcadores como as indicações de conteúdo nas

---

<sup>31</sup> Segundo consta no guia da coleção, seriam “Papeles y documentos procedentes de las casas suprimidas de la Compañía de Jesús”, que teriam ingressado na instituição em 1859 através de uma doação do Ministerio de Fomento composta por “legajos recogidos en la Dirección General de Instrucción Pública, y que hallaban depositados en el edificio que ocupaba el Ministerio de Gracia y Justicia” (ALBEROLA FIORAVANTE, 1995, p. 70-71).

margens ou a numeração dos parágrafos podem ser compreendidas como formas de tentar conduzir os leitores ao longo da sua apreensão do texto.

As ações de Nusdorffer fazem sentido ao considerarmos a relação dos jesuítas com a escrita e o empenho da Companhia de Jesus em manter um fluxo contínuo de informações e difundir ou legar determinadas versões, tanto em seu entorno quanto para contextos futuros, como mencionado anteriormente. Assim, Nusdorffer contesta as acusações imputadas à ordem por meio da escrita e, nesse processo, não apenas desqualifica, mas contrasta os documentos apresentados por seus detratores com outros documentos que apresentam versões distintas – que, como se verá, é o caso do relato atribuído a Neranda –, e deles produz traduções e cópias, amplificando a sua disseminação. Além disso, nos registros produzidos pelo padre – sobretudo na sua relação – é comum encontrar justificativas sobre a procedência das informações, nas quais ele menciona ter acessado cópias de cartas trocadas entre autoridades espanholas ou indígenas, informações que lhe haviam sido enviadas por outros párocos e relatos produzidos por sujeitos diversos. Isso demonstra a intensa circulação de informações pela via escrita – embora não restrita a ela – que ocorria nesse contexto, na qual tomavam parte diversas pessoas. E o próprio religioso chega a afirmar que “En todas las Republicas se hallan curiosos, que apuntan, y escriben lo que sucede en su tiempo, y de sus escritos sabemos, lo que sabemos, à ora, de los tiempos passados”<sup>32</sup>, referindo-se positivamente ao esforço de anotar e escrever sobre os acontecimentos vivenciados.

Entre as “fontes” de Nusdorffer, então, temos o relato atribuído a Neranda, e considerando a quantidade de cópias da sua tradução, podemos ver como esse jesuíta contribuiu para a sua circulação, disseminação e, em última instância, conservação. Mas é preciso prestar atenção, além disso, às implicações que o processo de tradução traz para o registro. Frank Salomon (1993, p. 23), ao tratar de testemunhos indígenas inseridos em relatos e crônicas produzidos por sujeitos não-indígenas, argumenta sobre a importância de conjecturarmos acerca dos elementos que se perdem e se acrescentam no percurso de verter um idioma a outro, bem como os “motivos ocultos” (ou nem tanto) dos sujeitos que se dedicam à tradução e instrumentalização desses testemunhos. Dessa forma, a dissociação entre o “testemunho original” e o “testemunho do tradutor” seria uma tarefa complexa, e por vezes até impossível.

---

<sup>32</sup> A.H.N – Sección Clero-Jesuítas, leg. 120, c. 3, n. 77 - Copia de una Carta; respuesta que dio Don Juan del Campo, y Cambronerías... p. 33. O jesuíta faz essa afirmação ao defender outros padres que estariam sendo acusados de tomarem parte na revolta indígena com base em textos de sua autoria, nos quais relatavam os acontecimentos. Diante disso, Nusdorffer (ou “Cambronerías”) alega que a prática de compilar e registrar informações nada provaria acerca da conduta de qualquer pessoa.

Como aponta Michel de Certeau (2013, p. 228-229), no momento da tradução – enquanto operação que transforma os sentidos e os adapta ao formato de “produtos utilizáveis” por determinados sujeitos – algo se perde, na medida em que certos elementos da palavra do outro não são recuperáveis, e não podem, portanto, ser transmitidos e conservados. Por mais familiarizado que o tradutor estivesse com o idioma e com os códigos culturais daquele que foi responsável pela produção do relato – pois a tradução também passa por essa dimensão – o processo de adaptação pelo qual passou o texto coloca a necessidade de considerar que Nusdorffer, também, tomou parte ativa na sua produção – e conservação –, agindo, de certa forma, como coautor.

### 2.2.2. *“Lenguarazes” e secretários: a tradução de Pedro José Villanueva e a cópia de Pedro Medrano*

A outra tradução de que dispomos foi realizada em maio de 1756 por ordens de Don José de Andonaegui, governador de Buenos Aires (1750-1756), e do coronel José Joaquim de Viana, governador de Montevideu (1751-1764; 1771-1773), a partir de uma cópia ou versão do relato apreendida na redução de São Lourenço juntamente com outros oito documentos escritos em guarani. Além da apreensão e tradução dos papéis, Viana foi encarregado de coordenar a tomada de depoimentos de alguns indígenas, visando levantar informações acerca dos motivos e dos responsáveis pela revolta. Andonaegui e Viana incumbiram o comandante Nicolas Patrón – militar proveniente de Corrientes – da coordenação dessa tarefa, que deveria ser realizada através dos serviços do capitão e intérprete Pedro José Villanueva<sup>33</sup>. Há referências à atuação desse e de outros sujeitos como tradutores em vários documentos da época, demonstrando a prática comum de se recorrer àqueles que tivessem algum domínio do idioma falado nas reduções para que atuassem como intérpretes tanto em situações orais como escritas. Em um documento de fevereiro de 1756 no qual constam as transcrições dos diversos depoimentos recolhidos entre habitantes das reduções, por exemplo, Villanueva e outros dois indivíduos que tomaram parte na tarefa são descritos como “inteligentes, y Practicos en Idioma Guarani”<sup>34</sup>,

<sup>33</sup> A.G.S. – Sección Estado, leg. 7387, n. 29 – Copia. Declaraciones que se han tomado a los Indios prissioneros (Arroyo Caibate, febrero 1756), p. 4.

<sup>34</sup> A.G.S. – Sección Estado, leg. 7410, n. 15 – Declaraciones tomadas a Indios prisioneros (Arroyo Caybatè, febrero 1756), p. 2.

motivo pelo qual foram nomeados por Nicolas Patrón como “interpretes y Lenguarazes tanto para tomar las declaraciones a los indios Prisioneros, quanto para traduzir las Cartas que a estos se han cogido”<sup>35</sup>.

Entre os espanhóis, o domínio do idioma guarani não era amplamente estendido, e, como se verá, nem todos os indígenas das reduções falavam o espanhol, de forma que era frequente o emprego de intérpretes, ou, como eram conhecidos, *lenguarazes* (ou “línguas”, entre os lusitanos). Além disso, no caso dos documentos que seriam enviados para a Europa era necessário que fossem traduzidos, pois os idiomas nativos não eram conhecidos no outro lado do Atlântico (NEUMANN, 2015, p. 40-41). Para a intermediação de diálogos e depoimentos, ou mesmo para a tradução de textos em guarani, então, em geral eram recrutados paraguaios ou correntinos, pois nessas regiões, à época, era comum uma variante dessa língua indígena (CERNO, OBERMEIER e THUN, 2015, p. LXI)<sup>36</sup>. Esse era o caso de Villanueva, que era um “capitão correntino”<sup>37</sup>, ou seja, proveniente da província de Corrientes, da mesma forma que Patrón. Além da aprovação dos seus superiores, o capitão também contava com o favor dos jesuítas, pois, em certa ocasião, desmentira que uma carta em guarani redigida pelos moradores de São Miguel incriminasse os religiosos, como diziam os portugueses.

Ao narrar essa situação, Bernardo Nusdorffer indica que “Era conhecido o capitão Villanueva por bom cristão”, e que a sua atuação havia desfeito, nessa oportunidade, “a calúnia, forjada ou por ignorância ou por malícia contra os missionários”<sup>38</sup>. José Cardiel, outro inaciano, em dada ocasião observa que o capitão-tradutor havia sido educado em uma escola jesuítica<sup>39</sup>, e que “habia estudiado Gramatica, y algo de Filosofia, y parecia algo mas inteligente, y era

<sup>35</sup> A.G.S. – Sección Estado, leg. 7410, n. 15 – Declaraciones tomadas a Indios prisioneros (Arroyo Caybatè, febrero 1756), p. 2.

<sup>36</sup> Para a conjuntura do início do século XVIII, Leonardo Cerno, Franz Obermeier e Harald Thun (2015, p. LX-LXI) qualificam a situação dos espanhóis e *criollos* – exceto aqueles provenientes de locais específicos, como Corrientes – como de um “monolinguismo coletivo” e “bilinguismo individual”, ou seja, a maioria das pessoas dominava apenas o espanhol, com a exceção de alguns indivíduos que dominavam esse idioma e o guarani. Os autores contrastam essa situação com a das pessoas que provinham da América portuguesa, na qual o domínio do tupi – idioma aparentado ao guarani – era mais extenso, entre mulheres e homens, pessoas livres e escravizadas, configurando um contexto de “bilinguismo coletivo”. Embora aqui se trate de um recorte posterior, na segunda metade do século XVIII, é provável que a situação fosse similar.

<sup>37</sup> Bernardo Nusdorffer, em seu relatório acerca da transmigração, dos conflitos que ensejou, e das providências tomadas pelas autoridades espanholas para averiguar os motivos e os culpados, narra que “Fez logo o senhor governador as mesmas diligências, para saber a verdade. Trouxe-lhe para intérprete um capitão correntino, chamado Villanueva [...] [grifo meu] (RELATÓRIO da Transmigração e Guerra dos Sete Povos do Rio Grande do Sul (1750-1756), por Bernardo Nusdorffer – Quinta parte... 2002, p 541).

<sup>38</sup> RELATÓRIO da Transmigração e Guerra dos Sete Povos do Rio Grande do Sul (1750-1756), por Bernardo Nusdorffer – Quinta parte... 2002, p 542.

<sup>39</sup> A.H.N. – Sección Clero-Jesuítas – leg. 120 – c. 3 – n. 82 – Relación del Padre José Cardiel (San Borja, 1759-1760), p. 57-58.

tenido por de buena conciencia”<sup>40</sup>. A alegação de inaptidão ou má fé dos intérpretes era um dos principais argumentos dos jesuítas para contrapor as acusações contra si embasadas nos depoimentos e nos escritos dos Guarani instrumentalizados pelos seus inimigos. Por exemplo, em suas refutações às “calúnias” a que eram submetidos, Nusdorffer afirma que os intérpretes eram, frequentemente, “gente ínfima” do exército, e que embora fossem provenientes do Paraguai ou de Corrientes, onde se falava uma variante do guarani, esta era distinta da falada nas reduções, e bem mais misturada ao espanhol. O religioso critica a habilidade desses *lenguarazes* com o idioma, pois seriam “gente mui Idiota, y tosca”<sup>41</sup>, que entendia muito mal o guarani e, da mesma forma, era muito mal compreendida pelos indígenas das reduções. O caráter desses intérpretes também era desqualificado, e os jesuítas frequentemente os acusavam de manipular ou distorcer os testemunhos indígenas, considerando que “Muchos de ellos son gente de mui mal vivir especialmente en impurezas y embriagues, como lo save bien todo el Exercito, y de mucha malicia”<sup>42</sup>. Por fim, a inaptidão dos tradutores seria ainda maior no caso de documentos escritos, por serem de difícil compreensão e porque os *lenguarazes* “nunca escriben cosa alguna en la lengua del Indio aun los que saven escribir”<sup>43</sup>.

Jorge Cañizares Esguerra (2007, p. 47-49), ao analisar a historiografia acerca do Novo Mundo que se produziu entre os séculos XVIII e XIX, contempla a maneira pela qual os diferentes sujeitos encararam e instrumentalizaram as fontes. O autor observa que, inicialmente, a atribuição de confiabilidade se pautava pelo caráter dos sujeitos dos quais provinha determinada informação. A credibilidade de um relato ou interpretação era, assim, medida por critérios “elitistas” e hierarquias raciais e sociais, considerando a posição social dos sujeitos e o seu nível de educação, além das suas motivações. E, obviamente, das motivações e pontos de vista do sujeito que avaliava o seu valor<sup>44</sup>. Nesse sentido, Anthony Grafton (2001, p. 113), ao tratar das ferramentas empregadas para avaliar a legitimidade e confiabilidade das fontes ao

<sup>40</sup> A.H.N – Sección Clero-Jesuítas – leg. 120 – c. 3 – n. 78 – Carta do Padre José Cardiel ao Padre Gabriel Novat, (San Borja, junio de 1758), p. 32.

<sup>41</sup> A.H.N. – Sección Clero-Jesuítas – leg. 120 – c. 3 – n. 79 – Declaracion de la verdad contra un Livelo infamatorio impreso en Portugues contra los Padres Jesuitas misioneros del Paraguay y Marañon, Padre Nusdorffer (San Borja, septiembre 1758), p. 93.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> De acordo Cañizares Esguerra (2007, p. 50-52), em fins do século XVIII passam a emergir novas estratégias de leitura e de valoração das fontes que conferem uma maior ênfase na limitação da percepção das testemunhas, e os registros passam a ser julgados mais pela sua consistência interna, considerando sua adequação ao senso comum, lógica e coerência, com uma prioridade às provas advindas da linguística, história natural, geologia, etc., em detrimento dos testemunhos e relatos pessoais.

longo da história, que permitiriam identificar as falsificações e manipulações<sup>45</sup>, as insere em uma tradição coerente e longeva, desde a antiguidade. Embora inovações e mudanças de perspectiva tenham sido introduzidas, o autor observa que, entre a antiguidade e o século XIX, uma semelhança se destaca: mesmo no caso de críticos altamente eruditos e capacitados – e mesmo para épocas em que as pretensões de isenção e imparcialidade eram mais fortes –, as suas capacidades discriminativas tendiam a ser inferiores quando tratavam de registros que corroborassem as premissas e pontos de vista do avaliador.

O caso de Villanueva mostra que, quando a interpretação de um desses tradutores contribuía para “desfazer calúnias”, ele era valorizado, e a habilidade, o caráter e a integridade do mesmo eram elogiadas pelos jesuítas. Dessa forma, é possível perceber que era empregado um “método crítico” bastante peculiar: além de corroborar os argumentos dos jesuítas, Villanueva era, segundo os inacianos, um bom cristão, inteligente, íntegro e de boa consciência, e também era instruído e possuía conhecimentos de filosofia e gramática, elementos que agregavam credibilidade à sua interpretação. Em contraste, os “maus tradutores” eram “gente ínfima”, de maus hábitos, beberrões e grosseiros. Seu testemunho e interpretação, portanto, seriam desprovidos de valor. Assim, o caráter e a posição social dos sujeitos eram acionados no momento em que eram referidos como “fontes” – aspecto que, como se verá, também estava presente quando os testemunhos provinham de indígenas –, com a ênfase aos elementos positivos ou negativos dependendo do que era afirmado por eles e dos argumentos daqueles que instrumentalizavam os seus relatos e interpretações.

De volta ao documento, ocupando dez páginas manuscritas, o conteúdo da tradução de Villanueva também é similar ao daquela de Nusdorffer, apenas parece ter sido composto de maneira mais apressada, visto que não é apresentado de maneira tão organizada e bem redigida quanto na versão do jesuíta, e as informações se sucedem de forma um tanto “desordenada”. Quanto ao conteúdo que transmite, uma das poucas diferenças importantes reside no fato de que as cópias da tradução de Nusdorffer encontradas na R.A.H., no A.G.S. e no A.H.N. mencionam de maneira objetiva o fato de Crisanto ser integrante de uma congregação, o que não ocorre no manuscrito traduzido por Villanueva.<sup>46</sup> Essa particularidade pode dever-se a

---

<sup>45</sup> Essas ferramentas, de acordo com Grafton (2001, p. 111), seriam, até hoje, fundamentadas principalmente na comparação sistemática – de linguagem, de conteúdo, de premissas implícitas e explícitas – entre a fonte em questão e o que seria esperado dela, de acordo com outros dados.

<sup>46</sup> Essa informação surge em meio à narração de uma das respostas que Neranda havia dado a Gomes Freire durante um interrogatório: “[...] yo soy Congregante de San Miguel y de la Virgen, alla tenemos orden de confessar y comulgar cada mês [...]” [R.A.H – Colección Jesuítas-Legajos, sign. 9/7284, c. 11-12-3-64 – Relación de lo que succedio a 53 Indios del Uruguay ... p. 7]. Nas versões do A.G.S. e do A.H.N. essa informação é registrada de maneira similar. Na cópia da tradução de Villanueva, no entanto, consta que “Nosotros, somos Vasallos de la Virgen, y San Miguel, y cada mes, nos confesamos [...]” [A.G.S. – Sección Estado, leg. 7410, n. 21 – Testimonio

alguma interpretação divergente no momento da tradução, ou ainda indicar que as versões castelhanas foram produzidas a partir de originais em guarani distintos. Além disso, nessa tradução não há menção ao nome do autor – ela inicia apenas por “De San Luis, lo que dice [...]”<sup>47</sup>, e em seguida prossegue com o relato de maneira semelhante à tradução do jesuíta.

A versão está localizada atualmente na “Sección Estado” do A.G.S.<sup>48</sup>, em meio a documentos associados a autoridades espanholas que correspondem sobretudo à década de 1750. Entre essa documentação se destaca um conjunto de cópias e transcrições de documentos apreendidos pelos espanhóis durante os conflitos, cópias estas que foram realizadas por Pedro Medrano, secretário de Pedro de Cevallos, governador de Buenos Aires (1756-1766)<sup>49</sup> que sucedeu Andonaegui. Não há indicação da data em que foram realizadas as cópias, apenas a referência à data da tradução. O texto é redigido de maneira organizada e com caligrafia legível<sup>50</sup>, o que é compreensível se considerarmos que são documentos produzidos por um secretário, como se verá mais adiante. No conjunto dessa documentação figuram registros escritos que foram apreendidos na ocupação da redução de São Lourenço – frequentemente referidos nas fontes e bibliografia como “papéis de São Lourenço”<sup>51</sup> –, e entre esses “papéis” consta o relato de Neranda. A compilação é precedida pela seguinte observação de Medrano:

Imbentario de todos los papeles, y documentos, que han entrado en esta Secretaria de la Capitanía General, tocante a las averiguaciones echas sobre los autores de la desobediencia de los Indios, así de las praticadas por disposición del Excelentísimo

---

sacado, de varias cartas que se hallaron en letra Guarani... p. 13]. A posição de Crisanto enquanto congregante será melhor analisada no capítulo a seguir.

<sup>47</sup> Embora, como se verá a seguir no item 1.2.4., esse ponto seja um tanto problemático.

<sup>48</sup> A.G.S. – Sección Estado, legajo 7410, n. 21 – Testimonio sacado, de varias cartas que se hallaron en letra Guarani, tradusidas por los interpretes nombrados en la sorpresa hecha al Pueblo de San Lorenzo, por el Coronel Don Joseph Juachin de Viana Gobernador de Montevideo (San Lorenzo, mayo de 1756).

<sup>49</sup> Cevallos atua como governador de Buenos Aires até 1766. Posteriormente, retorna como vice-rei do Rio da Prata entre 1776 e meados de 1778, falecendo em fins desse ano (HISTORIA del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán por el P. José Guevara. In: ANGELIS, Pedro de. Coleccion de Obras y Documentos Relativas a la Historia Antigua y Moderna de las Provincias del Río de la Plata. Buenos Aires: Imprenta del Estado, 1836, p. 819; p. 821-822).

<sup>50</sup> Estas características e a assinatura de Pedro Medrano podem ser conferidas nos Anexos F (p. 217), G (p. 218), H (p. 219) e I (p. 220). Além disso, a transcrição integral da versão do relato que consta nesse documento pode ser conferida no Apêndice B (p. 203).

<sup>51</sup> Além dos documentos em guarani, esses “papéis de São Lourenço” eram compostos por cartas e outros textos produzidos por padres, sobretudo por Lorenzo Balda e Tadeo Henis, responsáveis por essa redução. Os manuscritos dos padres também foram apreendidos, copiados e bastante referidos na documentação, sendo usados como prova nas averiguações sobre o envolvimento dos padres na “Guerra Guaranítica”. Como observa o comandante Viana, em uma mensagem a Cevallos: “Uno de los primeros cuidados, que tuve quando fui encargado dela sorpresa del Pueblo de San Lorenzo, fuè, el de coger los Papeles, que huviese en los Aposentos de los Reverendos Padres Jesuitas; porque aviendo comunicado al Rey Nuestro Señor, al Señor Marques de Valdelirios, que save ciertamente ser los Padres los unicos autores dela rebeldia delos Indios, vi que era mui conveniente para la publica justificacion de su causa, el que sus mismas tropas, destinadas para su mudanza, castigo, y pacificacion de su rebeldia, adquiriesen, y subministrasen à Su Magestad otras pruebas conducentes al fin de que fuese plenamente probada para con el mundo la justificacion con que procede en este asunto [...]” [A.G.S. – Sección Estado – leg. 7410 – n. 23 – Carta de José Joaquim de Viana a Pedro de Cevallos (San Juan, abril de 1757), p. 7v].

Señor Don Joseph de Andonaegui, como de los papeles que encontró en el Pueblo de San Lorenzo el Brigadier Don Joseph Juachín de Viana, y del que ultimamente hà entregado en Ydioma Latino, y de Letra mui menuda, por lo que no se hà podido copiar en estos pocos días, despues que los recivi con su papel de remision con fecha de 23 de Abril proximo pasado, los quales no han salido de mi poder, sino para entregarlos al Señor Marques de Valdelirios, quien los tubo en el suio muchos días para verlos y examinarlos, despues de lo qual me los bolvio a entregar, y quedan a mi Cargo<sup>52</sup> [grifo meu].

O contexto em que esta tradução foi realizada e as motivações para tal não são iguais àqueles da versão do jesuíta: em 1756 a situação do conflito era mais favorável aos ibéricos, que passariam então a ocupar as reduções. Havia uma considerável preocupação em apurar as origens da insubordinação dos indígenas, com a consequente realização de investigações, como fica expresso na citação anterior e em ordens de autoridades, como as que Viana dera a Patrón, na qual dispõe que este deveria praticar “quantas diligencias fueren conduzentes à fin de aclarar, y que consten los motores dela rebeldia tomando assi mismo declaraciones à aquellos Indios”<sup>53</sup> [grifo meu]. A apreensão de documentos escritos por indígenas e o esforço para traduzi-los e copiá-los, além da realização de interrogatórios, são representativos dessa procura por informações que ajudassem a desvendar o que havia desencadeado a revolta. A busca pelas motivações do conflito, por sua vez, acabaria provocando a produção e a conservação de documentos que deveriam atuar como indícios, como se pode notar pela instrução de Patrón para que “se tradusgan las cartas que en idioma Guaraní se han hallado” e “se saquen Copias y se authorisen en devida forma”<sup>54</sup>.

Esse tipo de procedimento era bastante recorrente, e os próprios jesuítas tinham consciência de que “papéis” estavam sendo apreendidos e empregados como indícios acerca dos “motores de la rebeldía” – “motores” esses que frequentemente eram associados à atuação dos inacianos. Por isso os religiosos se empenhariam em desqualificar o conteúdo ou as interpretações desses “papéis”, elaborando argumentações como a seguinte, que consta em uma das já mencionadas refutações aos “libelos infamatórios”: “Prossigue [o libelista] contando con varias falsedades lo de la entrada de un destacamiento en el Pueblo de San Lorenzo; lo de los

<sup>52</sup> A.G.S. – Sección Estado, leg. 7410, n. 21 – Testimonio sacado, de varias cartas que se hallaron en letra Guaraní... p. 1.

<sup>53</sup> A.G.S. – Sección Estado, leg. 7387, n. 29 – “Copia. Declaraciones que se han tomado a los Indios prisioneros... p. 4.

<sup>54</sup> CARTAS en guaraní tomadas por el Coronel José Joaquín de Viana y orden de éste para su traducción - San Lorenzo, Junio 17-28 de 1756. In: Documentos Relativos a la Ejecución del Tratado de Límites de 1750. Instituto Geográfico Militar, República Oriental del Uruguay. Imprenta El Siglo Ilustrado, Montevideo, v. 13, n. 1, 1938, p. 229.

papeles que alli se hallaron, (de los quales se save han hecho muchas copias falseandolos) lo de otras cartas de Indios”<sup>55</sup> [grifo meu].

Nesse mesmo sentido, Guillermo Furlong (1971, p. 79) refere-se a uma carta do governador Pedro de Cevallos datada de maio de 1757 e remetida a Ricardo Wall, Secretário de Estado espanhol, na qual o primeiro notificava o segundo sobre o envio de cópias dos papéis encontrados na redução de São Lourenço, propondo que fosse designado um tribunal espanhol no qual esses e outros documentos seriam examinados. É possível, portanto, que as cópias realizadas por Pedro Medrano, secretário do governador de Buenos Aires, tenham sido produzidas em um contexto similar. E aqui se faz necessário expandir um pouco a “biografia” desses dois sujeitos, Medrano e Cevallos, pois a sua trajetória e posicionamentos podem elucidar alguns pontos acerca da iniciativa de disseminar, entre as cópias dos “papéis de São Lourenço”, um texto que apresenta uma versão mais favorável da atuação dos jesuítas, como o relato atribuído a Crisanto.

Zacarias Moutoukias e Annie Vignal-Ramos (1992, p. 890-891), ao analisar as estratégias e disputas colocadas em andamento por autoridades coloniais na Buenos Aires do século XVIII, enfatizam a importância de redes fundamentadas em relações interpessoais entre as autoridades e seus “séquitos” locais, vinculando-as às práticas de contrabando e à mobilidade social e influência política na região e no âmbito imperial. Nesse contexto, Moutoukias e Vignal-Ramos destacam o governador Pedro de Cevallos como eixo central de uma trama de alianças pessoais que atravessava instituições, e sobre a qual se estruturavam ações e estratégias políticas. Cevallos teria sido uma importante figura política e chefe militar, adotando uma posição marcadamente pró-jesuítica, o que teria ocasionado conflitos inclusive com o Bispo de Buenos Aires, Don Manuel Antonio de la Torre, grande opositor da Companhia de Jesus. Dessa forma, embora o questionamento à Companhia de Jesus e às suas atividades estivessem se intensificando, os inicianos ainda contavam com aliados importantes. Como observa Guillermo Wilde:

Por ese entonces, los jesuitas contaban con gran cantidad de adeptos entre los vecinos poderosos de las principales ciudades y habían logrado montar toda una trama de préstamos y favores, que llegaban a involucrar a personajes importantes del gobierno, como era el caso de los dos antecesores de Bucareli, los gobernadores José de Andonaegui y Pedro de Cevallos (WILDE, 2009, p. 186).

---

<sup>55</sup> A.H.N. – Sección Clero-Jesuítas - Legajo 120, c. 3, n. 76 – Resumen do “Compendio de Papeles intitulado Declaracion de la verdad, que se escribe contra un Libelo Infamatorio, q aparecio el año de 1758 contra los Misioneros Jesuitas delos Rios Parana y Uruguay, y del Rio Marañon, escrito en Portugues sin nombre del Author, sin fecha, ni aprobaciones” (septiembre 1758), p. 3v.

Os próprios jesuítas registraram pródigos elogios ao governador nas suas Cartas Ânua da Província do Paraguai referentes aos anos entre 1756 e 1762, enfatizando que a ele “debe la Compañía infinitas gracias”, e qualificando-o como “distinguido jefe militar, y buen cristiano”<sup>56</sup>.

Pedro Medrano, por sua vez, teve sua ascensão desencadeada justamente pela posição de membro de um grupo próximo a Cevallos, caracterizando-se como um indivíduo que se valeu conscientemente dessa posição para construir cadeias informais de autoridade e influência política. Esse fenômeno, de acordo com Moutoukias e Vignal-Ramos (1992, p. 892-893), pode ser observado nos séquitos dos diversos governadores e vice-reis do Rio da Prata ao longo de todo o século XVIII, de maneira que esses sujeitos em geral possuíam um importante papel político. Medrano é caracterizado pelos autores como “homem de confiança e fiel a Cevallos”<sup>57</sup>, que teria chegado em Buenos Aires em 1746, aos 12 anos de idade, e que em 1756, apenas 10 anos depois e ainda bastante jovem, já estava vinculado ao serviço do governador como secretário.

A função de secretário deve ser compreendida no âmbito das práticas de governo e relações de poder que se estabeleciam nesse contexto. De acordo com Fernando Bouza Álvarez (1999, p. 98), embora as práticas escritas jamais tenham suplantado inteiramente as formas orais, já a partir do século XVII não se podia mais governar ou tomar decisões sem recorrer aos “papéis”, o que se reflete também na crescente importância e aumento do prestígio dos funcionários letrados a serviço da monarquia ou das autoridades locais, como os secretários. Andrien e Kuethe (2014, p. 8) enfatizam, além disso, que as Reformas Bourbonicas promovidas ao longo do século XVIII – visando aumentar a capacidade de controle, tomada de decisões e o poder da coroa – também inseriam uma maior demanda por informação, tanto para efetivar uma maior integração do império espanhol como para fundamentar as políticas e deliberações da coroa. Assim, foi preciso estabelecer meios para compilar, sumarizar e analisar dados, e criar fluxos de informação que seriam direcionados à corte. Faz sentido pensar, então, que nesse contexto em que há um incremento da necessidade de compilação e remessa de informações, aumenta também a importância conferida à escrita e aos profissionais letrados

Segundo Marília Santos (2007, p. 82-85), os secretários deveriam ser indivíduos alfabetizados e com bom domínio da escrita, da caligrafia e dos modelos de elaboração de

---

<sup>56</sup> I.A.P. – Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay – Años 1756-1762 (Transcrição). Traducción de Carlos Leonhardt, S.J., Buenos Aires, p. 31.

<sup>57</sup> O autor chega a afirmar que Medrano “est un des hommes les plus fidèles sur lesquels le gouverneur Cevallos peut compter à Buenos Aires” (MOUTOUKIAS e VIGNAL-RAMOS, 1992, p. 893), ou seja, “um dos homens mais fiéis com os quais o governador Cevallos contava em Buenos Aires” [tradução minha].

documentos, além de “homens de segredo”. Cabia aos secretários produzir, disseminar ou resguardar, e organizar as informações e os papéis do governo, e por isso esses sujeitos possuíam um grande poder, advindo da manipulação e conservação dos documentos e das confidências que lhes eram incumbidos. Da mesma forma, Angel Rama (1985, p. 55) argumenta que o governo por meio da palavra escrita implicava na valorização e prestígio dos agentes letrados, visto que manuseavam documentos capazes de instaurar e administrar o poder e possuíam conhecimento e capacidade de usar modelos e normas. Exerciam, portanto, uma função de confiança e eram indispensáveis para a coroa e demais autoridades. A escrita também atuava como ferramenta imprescindível para estabelecer e manter redes de relações pessoais (BOUZA ÁLVAREZ, 1998, p. 42) e a partir de trajetórias como a de Medrano é possível observar como esses funcionários especializados no manuseio dos “papéis” eram fundamentais nesse processo. A sua posição lhes conferia prestígio e possibilidades de inserção e ascensão social, e esses sujeitos frequentemente se encontravam no âmbito de redes de relações pessoais com membros importantes da sociedade e da política local e imperial.

Assim, em 1758, Cevallos teria interferido para que Medrano fosse promovido a oficial das Finanças Reais, e o prestígio advindo do seu cargo e da posição próxima ao governador lhe garantiram, em 1764, um segundo casamento com a filha de um dos mais proeminentes comerciantes de Buenos Aires. O favor de Cevallos, no entanto, apresentaria um caráter ambíguo, pois, de acordo com Moutoukias e Vignal-Ramos (1992, p. 891-893), ao mesmo tempo em que favoreceria promoção de Medrano, também a colocaria em risco. Com a ascensão de Don Francisco de Paula Bucareli y Ursúa, governador de Buenos Aires (1766-1770) que sucedeu Cevallos, a situação de Medrano se tornou mais complicada. Bucareli, contrário aos jesuítas e opositor de Cevallos, passou, ao assumir o governo, a “perseguir” aqueles que haviam se associado ao governador anterior – inclusive Medrano –, despojando-os de cargos e afastando-os do poder e de Buenos Aires, e substituindo-os pelos seus próprios aliados.

Enfim, o relato de Neranda, enquanto um dos “papéis de São Lourenço”, acaba figurando entre escritos cujo objetivo era atuar como prova na averiguação das causas da revolta indígena e da conduta dos jesuítas durante as demarcações do Tratado de Madri. E por seu posicionamento pró-jesuítico, deve ter parecido interessante a Cevallos e a Medrano incluir entre os documentos remetidos à Espanha um relato mais positivo acerca dos religiosos, atuando em favor desses seus aliados. Ademais, nesse processo é possível observar, novamente, a prática de efetuar cópias dos documentos para distribuí-los entre vários destinatários, como maneira de assegurar o sucesso da difusão de uma determinada informação que corroborasse

os argumentos dos “copistas” e remetentes. Enquanto secretário, Medrano certamente estaria familiarizado com os poderes da escrita como ferramenta de divulgação de determinadas versões dos acontecimentos, bem como da importância dos documentos e das informações que transmitiam para a configuração de articulações políticas e para os processos de tomada de decisão que se estabeleciam.

### 2.2.3. *Citações, testemunhos e compilações: a relação do padre Juan de Escandón*

Uma tradução do relato de Neranda é referida e parcialmente copiada em escritos de outro jesuíta, o padre Juan de Escandón. Estando na região do Rio da Prata desde 1733, destaca-se a sua atuação como secretário dos padres Provinciais Manuel Quirini (1747-1751) e José Barreda (1751-1757), função que implicava em viagens constantes entre as reduções e – como se viu – em um contato bastante próximo com o manuseio da escrita, bem como um conhecimento amplo sobre o que sucedia na Província (FURLONG, 1965, p. 12-13). O período em que atuou como secretário coincidiu com aquele da demarcação do Tratado de Madri, de maneira que é possível encontrar muitos documentos produzidos por esse jesuíta tratando desse tema. Um desses documentos é uma carta dirigida ao inaciano Carlos Gervasoni, que então se encontrava na Europa desempenhando a função de Procurador da Província Jesuítica do Paraguai. Nessa missiva, datada de maio de 1756, Escandón conta que havia chegado às suas mãos a tradução do relato de Crisanto Neranda realizada pelo padre Bernardo Nusdorffer.

Escandón informa a Gervasoni que remetia “à Vuestra Reverendísima la dicha relacion que hizo en su lengua uno de los Indios prisioneros, y traduxo en la nuestra y me remitiò à mi el Padre Nusdorfer. Y la remito para que Vuestra Reverendísima si no sabe, aprenda à examinar testigos contra Padres Misioneros”<sup>58</sup>. Atualmente não há nenhuma versão do texto de Neranda anexada a essa mensagem, mas ela figura entre uma série de cartas que Escandón teria dirigido a Gervasoni, e, anexados a estas, teriam sido enviados diversos outros documentos que provariam a não participação dos jesuítas na “Guerra Guaranítica”, fundamentando assim a argumentação que desenvolvia na correspondência (MELIÁ, 1967, p. 622), e talvez servindo para amparar a tarefa de defesa dos interesses da Companhia de Jesus da qual era incumbido o

---

<sup>58</sup> A.H.N. – Sección Clero-Jesuítas, leg. 120, c. 2, n. 59 – Cartas de Juan de Escandón ao Padre Carlos Gervasoni (1756) – Cartas do Padre Juan de Escandón ao Padre Carlos Gervasoni (1756) – n. 3, Carta de Juan de Escandón a Carlos Gervasoni (Córdoba del Tucumán, 25 de mayo de 1756), p. 1f.

Procurador. É provável, então, que uma das cópias da tradução de Nusdorffer tenha sido remetida dessa forma e com esse objetivo ao outro lado do Atlântico.

É importante mencionar que Escandón também se dedicou a refutar por meio da escrita as acusações feitas aos jesuítas, inclusive atuando como Procurador da Companhia de Jesus e representando seus interesses nas cortes de Roma e Madri a partir de fins do ano de 1757. De acordo com Furlong (1971, p. 45), ao retornar à Europa, o padre tomou maior conhecimento das inúmeras denúncias de que eram alvo os inacianos, e pelo fato de que “Nadie en Europa había que supiera mejor que él la falsedad de tales asertos y nadie sabía mejor que él los sacrificios y las penalidades sin cuento, que habían sufrido los Jesuitas en la disparatada transmigración de los pueblos guaranícos”, decidiu compor uma relação que manifestasse a versão correta – na sua interpretação – dos sucessos pertinentes à demarcação do Tratado e à revolta dos indígenas. A esses textos, enfim, são agregadas citações dos escritos atribuídos a Crisanto Neranda, coerentes com as informações contidas na tradução de Nusdorffer. De acordo com José María Mariluz Urquijo, Escandón, além de narrar os acontecimentos, buscou consolidar e difundir uma versão jesuítica acerca do que havia acontecido durante a guerra, uma versão que:

Censura el tratado como nocivo a los intereses de España. Blanquea a la Compañía de las acusaciones de haberse opuesto a las órdenes regias; lejos de ello, los padres habían hecho todo lo humanamente posible para inducir a los indios a la transmigración sin reparar en el riesgo que implicaba aconsejar medida tan impopular. Censura al grupo de los demarcadores imputándoles ignorancia y mala fe (MARILUZ URQUIJO, 1995, p. 1641).

Tratam-se, na verdade, de três longas relações – com conteúdo bastante similar, de forma que devem ser cópias ou reelaborações de textos com propósitos aproximados – que abordam os acontecimentos do território missioneiro durante os conflitos gerados pelo Tratado de Madri. Além das referências ao documento atribuído a Neranda, nas relações é possível observar a incorporação de diversos outros textos. Se deduz, portanto, que Escandón, assim como Nusdorffer, se empenhou em compilar diversas fontes – nem sempre atribuindo as referências de maneira inequívoca –, refletindo um provável trabalho de seleção de fatos, testemunhos e informações que já estava em andamento desde anos anteriores.

A primeira relação, mais curta, contém 134 páginas numeradas (embora ao todo sejam 140 laudas) e abrange os anos de 1750 a 1755<sup>59</sup>. Ao final do documento consta a assinatura de Escandón e a data de 8 de novembro de 1755, corroborando a hipótese de que as narrativas

---

<sup>59</sup>A.H.N. – Sección Clero-Jesuítas, leg. 120, c. 2, n. 54 – Índice, y serie de las cosas mas notables que se refieren en esta carta, y cuya mera narracion enteramentete desvaneze las calumnias que en esta America Meridional empezaron el año de 1752, y duran aun en la Europa este de 1755 contra la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesus, Juan de Escandón (Córdoba del Tucuman, noviembre 1755).

compostas por esse religioso refletem um trabalho de compilação, escrita e reelaboração desenvolvido ao longo de um período mais extenso. Ela está conservada na “Sección Clero-Jesuítas” do A.H.N., juntamente com uma das cópias da tradução de Nusdorffer. O texto é relativamente bem organizado e conta com um índice no início, mas é permeado por rasuras, correções e acréscimos nas margens e entre as linhas, de forma que a impressão que fica é a de que se trata de um “rascunho”, ou ao menos de um texto produzido de maneira mais apressada, e não de uma “versão definitiva”. Esse documento é complementado por outro manuscrito, conservado separadamente na mesma seção do A.H.N., em que Escandón narra acontecimentos posteriores à assinatura da relação anterior, referentes ao ano de 1756<sup>60</sup>. Na primeira página, que é subsequente a um preâmbulo em latim e a um índice, há um endereçamento ao padre Francisco Martínez, à época Procurador Geral da Companhia de Jesus.

Quanto ao conteúdo, o manuscrito expõe os motivos da produção da relação e alguns alertas acerca dos “artifícios” dos portugueses para se apropriar das terras das reduções, e em seguida narra o que ocorrera desde que as primeiras notícias acerca do Tratado chegaram à América até os momentos finais da primeira campanha dos exércitos ibéricos, culminando com a sua retirada. Inclui, dessa forma, os conflitos que se produziram nas imediações do forte do Rio Pardo, afirmando que a narração do episódio é feita segundo “Cuentan pues los Indios”<sup>61</sup>. Nesse contexto, refere e mesmo transcreve trechos da tradução do relato de Crisanto, explicando a sua eleição de fonte ao afirmar que “Mejor lo expresará todo Chrisanto Ñerandá Indio muy capaz de San Luis, que se halló presente à todo en la relacion que despues escrivìo buuelto à su pueblo, despues de averlo llevado al Rio Grande. Dize pues en su lengua que aquí pongo traducido à la nuestra”<sup>62</sup> [grifo meu]. O jesuíta ressalta, assim, o caráter de “testemunha direta” do “Indio muy capaz” de São Luís, o que conferiria maior credibilidade ao seu relato, tornando-o mais pertinente que qualquer outro testemunho indireto.

A segunda versão da relação, mais abrangente, é composta por 359 páginas e narra diversos acontecimentos até o ano de 1760<sup>63</sup>. O documento está conservado na “Colección Biblioteca de Cortes” da R.A.H. – assim como outra das cópias da tradução de Nusdorffer, porém integrando uma coleção distinta. Ao contrário do manuscrito do A.H.N., esse texto é redigido em caligrafia mais cuidadosa e conta com um índice ao final, além de poucas rasuras

<sup>60</sup> A.H.N. – Sección Clero-Jesuítas, leg. 120, c. 2, n.60 – Continuación de la relación de Juan de Escandón (Córdoba del Tucumán, mayo de 1756).

<sup>61</sup> A.H.N. – Sección Clero-Jesuítas, leg. 120, c. 2, n. 54 – Índice, y serie de las cosas mas notables... p. 106.

<sup>62</sup> *Ibidem*.

<sup>63</sup> R.A.H. – Colección Biblioteca de Cortes, sig. 9/2279, c. 9-11-5-151 – Sobre el tratado con Portugal referente al Paraguay en 1750, Misiones de Jesuitas en Paraguay Por el P. Manuel Quirini (?) provincial del Paraguay.

e entradas, apenas um e outro acréscimo ou correção nas margens. Outra particularidade desse manuscrito é a ausência das páginas iniciais, que devem ter se perdido ao longo do tempo. Nas páginas remanescentes, o texto “começa”, assim, de maneira fragmentada, em meio a uma exposição de alguns antecedentes dos acontecimentos desencadeados pelo Tratado (como relações diplomáticas e avanços dos lusitanos sobre a região, estado das reduções, povos indígenas que ocupavam o território, etc.). Em seguida, retoma as “calúnias” das quais era alvo a Companhia de Jesus, e os preparativos para o Tratado e sua assinatura, referindo-se tanto a contextos locais como a outros mais amplos. Narra, então, desde a chegada da notícia do Tratado à América até a rescisão do acordo e o retorno aos *pueblos* dos indígenas que haviam chegado a se mudar, abrangendo os esforços de transmigração, as ações dos padres, os conflitos, o desfecho da guerra e a entrada dos exércitos ibéricos nas reduções<sup>64</sup>.

Seu conteúdo é similar ao do manuscrito que se encontra no A.H.N., pelo menos no que diz respeito à seção que trata dos embates na fortificação portuguesa<sup>65</sup>. Inclui igualmente a transcrição de certas passagens do texto de Crisanto, acompanhada de uma introdução similar,

---

<sup>64</sup> Há, ainda, uma ambiguidade em relação à autoria dessa versão: o guia da instituição a atribui não a Escandón, mas ao padre Manuel Quirini. Esse jesuíta, presente na América meridional desde fins década de 1720, atuou como pároco em reduções da Província do Paraguai, e como Padre Provincial entre 1747 e 1751 (ver FURLONG, 1967), período em que Escandón foi seu secretário. É importante notar, no entanto, que o manuscrito é registrado da seguinte maneira: "Sobre el tratado con Portugal referente al Paraguay en 1750, Misiones de Jesuitas en Paraguay Por el P. Manuel Quirini (?) provincial del Paraguay" [grifo meu]. Há, como se pode ver, um ponto de interrogação após o nome do suposto autor, introduzindo uma incerteza sobre a própria classificação da R.A.H. Observando o conjunto do manuscrito, uma hipótese surge: nas páginas 340 a 341 é transcrita uma carta de Quirini a Escandón, assinada em Córdoba, a 23 de outubro de 1758, período em que o segundo já atuava como Procurador, e já havia deixado a América. O autor introduz a citação da seguinte maneira: "La Carta que tengo es la siguiente del Padre Manuel Querini Maestro Actual de Novicios, y Provincial que havia antes, sido de aquella Provincia quien me dice.". No parágrafo seguinte, consta a cópia da carta, que se concentra na expulsão dos jesuítas da América portuguesa, dos territórios do Brasil e do Maranhão. Por fim, consta a transcrição da assinatura de Quirini, seguida de alguns apontamentos do autor da relação sobre as perseguições que sofriram os jesuítas, referindo-se a informes de padres acerca de outras regiões, e da narração de uma série de acontecimentos e temas variados. A relação se encerra com um breve comentário sobre o retorno dos indígenas transmigrados às suas reduções de origem, após o qual não há qualquer assinatura. Porém, antes desse segmento em que consta a carta de Quirini, na página 332, há a seguinte inscrição, sucedida pela assinatura de Escandón: "Nada mas por ahora sino que Vuestra Reverendísima me mande otra cossa, y me encomiende à mio/nuestro Señor. Barcelona, 15 de Febrero de 1760 Muy afectuoso siervo de Vuestra Reverendísima Juan de Escandón". Isso configura a seção seguinte como um aposto, provavelmente introduzido para inserir temas diversos que ficaram faltando, ou acontecimentos posteriores à finalização da relação em fevereiro de 1760. Como a relação de fato finaliza sem uma assinatura, e como a carta de Quirini é transcrita após a firma de Escandón, configurou-se então uma ambiguidade sobre a autoria do manuscrito, que acabou sendo corroborada pela própria catalogação da R.A.H. Analisando o conjunto do documento e comparando-o com as outras versões existentes – sobretudo com aquela que se encontra na Biblioteca Nacional de España (B.N.E.), que é similar à da R.A.H. –, no entanto, é possível apontar que o responsável pela sua compilação provavelmente foi Escandón. Esse caso mostra, mais uma vez, os descaminhos e controvérsias que a identificação e atribuição da “autoria” pode vir a percorrer, sobretudo quando se trata de tal gênero de manuscritos, envolvendo não apenas os contextos mais imediatos de produção e circulação dos documentos, mas também circunstâncias mais distanciadas, passando pela ação dos sujeitos e instituições que os conservam.

<sup>65</sup> Entretanto, além do documento da R.A.H. cobrir um maior intervalo de tempo, existem algumas discrepâncias em relação ao do A.H.N., como informações suprimidas em uma e outra versão, ou alterações na ordem de narração. Mas quanto ao trecho que contém as citações de Neranda não há mudanças substanciais no conteúdo apresentado.

que enfatiza o valor e a credibilidade do seu relato. A única diferença mais notável nesse âmbito é que na versão da R.A.H. o padre faz menção a uma suposta motivação para a redação do relato: Crisanto teria desejado narrar suas vivências, à sua maneira, aos demais habitantes das missões. Segundo Escandón: “Mejor expresa esto y lo que a ello se siguio, Chrisanto Neranda [...] en una relacion que escrivio buelto asu Pueblo, en que a su modo les cuenta a sus Paisanos todo el sucesso. Dice pues en su lengua lo que se sigue traducido à la nuestra” [grifo meu]<sup>66</sup>.

A terceira versão é um volume com conteúdo e abrangência similar ao documento que se encontra na R.A.H., mas distribuído de maneira distinta, em 106 páginas (a numeração é a cada duas páginas, perfazendo 53), e sem páginas faltando. É endereçada ao Padre Procurador Geral José Pagés, e está conservada na Biblioteca Nacional de España (B.N.E. – Madri), integrando a coleção de manuscritos da instituição<sup>67</sup>. Nesse documento, como nas outras duas relações, Escandón alterna entre a escrita de Neranda e a sua própria, parafraseando e resumindo certos trechos do relato, ou inserindo informações complementares. Para indicar essas intercalações, emprega frases como “Hasta aqui el Indio quien despues prosigue contando con toda individualidad todos los pasos de aquella tragedia”<sup>68</sup> [grifo meu], ou indicando que aquilo que é narrado é o que “dize el mismo Indio Historiador”<sup>69</sup>. É interessante observar que essas afirmações também servem para enfatizar a autonomia e a “capacidade” de Crisanto Neranda enquanto um “Indio Historiador”, e ao mesmo tempo legitimar o uso do seu testemunho como fonte para a relação.

As maneiras pelas quais Escandón – assim como NUSDORFFER – instrumentalizou os escritos de Neranda, embora também possam ser encaradas como um uso enquanto “evidência” – no sentido de prova, depoimento –, vão em uma direção um pouco destoante daquelas das autoridades espanholas. No caso destas se nota um uso que se aproxima do judicial, do forense, em uma busca por dados que pudessem elucidar uma situação. Entre os jesuítas, embora essa dimensão também exista – pois havia o interesse de comprovar a sua inocência –, o empenho em compilar e registrar as informações também se aproxima de uma atividade memorialística, de um esforço por legar uma determinada versão dos acontecimentos e uma interpretação jesuítica da história. Mas ambas as dimensões não seriam, também, tão distanciadas entre si, na medida em que esse sentido de “evidência” enquanto “prova” pode estar igualmente presente

<sup>66</sup> R.A.H. – Colección Biblioteca de Cortes, sig. 9/2279, c. 9-11-5-151 – Sobre el tratado con Portugal referente al Paraguay en 1750... p. 183.

<sup>67</sup> B.N.E. – Sala Cervantes (Manuscritos) – Ms. 4185 – Relación de cómo fueron desposeídos y arrojados de sus tierras algunos pueblos del Paraguay escrita por el P. Juan de Escandón.

<sup>68</sup> B.N.E. – Sala Cervantes (Manuscritos) – Ms. 4185 – Relación de cómo fueron desposeídos... p. 29v.

<sup>69</sup> *Ibidem*.

nesse contexto. Afinal, como aponta François Hartog (2005, p. 13), os próprios historiadores também se servem dele.

É possível perceber, conforme exposto anteriormente, o uso como forma de contraposição às alegações de que os padres não apenas incentivavam os habitantes das reduções a revoltarem-se, mas inclusive participavam diretamente dos embates. Como no trecho a seguir da Relação Abreviada, que se refere precisamente aos sucessos concernentes ao ataque ao forte de Rio Pardo:

Sendo porém rechaçados e desfeitos [os indígenas] pela guarnição dela, e fazendo esta cinquenta prisioneiros, avisaram o Comandante da mesma fortaleza, e Gomes Freire de Andrade, nas datas de 20 de abril, e de 21 de junho de 1754, que quando foram perguntados os mesmos Índios sobre os motivos das crueldades que tinham praticado, assim naqueles ataques, como depois de se acharem feitos prisioneiros, responderam estas formais palavras: ‘Os Índios prisioneiros declaram, que os Padres vieram em sua companhia até o Rio Pardo, e que nele ficaram da outra banda [...]’<sup>70</sup> [grifo meu].

Um dos motivos pelos quais este episódio é tão citado na documentação é justamente a controvérsia acerca da presença ou ausência de jesuítas no comando dos indígenas que conduziram o ataque. De acordo com os inimigos da Companhia de Jesus, a presença dos inacianos seria corroborada inclusive pelos depoimentos que haviam sido tomados dos prisioneiros. E os religiosos, por sua vez, tinham consciência do que era dito a seu respeito e das estratégias empregadas pelos seus detratores para fundamentar os seus argumentos e disseminar as “calúnias”. O próprio Escandón, em uma versão de sua relação, menciona que

[...] los ecos de ciertas calumnias que desde el rio grande acababan de escribir a Buenos-Aires de que los misioneros havian acompañado à los Indios en dos, ó tres salidas que por aquel tiempo havian hecho estos contra los Portugueses. Las salidas [?] acometidas de los Indios contra ellos eran verdaderas, como era falso è improbable que los Padres los huviessen acompañado ni dirigido en ellas a los Indios, pero al Padre Comisario, se lo pintaron con tales colores, que casi le hicieron creer igualmente uno, y otro, como lo creia Valdelirios por informe de Freire<sup>71</sup>.

Assim, a evocação do relato, bem como o cuidado em enfatizar que o seu autor era um habitante das reduções que havia de fato vivenciado diretamente aqueles acontecimentos, serviria para contrapor as alegações de que os próprios prisioneiros interrogados teriam acusado os padres. A afirmação de que registrava as informações segundo “Cuentan pues los Indios”<sup>72</sup> também demonstra um esforço de dissociação dos acontecimentos narrados da influência dos padres: os mais indicados para narrar o episódio seriam, pois, os indígenas, já que na versão de Escandón – e de Neranda – nenhum jesuíta teria tomado parte dele. Escandón, na sua relação e em outros documentos, insiste na “autonomia” do *mayordomo* de São Luís ao decidir produzir

<sup>70</sup> RELACÃO abreviada...1852.

<sup>71</sup> R.A.H. – Colección Biblioteca de Cortes, sig. 9/2279, c. 9-11-15-151 – Sobre el tratado con Portugal referente al Paraguay en 1750... p. 180.

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 106.

um registro das suas vivências, e também na credibilidade das informações transmitidas, que, além de terem sido vivenciadas em primeira mão, teriam sido corroboradas verbalmente pelos demais indígenas que o acompanharam como prisioneiro dos portugueses. Como se pode verificar na carta que envia em maio de 1756 ao padre Gervasoni, na qual indica ao seu destinatário que

[...] añade Vuestra Reverendísima que el Indio hizo dicha relación de suyo non rogatus nec appellatus<sup>73</sup>, y que lo mismo que el escribe confirman de palabra los que con el fueron prisioneros al dicho rio Grande, en donde dizen que les preguntaban tales cosas que les causa verguenza el solo referirlas<sup>74</sup> [grifo meu].

Na mesma missiva, Escandón atribui os depoimentos incriminadores dos prisioneiros – os quais teriam sido divulgados por Gomes Freire de Andrada, chegando até as cortes europeias e fomentando as “calúnias” contra os padres – às circunstâncias em que foram examinados, que teriam levado a um condicionamento das respostas dos indígenas devido ao medo, às artimanhas dos lusitanos ou ao desejo de agradar seus captores. E esses fatores se associariam, uma vez mais, à inaptidão dos intérpretes. A esse cenário, o religioso contrapõe os testemunhos fornecidos uma vez que aqueles que haviam sido aprisionados foram postos em liberdade e retornaram às reduções, situação em que teriam relatado coisas bem distintas<sup>75</sup>. Para exemplificar, Escandón apresenta, então, o relato atribuído a Crisanto, produzido após a sua libertação.

Com o mesmo objetivo, são insinuados os “ardis” dos quais portugueses lançavam mão, motivo pelo qual as suas alegações não deveriam ser levadas a sério. Escandón, novamente em sua relação, aludindo aos supostos testemunhos de indígenas que incriminariam os padres, argumenta que:

Lo que dicen ellos que declararon en nada empeze à los Padres Lo que en realidad responderian para salir del aprieto, en que se vieron, y de las amenazas, que les hicieron y miedo que les causaba la muerte que aguardaban, no lo sè, que seria casi un milagro, que no cargasen la culpa de su resistencia a los Padres por descargarse de ella, y es causarse así mismos: no obstante que la relacion de Chrisanto aprobado por los otros dice [...]<sup>76</sup>.

Em seguida a essa introdução, Escandón insere a citação de um trecho no qual Neranda, enquanto “testemunha presencial”, narra as alegações que foram feitas por ele aos portugueses. Alegações estas que expunham a atuação dos jesuítas sob uma luz bastante

<sup>73</sup> Este trecho original em latim poderia ser traduzido com um sentido de “não pedido e não chamado” – no caso, o ato de escrever um relato não teria sido convocado ou solicitado por ninguém, teria partido do próprio Crisanto.

<sup>74</sup> A.H.N. – Sección Clero-Jesuítas, leg. 120, c. 2, n. 59 – Cartas de Juan de Escandón ao Padre Carlos Gervasoni (1756) – Cartas do Padre Juan de Escandón ao Padre Carlos Gervasoni (1756) – n. 3, Carta de Juan de Escandón a Carlos Gervasoni (Córdoba del Tucumán, 25 de mayo de 1756), p. 1v.

<sup>75</sup> *Ibidem*.

<sup>76</sup> R.A.H., Colección Biblioteca de Cortes, sig. 9/2279, c. 9-11-15-151 – Sobre el tratado con Portugal referente al Paraguay en 1750... p. 185.

positiva e nada polêmica, isentando-os das acusações de maus-tratos aos habitantes das reduções e de participação na revolta.

A insistência no valor do registro de Neranda, associada ao seu caráter de “testemunha presencial”, não é algo inovador: a contraposição entre crônicas e relatos “de gabinete” – ou seja, compostas por aqueles que comentam e relatam à distância – e aqueles produzidos por sujeitos que de fato vivenciaram os acontecimentos, de acordo com Christian Duverger (2014, p. 228), é um recurso recorrente e que foi frequentemente empregado como estratégia para agregar confiabilidade a uma narrativa. Isso vai ao encontro do exposto por François Hartog (2005, p. 258-259), que aponta os vínculos entre “ver com os próprios olhos” e o poder de autenticação que esse elemento confere, observando que sobretudo a partir da Idade Média, no âmbito da cristandade, a figura da “testemunha ocular” como autoridade ganha centralidade. Hartog indica, assim, a existência de dois personagens: a testemunha, que detém autoridade e a capacidade de legitimar; e o compilador, aquele que se encarrega de reunir os textos (ou testemunhos) dos outros, compondo, dessa forma, o próprio texto. Nesse âmbito, os compiladores – ou historiadores – tomam o cuidado de indicar que as suas narrativas se fundamentam sobre aqueles que viram com os próprios olhos. Além disso, embora não compartilhem da autoridade das testemunhas, mantêm a posição de “autores” das compilações<sup>77</sup>.

Cañizares Esguerra (2007, p. 142-144), por sua vez, argumenta que até meados do século XVIII, a partir influências renascentistas, predominava a ênfase às testemunhas presenciais, configurando uma cultura que privilegiava o estudo da retórica e da persuasão do testemunho, e os relatos de pessoas que haviam vivenciado os acontecimentos em primeira mão. A atribuição de confiabilidade a esses depoimentos também se pautava pelos variados objetivos políticos e visões de mundo dos sujeitos ou de seus aliados, pelo cruzamento entre diversas versões, e, como visto, pelo caráter, educação e posição social das testemunhas. Além disso, referindo-se especificamente às testemunhas indígenas no âmbito da historiografia de origem *criolla*, eram priorizados os testemunhos provenientes da elite, em detrimento daqueles provenientes dos “índios comuns” e dos mestiços, pois estes seriam “incapazes” e ignoros, enquanto aqueles seriam sábios e ponderados, e muitas vezes eram letrados e instruídos (CAÑIZARES ESGUERRA, 2007, p. 415; p. 440). Como se pode ver, esses aspectos se encontram presentes nas compilações de Escandón: ele cruza diversos textos e depoimentos;

---

<sup>77</sup> De acordo com o autor, ao longo do tempo, conforme os compiladores cada vez mais vão assumindo essa posição de “autores” e esta figura vai assumindo centralidade, mais as testemunhas vão se convertendo em meras “fontes”, perdendo o seu caráter de “autoridade” (HARTOG, 2005, p. 259).

ênfatiza o valor das testemunhas presenciais; e, no caso de Neranda, reiteradamente insiste no seu caráter como indivíduo “capaz” e “autônomo” – ou seja, dotado de discernimento e desprovido de “motivos ocultos”, sendo movido apenas pelo seu desejo de contar o que acontecera.

A partir de critérios como esses, então, os testemunhos indígenas eram incorporados aos registros produzidos por terceiros, com fins de amparar argumentações, corroborar alegações e justificar atitudes. Quanto a isso, Martin Lienhardt (1992, p. XIX-XXIII) alerta para o fato de que, nesse processo, os discursos indígenas são articulados a exigências formais, adaptados a outros códigos e enquadrados em modelos alheios à versão “original”, o que aponta para a necessidade de identificar as particularidades desses “enquadramentos” e as “vozes” que se colocam em interação em um mesmo documento. Lienhardt alega, ainda, que raramente o discurso indígena é enunciado em primeira pessoa: em geral, aparece de forma indireta, não-identificada, e o emissor do testemunho não está em posição de controlar o uso que se faz das informações que fornece, ou a mensagem que, a partir delas, será difundida e conservada.

Por isso é interessante observar o caso dos escritos do *mayordomo* de São Luís. Temos um texto que passa por uma série de mediações – tradução, cópias, fragmentação para citação –, cada uma delas inserindo seus “enquadramentos” no conteúdo que é narrado; e de fato aquele a quem é atribuído o relato não controla os usos que são feitos dele, e nem ao menos a sua conservação, pois o texto chega até nós a partir das reelaborações de terceiros. Entretanto, essas reelaborações – ou ao menos algumas delas – preservam a identidade e a iniciativa desse indígena letrado, bem como a possibilidade do registro ser mantido em primeira pessoa, aspectos que se encontram presentes mesmo nas relações que incorporam o texto sob a forma de citação. Isso ocorre devido às particularidades das situações em que o relato foi instrumentalizado, e a análise dos usos empreendidos por Escandón é particularmente frutífera para observar como isso se deu: além de expressar um ponto de vista que se coadunava com aquele do “compilador” e uma narrativa que fundamentava os seus argumentos – o que justificava a citação do texto –, era interessante indicar a identidade do autor e até mesmo enfatizar a “espontaneidade” do testemunho, contrastando-a com os depoimentos obtidos de maneira “artificial” por meio dos interrogatórios que se buscava desqualificar.

#### 2.2.4. *Versões impressas, o “Indio Historiador” e os historiadores acadêmicos: o relato de Crisanto Neranda depois do século XVIII*

No século XX, alguns dos textos mencionados anteriormente foram integral ou parcialmente vertidos sobre um novo tipo de suporte: publicações e livros impressos. Nesse processo, ao mesmo tempo em que a possibilidade de acessá-los e divulgá-los se tornou mais ampla, este formato implicou em novos tipos de uso e relação com os documentos, de maneira que é importante mapear, também, essa nova “etapa” da trajetória do relato de Crisanto Neranda.

Uma transcrição da tradução realizada por Pedro Villanueva consta em uma compilação de documentos publicada no ano de 1938 pelo Instituto Geográfico Militar da República Oriental do Uruguai, intitulada *Documentos Relativos a la Ejecucion del Tratado de Límites de 1750*, e elaborada “a fin de dar unidad al conjunto documental”<sup>78</sup>. Como o título sugere, tratam-se de diversos documentos – cartas, ordens, informes, etc. – associados ao contexto de execução do Tratado de Madri e provenientes de diversos personagens que tomaram parte nos acontecimentos, transcritos integralmente e sem comentários além de algumas considerações mais gerais na *Advertencia* que apresenta a obra. Nessa seção é informado que os documentos procedem de dois tomos compilados por Pedro de Angelis – intelectual e colecionador napolitano estabelecido na Argentina na primeira metade do século XIX<sup>79</sup> –, intitulados *Misiones/del/Paraguay* e *Ejecución/Del/Tratado de Límites de 1750/Y/ Entrega de los Pueblos/De Las/Misiones Orientales del Uruguay*. Esses volumes estariam, segundo consta a apresentação da publicação, “constituídos, especialmente el tomo primero, casi en su totalidad, por piezas originales e inéditas; otros documentos son copias de la época, algunas de menor interés”<sup>80</sup>. Após serem vendidos por Pedro de Angelis, os papéis teriam passado por diversos colecionadores particulares, até serem colocados sob custódia do Estado uruguaio, que então tomou a iniciativa de publicá-los.

<sup>78</sup> DOCUMENTOS Relativos a la Ejecucion del Tratado de Limites de 1750. Instituto Geográfico Militar, República Oriental del Uruguay. Imprenta El Siglo Ilustrado, Montevideo, v. 13, n. 1, 1938, p. XVIII.

<sup>79</sup> Pedro de Angelis foi um intelectual, erudito e historiador proveniente de Nápoles que se estabeleceu na Argentina na segunda década do século XIX, e desde então passou a se dedicar a atividades de tipografia e impressão. No entanto, Angelis se destaca sobretudo pelo trabalho de seleção, coleção e publicação de documentos relativos à história da região platina que desenvolveu até o fim da sua vida, em fins da década de 1850, tema acerca do qual também publicou algumas obras e biografias. Acerca desse personagem e da sua atuação, ver SCHELL, 2015.

<sup>80</sup> DOCUMENTOS Relativos a la Ejecucion del Tratado de Limites de 1750... p. XVII.

Entre os inúmeros documentos reproduzidos constam os já mencionados “papéis de São Lourenço”<sup>81</sup> e, portanto, um relato de conteúdo semelhante ao atribuído a Crisanto por Bernardo Nusdorffer e Juan de Escandón. O conjunto documental é uma cópia, e parece bastante semelhante àquela realizada por Pedro Medrano. Porém, como o manuscrito infelizmente não pôde ser rastreado nesta pesquisa, e como na transcrição impressa não existem maiores informações sobre a proveniência do texto, não é possível estabelecer inferências precisas. Há, ainda, algumas discrepâncias em relação à versão transcrita por Medrano, como os preâmbulos de apresentação dos dois documentos, que são diferentes<sup>82</sup>, e a ausência da assinatura de Medrano ao fim das transcrições. Além disso, na obra impressa, assim como na cópia do secretário de Cevallos, não consta o nome de Neranda. Porém, tampouco se omite a “autoria”: o texto se inicia informando que “a tres de Maio = Xptoal Heranda de San Luis lo que dice”<sup>83</sup> [grifo meu].

Como “Cristobal Heranda” e “Crisanto Neranda” são nomes relativamente similares, é possível especular que se trata de uma corruptela, que poderia ser proveniente do próprio manuscrito ou originada no processo de transcrição. Ou ainda, poderia significar a entrada em cena de um novo personagem na história, complicando ainda mais a questão da autoria do relato. Questão que, como é exposto ao longo destas páginas, já seria bastante complexa sem a introdução de um outro possível autor. Mas, ao confrontarmos essa versão com o manuscrito de Pedro Medrano, é possível pensar também em uma terceira hipótese. O documento é composto pela transcrição de diversos textos, numerados e apresentados em sequência, de forma que o relato de Neranda é o quinto a ser copiado, e o texto que o antecede é um informe sobre acontecimentos recentes, embates e movimentações de guerra. Nesse registro consta, quase ao fim, o trecho “Esto no más yo Christoval Yrapira les participo superiores mios”<sup>84</sup>, que, na versão impressa, é a frase que encerra o texto de número quatro.

---

<sup>81</sup> CARTAS en guaraní tomadas por el Coronel José Joaquín de Viana y orden de éste para su traducción – San Lorenzo, Junio 17-28 de 1756. In: Documentos Relativos a la Ejecucion del Tratado de Limites de 1750. Instituto Geográfico Militar, República Oriental del Uruguay. El Siglo Ilustrado, Montevideo, v. 13, n. 1, 1938, p. 229-241.

<sup>82</sup> Como visto, no manuscrito conservado no A.G.S. consta “Testimonio sacado, de varias cartas que se hallaron en letra Guarani, traducidas por los interpretes nombrados en la sorpresa hecha al Pueblo de San Lorenzo, por el Coronel Don Joseph Juachin de Viana Gobernador de Montevideo el dia 20 de Mayo de 1756” [A.G.S. – Sección Estado, legajo 7410, n. 21]. Na transcrição do Instituto Geográfico Militar da República Oriental do Uruguai, por sua vez, o preâmbulo informa “Cartas en guaraní tomadas por el Coronel José Joaquín de Viana y orden de éste para su traducción - San Lorenzo, Junio 17-28 de 1756” [DOCUMENTOS relativos a la Ejecución del Tratado de Límites de 1750... 1938, p. 229].

<sup>83</sup> CARTAS en guaraní tomadas por el Coronel José Joaquín de Viana... In: Documentos Relativos a la Ejecucion del Tratado de Limites de 1750..., 1938, p. 231. A citação completa, desde o início, seria “Dios Nuestro Señor. sea en vuestra Compañia a tres de Maio Xptoal Heranda de San Luis lo que dice”.

<sup>84</sup> A.G.S. – Sección Estado, leg. 7410, n. 21 – Testimonio sacado, de varias cartas que se hallaron en letra Guarani... n.18, p. 4.

No manuscrito, por sua vez, após esta frase e antes do recuo de parágrafo referente ao texto de número cinco, estão os dizeres: “Dios Nuestro Señor sea en vuestra Compañía à 3 de Mayo = Christobal Eranda”<sup>85</sup>. Como se pode observar na imagem que consta entre os anexos deste trabalho<sup>86</sup>, na cópia realizada por Pedro Medrano essas inscrições parecem fazer parte do item quatro, e o item cinco – o relato de Neranda – teria, então, sua autoria omitida, menosprezando ou, de certa forma, “sequestrando” a identidade do responsável pela produção do relato. Considerando que a transcrição integrante da publicação foi realizada a partir de outra cópia das traduções dos “papéis de São Lourenço”, é possível pensar que, nesse manuscrito, o trecho controverso está integrado ao relato de Neranda. Nesse cenário, as hipóteses da corruptela ou do “novo personagem” fariam um certo sentido. Entretanto, há que se considerar que são nomes distintos, e que esse seria o único caso em que o relato não é atribuído ao *mayordomo* de São Luís.

Além disso, a data de “3 de maio” não parece se ajustar à cronologia dos acontecimentos em que o narrador do relato teria estado envolvido. Como se verá mais adiante, esse ataque ao forte do Rio Pardo teria ocorrido dias antes de 3 de maio de 1754, e nessa data o cativo ao qual os 53 indígenas foram submetidos já estaria em andamento. Seria ainda mais improvável que a indicação se relacionasse à produção do texto, pois nesse momento vários dos episódios expostos ainda não haviam sequer ocorrido. E caso a data se referisse ao ano de 1755, também não seria coerente, pois nesse momento o relato já estava circulando e havia inclusive passado – no mês de fevereiro – pela sua primeira tradução, efetuada por Nusdorffer.

De qualquer forma, essa controvérsia é ilustrativa dos desencontros e alterações que podem ocorrer quando os textos passam por traduções, cópias, transcrições e mudanças de suporte. Assim, teríamos uma matriz misteriosa em idioma guarani que talvez já fosse, por si só, uma cópia de algum outro texto. Como vimos, Nusdorffer nos informa que o “original” do relato, sobre o qual também não sabemos muito, se encontrava em São Luís, e não em São Lourenço, onde as tropas espanholas encontraram uma versão em guarani em 1756, indicando a possibilidade de existência de mais de uma cópia no idioma indígena. Após ser vertido ao espanhol, o documento teria sido copiado novamente por Medrano e, no caso das fontes publicadas, por alguém que segue sem ser identificado. E quase dois séculos depois, então, essa cópia foi transcrita uma vez mais e apresentada em um novo suporte: um livro impresso,

---

<sup>85</sup> A.G.S. – Sección Estado, legajo 7410, n. 21 – Testimonio sacado, de varias cartas que se hallaron en letra Guarani.... n.18, p. 4-5.

<sup>86</sup> Anexo F (p. 217).

ampliando consideravelmente o acesso ao documento<sup>87</sup>. Como se vê, entre essas idas e vindas, os documentos foram sendo reelaborados, alguns elementos se perderam, outros emergiram, em um processo que se vincula não apenas a casualidades, mas também aos sujeitos, intencionalidades e circunstâncias que atuaram ao longo dessa trajetória.

Nesse sentido, é possível encontrar o texto atribuído a Crisanto Neranda em uma obra do já citado Guillermo Furlong Cardiff. Este foi um pesquisador da história colonial do Rio da Prata que dedicou bastante atenção aos seus personagens notáveis e à atuação dos jesuítas no sul da América do Sul, e elaborou inúmeras obras a esse respeito. Ele próprio era jesuíta, e na sua produção se faz perceptível a sua parcialidade pela causa da Companhia de Jesus – como é possível notar nas citações que aparecem neste trabalho. A historiadora Maria Elena Imolesi (2014, s.p.), ao analisar a trajetória de Furlong, constata que ele produziu, no século XX, “una obra más apologética de la Compañía [de Jesús] que cualquier escrito colonial”. O autor teria fundamentado o seu trabalho no levantamento de uma sólida e abundante base documental e se empenhado em elaborar uma “história nacional” da Argentina, ao mesmo tempo em que, como argumenta Imolesi (2014, s.p.), tratou de selecionar “enfáticamente, de una miríada de complejas causas interconectadas, aquellas que le permiten glorificar mejor a la compañía y presentarla como víctima propiciatoria de sus enemigos”. Entre esses “inimigos” dos jesuítas destacam-se os portugueses, pois Furlong também se caracterizaria por um ferrenho antilusitanismo. Esses posicionamentos emergem sobretudo ao tratar de momentos conflituosos e que produziram controvérsias que se estenderam muito além do momento dos acontecimentos em si. Como é o caso dos sucessos relativos à demarcação do Tratado de Madri e à expulsão dos jesuítas dos territórios americanos.

Com esse ensejo, em uma obra sobre o padre Bernardo Nusdorffer, Furlong dedica algumas páginas ao relato de Crisanto e ao trabalho de tradução e cópia realizado pelo jesuíta. Trata-se aqui do livro *Bernardo Nusdorffer y su Novena Parte (1760)*, produzido na década de 1940 e publicado em 1971, no qual é narrada a biografia de Nusdorffer e o seu envolvimento em diversos acontecimentos importantes, além de apresentar um levantamento de documentos de sua autoria, inclusive transcrevendo alguns, como é o caso dos escritos de Neranda. Furlong

---

<sup>87</sup> De fato, é interessante mencionar que essa versão publicada pelo Instituto Geográfico Militar da República Oriental do Uruguai foi a minha primeira possibilidade de contato com o relato atribuído a Crisanto Neranda, em um momento em que a oportunidade de acessar os manuscritos ainda não havia se apresentado. Assim, uma publicação impressa de textos transcritos permite que aquelas e aqueles que se encontram impossibilitados de frequentar os arquivos onde se encontram os documentos, ou mesmo que não disponham das habilidades necessárias para a leitura de manuscritos, ainda assim entrem em contato com o seu conteúdo, facilitando o acesso a eles. Ao mesmo tempo, no entanto, a mudança de suporte pode introduzir alterações nos registros escritos e ensejar tipos distintos de relação com os textos.

transmite parcialmente o seu conteúdo, iniciando com uma narração dos acontecimentos do início do relato, e, a partir da chegada dos prisioneiros a Rio Grande, transcreve o texto até a seção em que é narrada a segunda entrevista de Crisanto com o general português (FURLONG, 1971, p. 86-90). O autor consulta a versão que se encontra no A.H.N., e embora o conteúdo também não varie consideravelmente, aqui o texto aparece – uma vez mais – adequado para a publicação em versão impressa, com organização e forma de composição distinta daquela dos manuscritos, e com a correção da sua grafia de acordo com os padrões contemporâneos à obra. São feitas algumas breves considerações acerca da iniciativa de Nusdorffer em traduzi-lo, e Furlong apenas reproduz as informações que são fornecidas pelo jesuíta sobre aquele a quem é atribuído o relato.

Além disso, na segunda parte do volume, na qual o autor lista uma série de documentos inéditos produzidos por ou vinculados a Nusdorffer, ele observa que o manuscrito consultado “Es copia, por mano de indio” (FURLONG, 1971, p. 153). O texto, assim, após ser traduzido ao espanhol pelo jesuíta, poderia ter passado mais uma vez pela mão de um indígena, que produziu essa e talvez as demais cópias da versão de Nusdorffer. De fato, segundo Neumann (2015, p. 94-97), a cópia de textos por indígenas era recorrente nas reduções, e os jesuítas frequentemente se referem à habilidade demonstrada pelos Guarani ao efetuar reproduções dos modelos que lhes eram fornecidos. São mencionadas sobretudo essas habilidades de copistas, mas, de acordo com Neumann, não era incomum que os habitantes das reduções as extrapolassem e interviessem de maneira mais criativa e mesmo autônoma, apesar dos dispositivos de controle existentes. Assim, podemos pensar que se cópias do texto de Crisanto foram feitas por outros indígenas – que, infelizmente, permaneceram anônimos –, este deve ser mais um nível de intervenção no relato a ser considerado.

Por fim, Furlong comenta brevemente que:

En medio de tantas tribulaciones como habían apenado el ya anciano Nusdorffer, este relato de Crisanto debió de serle un lenitivo, ya que ponía de manifiesto el criterio sensatísimo y la singular valentía de este indio, en decir lo que sabía ser verdad (FURLONG, 1971, p. 90) [grifo meu].

A ênfase ao “criterio sensatísimo” e à “singular valentia” de Crisanto é coerente com o posicionamento ideológico de Furlong, pois a “verdade” do *mayordomo* aprisionado expressa justamente o posicionamento pró-jesuítico e antilusitano que o historiador se empenhava em afirmar.

Mais recentemente, no ano de 1983, foi publicada integralmente uma das versões da Relação de Escandón, em uma adaptação à língua portuguesa realizada pelo pesquisador jesuíta Arnaldo Bruxel. Este, além de traduzi-la, realizou a atualização e edição de frases e pontuação,

bem como a divisão do texto em “subcapítulos”, e também foi responsável por atribuir um título à sua versão: *História da Transmigração dos Sete Povos Orientais*<sup>88</sup>. A versão de Bruxel foi feita a partir de uma cópia realizada pelo também jesuíta Pablo Hernández entre os anos de 1899 e 1900. A cópia de Hernández, por sua vez, teve como matriz uma das versões da relação que se encontrava, à época, na B.N.E.<sup>89</sup>. Como se trata de uma adaptação da versão integral da relação, a reprodução do trecho do relato de Neranda também consta na publicação. Assim, o texto passa por mais uma tradução: depois de ser vertido do guarani ao espanhol e citado por Escandón, é agora adaptado do espanhol ao português. E Bruxel transpõe, igualmente, as informações que Escandón fornece acerca do autor, como no trecho em que constata que “melhor o conta Crisanto Neranda, que veio a ser um dos 53 prisioneiros e se teve em conta de homem muito capaz no Povo de São Luís. Pois fez ele uma relação escrita, depois de voltar à sua redução, em que a seu modo refere todo o sucedido a seus compatriotas”<sup>90</sup>. Da mesma forma, repete a caracterização do *mayordomo* como “historiador indígena”<sup>91</sup>.

É interessante observar que na apresentação da obra, elaborada por Arthur Rabuske – também responsável pela revisão –, entre as informações sobre a relação e a iniciativa de publicá-la, fundamentada na importância do documento, aparecem, em relação à relevância do “testemunho” de Escandón, argumentos muito similares àqueles empregados pelo próprio jesuíta para justificar a inserção do relato de Neranda na sua compilação. Essas justificativas se associam à sua proximidade aos acontecimentos da guerra e à sua “capacidade” – no caso de Escandón, vinculada ao seu prestígio e aos privilégios do cargo de secretário do Provincial, como é possível observar no seguinte trecho:

Acentue-se, porém, que ele [Escandón] esteve em condições privilegiadas, para melhor sentir e saber que ninguém o que deveras estava passando, desde ao menos 1750 a 1758, na América do Sul, em decorrência daquele Tratado fatídico, em nada glorioso para ambas as potências ibéricas. Sua posição de sócio ou secretário, e até de substituto, do Provincial, por quase dez anos contínuos, oferecia-lhe quanto a isso

<sup>88</sup> HISTÓRIA da Transmigração dos Sete Povos Orientais. Juan de Escandón, S.J. (autor); Arnaldo Bruxel, S.J. (tradutor); Arthur Rabuske, S.J. (revisor). In: *Pesquisas – Série História*. Instituto Anchietano de Pesquisas – São Leopoldo, n. 23 (1983).

<sup>89</sup> O conteúdo é praticamente idêntico ao da versão que se encontra, atualmente, disponível para consulta nessa mesma instituição [B.N.E. – Sala Cervantes (Manuscritos) – Ms. 4185 – Relación de cómo fueron desposeídos y arrojados...]. Além disso, a publicação incorpora uma advertência prévia redigida pelo padre Pablo Hernández, na qual ele se refere a outras duas versões. É possível que uma dessas duas – proveniente do *Real Seminario de Nobles* de Madri, posteriormente conhecido como *Reales Estudios de San Isidro* – se trate do manuscrito que atualmente está conservado na R.A.H., e que foi consultado durante esta pesquisa [R.A.H. – Colección Biblioteca de Cortes, sig. 9/2279, c. 9-11-15-151 – Sobre el tratado con Portugal...]. Ou, ao menos, de um documento com uma trajetória similar ao consultado. No guia da “Colección Biblioteca de Cortes” que se encontra na instituição consta a informação de que o conjunto documental em questão ingressou na instituição após passar primeiro pela custódia do *Colegio de San Isidro de los Jesuitas* e, posteriormente, da *Biblioteca de las Cortes* (atualmente *Congreso de Diputados*) [COLECCIÓN Biblioteca de Cortes – Real Academia de la Historia, p. 36-37].

<sup>90</sup> HISTÓRIA da Transmigração dos Sete Povos Orientais... 1983, p. 224.

<sup>91</sup> *Ibidem*, p. 225.

todas as vantagens de estar por dentro do assunto ou de andar informado como só poucos mais da verdadeira situação e haver visitado, para além disso, o próprio palco de ação tumultuada dos Sete Povos<sup>92</sup>.

Além das obras mencionadas, que contem transcrições totais ou de trechos mais extensos do relato atribuído a Crisanto, é possível identificar o uso do texto como fonte em trabalhos historiográficos mais próximos aos nossos dias, produzidos desde meados do século XX, que citam ou ao menos fazem menção a alguma das versões do relato. Um desses trabalhos é de Arnaldo Bruxel (1965), o mesmo pesquisador que se encarregou da tradução da relação de Escandón ao português. Trata-se da palestra que o autor proferiu ao tomar posse no Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul (IHGRS), em outubro de 1964, e que foi publicada em 1965 sob o título *Gomes Freire de Andrada e os Guaranis dos Sete Povos das Missões em 1751-59*. É um texto relativamente curto, no qual o autor trata da “manobra portuguesa de aliciar súditos de Espanha para a Corôa de Portugal” (BRUXEL, 1965, p. 5), e analisa as ordens que o Marquês de Pombal havia dado nesse sentido ao General Gomes Freire de Andrada, bem como a maneira pela qual este último as colocou em prática ao longo da “Guerra Guaranítica”.

Embora não mencione sequer o nome do indígena, Bruxel emprega o relato de Neranda como fonte a propósito dos conflitos de Rio Pardo e das estratégias de atração empregadas pelo general português. Porém, como se trata da transcrição de uma palestra, não constam as referências dos documentos consultados, e assim não temos como saber exatamente qual versão do relato foi acessada. No entanto, como Bruxel (1965, p. 19) faz comentários sobre a relação de Escandón e se refere ao fato deste jesuíta ter usado como fonte “a versão manuscrita em guarani de um dos índios sobreviventes”, é possível especular que essa deve ter sido a sua forma de acessar o relato. Como indício dessas estratégias lusitanas de atração, o autor enfatiza o registro de Neranda do momento em que Gomes Freire distribuiu presentes aos prisioneiros sobreviventes, antes de enviá-los de volta às reduções, e aponta um aspecto que, na sua interpretação, seria um contrassenso: ao fim do relato, são narradas algumas ameaças que Gomes Freire teria proferido, caso os rebelados não se submetessem à sua vontade. Para Bruxel (1965, p. 19), isso seria uma atitude incoerente com as tentativas de “seduzir” os indígenas, de forma que ele conclui: “Talvez foi o dito de algum miliciano desabusado da guarda ou antes é pura invenção do índio”. Dessa forma, embora o testemunho de Neranda seja uma fonte importante para a sua análise, Bruxel matiza a confiabilidade de alguns pontos da narrativa do prisioneiro.

---

<sup>92</sup> HISTÓRIA da Transmigração dos Sete Povos Orientais... 1983, p. 7.

Pela temática tratada e proximidade temporal com certos debates historiográficos, Bruxel (1965, p. 2) chegou a advertir, no prefácio, que com aquele trabalho não pretendia se engajar na defesa de qualquer “tese” além daquelas que diziam respeito exclusivamente ao tema tratado, e que reservava a discussão das mencionadas “teses” para outros momentos. Esses comentários, feitos à maneira de “indiretas”, provavelmente se tratam de um aceno às extensas polêmicas historiográficas de meados do século XX acerca do perfil da região sul-rio-grandense em relação à sua história e à sua vinculação com a história do Brasil – aproximando-se mais de uma “origem” luso-brasileira ou platina –, bem como sobre a inserção da trajetória das missões e da atuação jesuítica nesse âmbito (ver NEDEL, 2005). Bruxel teria tomado parte nesses debates a partir da sua defesa dos jesuítas contra as acusações de que estes haviam tencionado estabelecer um “Império Teocrático” na região (NEDEL, 2005, p. 391). Assim, embora nesse texto específico o autor não pretendesse defender qualquer “tese” – ou não o fizesse declaradamente, pelo menos –, e mesmo que não discorresse extensamente sobre o conteúdo do texto de Crisanto, não parece ser mero acaso o fato desse jesuíta historiador empregar como fonte um relato que apresenta uma visão bastante positiva dos inacianos.

Avançando ao presente século, é possível encontrar um uso mais recorrente do relato atribuído a Crisanto enquanto fonte em pesquisas históricas e etno-históricas, agora em um contexto em que a história dos povos indígenas e, mais especificamente, das missões evangelizadoras na América Meridional, já é tratada a partir de renovadas perspectivas e referenciais teóricos. Barbara Ganson (2003) extrai do manuscrito conservado pelo A.H.N.<sup>93</sup> e da transcrição realizada pelo Instituto Geográfico Militar da República Oriental do Uruguai<sup>94</sup> uma série de informações acerca dos ataques à fortificação do Rio Pardo e seus desdobramentos, em um estudo acerca das dinâmicas que se produziram a partir das interações entre os Guarani e os espanhóis no Rio da Prata, intitulado *The Guarani Under Spanish Rule in the Río de la Plata*. O foco da autora, no entanto, não recai sobre o “personagem” Neranda, e seu nome e trajetória não são mencionados, apenas os acontecimentos que ele narra (GANSON, 2003, p. 107). Elisa Garcia (2009) é outra historiadora que emprega o relato como fonte de informação sobre Rio Pardo e o aprisionamento dos 53 indígenas, na sua obra *As Diversas Formas de ser Índio. Políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América portuguesa*, nesse caso consultando o manuscrito que se encontra na R.A.H.<sup>95</sup>. A partir

<sup>93</sup> A.H.N. - Sección Clero-Jesuítas, leg. 120, c. 2, n. 56 – Relación de lo que succedio a 53 Indios del Uruguay...

<sup>94</sup> CARTAS en guaraní tomadas por el Coronel José Joaquín de Viana... 1938, p. 229-241.

<sup>95</sup> R.A.H. – Colección Jesuítas-Legajos, sign. 9/7284, c. 11-12-3-64 – Relación de lo que succedio a 53 Indios del Uruguay...

de variadas fontes, entre elas os escritos de “Crisanto Nerenda” – como ele é referido por Garcia (2009, p. 40) –, a autora observa como se davam as relações dos habitantes das reduções com os portugueses, e as “diversas formas” que assumiam os posicionamentos desses sujeitos nos contatos que estabeleciam com lusitanos, espanhóis e jesuítas. Por fim, Guillermo Wilde (2009), em seu livro *Religión y poder en las misiones de guaraníes* – no qual trata da formação da comunidade política das reduções e as formas de composição das lideranças indígenas entre os séculos XVI e XIX –, também compila informações acerca dos incidentes de Rio Pardo a partir do manuscrito que se encontra no A.H.N.<sup>96</sup>. E da mesma forma que Garcia, Wilde (2009, p. 163) refere-se ao *mayordomo* de São Luís como “Crisanto Nerenda”.

Para além do uso como fonte de informação, Eduardo Neumann (2005, p. 139-145, p. 156-158; 2015, p. 147-152), conforme mencionado na introdução deste trabalho, se aprofunda na problematização acerca do relato em si e do seu autor, “Crisanto Nerenda”, no âmbito de uma pesquisa que envolve o mapeamento e a análise das práticas de escrita nas reduções do Paraguai ao longo dos séculos XVII e XVIII. Trata-se da tese de doutorado intitulada *Práticas letradas guarani: produção e usos da escrita indígena (séculos XVII e XVIII)*, defendida em 2005 e publicada, em formato de livro, em 2015, sob o título *Letra de Índios. Cultura escrita, comunicação e memória indígena nas Reduções do Paraguai*<sup>97</sup>.

Neumann consulta a versão de Nusdorffer que se encontra no A.H.N.<sup>98</sup> e a de Villanueva/Medrano conservada no A.G.S.<sup>99</sup>, além das transcrições de Furlong (1971, p. 86-90) e do Instituto Geográfico Militar da República Oriental do Uruguai<sup>100</sup>. O autor também teve acesso às relações de Escandón conservadas no A.H.N.<sup>101</sup>, na B.N.E.<sup>102</sup>, e na R.A.H.<sup>103</sup>, além da versão traduzida por Bruxel<sup>104</sup>. Por meio da sua análise, Neumann indica os vínculos entre escrita e memória e a transcendência de um uso meramente funcional dessa tecnologia no que diz respeito à superação do esquecimento e à possibilidade de legar uma versão própria dos acontecimentos; os vínculos entre a função do indígena enquanto *mayordomo* e a sua escrita; o

<sup>96</sup> A.H.N. – Clero-Jesuítas, leg. 120, caj. 2, n. 56 – Relación de lo que succedio a 53 Indios del Uruguay...

<sup>97</sup> Além disso, Neumann (2007a; 2007c; 2009a; 2009b; 2012b) trata do tema e do relato de Crisanto em uma série de artigos, que constam na bibliografia desse trabalho.

<sup>98</sup> A.H.N. – Clero-Jesuítas, leg. 120, caj. 2, n. 56 – Relación de lo que succedio a 53 Indios del Uruguay...

<sup>99</sup> A.G.S. – Sección Estado, leg. 7410, n. 21 – Testimonio sacado, de varias cartas quese hallaron en letra Guarani...

<sup>100</sup> CARTAS en guaraní tomadas por el Coronel José Joaquín de Viana... 1938, p. 229-241.

<sup>101</sup> A.H.N. – Sección Clero-Jesuítas, leg. 120, c. 2, doc. 54 – Indice, y serie de las cosas mas notables que se refieren en esta carta...

<sup>102</sup> B.N.E. – Sala Cervantes, Ms. 4185 – Relación de cómo fueron desposeídos y arrojados..

<sup>103</sup> R.A.H. – Colección Biblioteca de Cortes, sig. 9/2279, c. 9-11-5-151 - Sobre el tratado con Portugal referente al Paraguay en 1750...

<sup>104</sup> HISTÓRIA da Transmigração dos Sete Povos Orientais... 1983, p. 224

caráter pró-jesuítico do texto; e a sua dimensão enquanto escrito pessoal. Aspectos que, é preciso mencionar, também emergem ao longo do presente trabalho.

Ainda no âmbito dos usos do relato como fonte para a problematização das práticas de escrita por sujeitos indígenas, Franz Obermeier (2007), pesquisador do campo da linguística, também faz menção ao relato atribuído a “Crisanto Nerenda”. Em uma análise de documentos em idioma tupi produzidos no contexto das Guerras Luso-Holandesas no Brasil do século XVII, para situar a sua argumentação em relação a debates mais amplos acerca dessa temática, o autor faz referência aos casos do Paraguai e Rio da Prata, e, por conseguinte, das reduções que se localizavam na região. Obermeier (2007, p. 17) menciona o manuscrito conservado no A.H.N.<sup>105</sup> como o único relato pessoal importante produzido por um *mayordomo*, acrescentando que esses escritos devem ser compreendidos no contexto de uma complexa rede de usos, e não como textos produzidos apenas com o propósito de registrar uma “memória guarani”.

### 2.3. Sobre copiar, citar e traduzir

O relato atribuído a Crisanto Nerenda foi instrumentalizado por diversos sujeitos, e esse manuseio envolveu circunstâncias e motivações bastante variadas. A impressão que emerge é que a tendência mais geral foi a de utilizar a narrativa de Crisanto para contrapor as alegações contrárias à Companhia de Jesus ou para arregimentar informações acerca da conduta dos jesuítas, em ambos os casos em um esforço para minar os argumentos dos seus opositores e fortalecer os próprios. Diante disso, pode-se dizer que a narrativa se presta muito bem aos fins dos padres pois, como se verá mais detidamente no último capítulo deste trabalho, além de fornecer uma exposição dos fatos favorável a estes, evoca a malícia dos portugueses – representada sobretudo pelos artifícios que teriam usado para aprisionar os indígenas e a crueldade com que os trataram, contraposta à “inocência” que teriam demonstrado as tropas missioneiras. O texto atribuído a Crisanto evidencia, ainda, uma imagem bastante positiva da vida em redução – para onde os prisioneiros queriam desesperadamente voltar –, e apresenta uma versão distinta sobre os depoimentos a que foram submetidos os indígenas: no relato, as alegações feitas estão bem longe de incriminar os jesuítas da participação na revolta.

---

<sup>105</sup> A.H.N. – Clero-Jesuítas, leg. 120, caj. 2, doc. 56 – Relación de lo que succedio a 53 Indios del Uruguay...

O tom negativo em relação aos portugueses se encontra presente em vários textos produzidos por jesuítas, como as já mencionadas relações de Escandón e Nusdorffer, ou no diário do missionário Tadeo Henis, outro personagem envolvido nos acontecimentos da época. Embora não se refira especificamente a Crisanto ou ao seu relato, Henis também aborda os ataques à fortificação portuguesa em seus escritos, coincidindo em vários momentos com o que é narrado pelo indígena escritor. Esse inaciano enfatiza sobretudo as estratégias ardilosas empregadas pelos lusitanos, por meio das quais os indígenas teriam se deixado enganar “á la manera que un incauto ratoncillo se vá á la trampa”<sup>106</sup>. As versões lusitanas acerca desses acontecimentos, por sua vez, adotam um teor diferente, atribuindo a iniciativa do ataque – e mesmo o seu comando – aos jesuítas, ou referindo-se ao caráter perverso dos indígenas e à afronta que constituía a sua acometida e a sua rebelião, atitudes que seriam, como alega o general Gomes Freire de Andrada em uma carta enviada aos líderes indígenas rebelados, contrárias ao “derecho de las gentes, y lo que es mas contra la Ley Catholica, que dizez, como los demáz Catholicoz professaez”<sup>107</sup>.

É possível observar, ainda, um uso da escrita para fins de prova<sup>108</sup>, na medida em que há a instrumentalização de documentos que reforçassem um ou outro lado, que amparassem as diferentes argumentações ou contradissem aquelas dos inimigos. O texto atribuído a Neranda, como apresentava uma versão favorável aos jesuítas – não apenas isentando-os das acusações de fomento à revolta ou de abusos cometidos na administração missional, mas também divulgando uma visão bastante positiva da vida em redução, além de reiterar a imagem dos lusitanos como não confiáveis –, foi amplamente copiado, referido e citado por esses religiosos. Além disso, o uso do texto com estes fins não se restringiu a épocas mais próximas dos acontecimentos, podendo ser observado – embora não exatamente da mesma forma – em obras do século XX, como é o caso dos escritos de Guillermo Furlong e Arnaldo Bruxel. Para contextos mais recentes, as diversas versões dos escritos de Crisanto são empregadas em pesquisas de história, etno-história e linguística sobretudo como fonte de informação acerca dos

<sup>106</sup> DIARIO Histórico de la Rebelión y Guerra de los Pueblos Guaraní Situados en la Costa Oriental del Rio Uruguay, del año de 1754. Versión castellana de la obra escrita en latín por el P. Tadeo Xavier Henis de la Compañía de Jesús. In: *Coleccion de Obras y Documentos Relativas a la Historia Antigua y Moderna de las Provincias del Río de la Plata. Ilustrado con notas y disertaciones por Pedro de Angelis*. Buenos Aires: Imprenta del Estado, 1836, p. 495.

<sup>107</sup> A.G.S. – Sección Estado – leg. 7430, n. 53 - Copia de la carta que escribió el General Gomes Freire de Andrada a los Caciques de los Siete Pueblos Rebelados (Campo del Rio Pardo, julio 1754), p. 2. É interessante observar que essa missiva foi enviada pelo general português às reduções insubmissas justamente através dos espanhóis que deveriam acompanhar os sobreviventes do cativeiro em Rio Grande de volta às suas reduções.

<sup>108</sup> Antonio Viñao Frago (1996, p. 52-54) argumenta sobre o “poder de lo escrito como instrumento probatorio”, ao falar sobre o potencial da escrita para deixar constância dos fatos e acontecimentos, de certa forma transmitindo a impressão de ser capaz de estabelecer se eles de fato existiram/ocorreram ou não.

controversos acontecimentos de Rio Pardo em 1754 e das ações e estratégias dos sujeitos que neles estiveram implicados, mas também aparecem no âmbito de análises sobre as práticas de escrita por indígenas. Nesses casos, uma pequena particularidade emerge: as autoras e autores identificam o *mayordomo* de São Luís como Crisanto “Nerenda”, e não “Neranda”. Não foi possível rastrear a origem dessa alteração, mas é provável que ela se deva a alguma corruptela na transcrição dos manuscritos que acabou implicando no fato desse sujeito ficar “conhecido no meio acadêmico” a partir de um nome ligeiramente diferente daquele identificado ao longo desta pesquisa.

A análise empreendida neste capítulo mostra como é complexa a situação desse documento, que, na verdade, são muitos: diversos manuscritos, nos quais intervieram variados sujeitos. Ao tratar da produção de autobiografias e escritos pessoais na Europa Moderna, James Amelang (2003, p. 48) alerta para os “muchos niveles de mediación, hasta tal punto que muchas veces es más preciso hablar de la responsabilidad colectiva, y no individual, en la producción de textos”, referindo-se às diversas manipulações e mediações pelas quais passam os produtos da escrita através dos tempos. Esse autor identifica também uma situação de incorporação de textos alheios, com valor de testemunho, visando ampliar e melhorar o efeito dos escritos próprios – mesmo em escritos que por si só já tinham como objetivo assumir um “caráter testemunhal” (AMELANG, 2003, p. 118-123). Como se viu, embora os contextos sejam distintos, a prática de copiar ou incorporar certos depoimentos que circulavam pelo entorno nos seus próprios textos, e mesmo nos seus próprios testemunhos – de certa forma “apropriando-se” desses escritos – era recorrente também no caso aqui analisado.

Assim, é preciso sempre ter em mente que os textos com os quais se está lidando passaram por diversas intervenções antes de chegarem até nós, podendo-se observar uma situação similar à descrita por Amelang, na qual as formas de recepção dos registros escritos não se restringiam à mera leitura, e em que os “leitores” dos textos – que não eram apenas leitores – intervinham nos mesmos. Nesse sentido, a argumentação desse autor, ao afirmar que “con estas intervenciones, los lectores – o al menos ciertos lectores – se convirtieron en autores, o mejor dicho, coautores, que traducían y alteraban el texto hasta el punto de que llegaba al siguiente lector con otra forma, cuando no con otro contenido” (AMELANG, 2003, p. 62-63), vai ao encontro daquela de Luciano Canfora sobre o ato de copiar.

Esses aspectos colocam a necessidade de problematizar a noção de “autor” e “autoria”, e, acrescido ao fato de que, até onde se sabe, não dispomos mais das versões do relato em idioma guarani, possibilitam apontar as relações de poder nas quais se inseriam as “escritas indígenas”. O domínio dessa tecnologia por alguns habitantes das reduções poderia

proporcionar uma certa “autonomia”, configurando-se enquanto um instrumento valioso, sobretudo em uma conjuntura de conflito, e não apenas por suas utilidades mais pragmáticas, mas por propiciar também a manifestação, o registro e a preservação de vivências e pontos de vista pessoais, de versões próprias dos acontecimentos. Ao mesmo tempo, no entanto, os produtos dessas práticas de escrita poderiam vir a depender, em grande parte, da ação de outros sujeitos para serem conservados e de fato legados à posteridade, ação esta que teria o potencial de subverter o conteúdo ou mesmo as intenções originais para a produção de um determinado texto.

### 3. “EL MISMO INDIO HISTORIADOR”: DE QUEM ESTAMOS FALANDO QUANDO FALAMOS EM CRISANTO NERANDA

Diante do exposto no capítulo anterior, emerge a dúvida: é possível colocar Crisanto Neranda na posição de “autor”? Talvez seja mais interessante começar pensando no que esse *status* implicaria. Nesse sentido, Michel Foucault (2000) problematiza a noção de autor, rechaçando a sua vinculação ao sentido de “produtor da obra”, e apontando que “autor” seria, na verdade, uma função classificativa, que permitiria agrupar textos, delimitá-los, opô-los e colocá-los em relação. Assim sendo, um “nome de autor” não seria um “nome próprio”, pois:

Em suma, o nome de autor serve para caracterizar um certo modo de ser do discurso: para um discurso, ter um nome de autor, o facto de se poder dizer “isto foi escrito por fulano” ou “tal indivíduo é o autor”, indica que esse discurso não é um discurso quotidiano, indiferente, um discurso flutuante e passageiro, imediatamente consumível, mas que se trata de um discurso que deve ser recebido de certa maneira e que deve, numa determinada cultura, receber um certo estatuto (FOUCAULT, 2000, p. 45).

Dessa forma, a autoria se configuraria como uma operação complexa, não sendo mera atribuição de “posse” de um texto/discurso a um indivíduo, e envolvendo projeções das maneiras pelas quais os textos são tratados: o autor seria, assim, aquilo que permite afiançar e explicar certos elementos em uma obra (FOUCAULT, 2000, p. 50-52). Além disso, nem todos os textos/discursos possuiriam um “autor” (embora todos tenham um “produtor”), e a demanda pela indicação de autoria seria variável de acordo com os contextos históricos e culturais: em certas conjunturas, portanto, certos textos não demandariam um “autor” para caracterizá-los e garanti-los (FOUCAULT, 2000, p. 48). Mesmo não se tratando de uma “obra” em um sentido estrito – estamos lidando, afinal, com um relato narrado em primeira pessoa, referente a uma vivência pessoal, que a princípio circulou apenas em formato manuscrito – a função desempenhada pelo “autor Crisanto”, então, se aproxima do exposto por Foucault, pois a atribuição desse registro ao *mayordomo* de São Luís – sobretudo no caso dos jesuítas – funciona no sentido de caracterizar e afiançar o conteúdo que é expressado.

Quanto ao processo de produção do texto, como visto, no mínimo há que se falar em uma “responsabilidade compartilhada”, pois se trata, aqui, de um registro que se multiplica em diversos manuscritos, pela mão de variados sujeitos, até o ponto em que não há, também, como rastrear um “original”. Mas e entre esses “coautores”, então, será que podemos inserir o *mayordomo* de São Luís? Será que não poderíamos estar lidando com uma “ficção” criada por

um jesuíta, que, em meio às acusações imputadas à Companhia de Jesus, decidiu elaborar um texto que depusesse favoravelmente a respeito da ação dos párocos das reduções, e atribuí-lo a um isento indígena letrado? E nesse caso o padre Bernardo Nusdorffer poderia figurar como o principal suspeito, pois é ele o responsável pela tradução mais antiga. Além disso, não seria a única vez em que esse religioso se valeria de um pseudônimo para redigir um documento que seria usado para defender os jesuítas: como mencionado anteriormente, Nusdorffer redigiu uma carta dessa natureza sob o nome de “Don Juan del Campo y Cambroneras”. Embora ao longo da missiva não exista qualquer referência explícita a isso, na última página, apostado ao final do texto, há uma anotação de Juan de Escandón, datada de agosto de 1758, que informa: “Su verdadero autor es el Padre Bernardo Nusdorffer actual Misionero entre los mismos Indios, quien avía sido dos veces Superior de Misiones, y una Provincial de toda la Provincia Y el mismo me la envio de allá”<sup>109</sup>.

Nessa perspectiva, Anthony Grafton (2001, p. 16) argumenta que, ao tratarmos de processos de falsificação, um lugar-comum é justamente a narrativa do texto ou objeto que foi “encontrado” – preferencialmente em algum lugar de difícil acesso e em alguma língua impenetrável para a maioria das pessoas –, copiado, traduzido e, por fim, perdido. Esse recurso serviria, então, para fundamentar um texto que, caso fosse apresentado como obra original ou individual do “falsificador”, não teria a mesma credibilidade do registro misterioso. No caso em questão, de fato dispomos apenas de traduções e cópias realizadas por jesuítas e autoridades espanholas, configurando uma situação de “original perdido”. Porém, os indícios apontam para a existência de versões do relato em idioma guarani. Quanto ao motivo para a não sobrevivência destas, podemos apenas especular, mas dispomos não só das afirmações objetivas dos jesuítas nesse sentido, como também do fato de que a tradução do padre Bernardo Nusdorffer e aquela realizada por ordem de José Joaquim Viana parecem ter sido feitas a partir de dois originais em guarani diferentes, conservados em locais distintos. Se esses originais foram efetivamente produzidos por um indígena – ou, talvez, copiados a partir de uma matriz redigida por um indígena –, já é mais difícil de estabelecer.

Nesse âmbito, contamos com alguns elementos que favorecem senão uma resposta definitiva, pelo menos o estabelecimento de algumas considerações, pois os diversos sujeitos que manusearam o texto atribuído a Crisanto Neranda deixaram algumas pistas acerca desse “personagem”. A começar pela mais importante delas: esse sujeito é identificado por um nome,

---

<sup>109</sup> A.H.N. - Sección Clero-Jesuítas - Legajo 120, caja 3, n. 77 – Respuesta que dio Don Juan del Campo, y Cambroneras, Castellano, avenzindado de estas ciudades à Don Alexandro de Bique Capitan Europeo (Punta de Fernan Dorias, agosto 1758).

passível de ser rastreado em documentação correlata. Esse fato, por si só, já apresenta um diferencial ao tratarmos de “testemunhos indígenas. Como observa Martin Lienhardt (1992, p. XXIII), é mais comum que estes sejam incorporados e instrumentalizados sem indicações que permitam identificar os sujeitos responsáveis por proferí-los. Como visto, porém, a conjuntura das reduções guaranis em meados do século XVIII apresenta uma particularidade em relação às práticas de escrita desenvolvidas por sujeitos indígenas, e, de acordo com Eduardo Neumann (2015, p. 101-102), nesse momento os habitantes das povoações missioneiras contavam com uma maior autonomia para produzir registros escritos, de forma que não é inusitado encontrar textos associados a autores guaranis vinculados a esse contexto. Para este caso do “Indio Historiador”, no entanto, há uma peculiaridade: só é possível chegar ao nome completo de Crisanto através do cruzamento entre as traduções de Nusdorffer e as relações de Juan de Escandón. O primeiro o identifica, no preâmbulo que faz ao relato, como “un Indio Luisista que fue uno de estos 43 llamado Crisanto, de edad como de 40 años. Indio Capax y mayordomo del Pueblo”<sup>110</sup> [grifo meu], e o segundo se refere ao autor como “Chrisanto Ñerandá Indio muy capaz de San Luis”<sup>111</sup> [grifo meu], ou “Chrisanto Ñeranda, que fue uno de los cincuenta y tres Indios bien Capaz de San Luis”<sup>112</sup> [grifo meu].

No caso da tradução de Pedro José Villanueva, como visto, há uma controvérsia: na cópia realizada por Pedro Medrano que se encontra no A.G.S. não há menção ao nome do autor, consta apenas “De San Luis, lo que dice [...]”<sup>113</sup> [grifo meu]; e na transcrição publicada pelo Instituto Geográfico Militar da República Oriental do Uruguai, ele é identificado como “Xptoal [Cristobal] Heranda de San Luis lo que dice [...]”<sup>114</sup> [grifo meu]. Como se pode ver, entre os não jesuítas há um cuidado bem menor com a identificação daquele que teria redigido

<sup>110</sup> A.H.N. – Sección Clero-Jesuítas – leg. 120, c. 2, n. 56 – Relación de lo que succedio a 53 Indios del Uruguay, cuando acometieron por 2º con otros muchos el fuerte de los Portugueses del Rio Pardo (San Carlos, febrero 1755), p. 1. Da mesma forma, esse trecho consta nas versões disponíveis na R.A.H. e no A.G.S. [R.A.H. – Colección Jesuítas-Legajos – sig. 9/7284, c. 11-12-3-64 – Relación de lo que succedio a 53 Indios del Uruguay... p. 1; A.G.S. – Sección Estado – leg. 7424, n. 458 - Relación de lo que succedio a 53 Indios del Uruguay... p. 1].

<sup>111</sup> A.H.N. Sección Clero-Jesuítas – leg. 120, c. 2, n. 56 – Índice, y serie de las cosas mas notables que se refieren en esta carta, y cuya mera narracion enteramentete desvaneze las calumnias que en esta America Meridional empezaron el año de 1752, y duran aun en la Europa este de 1755 contra la Provincia del Paraguay de la Compañia de Jesus, Juan de Escandón (Córdoba del Tucumán, noviembre 1755), p. 107.

<sup>112</sup> B.N.E. – Sala Cervantes (Manuscritos) – Ms. 4185 – Relación de cómo fueron desposeídos y arrojados de sus tierras algunos pueblos del Paraguay escrita por el Padre Juan de Escandón (Barcelona, febrero 1760), p. 29v. No manuscrito que se encontra na R.A.H o trecho está redigido exatamente da mesma forma [R.A.H. – Colección Biblioteca de Cortes – sign. 9/2279, c. 9-11-5-151 – Sobre el tratado con Portugal referente al Paraguay en 1750, Misiones de Jesuitas en Paraguay Por el P. Manuel Quirini (?) provincial del Paraguay (1760), p. 185v].

<sup>113</sup> A.G.S. – Sección Estado – leg. 7410, n. 21 – Testimonio sacado, de varias cartas que se hallaron en letra Guarani, tradusidas por los interpretes nombrados en la sorpresa hecha al Pueblo de San Lorenzo, por el Coronel Don Joseph Juachin de Viana Gobernador de Montevideo (San Lorenzo, mayo de 1756), n. 18, p. 4.

<sup>114</sup> CARTAS en guaraní tomadas por el Coronel José Joaquín de Viana y orden de éste para su traducción - San Lorenzo, Junio 17-28 de 1756. In: Documentos Relativos a la Ejecucion del Tratado de Limites de 1750. Instituto Geográfico Militar, República Oriental del Uruguay. El Siglo Ilustrado, Montevideo, v. 13, n. 1, 1938, p. 231.

o relato. Isso pode se dever ao fato de que os inacianos, não apenas por possuírem um maior conhecimento do contexto reducional e dos seus habitantes, mas sobretudo por estarem diretamente implicados na situação, provavelmente devem ter se preocupado mais em fornecer informações complementares para afiançar os seus argumentos e contextualizar os registros que apresentavam como “prova”. Nesse sentido, a ênfase no “autor” serviria para conferir fiabilidade ao que era narrado no relato e defendido pelos sujeitos que o instrumentalizavam. No caso dos militares ibéricos, o objetivo da instrumentalização do registro parece ser mais “burocrático”, e por isso talvez o foco tenha se mantido no conteúdo transmitido pelo texto, com o prejuízo da caracterização do responsável pela sua redação.

De qualquer forma, as informações que chegam até nós através dos registros associados ao relato nos permitem esboçar um perfil – sucinto, é verdade – a partir do qual é possível avançar para considerações mais elaboradas: temos um indígena proveniente da povoação de São Luís, chamado Crisanto Neranda, que à época dos acontecimentos e da produção do texto teria cerca de 40 anos e desempenharia a função de *mayordomo*. Além disso, como se verá, o próprio relato fornece uma importante informação acerca daquele que o teria redigido: Crisanto, no âmbito da redução, fazia parte de uma congregação. Por meio desses indícios podemos empreender uma busca por esse sujeito na documentação vinculada a esse período e região, e também formular um questionamento que talvez seja mais interessante de ser desenvolvido aqui: é plausível que o personagem “Crisanto Neranda”, “índio capaz” e *mayordomo* de São Luís, redigisse esse relato? E, antes disso, ele realmente teria existido?

Dessa forma, neste capítulo são exploradas algumas questões acerca dos lugares sociais que esse sujeito teria ocupado no contexto missionário, relacionando-as às informações que dispomos acerca da escrita e do acesso à capacidade de escrever nas reduções guaranis. Se Crisanto foi de fato o responsável por redigir o relato que a ele é atribuído é algo que – por ora – não poderá ser respondido de maneira definitiva. Mas especular em torno dessa indagação e desse “personagem” pode ser um fio condutor bastante interessante e produtivo para a abordagem de uma série de questões pertinentes à análise das práticas de escrita nas reduções jesuíticas do Paraguai na segunda metade do século XVIII.

### 3.1. Afinal, quem era Crisanto Neranda?

#### 3.1.1. *Mayordomo e Alcaide: o cabildante Crisanto Neranda*

Antecipando a resposta de uma das perguntas anteriormente enumeradas, é, sim, plausível admitir que Crisanto Neranda existiu. Além das referências associadas ao relato – e a partir delas – é possível encontrá-lo novamente em 1768, entre os subscreventes de uma carta enviada em fevereiro desse ano pelos caciques e indígenas vinculados à administração da redução de São Luís ao então governador de Buenos Aires, Francisco de Paula Bucareli y Ursúa<sup>115</sup>. Ademais, podemos rastreá-lo nos padrões de São Luís – espécie de “recenseamento” que enumerava os habitantes de uma determinada redução para fins de tributação – referentes aos anos de 1735 e 1772, embora quanto a essa documentação existam alguns elementos complicadores, como se verá mais adiante.

Começando pela carta de 1768, é importante explicar que ela se vincula a uma conjuntura um tanto distinta daquela de 1754 e da “Guerra Guaranítica”. Embora a rebelião indígena tenha sido sufocada pelas tropas ibéricas e algumas iniciativas de transmigração tenham sido tomadas, o processo de demarcação acabou se demorando. Ao mesmo tempo, mudanças de rumo no âmbito da política reformista espanhola em fins da década de 1750 (ANDRIEN e KUETHE, 2014, p. 212-217), além da emergência de atritos e divergências nas negociações entre Portugal e Espanha, implicaram que, em 1761, o Tratado de Madri fosse anulado por meio do estabelecimento do Tratado de El Pardo (QUARLERI, 2009, p. 289). Mais relevante para a questão aqui tratada, no entanto, é a já mencionada conjuntura de intensificação do cerceamento aos poderes da Igreja e das ordens religiosas pela monarquia espanhola, empreendida sob Carlos III.

Conforme mencionado no capítulo anterior, ao final da década de 1760 a Companhia de Jesus, que até então havia passado relativamente incólume pelas medidas voltadas para o

---

<sup>115</sup> CARTA al Señor Gobernador, San Luis, 1768 (B.L. – Add. MS. 32605]). Esse documento foi transcrito e traduzido ao espanhol no âmbito do projeto LANGAS (“Langues Générales d’Amérique du Sud”), que tem como escopo o mapeamento e compilação de fontes em “línguas gerais” (Guarani, Quechua, Aymara e Tupi) da América do Sul, abrangendo acervos de diversos países, bem como a disponibilização do *corpus* documental em um banco de dados *online*. Assim, esse documento está disponível em <<http://www.langas.cnrs.fr/#/description>>. Além disso, há uma cópia em idioma guarani dessa mesma carta conservada no Museo Mitre (Buenos Aires), porém nesse manuscrito não constam as assinaturas dos cabildantes [M.M. – Mss. 14-8-18 – Colección de documentos en idioma Guarani correspondientes a los cabildos de indígenas de las misiones jesuíticas del Paraguay desde el año 1758 al 1785].

fortalecimento do poder real diante da Igreja, foi expulsa dos territórios espanhóis por um Real Decreto emitido em fevereiro de 1767. O documento foi enviado aos vice-reis, governadores e capitães-gerais de todos os territórios do império espanhol, juntamente com instruções acerca de como deveria ser efetivada a expulsão e a apreensão dos bens da ordem e dos religiosos (inclusive seus “papéis”), com ênfase à necessidade de se proceder de maneira a preservar a paz e não provocar resistência das populações locais (ANDRIEN e KUETHE, 2014, p. 267-268). A remoção dos jesuítas das 30 reduções guaranis ficaria a cargo do então governador de Buenos Aires, Francisco de Paula Bucareli y Ursúa. Temeroso de que a expulsão gerasse outra revolta entre os habitantes das povoações missionárias, ou de que os aliados com os quais ainda contava a ordem agissem no sentido de provocar inconvenientes, Bucareli – ele próprio um tenaz antijesuíta – buscou agir com sigilo e cautela para efetivar o decreto (WILDE, 2009, p. 186). Ademais, colocou em prática uma estratégia de aproximação às lideranças indígenas das reduções, convidando caciques e corregedores – a principal autoridade no âmbito dos membros nativos da administração reducional – a encontrá-lo em Buenos Aires, onde os assegurou de que a remoção dos inacianos não lhes traria implicações negativas, além de presentear-los e tratá-los com respeito e honrarias.

Após as conferências com os líderes indígenas, o governador de Buenos Aires e seus subordinados circularam pelas reduções, garantindo a aplicação da medida de expulsão. De modo geral, a estratégia de Bucareli foi bem sucedida, e a exoneração dos jesuítas não acarretou maiores conflitos (WILDE, 2009, p. 185). De acordo com Guillermo Wilde (2009, p. 190), isso se deveu ao fato de que, nesse momento, as relações entre os indígenas e seus párocos encontravam-se um tanto deterioradas, o que viria ocorrendo desde os acontecimentos vinculados à demarcação do Tratado de Madri, com os boatos de que os jesuítas teriam “vendido” as reduções – seguidos da emergência de outros conflitos – acirrando tensões entre os religiosos e as lideranças nativas. Na ocasião da expulsão, portanto, essas lideranças estavam inclinadas a ver com bons olhos a oportunidade acenada por Bucareli de uma relação mais direta com as autoridades seculares, que não demandasse a intermediação dos inacianos e possibilitasse uma nova inserção junto à monarquia espanhola (WILDE, 2009, p. 208).

Nesse mesmo sentido, Eduardo Neumann (2005, p. 258-259) observa que o alinhamento às autoridades espanholas poderia ser indício de uma estratégia de adesão imediata à nova administração, buscando vantagens que imaginavam estarem associadas à mudança na conjuntura política. O autor argumenta, ainda, que o período posterior à expulsão dos jesuítas proporcionaria aos indígenas das reduções novas possibilidades de inserção e interação com a sociedade hispano-americana, passando pelas práticas da escrita, como fica demonstrado nas

negociações e contatos estabelecidos através de cartas trocadas diretamente entre administradores das reduções e autoridades coloniais. Intensificou-se, assim, o estreitamento de relações e a prática de formas de comunicação sem intermediários, elementos que já estavam ocorrendo desde o encerramento do conflito à propósito do Tratado de Madri, mas que agora se mostravam mais visíveis (NEUMANN, 2005, p. 289).

Em fins do mês fevereiro de 1768, porém, enquanto os caciques e corregedores encontravam-se ainda em Buenos Aires, o governador Bucareli recebeu uma missiva assinada pelas principais lideranças da redução de São Luís, na qual estas defendiam a continuidade da presença e atuação dos padres jesuítas no interior das reduções. Esta teria sido a única manifestação escrita de insatisfação acerca da expulsão remetida pelos indígenas das reduções (GANSON, 2003, p. 122) e, entre os subscreventes, reencontramos Crisanto Neranda, agora não mais na função de *mayordomo*, mas desempenhando o cargo de alcaide. Quanto ao conteúdo da carta, ela informa que as autoridades da povoação haviam recebido notícias de Santiago Pindó e Pantaleon Cayuari – corregedor e cacique de São Luís que se encontravam em Buenos Aires – acerca da medida de expulsão, demonstrando que as lideranças da redução se mantinham em contato, possibilitando a circulação das novidades no âmbito reducional. Explicitando o seu histórico de fidelidade às demandas do rei – evocando o pagamento de tributos e a prestação de serviço militar – e a longevidade da atuação da Companhia de Jesus junto aos Guarani, e inclusive se dispondo a pagar uma maior quantidade de impostos, os habitantes da redução solicitavam ao governador a continuidade dos párocos jesuítas, expondo que

[...] con toda humildad, y con Nuestras lágrimas pedimos que siémpre vivan, y estén con Nosotros los hijos de San Ignacio, los Padres dela Compañia de Jesus: Esto mismo le suplicamos à V.C. lo pída al Rey por amor de Dios: lo mismo pide con lagrimas todo el Pueblo Indios, Indias y Jobenes [...] <sup>116</sup>.

Afirmam, ainda, a sua soberania e sua vontade de manter o seu modo de vida, declarando que “[...] Nosotros tampoco somos esclavos; nuestra voluntad es, que no Nos agrada el estilo del Español, que cada uno cuyda solo de si y no se ayudan unos, a otros en el trabajo y en los alimentos [...]” <sup>117</sup>. E entre as assinaturas da missiva, como mencionado, encontra-se a de Crisanto Neranda.

É curioso observar, no entanto, que mais uma vez esse personagem aparece associado a um documento acerca do qual é possível levantar algumas controvérsias. Ao receber a carta, Bucareli, receoso de uma nova rebelião, teria ordenado que a sua origem fosse investigada.

<sup>116</sup> CARTA al Señor Gobernador, San Luis, 1768 – B.L. – Add. MS. 32605.

<sup>117</sup> *Ibidem*.

Diante desse inquérito, no entanto, as autoridades indígenas de São Luís não reivindicaram a autoria, e alegaram que haviam apenas assinado a carta, na verdade redigida pelo pároco da redução, sem conhecer o seu conteúdo (WILDE, 2009, p. 189-190). O próprio governador de Buenos Aires, em uma mensagem enviada à corte, conta que

[...] resolviendo marchar yo a practicar la diligencia con las prevenciones necesarias para evitar embarazos que contrajesen con otro un empeño semejante al del Tratado de límites, cuyo principio ya lo descubrian en la solicitud inducida a los del pueblo de San Luis, en que ha confesado el Teniente de corregidor, reconvenido por mí, no tuvo parte, pues fué su Cura quien escribió aquella carta reservada que envié a Vuestra Excelencia y se la hizo firmar a todo el Cabildo sin manifestarles lo que contenia [...] <sup>118</sup> [grifo meu].

É difícil definir se realmente foi isso que ocorreu, ou se essa foi uma estratégia das lideranças missioneiras para minimizar eventuais represálias, ao constatarem que a situação de fato era irreversível. Independente do que sucedeu, porém, ao menos quanto à parte das assinaturas não parece haver tantas controvérsias assim. E entre as diversas firmas, está a de Neranda, que subscreve da seguinte maneira: “Che Alcalde de 1º V.o Chrisanto ñeranda” – ou “Yo Alcalde de 1º Voto Chrisanto Neranda”, em sua tradução ao espanhol. Mais de uma década após vivenciar as aventuras que deram origem ao seu relato, então, podemos observar que Neranda se manteve vinculado à administração da redução de São Luís, agora integrando-o como alcaide, não apenas como *mayordomo*. E para compreender o que significava desempenhar a função de “alcaide” ou de “*mayordomo*” é preciso antes discorrer um pouco acerca dos cabildos indígenas, instituições administrativas estabelecidas nas reduções a partir do início do século XVII, nas quais lideranças nativas tomavam parte, juntamente com os missionários, na coordenação de cada redução.

Ao longo do empreendimento evangelizador reducional os missionários sempre buscaram estabelecer alianças com os líderes indígenas. Isso se dava porque a adesão dos caciques era fundamental para o sucesso do projeto missional, já que esses sujeitos possuíam uma importante capacidade de mobilização e reuniam em torno de si uma série de famílias. Arno Kern (1982, p. 46) observa que os caciques foram, então, integrados à administração colonial espanhola, já que entre eles eram escolhidas as autoridades militares, políticas e administrativas das reduções, e os ocupantes dos principais cargos dos cabildos indígenas. De

---

<sup>118</sup> CARTA del Gobernador de Buenos Aires al Conde de Aranda, dándole cuenta del estado en que encontró las provincias em que habian residido los Jesuitas; haciendo mencion 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 expulsion de los Regulares en dichos pueblos. Buenos Aires, 14 de outubro de 1768. In: Colección de documentos relativos a la expulsión de los jesuitas de la Republica Argentina y del Paraguay en el Reinado de Carlos III, con introducción y notas por D. Francisco Javier Brabo. Madri: Establecimiento Tipográfico de José María Perez, 1872, p. 186.

acordo com Wilde (2009, p. 54-56), a ação dos religiosos nesse âmbito se articulava, ainda, com a tentativa da coroa espanhola de estender a essa porção do território certas doutrinas e concepções sociais de Antigo Regime e, assim, às lideranças que aceitavam se juntar às reduções eram concedidos sinais de distinção em relação aos demais indígenas “plebeus”, como títulos de nobreza – no caso, de “Don” –, e privilégios como isenção de tributos. Isso implicava, também, no estabelecimento de linhagens de sangue para a sucessão dos cacicados. Dessa forma, os filhos dos caciques também eram privilegiados com funções e títulos, sendo educados e preparados para o desempenho da liderança política. E esse processo, evidentemente, implicava em alterações – embora não em uma supressão completa – nas maneiras tradicionais de funcionamento do sistema de lideranças entre os Guarani, fundamentadas em conceitos mais dinâmicos de prestígio pessoalmente adquirido e em formas diferentes de conceber o parentesco.

Wilde (2009, p. 73-74) aponta, no entanto, que ao longo da trajetória das reduções produziu-se uma separação entre a “burocracia indígena”, que também possuía poder de polícia e se vinculava aos interesses evangelizadores e administrativos dos jesuítas – representada pelo cabildo – e os líderes tradicionais, fundamentados em mecanismos de reciprocidade e parentesco, representados pelos caciques. O autor indica, assim, que nem todos os caciques possuíam acesso aos cargos do cabildo, e que boa parte deles se ocupava da supervisão do seu grupo ou família no desempenho das tarefas coletivas da redução ou no cumprimento de ordens das autoridades coloniais. Esse autor observa que os jesuítas teriam introduzido

[...] instituciones como el cabildo, a partir de las cuales se formó una “casta burocrática” que incorporaba buena cantidad de caciques amigos, además de otros individuos de la población indígena que buscaban ascender socialmente en el marco del nuevo régimen. Así se firmaba una transición hacia una organización política centralizada, controlada por una “burocracia” indígena y un puñado de jesuítas, en la que llegaron a convivir miles de personas y diversidad de grupos sociopolíticamente diferenciados (WILDE, 2009, p.123).

Essa instituição compreendia, em geral, os seguintes cargos: um Corregedor, normalmente um cacique experiente e de confiança do pároco da redução, visto que o padre era o responsável pela indicação dessa autoridade e que o seu papel político era bastante importante; um Tenente de Corregedor, também indicado pelo pároco, pois era o segundo no comando; dois Alcaldes ordinários, de primeiro e segundo voto; dois Alcaldes de Irmandade; um Alferes Real; quatro Regedores; e Alguazis Maiores, representados pelo *Mayordomo* e pelo Secretário – estes últimos empregados “administrativos” e subordinados ao cabildo. Todos esses indivíduos recebiam, também, sinais de distinção e prestígio, como insígnias de poder e vestimentas diferenciadas (WILDE, 2009, p. 74-75). Exceto pelo Corregedor e pelo Tenente de

Corregedor – apontados pelo pároco –, e pelo *mayordomo* – cuja permanência no cargo poderia se estender – os membros do cabildo eram eleitos anualmente pelos cabildantes que encerravam seu “mandato”. Existiam também outras funções importantes dentro da redução, nomeadas pelo cabildo eleito, como sacristão, encarregados dos depósitos, encarregados das corporações e chefes militares (KERN, 1982, p. 46; p. 52).

Os caciques mais importantes poderiam vir, então, a tomar parte no cabildo. Porém, havia outra modalidade de inserção no âmbito dessa instituição – e, por conseguinte, no interior de uma “elite missioneira” –, que se associava à formação, a partir da ação dos jesuítas, de indivíduos que iriam compor uma nova “casta burocrática”, mais próxima dos religiosos, a partir do seu cultivo por meio da educação (WILDE, 2009, p. 215). E, como se verá, esse parece ter sido o caso de Crisanto, que teria sido um indígena instruído nas “escolas” reducionistas, e que a partir do seu “talento” teria se inserido nessa elite missioneira vinculada à administração. Isso se associa à questão da educação no âmbito da redução, que passava pelo ensino de certas habilidades como leitura, escrita, música, canto ou matemática, e que se vinculava ao processo de configuração da elite e do estabelecimento de lideranças.

De acordo com Neumann (2009a, p. 182), “há inúmeros indícios de que a prática da escrita entre os guaranis missioneiros estava diretamente relacionada à condição sociocultural de alguns indivíduos, pois a instrução alfabética ministrada nas reduções foi seletiva”. O acesso a essa instrução destinava-se aos filhos dos membros destacados das reduções, que compunham a elite, embora eventualmente também fossem incluídos outros indivíduos que demonstrassem interesse ou talentos especiais (BAPTISTA, 2009a, p. 73). De fato, em uma relação redigida pelo padre Cardiel, o mesmo fala sobre quais indígenas poderiam acessar as escolas, e comenta sobre o “talento” de alguns deles:

Hai escuela de leer, escribir, de musica, danzas para las fiestas eclesiasticas, que no se usan en cosas profanas. Vienen a la escuela los hijos de los Caziques, de los Cavildantes, de los Musicos, de los Sacristanos, de los Maiordomos, de los oficiales mecanicos, todos los cuales componen la Nobleza del Pueblo en su modo de concevir. Y tambien vienen otros, si lo piden sus Padres. En cada Pueblo suele haver veinte, treinta, o quarenta Caziques. Estas escuelas ya se dixo, que estan en el patio primero de los Padres. Estos no pueden ser sus maestros immediatos, haviendo tantos ministerios que hazer: tienen sus Maestros indios. Aprenden algunos a leer con notable destreza, y leen en la lengua estraña mejor que nosotros. Debe de consistir en la vista, que la tienen perspicaz, y en la memoria, que la tienen mui buena<sup>119</sup> [grifo meu].

Ademais, como havia poucos jesuítas por redução, a existência de um grupo letrado que atuasse na administração era fundamental para a manutenção do *pueblo* e para o controle das

<sup>119</sup> R.A.H. – Colección Jesuítas-Legajos – sig. 9-11-5-145, c. 9-2273 – Relación de P. Cardiel sobre las misiones del Paraguay (1768), p. 65.

atividades (NEUMANN, 2015, p. 74). Nas reduções, portanto, a instrução estava bastante vinculada à configuração de uma elite e ao estabelecimento de hierarquias sociais, ressaltando-se nesse processo a alfabetização em idioma guarani.

Entre aqueles que eram educados, os mais aptos – sobretudo os descendentes dos indígenas principais, mas não apenas eles – eram selecionados pelos padres e preparados para tomar parte na administração dos diversos setores da redução, na vida espiritual, ou no cabildo, como dirigentes políticos. A preparação de indivíduos por meio da educação gerava uma elite diferenciada culturalmente dos demais, que servia como intermediária entre os padres e o restante da população indígena (NEUMANN, 2005, p. 60). Conforme Neumann e Wilde (2014, p. 354), então, “la práctica de la escritura acompañó la consolidación burocrática y política del régimen de las reducciones. Más aún, constituyó un elemento importante en la construcción de prestigio social y político dentro de las reducciones. Assim, considerando que nem todos os habitantes das reduções – nem mesmo todas as lideranças<sup>120</sup> – possuíam acesso à escrita, os que dominavam essa habilidade distinguiam-se dos demais. Não apenas por sua dimensão simbólica de prestígio, mas também pelas possibilidades práticas que ela trazia aos alfabetizados.

De volta a Crisanto, em 1755 ele é situado por Nusdorffer como “mayordomo del pueblo”<sup>121</sup>, desempenhando, portanto, um cargo vinculado à administração da redução de São Luís. Como visto, esse cargo possuía um caráter mais “administrativo”, encontrando-se subordinado ao cabildo. De acordo com registros de jesuítas, é possível, de fato, definir essa função como a de um “administrador”, ou “contador”, pois esses sujeitos eram responsáveis pelo controle dos armazéns e da produção das reduções. Como informa o próprio Nusdorffer na carta que escreve sob o pseudônimo de Juan del Campo y Cambroneras, “[...] de esta administracion llevan una puntual cuenta, y razon en cada Pueblo los Mayordomos Contadores [?] por la qual vienen en conocimiento por sus libros de las entradas, y salidas, de los productos con tanta formalidad [...]”<sup>122</sup>. Essa necessidade de manter um acompanhamento “formal” das entradas e saídas dos produtos demandaria, ainda, que o cargo fosse desempenhado por alguém dotado da capacidade de escrever e de manter registros organizados e precisos, além de efetuar certas operações matemáticas. Nesse mesmo sentido, Juan de Escandón, em um informe acerca

<sup>120</sup> Neumann (2015, p. 79) argumenta que “Entre os índios principais, nem todos estavam inseridos no mundo letrado, sendo as distintas competências resultantes da própria dinâmica cultural que determinava uma diferenciação interna dentro desse segmento missioneiro e também em relação aos demais homens comuns [...] Como a elite missioneira não se apresentava de maneira homogênea, um dos elementos de diferenciação foi o acesso à instrução letrada”.

<sup>121</sup> A.H.N. – Sección Clero-Jesuítas – leg. 120, c. 2, n. 56 – Relación de lo que succedió a 53 Indios del Uruguay... p. 1.

<sup>122</sup> A.H.N. – Sección Clero-Jesuítas – leg. 120, c. 3, n. 77 – Respuesta que dio Don Juan del Campo, y Cambroneras... p. 5.

da vida em redução enviado ao padre Andres Marcos Burriel, relata como se dava a produção de tecidos, contemplando o papel do *mayordomo* no processo:

El que de unas y otras recibe el hilado, lo entrega al *Mayordomo del pueblo que cuyda de los almacenes del comun y casa del Padre; y es siempre algun Indio de los demas razon y confianza*. Este tambien por cuenta y razon entrega los texedores (que suelen ser 20, o mas segun lo mayor, o menor, de el pueblo) y estos le entregan las piezas ya texidas, y èl las va almacenando en alguno o alguno aposentos de la casa del Padre à quien diariamente da cuenta de todo lo que da o entrega à los dichos texedores, y de lo que de ellos recibe; para lo qual lo va apuntando todo en su libro de quantas: y por esso el Mayordomo siempre sabe leer, escribir y contar, a lo menos sabe sumar y restar, y aun multiplicar [...]<sup>123</sup> [grifo meu].

Esses sujeitos, então, ainda que não tomassem parte nas deliberações do cabildo, desempenhavam uma função de grande responsabilidade, de forma que precisavam ser pessoas de grande “razon y confianza”, como afirma Escandón, para assegurar que as tarefas decorressem com eficiência, correção e transparência. E, como se pode ver, a escrita fazia parte da rotina dos *mayordomos*, pois eles a empregavam para acompanhamento e elaboração de livros de registro, comunicação com os seus subordinados e prestação de contas aos párocos. Eram, portanto, acostumados a compilar e administrar uma grande quantidade de informações, registrando-as e relatando-as a outros sujeitos. A esse respeito, Neumann (2015, p. 73; p. 111-114) observa que embora fosse recorrente o emprego da escrita por corregedores, capitães e alcaides, aqueles que mais se destacavam nesse âmbito eram os *mayordomos* (além dos secretários). E no contexto das demarcações do Tratado de Madri, quando ocorre uma intensificação da escrita por sujeitos indígenas, esses administradores teriam empreendido formas inovadoras de registros escritos – no âmbito das quais, alega Neumann, seria possível inserir o relato atribuído a Neranda. Por certo, familiaridade com a escrita não deveria ser algo que faltasse a um indivíduo que desempenhava a função de *mayordomo*, de forma que, quanto a esse aspecto, a vinculação de Crisanto ao papel de “escritor” – ou “Índio Historiador”, como diria Escandón – é coerente.

Avançando ao ano de 1768, Crisanto Neranda emerge como alcaide. De início, é possível observar que ele teve uma “ascensão” no âmbito da elite reducional, visto que o cargo de alcaide era efetivamente integrado à atuação e às deliberações do cabildo. De acordo com Constantino Bayle (1951, p. 32), os cabildos das reduções guaranis da Província Jesuítica do Paraguai contavam com dois alcaides, responsáveis por funções associadas à vigilância e punição de ações que não estivessem de acordo com as regras das povoações ou da fé cristã. Arnaldo Bruxel (1978, p. 87), por sua vez, aponta que esses indivíduos – juntamente com o

<sup>123</sup> A.H.N. – Sección Clero-Jesuítas – leg. 120, c. 3 – n. 83 – Informe de Escandón a Burriel (Madrid, julio 1760), p. 6f.

corregedor – eram os responsáveis por administrar a justiça, averiguar delitos e a culpabilidade, proferir os vereditos e ordenar a execução de penas – mediante aprovação dos párocos –, enquanto depositários do poder judicial. Era, portanto, uma função bastante associada ao controle de comportamentos e transgressões, e que também deveria ser executada de maneira próxima aos religiosos. Como resume o padre Cardiel: “Caio uno en un delito, o descuido: luego le trahen los Alcaldes ante el Cura”<sup>124</sup>.

A vinculação de Crisanto ao cabildo enquanto *mayordomo* ou alcaide fornece, então, algumas informações que ajudam a complementar o perfil desse personagem: provavelmente se tratava de um sujeito instruído, que sabia ler, escrever e contar, e que era habilidoso no registro das informações e na sua transmissão a terceiros; além disso, deveria manter uma relação relativamente próxima com os jesuítas, e contava com a confiança dos mesmos. Por tudo isso, ocupava uma posição bastante específica no contexto reducional, e fazia parte de uma elite missioneira.

### 3.1.2. *Rastreando Crisanto: os padrões da redução de São Luís*

Nesse ponto, no entanto, uma dúvida pode emergir: será que o “*mayordomo* Crisanto” de 1754 e o “alcaide Crisanto” de 1768 se tratam, efetivamente, da mesma pessoa? Será que não poderiam ser dois indivíduos distintos, mas homônimos? Para tentar averiguar essa situação, é possível expandir o recorte temporal e buscar ocorrências do sobrenome “Neranda” nas listas nominais dos indígenas residentes nas reduções – conhecidas, conforme mencionado, como “padrões de índios”<sup>125</sup>. De acordo com Kazuhisa Takeda (2016, p. 83), nos padrões referentes às reduções de Conceição e São Luís, encontram-se diversas incidências desse sobrenome, sendo inclusive portado por indivíduos que encabeçam cacicados dessas povoações – ou seja, por caciques. No caso de Conceição, o cacicado dos “Ñeranda” está presente em 1657 (com o cacique “Felipe Ñeranda”) e em 1677 (com o cacique “Cristobal Ñeranda”). Nas

<sup>124</sup> R.A.H. – Colección Jesuítas-Legajos – sig. 9-11-5-145, c. 9-2273 – Relación de P. Cardiel... p. 95.

<sup>125</sup> Tratam-se de listas extensas confeccionadas com fins tributários, que, de maneira similar a um recenseamento, enumeravam todos os habitantes de uma determinada redução em um dado ano, por famílias (ou seja, um casal e suas filhas e filhos) ou por sua condição de órfãos e órfãs ou viúvas, agrupados de acordo com a sua vinculação a um cacicado. Essas listas eram elaboradas periodicamente, e, como o nome indica, eram registradas de maneira padronizada, informando – sobretudo no caso dos residentes homens, visto que apenas eles eram sujeitos à tributação – nomes, sobrenomes e eventuais condições que os isentassem de impostos (idade avançada, enfermidades crônicas, *status* de cacique, etc.), ou ainda se estavam fugitivos. Para maiores informações acerca desse gênero de fontes e as possibilidades que apresentam para a investigação histórica, ver TAKEDA, 2016.

listas elaboradas em anos posteriores, no entanto, esse cacicado desaparece. E isso nos leva aos padrões de São Luís: para essa redução existem padrões referentes aos anos de 1735<sup>126</sup>, 1772<sup>127</sup> e 1801<sup>128</sup>, e em todos eles se faz presente um cacicado encabeçado por algum “Ñeranda”. Takeda (2016) indica que isso ocorre porque São Luís, fundada no ano de 1687, era uma espécie de “colônia” de Concepción, tendo surgido a partir da transferência de certos cacicados e das famílias a eles vinculadas. Segundo Takeda,

[...] la comparación de los dos padrones correspondientes a San Luis y Concepción nos ha mostrado que 16 cacicazgos pertenecientes a Concepción [...] se trasladaron a San Luis. El registro de estos cacicazgos en Concepción se eliminó por completo de ese pueblo a partir de 1735 (TAKEDA, 2016, p. 88).

É importante mencionar que nenhum dos “caciques Ñeranda” se chama “Crisanto Ñeranda”. E, de fato, pelos dados levantados, nada indica que o “Crisanto escritor” tivesse também esse *status* dentro das reduções. No entanto, vários outros sujeitos portadores desse sobrenome são enumerados nas listas de São Luís, e a partir do cruzamento com os outros documentos de que dispomos é possível empreender uma busca pelo *mayordomo*/alcaide Crisanto.

A partir das referências fornecidas por Nusdorffer, como visto, sabemos que Crisanto teria aproximadamente 40 anos em meados da década de 1750. O jesuíta não afirma taxativamente a idade desse Guarani, apenas informa que seria “de edad como de 40 años”<sup>129</sup>. E o religioso tampouco deixa evidente se esse número se refere ao momento em que os acontecimentos narrados tiveram lugar – no ano de 1754 –, à ocasião da redação do relato por Neranda, ou mesmo àquela da sua tradução dos escritos ao idioma espanhol, no ano de 1755. De qualquer forma, a partir dessa informação é possível buscar por Crisanto nos registros dos padrões. Se ele tinha cerca de 40 anos em 1754-1755, podemos pensar que ele teria nascido por volta de 1714 ou 1715 – ou seja, quando o contingente de Concepción já havia sido trasladado a São Luís.

No padrão referente ao ano de 1735 é possível encontrar um único “Crisanto Ñeranda”<sup>130</sup>, integrante do 33º cacicado a ser enumerado, encabeçado por Don Francisco Ñeranda. Esse Crisanto tinha 24 anos, era casado com Ana Maria Cuñangatu e tinha um filho

<sup>126</sup> A.G.N. – División Colonia – Sección Gobierno – Empadronamiento de Misiones – Sala IX, n. 18-8-3 – Padron del Pueblo de Indios Nombrado San Luis Gonzaga (1735). Agradeço ao professor Kazuhisa Takeda por ter gentilmente me possibilitado o acesso a este e aos demais padrões citados neste trabalho.

<sup>127</sup> A.G.N. – División Colonia – Sección Gobierno – Empadronamiento de Misiones – Sala IX, n. 18-8-4/n. 18-8-5 – Padron del Pueblo de San Luis (1772)..

<sup>128</sup> A.G.N. – División Colonia – Sección Gobierno – Empadronamiento de Misiones – Sala IX, n. 18-8-6 – San Luis, Padron del Pueblo de San Luis (1801).

<sup>129</sup> A.H.N. – Clero-Jesuítas, leg. 120, c. 2, n. 56 – Relación de lo que succedio a 53 Indios del Uruguay.... f. 1.

<sup>130</sup> A.G.N. – División Colonia – Sección Gobierno – Empadronamiento de Misiones – Sala IX, n. 18-8-3 – Padron del Pueblo de Indios Nombrado San Luis Gonzaga (1735), f. 61.

(Romualdo, de 6 anos) e uma filha (Petronila, cuja idade não consta no documento)<sup>131</sup>. Ora, cotejando a informação fornecida por Nusdorffer acerca da idade de Crisanto, esse poderia muito bem ser o indígena de São Luís que no futuro seria responsável pela redação do relato, pois em 1754-1755 ele de fato teria por volta de 40 anos (com mais exatidão, entre 43 e 44 anos).

Ao observarmos o padrão de 1772, por sua vez, encontramos dois registros de indígenas nomeados “Crisanto Ñeranda”, ambos integrantes do cacicado encabeçado por Don Juan Ñeranda (que por sua vez corresponde ao cacicado que era subordinado a Don Francisco Ñeranda em 1735): um órfão de 18 anos<sup>132</sup> (que não se encaixa no perfil do sujeito que buscamos e que talvez fosse jovem demais para ser alcaide em 1768), e um indivíduo mais velho, de 59 anos, casado com uma mulher chamada Potenciana, e sem filhos que ainda integrassem o seu núcleo familiar<sup>133</sup>. Esse Crisanto de 1772 também poderia ser o mesmo que em 1754-1755 tinha aproximadamente 40 anos (entre 41 e 42, se considerarmos as informações desse padrão), e que Nusdorffer indica como autor do relato. Mas o cruzamento entre os padrões de 1735 e 1772 introduz algumas complicações, pois as idades dos “Crisantos” de 1735 e 1772 não conferem. Por fim, no padrão referente ao ano de 1801 consta apenas um “Chrisanto Ñeranda”, que, por ter 47 anos, pode ser associado ao órfão de 1772<sup>134</sup>. Assim, nesse último documento não há nenhum sujeito que se aproxime do perfil do Crisanto que aqui nos interessa, o que é perfeitamente plausível, pois nesse momento o “Indio Historiador” provavelmente já havia falecido (do contrário, teria quase 90 anos).

Como temos nas mãos uma grande quantidade de dados, as informações que as fontes permitem extrair acerca de Crisanto, assim como as discrepâncias entre as idades de acordo com os distintos documentos, podem ser melhor visualizadas, respectivamente, nos Quadros 1 e 2, expostos a seguir.

---

<sup>131</sup> As idades das mulheres (infelizmente) não eram mencionadas, pois estas não estavam sujeitas a tributo (TAKEDA, 2016, p. 72).

<sup>132</sup> A.G.N. – División Colonia – Sección Gobierno – Empadronamiento de Misiones – Sala IX, n. 18-8-4/n. 18-8-5 – Padron del Pueblo de San Luis (1772), f. 38v.

<sup>133</sup> *Ibidem*.

<sup>134</sup> A.G.N. – División Colonia – Sección Gobierno – Empadronamiento de Misiones – Sala IX, n. 18-8-6 – San Luis, Padron del Pueblo de San Luis (1801), s.p.

QUADRO 1						
<u>INFORMAÇÕES ACERCA DO AUTOR DO RELATO</u>						
	Nome	Idade	Redução	Cargo	Esposa	Filhos
<b>Cópias da Tradução de Bernardo Nusdorffer (1755)</b>	Crisanto/ Chrisanto	≈40 anos	<i>Luisista</i>	<i>Mayordomo</i>	-	-
<b>Cópias da Relação de Juan de Escandón (1755/1760)</b>	Chrisanto Ñerandá/ Ñeranda	-	<i>San Luis</i>	-	-	-
<b>Tradução de Pedro José Villanueva (1756)/Cópia de Pedro Medrano</b>	-	-	<i>San Luis</i>	-	-	-
<b>Tradução de Pedro José Villanueva (1756)/Transcrição Instituto Geográfico Militar-Uruguai (1938)</b>	Xptoval [Cristobal] Heranda	-	<i>San Luis</i>	-	-	-
<b>Carta do Cabildo e Caciques de São Luís ao Governador de Buenos Aires (1768)</b>	Chrisanto Ñeranda	-	<i>San Luis</i>	<i>Alcalde de 1<sup>er</sup> Voto</i>	-	-
<b>Padrão de São Luís (1735)</b>	Crisanto Ñeranda (1 ocorrência)	24 anos	<i>San Luis</i>	-	Ana Maria Cuñangatu	Romualdo; Petronila
<b>Padrão de São Luís (1772)</b>	Crisanto Ñeranda (2 ocorrências, mas apenas 1 se encaixa no perfil)	59 anos	<i>San Luis</i>	-	Potenciana	<i>sin hijos</i>

<b>QUADRO 2</b>				
<b><u>ANO X IDADES DE CRISANTO NERANDA</u></b>				
<b>Cópias da Tradução de Bernardo Nusdorffer (1755)</b>				
<b>1714-1715</b>	<b>1735</b>	<b>1754-1755</b>	<b>1768</b>	<b>1772</b>
Nascimento	≈20 anos	≈40 anos	≈53 anos	≈57 anos
<b>Padrão de São Luís (1735)</b>				
<b>1711</b>	<b>1735</b>	<b>1754-1755</b>	<b>1768</b>	<b>1772</b>
Nascimento	24 anos	43-44 anos	57 anos	61 anos
<b>Padrão de São Luís (1772)</b>				
<b>1713</b>	<b>1735</b>	<b>1754-1755</b>	<b>1768</b>	<b>1772</b>
Nascimento	22 anos	41-42 anos	55 anos	59 anos

A discrepância entre as idades que constam nos padrões poderia se dever apenas a um erro no momento de efetuar o registro. Isso não era comum, pois havia um certo rigor na confecção desses documentos<sup>135</sup> (TAKEDA, 2016, p. 72) e o cruzamento entre os padrões de 1735 e 1772 indica que quando há sujeitos que aparecem em ambos, em geral as suas idades correspondem adequadamente. Mas essa é uma possibilidade que não pode ser descartada, sobretudo pelo fato de se tratarem de manuscritos, sujeitos a borrões e a ambiguidades na grafia<sup>136</sup>.

<sup>135</sup> Embora isso não afaste a possibilidade de imprecisões no momento do registro. Eventualmente os responsáveis pela compilação dos padrões, ao se depararem com incertezas ou escassez de informações precisas, não registravam a idade exata de um determinado indivíduo, apenas estimando-a com base na aparência ou em outros dados subjetivos, e colocavam indicações acerca disso nos padrões. Porém, não há como saber se essa precaução era tomada sempre que esse tipo de coisa ocorria, de maneira que a dúvida permanece em aberto [uma vez mais, agradeço ao professor Kazuhisa Takeda pelas orientações acerca desta particularidade das fontes e pela gentileza em responder os meus questionamentos sobre o tema].

<sup>136</sup> De fato, na caligrafia dos padrões de 1735 os algarismos “2” e “4” eram grafados de maneira similar, e há um borrão no segundo algarismo da idade de Crisanto Neranda. Entretanto, é mais provável que se tratasse, sim, de um número “4”, e não de um “2” borrado, como se pode ver no Anexo K (p. 221).

Quanto aos outros dados que – em circunstâncias ideais – permitiriam as aproximações e distanciamentos entre um e outro Crisanto, também são bastante frágeis e não permitem inferências conclusivas. O primeiro deles se refere à sua esposa – ou melhor, *às suas esposas*. Como visto, o nome delas não coincide – em 1735 ele está casado com “Ana Maria”, e em 1772 com “Potenciana”. Mas isso tampouco implica automaticamente que não se trate do mesmo Crisanto: é admissível que a primeira esposa tenha falecido, e que posteriormente ele tenha casado novamente. A busca por outros habitantes de São Luís, com a comparação das suas ocorrências nos padrões de 1735 e 1772 mostra que isso ocorria com diversos sujeitos. Em segundo lugar, o cotejo através dos filhos também se mostra complicado: o Crisanto de 1735 teria dois filhos – Romualdo e Potenciana – e o de 1772 consta como *sin hijos*. Esse registro, no entanto, não significa necessariamente que ele nunca tenha tido filhos: poderia ser apenas a indicação de que ele não mais contava com crianças ou jovens vivendo junto a ele e sua esposa, e que seus filhos já eram adultos e casados com outras pessoas, ou que já haviam falecido. Da mesma forma, essa situação se repete com outros habitantes de São Luís.

Poderíamos, para simplificar as coisas, presumir que não se trata do mesmo “Crisanto Ñeranda”, pois é comum nos padrões tanto a ocorrência de indivíduos com nomes iguais quanto a de indivíduos que aparecem apenas em um deles, mesmo tendo idades que permitiriam o registro em ambos (ou seja, não seriam velhos demais em 1735 e nem jovens demais em 1772). Como o documento de 1772 é posterior à carta de 1768 na qual Crisanto aparece como alcaide, o falecimento dele antes que fosse composta essa lista também é uma possibilidade. E, ao fim e ao cabo, realmente não há como assegurar que qualquer um dos dois “Crisantos” é o mesmo a quem Nusdorffer atribui a autoria do relato. Porém, tanto o Crisanto de 1735 quanto o de 1772 se aproximam das informações fornecidas por Nusdorffer. Além disso, em 1735 há apenas um sujeito com este nome, e em 1772 apenas um com um perfil que se aproxima ao do “Crisanto escritor”. Sendo assim, vincular entre si os “Crisantos” de 1735, 1754/1755, 1768 e 1772<sup>137</sup> não é uma possibilidade que deva ser afastada, mesmo que isso implique na admissão da possibilidade de erro no momento do registro de algum dos padrões.

---

<sup>137</sup> Aqui cabe uma pequena observação: na primeira versão desta dissertação, que foi submetida aos avaliadores para o exame de defesa, por um equívoco meu no momento da digitação, constava um erro na grafia deste ano, indicando “1762”, e não “1772”, como seria correto. A ironia da ocorrência de um engano no registro de um número *justamente* na passagem em que era debatida a possibilidade de um equívoco na grafia da idade de um sujeito – em um manuscrito de quase três séculos atrás – não passou despercebida à professora e aos professores que compunham a banca de avaliação, que espirituosamente me apontaram o fato. Nesta versão, para evitar mal-entendidos, a informação foi corrigida. Porém, considerando todos os debates levados a cabo ao longo deste trabalho, achei que a anedota se mostrava pertinente e merecia ficar registrada.

Por fim, é importante mencionar que a busca nos padrões de 1735 e 1772 pelas informações fornecidas na tradução de Villanueva que consta transcrita na compilação do Instituto Geográfico Militar da República Oriental do Uruguai – ou seja, por um “Cristobal Heranda” de São Luís –, não é possível encontrar nenhuma correspondência direta em qualquer um dos documentos. Há apenas um cacique chamado “Cristobal Aranda” no padrão de 1772, com idade de 48 anos<sup>138</sup>, significando que, à época dos acontecimentos narrados no relato e da confecção do seu registro ele teria por volta de 18 anos. Cruzando com as informações provenientes de outras fontes, parece pouco provável que tal personagem houvesse sido o responsável pela produção do relato. Esse aspecto – juntamente com a questão da data de “3 de maio” que acompanha o nome de Heranda, como visto no primeiro capítulo – reforça a hipótese de que os dados que constam na transcrição de 1938 se tratam de algum equívoco ou alteração introduzida ao longo da extensa trajetória desse documento.

### 3.1.3. *“Vasallos de la Virgen y San Miguel”*: o congregante Crisanto Neranda

Ao narrar um dos interrogatórios a que foi submetido por Gomes Freire de Andrada, Crisanto Neranda descreve uma resposta que havia dado ao general português, na qual menospreza os hábitos religiosos dos lusitanos e informa que sentia falta de comungar e se confessar. Por esse motivo, pedia para retornar à sua redução, onde poderia observar o devido rigor nos rituais cristãos. Essa cena será melhor desenvolvida no capítulo a seguir, mas, por ora, é importante prestar atenção em uma informação que ela introduz acerca de Crisanto, que é crucial para compreender a posição que esse sujeito ocupava no contexto reducional: ele era membro de uma congregação. Esse detalhe aparece de maneiras distintas nas duas traduções disponíveis. Na versão de Bernardo Nusdorffer, o indígena escritor teria dito que “[...] yo soy Congregante de San Miguel y de la Virgen, alla tenemos orden de confessar y comulgar cada mes, desto tengo yo deseo [...]”<sup>139</sup>. Na versão de Pedro Villanueva, esse dado consta de maneira indireta, pois Crisanto teria dito que “Nosotros, somos Vasallos de la Virgen, y San Miguel, y

<sup>138</sup> A.G.N. – División Colonia – Sección Gobierno – Empadronamiento de Misiones – Sala IX, n. 18-8-4/n. 18-8-5 – Padron del Pueblo de San Luis (1772), f. 23.

<sup>139</sup> R.A.H – Colección Jesuítas-Legajos, sig. 9/7284, c. 11-12-3-64 – Relación de lo que succedio a 53 Indios del Uruguay ... p. 7. Nas cópias que se encontram no A.H.N. e no A.G.S. a informação aparece da mesma forma [A.H.N. – Sección Clero-Jesuítas – leg. 120, c. 2, n. 56 – Relación de lo que succedio a 53 Indios del Uruguay... p. 7; A.G.S. – Sección Estado – leg. 7424, n. 458 - Relación de lo que succedio a 53 Indios del Uruguay... p. 9].

cada mes, nos confesamos, esta costumbre es la que hecho menos [...]”<sup>140</sup>. Apresentar-se “vassalo” – ou ainda como “escravo” – da Virgem ou de São Miguel era uma maneira de um indivíduo informar que tomava parte em uma das congregações existentes no âmbito das reduções

As congregações reducionistas, de maneira similar às que existiam em outros locais e contextos, eram instituições leigas promovidas pelos jesuítas e articuladas em torno da devoção a entidades específicas – no caso, a Virgem Maria e São Miguel –, dedicadas ao estímulo da fé entre indígenas que se destacassem pela sua adesão ao modo de vida cristão, cumprimento das obrigações espirituais e conduta considerada exemplar. A congregação da Virgem, dedicada ao culto de Nossa Senhora, era voltada para mulheres e homens de mais de trinta anos, enquanto aquela dirigida à devoção de São Miguel reunia os mais jovens, entre doze e trinta anos. O jesuíta Antonio Ruiz de Montoya (1989, p. 176), ao narrar a “conquista espiritual” empreendida pela Companhia de Jesus no Paraguai no século XVII, justifica a introdução dessas instituições nos *pueblos* afirmando que “pareciónos era ya tiempo, no sólo de cobrar el sosiego necesario para la cristiana vida, sino aun de aventajarlos en virtud, y así tratamos de erigir una Congregación de Nuestra Señora”.

Jean Baptista (2009b, p. 90-91) aponta que ao longo do período missional as congregações atraíram muitos membros, e que as grandes cerimônias que ocorriam no século XVIII para celebrar o ingresso de novos congregantes, com homenagens às entidades padroeiras, missas, danças e cantos, atestam a importância que era conferida a essas instituições. O ingresso, no entanto, não era aberto a qualquer um, e aqueles que desejassem se juntar a uma dessas irmandades deveriam demonstrar conduta e devoção impecáveis. O padre Cardiel apresenta da seguinte maneira o exclusivo sistema de ingresso e o funcionamento das congregações, bem como as tarefas incumbidas aos congregantes:

Hay en todos los Pueblos dos Congregaciones: una de la Virgen, y otra de San Miguel. Se admiten Congregantes adultos de uno, y otro sexo; no se admite a qualquiera: se hazen antes pruebas de sus costumbres, confiessan, y comulgan por regla cada mes, y el día de su advocacion con gran solemnidad, con visperas solemnes, y danzas, missa solemne, y sermon, y a la tarde se les haze una platica, les lee el Padre sus reglas, y se las explica: firman los papeles de su entrada los que entran de nuevo, porque hazen su protesta de vivir de tal, y tal modo, y de cumplir las reglas: y este papel lo traen al cuello en una volsa curiosa, para ser conocidos por esclavos de la Virgen, y los otros por especiales veneradores de San Miguel<sup>141</sup> [grifo meu].

<sup>140</sup> A.G.S. – Sección Estado – leg. 7410, n. 21 – Testimonio sacado, de varias cartas que se hallaron en letra Guarani... n. 18, p. 12.

<sup>141</sup> R.A.H. – Colección Jesuítas-Legajos – sig. 9-11-5-145, c. 9-2273 –Relación de P. Cardiel sobre las misiones del Paraguay (1768), p. 73.

Como se vê, a escrita desempenhava um papel simbólico importante no processo de vinculação a uma congregação, pois os postulantes deveriam assinar o compromisso de viver de acordo com as regras, e, após serem admitidos, valorizavam esse registro como um sinal de distinção. Ademais, segundo Neumann (2015, p. 86-87), além das funções simbólicas e rituais dos escritos – nas quais mesmo os iletrados podiam tomar parte –, os congregantes mantinham contato assíduo com as práticas letradas por meio da instrução e leitura de catecismos e aprendizado de cânticos, e deles se exigia uma devoção e dedicação ainda maior nas liturgias e na memorização de textos religiosos. Além disso, uma das formas de punição para os congregantes que apresentassem desvios de conduta era o confisco desses papéis de admissão – conhecidos como “carta de esclavitud de la Virgen” –, sanção que representava uma grande humilhação àqueles que a ela eram submetidos.

Cardiel explica, ainda, os distintos cargos que havia no âmbito de uma congregação, que compreendiam um Prefeito – responsável, entre outras coisas, por auxiliar os párocos na administração da confissão dos demais habitantes de uma redução, que ocorria mais esporadicamente que aquela dos congregantes –, um consultor, um fiscal, um porteiro, além de enfermeiros que se encarregavam do amparo aos enfermos e moribundos, levando-lhes água, lenha e outras coisas que pudessem amenizar o seu sofrimento. Esse padre também informa que a investidura nos cargos era revestida de um cerimonial – da mesma forma que a investidura nos cargos do cabildo – durante o qual o estandarte da congregação era atribuído ao seu Prefeito<sup>142</sup>.

Juan de Escandón, em seu informe ao padre Andres Burriel, também fala sobre as práticas associadas ao pertencimento a uma congregação, enfatizando o apego aos “papéis” que simbolizavam o vínculo, e também a relação dos congregantes com os sacramentos cristãos da comunhão e da confissão. Aos congregantes era possibilitado o acesso a estes com uma frequência muito maior do que aos demais indígenas, o que constituía, a um só tempo, uma obrigação e um privilégio. Como observa o religioso:

Al principio de cada mes, antes o después del Rosario, se les dan santos, no a todos, porque eso fuera nunca acabar, sino a los principales y a los congregantes de la Congregación (o congregaciones) que suele haber en cada pueblo, en la cual se alistan los más devotos y de más edificación de ambos sexos, y se les da su carta de hermandad, la que ellos aprecian tanto, que las guardan toda la vida, para que los entierren con ella los otros cofrades de la tal Congregación, quienes son los que llevan

<sup>142</sup> R.A.H. – Colección Jesuitas-Legajos – sig. 9-11-5-145, c. 9-2273 –Relación de P. Cardiel sobre las misiones del Paraguay (1768), p. 73-74.

al sepulcro al que muere de ella. Sus entierros, y los de todos los demás adultos se hacen de esta manera<sup>143</sup> [grifo meu].

A explicação de Escandón permite vislumbrar, além disso, outra função dos congregantes: a de cuidar e velar os mortos. Assim, não apenas se encarregavam de amparar os habitantes das reduções na enfermidade, como também o faziam no momento em que faleciam. A assiduidade na confissão e comunhão entre esses indivíduos é referida por outros religiosos, como Montoya (1989, p. 198; p. 205), que informa que os pretendentes ao ingresso eram submetidos a uma “confissão geral” na qual expunham todos os pecados cometidos ao longo da sua vida, e que após o ingresso comungavam frequentemente e se confessavam pelo menos uma vez por mês, havendo casos de devotos que o faziam a cada oito dias.

Evidentemente que os depoimentos dos jesuítas acerca do tema devem ser tomados com cautela, pois nos escritos destinados a circuitos extra reducionais, como visto, eventualmente certos pontos eram um tanto exagerados para melhor transmitir uma determinada mensagem. Contudo, as observações desses religiosos deixam transparecer os objetivos que fundamentavam o estabelecimento e a manutenção dessas instituições no interior das reduções, que se relacionavam também ao dever dos congregantes de zelar pelo bom comportamento dos outros indígenas, inspirando-os com os seus bons hábitos. A esse respeito, Montoya narra que desde o início os devotos:

Acuden á su congregación con toda diligencia, tienen su plática todas las tardes los domingos y á veces conferencias de cómo se aprovecharán en la virtud á que preside un Padre, comulgan más amenudo que lo restante del pueblo, en sus confesiones no viendo el confesor pecado grave y preguntados si han caido en alguno, responden que son ya de la congregación, y que fuera cosa disforme á tales personas admitir pecado; y no sólo los recibidos ya, pero aun los pretendientes responden que no es razon que pretendiendo entrar en Congregación de una Señora tan limpia, ensucien ellos sus almas con pecados, y comunmente la devoción de la Virgen soberana ha cobrado grande esfuerzo, no sólo en los adultos sino en niños y niñas [...] (MONTROYA, 1989, p. 177).

Mas essa “inspiração” aos demais se dava também de maneiras mais diretas, por meio da fiscalização da conduta alheia. Quanto a isso, Maxime Haubert observa que os congregantes

[...] fazem as preces diariamente no rosário, flagelam-se e usam o cilício toda semana, falam às mulheres de olhos baixos como os jesuítas e se confessam com frequência. São também os espiões mais diligentes para os pecados dos outros: repreendem o culpado e fazem um relatório aos missionários (HAUBERT, 1990, p. 181-182).

Maria Cristina Bohn Martins (2002) também enfatiza o papel “organizador” das congregações entre a população missioneira, e o dos seus membros como promotores do “bom comportamento” e da moral e dos valores cristãos dentro das reduções, tanto através do

---

<sup>143</sup> CARTA al Padre Andres Marcos Burriel, Juan de Escandón (1760). In: FURLONG, Guillermo. Juan de Escandón y su Carta a Burriel (1760). Buenos Aires: Ediciones Theoria, 1965, p. 87-119.

exemplo que davam com a sua conduta quanto na fiscalização das ações dos demais. Esses indivíduos teriam uma função importante no controle, disciplinamento e vigilância dos outros reduzidos, ao mesmo tempo em que também desempenhavam uma função de mediação entre os religiosos e os demais habitantes das reduções. Conforme a autora,

[...] mais do que indivíduos cuja conduta deveria ser exemplar e inspiradora dos demais membros da comunidade, os componentes das congregações eram os interlocutores privilegiados dos padres em cada redução, canais de comunicação destes com o conjunto dos índios dos povoados e fiscais dos comportamentos destes últimos (MARTINS, 2002, s.p.).

E Wilde (2009, p. 67; p. 73), por sua vez, indica que a criação de instituições que se dedicavam à devoção a entidades específicas cumpria, ademais, uma função de fundamentação dos vínculos entre os indígenas das reduções, auxiliando na estabilidade e unidade do povoado e no controle das “almas e corpos” dos seus habitantes.

A adesão a uma congregação expressava uma relação diferenciada com a vida missional e cristã, e nem todos os indígenas reduzidos tomavam parte nesse tipo de organização. Provavelmente porque nem todos se identificavam a esse ponto com os modos de vida que implicava, e também devido aos rígidos critérios para o ingresso. Eram selecionados apenas os que tivessem capacidades exemplares e conduta moral e espiritual apropriadas, devendo passar pelo crivo dos padres e pela observação dos que já fossem congregantes, e mesmo estes podiam ser excluídos, caso se desviassem do comportamento considerado adequado – nesse caso, eram punidos e sofriam uma grande humilhação (BAPTISTA, 2009b, p. 88-90). Por tudo isso, o fato de pertencer a uma dessas instituições era um importante sinal de prestígio, e os congregantes eram distinguidos pelas suas funções, conduta e modos de vida, e também pelas maneiras de vestir<sup>144</sup>.

Crisanto tomava parte, então, em uma instituição bastante específica no interior das povoações missioneiras, que se associava intimamente à devoção cristã e cujo funcionamento ocorria em uma relação de estreita proximidade aos párocos, da qual os congregantes provavelmente se valiam para articular interesses e demandas. O fato de ser “vassalo” da Virgem e de São Miguel conferia, ainda, prestígio e distinção entre aqueles que viviam nas reduções, novamente posicionando Neranda entre uma “elite” no âmbito da hierarquia reducional. Além disso, as congregações se caracterizavam por uma função de vigilância – que se aproximaria daquela que era desempenhada pelos alcaides – e de fornecimento de exemplos de uma conduta apropriada aos demais. E diversos elementos presentes no conteúdo do relato

---

<sup>144</sup> Jean Baptista (2009b, p. 91-95) observa que os congregantes se diferenciavam dos demais esteticamente, portando vestes brancas e rosários e, pendurada no pescoço, a já mencionada bolsa contendo o papel que recebiam no dia da sua adesão à congregação.

atribuído a esse indígena – entre eles, o desejo de confessar-se e comungar – remetem a essa posição de congregante, como se verá mais adiante, no último capítulo deste trabalho.

### 3.1.4. *Crisanto Neranda, “Indio Capaz” e “Indio Historiador”*

Conforme exposto até o momento, é possível situar Crisanto Neranda em meio a uma elite existente no âmbito das reduções, que, como se viu, não se associava ao papel dos “caciques”, mas sim a outras formas de legitimação. De acordo com Arno Kern (1982, p. 53), os jesuítas lançavam mão de maneiras variadas de recrutamento, através do favorecimento da ascensão de indivíduos não necessariamente inseridos nas linhas sucessórias diretas dos caciques, mas que se destacavam pelo talento e habilidades, ou por sua conduta e valores exemplares, em consonância com os preceitos cristãos. Quanto a isso, Neumann e Wilde (2014, p. 357) definem as maneiras de acesso a posições destacadas na hierarquia missional como “tripartidas”, implicando em distintas formas de recrutamento: havia os caciques, como uma espécie de “nobreza” indígena e detentores do título de “Don”, aos quais estava vinculada uma determinada parcialidade; um outro grupo recrutado a partir do talento, que seria escolhido pelos jesuítas em função das suas capacidades e habilidades e se aproximaria mais da administração da redução; e uma terceira categoria, composta por aqueles que se destacavam pela virtude religiosa e dedicação à devoção. Assim, a elite dentro das reduções era marcada pela coexistência – nem sempre isenta de conflitos e tensões – entre vias de inserção e ascensão social diferenciadas.

Pelos indícios de que dispomos, é possível vincular Neranda a pelo menos duas dessas formas de acesso à elite: o seu “talento” como sujeito letrado, e o seu engajamento na fé cristã, inclusive tomando parte nas congregações da Virgem e de São Miguel. Quanto a isso, Martins (2002) aponta que é provável que diversos indivíduos selecionados para integrar os cabildos fossem congregantes, pois a sua conduta e devoção também poderiam atuar como fatores importantes no momento da seleção daqueles que ocupariam cargos e posições de destaque. Assim, essas maneiras de “ascender socialmente” não eram excludentes entre si, e poderiam aparecer de maneira articulada. Devido às suas qualidades e à proximidade que provavelmente mantinha com os párocos, Crisanto fora, então, selecionado para desempenhar a função de *mayordomo* no povoado de São Luís e, posteriormente, de alcaide.

Há que se explorar, ainda, dois outros detalhes do “perfil” de Crisanto Neranda: a sua qualificação de “Indio Capaz”<sup>145</sup>, como o apresenta Bernardo Nudorffer, ou ainda “bien Capaz”<sup>146</sup>, de acordo com Juan de Escandón; e a de “Indio Historiador”<sup>147</sup>, também segundo a descrição deste último jesuíta. A caracterização enquanto indivíduo “capaz” que lhe conferem os inacianos se associa aos lugares que Crisanto ocupava na redução, enquanto letrado, integrante da administração e congregante. Lugares que denotam, além disso, uma relação de proximidade com os párocos. Se vincula, também, à intenção de legitimação do seu testemunho: o que esse indígena relatava era válido porque ele era “capaz”, não era um indígena qualquer, pois havia recebido instrução, sabia escrever e ocupava certas posições privilegiadas no âmbito da redução. E isso lançava, ao mesmo tempo, dúvidas acerca dos depoimentos prestados por outros indígenas às autoridades espanholas e lusitanas – depoimentos que, por acaso, incriminavam os jesuítas e que estes gostariam de ver refutados. Implicava-se, assim, que esses indígenas, ao contrário de Crisanto, não eram “capazes”. E mesmo que fossem, os comandantes e tradutores dos exércitos ibéricos não possuíam conhecimentos suficientes do contexto reducional, dos seus habitantes e do seu idioma para interpretá-los corretamente.

Essa forma de legitimar testemunhos não era inédita e, de acordo com Jorge Cañizares Esguerra (2007, p. 440-445), se vincula a certos debates do século XVIII sobre o caráter e natureza dos indígenas, que evocavam concepções de Antigo Regime acerca das distinções que permeavam as hierarquias sociais: enquanto os “plebeus” eram degenerados, preguiçosos e “incapazes”, alguns poucos – aqueles que pertenciam às elites – eram sábios, sensatos e “capazes”. Esses argumentos, segundo Cañizares Esguerra, eram recorrentes entre os jesuítas, que além de hierarquizar os testemunhos indígenas dessa maneira, também apontavam a falta de qualificação dos sujeitos que não conheciam a América – e por isso não dominavam as línguas nativas ou não estavam familiarizados com os contextos locais – para interpretá-la, valorizando, por contraste, as suas próprias interpretações.

O contraste entre “capazes” e incapazes” é algo que permeia os registros produzidos pelos inacianos. Nesse sentido, o padre Cardiel fala sobre a “cortedad, incuria, y falta de habilidad para lo temporal”<sup>148</sup> dos habitantes das reduções, e o padre José Barreda, em uma

<sup>145</sup> R.A.H. – Colección Jesuítas-Legajos – sig. 9/7284, c. 11-12-3-64 – Relación de lo que sucedio a 53 Indios del Uruguay... p. 1.

<sup>146</sup> R.A.H. – Colección Biblioteca de Cortes – sig. 9/2279, c. 9-11-5-151 – Sobre el tratado con Portugal referente al Paraguay en 1750... p. 183v.

<sup>147</sup> B.N.E. – Sala Cervantes (Manuscritos) – Ms. 4185 – Relación de cómo fueron desposeídos y arrojados de sus tierras algunos pueblos del Paraguay escrita por el Padre Juan de Escandón (Barcelona, febrero 1760), p. 29v.

<sup>148</sup> R.A.H. - Colección Jesuítas-Legajos – sig. 9-11-5-145, c. 9-2273 –Relación de P. Cardiel sobre las misiones del Paraguay (1768), p. 46.

carta do ano de 1753 – época em que atuava como Provincial – na qual explica aos comissários demarcadores os motivos para a resistência dos indígenas, informa que estes não compreendiam os motivos para a transmigração devido a “su corta capacidad, y mui limitado discurso”<sup>149</sup>. Da mesma forma, o padre Domingo Muriel (1918, p. 417), ao defender a Companhia de Jesus das acusações de abusos de poder cometidos contra os indígenas, afirma que “Siendo, pues, los indios, personas miserables y necesitadas de auxilio, están los Jesuítas [...] habilitados para procurar sus asuntos temporales”. Diante de alegações como essas se pode depreender, ainda, que a qualificação de “incapaz” podia atuar também como argumento para justificar a atuação e a permanência dos inacianos junto aos indígenas, pois estes não teriam condições de governar a si mesmos.

Quanto à atribuição de “capacidade”, é algo que costuma aparecer como maneira de distinguir alguns indivíduos notáveis do conjunto dos “comuns”, frequentemente ocorrendo uma vinculação entre o fato de ser alfabetizado ou ocupar um cargo no cabildo e o caráter de “capaz”. Como nesta passagem em que Nusdorffer – sob o pseudônimo de Cambroneras – descreve o líder Sepé Tiaraju, apresentando-o como “Indio capaz, y alentado, por esto los Indios en sus assembleas le escogieron à el por su Caudillo, sabia leer, y escribir”<sup>150</sup>. O mesmo padre, em outro documento, ao narrar o envio de cartas pelos cabildantes das reduções, conta que “Escribieron los Indios de los siete Pueblos con firmas de todos los Principales, pues casi todos los Indios de entidad saben escribir”<sup>151</sup>. Esse qualificativo, no entanto, não seria extensível a todos, permanecendo como prerrogativa de uma minoria, como aponta, novamente, Nusdorffer: “Algunos hay en cada Pueblo de los mas Capaces (pero son pocos) [...]”<sup>152</sup>. E essa distinção se encontrava presente mesmo entre os não-religiosos, como se pode ver em uma missiva do general Gomes Freire de Andrada ao Marquês de Pombal, na qual, ao relatar uma ocasião em que havia estabelecido negociações com o corregedor – também letrado – de São Luís, enfatiza que “este homem hé mais racional, e fino do que cabe na criação de semelhante gente”<sup>153</sup>.

<sup>149</sup> A.H.N. – Sección Clero-Jesuítas – leg. 120 – c. 1 – n. 29 - Motivos de los Indios y Carta del Padre Joseph Barreda de 10 de Junio de 1753 sobre las Misiones delos Indios à los Demarcadores en Santa Thecla. Supone otra del mismo Barreda à Su Magestad (Córdoba, junio de 1753), p. 2.

<sup>150</sup> A.H.N. – Sección Clero-Jesuítas – leg. 120, c. 3, n. 77 – Respuesta que dio Don Juan del Campo, y Cambroneras... p. 36v.

<sup>151</sup> A.H.N. – Sección Clero-Jesuítas – leg. 120, c. 3, n. 79 - Declaracion de la verdad contra un Livelo infamatorio... p. 20.

<sup>152</sup> A.H.N. – Sección Clero-Jesuítas - Legajo 120, caja 3, n. 79 - Declaracion de la verdad contra un Livelo infamatorio impreso en Portugues contra los Padres Jesuitas misioneros del Paraguay y Marañon, Padre Bernardo Nusdorffer (San Borja, septiembre 1758), p. 56.

<sup>153</sup> CARTA de Gomes Freire de Andrada a Sebastião José de Carvalho e Melo (Campo do Rio Pardo, 29 de dezembro de 1754). In: Revista do Arquivo Público Mineiro. Demarcação no Sul do Brasil. Belo Horizonte, Imprensa Oficial de Minas Gerais, v. 22 (1928), p. 302.

Como observa Wilde (2009, p. 38), o estabelecimento de povoações de indígenas visando a sua evangelização não se caracterizava apenas como um empreendimento religioso, possuindo também uma dimensão cultural, na medida em que “tal cristianismo va inextricablemente unido a una idea de civilidad, es decir, a toda una teoría sobre la cultura y los límites de la humanidad” [grifo do autor]. Dessa maneira, a introdução de elementos como a escrita, ou formas de governo inspiradas em instituições da monarquia espanhola – como o cabildo, ou mesmo as congregações – seriam estratégias para implantar essa “ideia de civilização” entre os povos nativos da América. Na prática, porém, Wilde (2009, p. 131) argumenta que esses dispositivos acabavam assumindo uma feição ambígua: ao mesmo tempo em que constituíam formas de dominação a partir das quais os religiosos buscavam “disciplinar” a população, elas também acabavam possibilitando um incremento da habilidade política, abrindo oportunidades para instrumentalizações mais “autônomas” da parte dos indígenas reduzidos. Indo ao encontro dessa perspectiva, Neumann (2015, p. 33) enfatiza o papel da escrita nesse processo, na medida em que os membros dessa “elite missioneira” – ou seja, os “capazes” –, ao entrar em contato com essa tecnologia, “interagem de modo direto e decisivo como sujeitos políticos no mundo colonial. A escrita ‘civiliza’ e, nesse sentido, os índios letrados passam a atuar de forma gradativa na tomada de decisões e na interação com diferentes agentes sociais”.

Na caracterização de Crisanto como “capaz”, então, pode-se perceber também uma certa acepção de “civilizado”, uma vez que esse indígena dominava os códigos introduzidos pelos religiosos e demonstrava afinidade com a vida em redução e com a cristandade. E esses elementos concorriam, por sua vez, para fundamentar a credibilidade do seu testemunho. É interessante, nesse ponto, comparar o caso de Neranda com o de outro indígena a “depor” a propósito dos acontecimentos vinculados à demarcação do Tratado de Madri, descrito pelo padre Domingo Muriel (1918) em uma narrativa da história do Paraguai entre os anos de 1747 e 1767. O religioso se refere a informações que Gomes Freire de Andrada teria transmitido em cartas de julho de 1754, acerca do depoimento que havia tomado de um indígena que “era ladino, no ignorante, y había residido en Buenos Aires” (MURIEL, 1918, p. 322). De acordo com Muriel (1918, p. 322), Gomes Freire teria se utilizado do testemunho desse indígena para fundamentar acusações à conduta dos padres, e as características enumeradas pelo jesuíta (ladino, não ignorante e desertor das missões) haviam sido evocadas pelo general “para probar que, cuando atestiguó que el Superior había decretado la resistencia, y desde entonces había cesado la variedad de opiniones, no había mentido”. Ao que Muriel, em seu empenho para desqualificar a acusação, alega que:

Para persuadir la veracidad del indio, mejor hubiera sido probar su sencillez, porque cuanto más se aleja de ella, más astuto y mentiroso se vuelve; aunque aun los más sencillos es forzoso que sean mentirosos mientras sean indios, cuyo atributo es la mentira, como todos lo advierten, si no es cuando se trata de Jesuítas (MURIEL, 1918, p. 322).

Para melhor afiançar o seu argumento, além disso, o jesuíta descreve um outro caso, buscando demonstrar o quão pouco confiáveis eram esses indígenas fugitivos aos quais “le habían soplado los buenos aires” (MURIEL, 1918, p. 323). Ele se refere a um antigo habitante da redução de Santo Tomé, que,

[...] cansado de las obligaciones cristianas y del trabajo ordenado que tenía en su pueblo, se escapó a aquella capital, donde, como era diestro en la música, no faltaba en ningún banquete. Presto se hizo ladino, y escribió a sus paisanos una carta circular que era un tejido de desatinos [...] (MURIEL, 1918, 323).

Nessa missiva, conta Muriel, o fugitivo incentivava seus companheiros que haviam ficado na redução a deixá-la e adotarem a “vida alegre” dos espanhóis que ele havia aprendido em Buenos Aires.

Esses sujeitos também apresentavam traços de “capacidade” – um deles é descrito como “ladino” e “não ignorante”, e o outro era músico e alfabetizado. Ao contrário de Neranda, porém, não demonstravam o mesmo grau de adesão às reduções, de maneira que não contavam com o mesmo qualificativo destinado ao *mayordomo* de São Luís. Nesse caso, em lugar de “capazes”, eles são “astutos” e “mentirosos”, e as suas habilidades são empregadas com objetivos duvidosos. Ao rechaçar a vida missional, deixando-a para viver em Buenos Aires, esses indígenas – assim como diversos outros fugitivos que podem ser rastreados nos já mencionados padrões – também recusavam um certo ideal de “civilização” associado à empreitada jesuítica. Esses elementos são trazidos à tona no momento em que Muriel deseja desqualificar os seus testemunhos, e o padre chega a associar a esperteza dos indígenas à dubiedade do seu caráter. A maneira como a “capacidade” era interpretada, no entanto, variava conforme o interesse em refutar ou afirmar a versão expressada em um determinado depoimento. No caso de Crisanto, ao contrário, a sua “capacidade” – canalizada para boas obras – é enfatizada por Nusdorffer e Escandón, fundamentando a credibilidade do seu relato. Em vista disso, é possível dizer que a “função” que Crisanto desempenhava enquanto autor – para retomar as considerações estabelecidas no início deste capítulo – dependia bastante da sua condição de “Indio Capaz”.

A sua descrição como “Indio Historiador”<sup>154</sup> – introduzida, como seu viú, por Juan de Escandón –, mais do que uma constatação literal acerca dos ofícios desempenhados por

---

<sup>154</sup> B.N.E. – Sala Cervantes (Manuscritos) – Ms. 4185 – Relación de cómo fueron desposeídos y arrojados de sus tierras algunos pueblos del Paraguay escrita por el Padre Juan de Escandón (Barcelona, febrero 1760), p. 29v.

Neranda, também pode ser vista como uma forma de valorizar o relato atribuído a esse indígena e de compor a sua imagem como autor. Eduardo Neumann (2005, p. 132-125) indica a possível existência de textos produzidos por indígenas pertencentes à elite letrada missioneira que se enquadrariam em definições mais usuais de “narrativas históricas” acerca das reduções – ou seja, que relatavam acontecimentos referentes à trajetória de alguns dos povoados, orientados cronologicamente a partir de temporalidades lineares, e registrando fatos passados de maneira independente de uma memória oralizada. Como nenhum desses escritos sobreviveu, no entanto, o autor estabelece essas inferências a partir de comentários ou reproduções de documentos realizados por jesuítas como o já mencionado Guillermo Furlong, Pablo Hernandez e, sobretudo, José Manuel Peramás. De acordo com Neumann, essas “narrativas históricas”

[...] registravam uma versão nativa, provavelmente ordenando cronologicamente os fatos do passado [...] As anotações e registros relacionados ao passado estavam a cargo dos índios principais, daqueles que se sentiam orgulhosos de sua inserção e, principalmente, da condição que desfrutavam junto à sociedade hispano-americana. Não sabemos exatamente quando foram escritas as obras de “índole histórica”, mas com certeza datam da segunda metade do século XVIII. Ao que tudo indica foi a partir desse período que a elite missioneira dedicou maior atenção em reelaborar por escrito seu “modo de ser”, valorizando sua inserção no “mundo colonial” (NEUMANN, 2005, p. 134).

E esses textos se vinculariam, além disso, à “preocupação em estabelecer uma memória escrita dos fatos pretéritos, motivação deflagrada a partir dos episódios de demarcação territorial” (NEUMANN, 2005, p. 135).

O relato atribuído a Crisanto, no entanto, não expressa objetivamente uma preocupação em inserir os acontecimentos no contexto de uma “história das reduções” (ou de alguma redução específica), caracterizando-se mais por ser – como se verá melhor mais adiante – uma narrativa acerca de vivências pessoais, em primeira pessoa e a partir do ponto de vista de um indivíduo que atuou como “testemunha ocular” e experimentou os sucessos em primeira mão. Assim, embora compartilhe algumas características com os textos “históricos” referidos por Neumann – como o fato de se constituir como uma versão própria de eventos passados, orientada cronologicamente e vinculada ao contexto da demarcação e às pressões para a produção de registros escritos que essa conjuntura apresentou –, a classificação de Neranda enquanto “Índio Historiador” parece associar-se menos às características do texto que a ele é atribuído do que à preocupação em afirmar o seu valor como testemunha.

Escandón, conforme exposto no capítulo anterior, ao dedicar-se a elaborar relações de acontecimentos que refutassem as acusações feitas aos jesuítas, assume a posição de “compilador”. Como se viu, também, de acordo com François Hartog (2005, p. 258-259), os compiladores a princípio desenvolviam uma relação bastante específica com as suas “fontes”

ou “testemunhas”, na medida em que estas constituíam-se como figuras de autoridade com grande centralidade – papel que vão perdendo, ao longo dos séculos e com as modificações que se produzem nos modos de registrar e falar sobre os acontecimentos passados, em favor de um aumento do *status* dos compiladores enquanto “autores” de fato.

Para o caso em questão, observa-se justamente o papel significativo que é conferido pelo compilador à sua “fonte”. A posição de Crisanto como testemunha – ou como “autor” – é tão relevante para os usos que são feitos do relato, que os sujeitos envolvidos nesses processos se empenharam não apenas em indicar o seu nome, proveniência e o fato de ter presenciado diretamente os acontecimentos, mas também em situá-lo como “capaz” e como “historiador”. Dessa forma, esta última indicação pode ser vista como um recurso para valorizar a sua versão dos acontecimentos, e, ao mesmo tempo, para reforçar a sua posição de “capaz”, na medida em que se trataria de um sujeito com plenas condições de produzir um registro escrito retrospectivo, linear e cronologicamente orientado. Ou seja, Crisanto teria, também, a “capacidade” de fixar uma memória de fatos passados, elemento que poderia ser associado às atividades de um historiador. Assim, uma vez mais emerge a noção de que não se tratava de um autor qualquer, mas sim de um “Índio Capaz” e “Historiador”, evidenciando a importância que é conferida a esse indígena e ao seu depoimento.

Por fim, cabe dizer que, além do exposto até aqui, outros autores que se detiveram a examinar Crisanto Neranda apontaram outras prováveis dimensões desse personagem, também enfatizando a sua inserção em grupos específicos, vinculados à elite, no âmbito da redução. Em um estudo acerca da construção da liderança e autoridade do comandante guarani Sepé Tiaraju, Rafael Burd (2012, p. 99-100) compara a trajetória desse líder com a de Crisanto “Nerenda”, e os classifica como “mediadores” e “mestiços culturais”, pois ambos teriam desempenhado o papel de negociadores junto a emissários ibéricos. Teriam, assim, demonstrado desenvoltura e manejo de códigos culturais diversos no momento de se relacionar com indivíduos que representavam outras culturas e modos de vida, e lançado mão de estratégias que não envolviam o conflito direto. Burd fundamenta essa análise nas interações entre Gomes Freire de Andrada e o *mayordomo* de São Luís, descritas no relato a ele atribuído.

Alfredo Ranzan (2015), por sua vez, em um trabalho no qual trata da maneira como certas lideranças nativas empregaram a escrita na condução das reduções desde a expulsão da Companhia de Jesus até princípios do século XIX, acompanha a trajetória de alguns desses indígenas. O autor analisa, assim, as configurações de poder que se deram entre esses sujeitos

na nova conjuntura administrativa pós-jesuítas (que, além dos indígenas, envolvia também administradores laicos encarregados do poder temporal e religiosos de outras ordens a serviço do poder espiritual), e as disputas que se produziram entre eles. Ranzan observa uma situação de ascensão dos caciques – que encontravam condições menos favoráveis na época dos jesuítas – em relação à antiga “elite letrada” anteriormente vinculada ao cabildo e aos inacianos.

Ao abordar os acontecimentos desencadeados pela carta dos cabildantes e caciques de São Luís, a trajetória de Crisanto “Nerenda” é comparada à de Santiago Pindó. Como mencionado, no ano de 1767, Pindó, enquanto corregedor de São Luís, teria sido um dos líderes a ir ao encontro de Bucareli, e posteriormente teria adquirido grande prestígio e poder no âmbito da redução. Ranzan (2015, p. 137) argumenta, então, que essa ascensão dos caciques – representados nesse caso por Pindó – ocorreu em associação a uma perda de poder da geração que havia participado da resistência ao Tratado de Madri e da “elite letrada” que anteriormente se vinculava de maneira mais estreita aos jesuítas, representada por Crisanto. Este teria, então, entrado em “ocaso”, pois em seguida “desaparece” da documentação. Para chegar a essa conclusão o autor também analisa alguns casos associados a outras reduções. Porém, para o caso específico de Nerenda e Pindó, além desse processo de perda de poder, também é importante considerar uma outra questão, um tanto mais prosaica: embora, como se viu, seja provável que Crisanto ainda estivesse vivo em 1772, talvez o seu “ocaso” e afastamento da “vida pública” se devesse igualmente ao abatimento natural causado pelo avançar da sua idade.

Além disso, conforme mencionado diversas vezes ao longo do presente trabalho, outro historiador que examina Crisanto e os escritos a ele atribuídos é Eduardo Neumann (2015, p. 147-161). Esse autor associa a iniciativa de produzir um relato e o conteúdo do mesmo à posição de Crisanto no âmbito da redução, enquanto *mayordomo* e vinculado aos jesuítas. Neumann argumenta que foi esse caráter que conferiu a Nerenda a possibilidade de elaborar um texto em formatos que – para a conjuntura– são bastante inovadores, na medida em que se trata do registro de uma experiência pessoal<sup>155</sup>, no qual transparece seu posicionamento de adesão à vida em redução e ao qual subjaz uma intenção de inspirar os seus companheiros a agirem da mesma forma que ele, expressando fidelidade à vida reducional e cautela em relação aos lusitanos. Além disso, os escritos de Nerenda conteriam um forte tom devocional, aspecto compartilhado com outros textos produzidos por indígenas nessa conjuntura. E Neumann enfatiza, sobretudo, o caráter de escrita pessoal do texto, embora não se limitando apenas à

---

<sup>155</sup>Essa perspectiva vai ao encontro do exposto por Antonio Castillo-Gómez (2003b, p. 236), que afirma que quando uma plena competência gráfica é adquirida os indivíduos desenvolvem a capacidade de produzir textos desvinculados de um caráter apenas funcional, empregando esta tecnologia para fins mais íntimos.

dimensão individual, pois o relato conteria, ainda, uma intenção de comunicar aos demais as vivências inusitadas do narrador<sup>156</sup>.

### **3.2. “Viendo nos assi maltratados”: algumas considerações sobre escrita pessoal e aprisionamento**

A partir do que foi examinado até o momento, então, pode-se dizer que este trabalho vai ao encontro de alguns dos elementos expostos por Neumann (2005, 2015): de fato, a posição de *mayordomo*, de congregante, e de membro de uma “elite missioneira” colocariam esse sujeito em uma situação propícia à confecção de um registro escrito – não apenas no que diz respeito às habilidades necessárias para tal, mas também ao acesso aos materiais imprescindíveis para a escrita, como papel e tinta, cuja disseminação no âmbito reducional, fora da elite, não deveria ser exatamente ampla. Além disso, embora os indícios sejam fragmentários e eventualmente até controversos, é possível rastrear um “Crisanto Neranda”, vinculado ao cabildo da redução de São Luís, em outros contextos que não aqueles que dizem respeito exclusivamente ao relato a ele atribuído. Assim, é provável que esse sujeito tenha existido, e que ocupasse uma posição coerente com a capacidade de produzir um texto narrando suas vivências.

No primeiro capítulo, por meio da exposição da trajetória do relato atribuído a Crisanto Neranda, das suas traduções e cópias, foi introduzida a questão do “caráter coletivo” desse registro. A partir dos aspectos debatidos nessa seção, por sua vez, o foco foi direcionado àquele que seria o seu “autor”, inserindo, assim, uma dimensão mais “pessoal”. Efetivamente, o texto em questão comunica, de maneira retrospectiva, as vivências de um sujeito enquanto cativo em uma guerra, configurando uma narrativa em primeira pessoa e que remete a pontos de vista e posicionamentos desse sujeito. Nesse sentido, é possível convergir com a argumentação de Eduardo Neumann (2005; 2015), mencionada anteriormente, acerca da posição de Crisanto enquanto *mayordomo* e letrado permitir a familiaridade com a escrita que era necessária para a produção de um relato. Se observa, então, uma situação na qual ambas as perspectivas podem ser vinculadas a esse registro escrito: a pessoal, pela natureza do texto e pelo seu teor; e a

---

<sup>156</sup> E nesse ponto Neumann converge com James Amelang (2003, p. 18), que observa que textos dessa natureza são permeados por um olhar voltado ao exterior, visto que seu conteúdo se refere a algo que o autor considerou de importância extraordinária, e que ele gostaria de comunicar aos demais.

coletiva, não apenas pela sua intenção comunicativa, mas também pela maneira como foi instrumentalizado e conservado.

Mas por que, então, um indivíduo como Crisanto teria decidido produzir um relato das suas vivências? Quanto a esse tipo específico de escrita, Antonio Castillo Gómez (2003b, p. 236) enfatiza os vínculos que mantém com certas circunstâncias, na medida em que os registros mais “íntimos” seriam suscitados por episódios traumáticos ou de alguma forma intensos, a partir das quais se expressa a consciência do valor da escrita como meio de divulgação e suporte para conservação dessas vivências e sentimentos. Assim, a iniciativa de registrar por escrito uma experiência enquanto cativo dos lusitanos – a partir do momento em que, como conta o próprio Crisanto, “nos quitaron las armas, y nos prendieron a todos”<sup>157</sup> – poderia estar associada tanto ao caráter doloroso desse evento quanto à repercussão que – como se verá melhor no terceiro capítulo – adquiriu o ataque à fortificação do Rio Pardo e suas decorrências. Além disso, considerando que durante a sua permanência em Rio Grande o *mayordomo* de São Luís teria passado por interrogatórios, talvez essa situação pudesse lhe servir de estímulo à produção de um testemunho próprio, livre dos constrangimentos apresentados pelos seus captores, e cuja transposição à escrita ele pudesse controlar.

Nesse sentido, Martin Lienhardt (1992, p. XXIII) argumenta que os interrogatórios apresentam uma forte limitação da liberdade de expressão dos sujeitos, e que, como visto anteriormente, os testemunhos indígenas que se vinculam a essas circunstâncias são, de certa forma, “sequestrados”, na medida em que seriam formatados pelos interrogadores e em que os seus emissores não tem controle sobre o que será efetivamente registrado ou feito deles. Tal situação poderia ter gerado inquietação a um indígena letrado como Crisanto Neranda, motivando-o a elaborar um registro das suas vivências enquanto uma estratégia para “retomar” o seu testemunho. Isso vai ao encontro, ainda, do exposto por David Sewell (1993, p. 39-42) em uma análise acerca dos relatos elaborados por colonos que haviam sido vítimas de sequestros por grupos indígenas dos Estados Unidos no século XVIII.

Sewell (1993) aponta que a situação introduzida pelo cativo, permeada por sofrimento e humilhação, falta de familiaridade e desconforto ao se deparar com um ambiente – geograficamente, culturalmente ou linguisticamente – desconhecido, submissão a interrogatórios e ameaças, e, de maneira geral, insegurança acerca do que aconteceria a seguir, predisporia os indivíduos a elaborar – após a sua libertação – a sua própria versão acerca dos acontecimentos. Com essa medida, afirma esse autor, os sujeitos tentariam retomar o controle

---

<sup>157</sup> A.H.N. – Sección Clero-Jesuitas – leg. 120, c. 2, n. 56 – Relación de lo que succedio a 53 Indios del Uruguay... p. 1.

sobre a história que é contada, afirmando-se como capazes de narrar o que de fato aconteceu, de dar um testemunho verdadeiro e definir a situação nos próprios termos. Além disso, permitiria uma “submissão” dos seus captores ao seu próprio julgamento e interpretações, e o compartilhamento da experiência com os seus companheiros ou conterrâneos, tornando-a compreensível a eles.

No caso de Neranda, teríamos uma inversão, pois aqui se trata de um indígena “sequestrado” por não-indígenas, e não o contrário. Ademais, todo o contexto e os personagens envolvidos são bastante diferentes. De fato, segundo Fernando Operé (1997, p. 49-55), na América hispânica, e especificamente para a conjuntura do Rio da Prata colonial, devido a diferenças nas políticas imperiais e de interação com os povos nativos, o fenômeno dos relatos de cativos não se verificou na mesma intensidade que nas colônias inglesas<sup>158</sup>. De acordo com o autor, existem alguns testemunhos de ex-cativos produzidos por sujeitos brancos raptados por indígenas, mas estes são poucos e sua publicação era rara, pois o interesse despertado por eles costumava se restringir às informações objetivas que poderiam fornecer acerca do território e seus recursos, ou sobre o potencial que teriam determinados grupos nativos para constituírem-se em ameaças. Quando os indígenas eram os capturados e os brancos os captores, além disso, o quadro seria ainda mais drástico: pouco se sabe acerca desses cativos, e as informações são, de modo geral, referidas por outros sujeitos (OPERÉ, 1997, p. 50). Uma situação como a de Neranda – na qual vemos um detalhado e vívido testemunho de cativo atribuído diretamente a um indígena cristianizado, proveniente de uma redução da Província Jesuítica do Paraguai e ex-prisioneiro de guerra dos portugueses – seria, assim, um tanto inusitada, independente do contexto com o qual a comparemos.

No entanto, as vivências apresentadas pela situação de cativo a que esteve submetido o *mayordomo* de São Luís se aproximam dos cenários analisados por Lienhardt e Sewell na medida em que também envolveram o sofrimento físico e emocional gerado pela privação de liberdade, pelas ameaças e interrogatórios. Há, ainda, o agravante de vincularem-se a um contexto de guerra e instabilidade, no qual existia, como se verá, uma grande demanda por informações e uma intensa circulação de versões distintas acerca dos acontecimentos. E o próprio narrador se refere aos maus-tratos a que ele e seus companheiros foram submetidos –

---

<sup>158</sup> Operé (1997, p. 50) observa, no entanto, que no contexto do Rio da Prata, sobretudo ao longo do século XIX, havia uma considerável popularidade de lendas e narrativas ficcionais acerca da experiência do cativo entre indígenas, em detrimento do interesse pelos relatos e testemunhos produzidos por ex-cativos acerca das suas vivências.

como no trecho que intitula esta seção, por exemplo<sup>159</sup> – e à insegurança e aflição constante que experimentou, além de dedicar boa parte do relato aos momentos de interlocução com os captores portugueses, sugerindo que os questionamentos de que foi alvo teriam causado um certo impacto. Assim, sendo um indivíduo letrado e – não menos importante – que parece de fato ter existido, Crisanto poderia ter redigido um relato acerca das suas vivências, e teria bons motivos para tal. É importante lembrar, no entanto, que mesmo que tenha elaborado o seu relato em uma tentativa de “retomar” o seu testemunho, ao longo da trajetória do escrito ele foi “reivindicado” por outros sujeitos e instrumentalizado de acordo com os seus objetivos específicos.

Nesse processo, porém, o seu nome e identidade seriam preservados, e a ênfase no seu papel como autor seria assegurada, mantendo-se presente nos usos que esses outros indivíduos destinaram a seu relato, visto que esses elementos funcionavam como uma maneira de “autenticar” e respaldar o seu conteúdo. Além disso, as traduções, cópias e citações desse registro, independente dos sujeitos que as produziram, configuram um rico “testemunho” a partir do qual é possível acessar não apenas certas dimensões acerca das vivências e das práticas de escrita de Crisanto e dos demais sujeitos envolvidos no manuseio do relato, como vem sendo exposto até o momento, mas também observar diversos aspectos pertinentes às dinâmicas que se produziam na fronteira meridional entre os impérios ibéricos em meados do século XVIII, como se verá a seguir.

---

<sup>159</sup> Extraído de [A.H.N. – Sección Clero-Jesuítas – leg. 120, c. 2, n. 56 – Relación de lo que succedio a 53 Indios del Uruguay... p. 1].

#### **4. “NOS QUITARON LAS ARMAS, Y NOS PRENDIERON A TODOS”: O QUE ACONTECEU AOS “53 INDIOS DEL URUGUAY” QUANDO ATACARAM O FORTE DO RIO PARDO**

Resta, ainda, abordar uma importante dimensão do relato atribuído a Crisanto Neranda: o seu conteúdo. A ampla instrumentalização desse registro, por variados sujeitos e em distintas épocas, se relaciona aos episódios que ele descreve: os embates nas imediações da fortificação do Rio Pardo, a captura dos 53 prisioneiros, o motim levado a cabo durante o transporte dos indígenas a Rio Grande, os interrogatórios a que foram submetidos (e as informações que teriam sido reveladas nesse processo) e, por fim, a libertação dos sobreviventes. Todos esses acontecimentos causaram impacto na região e entre os sujeitos envolvidos na demarcação e nos conflitos, e isso pode ser rastreado na documentação escrita referente ao contexto, na qual se encontram inúmeras referências, debates e relatos alternativos acerca do ocorrido. Neranda não foi o único a narrar esses sucessos, e é possível reconstruí-los a partir de diversos pontos de vista, seja a partir da interpretação dos portugueses, dos espanhóis, dos jesuítas ou – evidentemente – dos indígenas.

Dessa forma, este capítulo aborda inicialmente a diversidade de versões que se estabeleceram acerca dos enfrentamentos do forte do Rio Pardo e as suas decorrências. Em seguida, retoma-se o foco no relato atribuído a Crisanto, dessa vez analisando o seu conteúdo informativo e as suas maneiras de composição, considerando as distintas versões de que dispomos. A partir das formas de apresentação, das ênfases e omissões presentes nesses textos, é possível observar que argumentos e pontos de vista subjazem à narrativa estabelecida, e o que ela expressa acerca da conjuntura a que se vincula e das pessoas que a vivenciaram. Conjuntura essa, aliás, na qual a escrita coexistia com práticas associadas à oralidade, de forma que essa dimensão também se faz presente por meio dos indícios que o caso do relato de Neranda nos apresenta.

#### 4.1. Variações sobre um mesmo episódio: os conflitos do Rio Pardo sob distintos pontos de vista

A fortificação do Rio Pardo era mantida pelos portugueses desde o início da década de 1750 – segundo o padre Bernardo Nusdorffer, desde “Años antes de la Linea divisoria”<sup>160</sup> – e com o estabelecimento do acordo de limites, cumpria a função de apoiar os trabalhos demarcatórios. Se localizava em território que fazia parte de uma estância da redução de São Luís, em uma das margens do rio Jacuí, e próxima às estâncias de outras duas povoações – São João e São Lourenço. Também era conhecida como a fortaleza de “Jesus, Maria, José do Rio Pardo”, assumindo a forma de um “hexágono fortificado”<sup>161</sup>. De acordo com Nusdorffer, embora o seu estabelecimento tivesse se dado de maneira “furtiva”, a sua existência, desde o início, não era totalmente ignorada na região missioneira, sendo conhecida pelos habitantes das reduções, que inclusive “comunicaban con los Portugueses de ellas, llevandoles carne en trueque de Gorros, Sombreros, Quentas de vidrios, y otras cosillas semejantes”<sup>162</sup>.

Com o início da demarcação do Tratado de Madri, no entanto, as tensões se acirraram, de maneira que os indígenas das missões – sobretudo aqueles cujas estâncias se situavam próximas à fortificação – teriam se organizado para “expeler de alli a dichos Portugueses”<sup>163</sup>. Na verdade, os indígenas não parecem ter sido os únicos a se incomodarem com a presença dos portugueses na região das povoações missioneiras: nos escritos dos jesuítas são recorrentes as demonstrações de indignação diante da atitude dos lusitanos em estabelecer um posto militar em território espanhol antes que a permuta dos territórios fosse efetivada, ou “antes que el Rey nuestro les diese la posesion”<sup>164</sup>, como alegava o Provincial Barreda. Aos olhos dos inicianos,

<sup>160</sup> A.H.N. – Sección Clero-Jesuítas – leg. 120 – c. 3 – n. 79 – Declaracion de la verdad contra un Livelio infamatorio impreso en Portugues contra los Padres Jesuitas misioneros del Paraguay y Maraion, Padre Bernardo Nusdorffer (San Borja, septiembre 1758), p. 97.

<sup>161</sup> DIARIO de Campaña de Gómez Freire de Andrada, llevado por el Capitán de Ordenes Francisco Grael (Marzo 12 de 1754 – Febrero 20 de 1755). In: Documentos Relativos a la Ejecucion del Tratado de Limites de 1750. Instituto Geográfico Militar, República Oriental del Uruguay. El Siglo Ilustrado, Montevideo, v. 13, n. 1, 1938.

<sup>162</sup> A.H.N. – Sección Clero-Jesuítas – leg. 120 – c. 3 – n. 79 – Declaracion de la verdad contra un Livelio infamatorio... p. 98.

<sup>163</sup> A.H.N. – Sección Clero-Jesuítas – leg. 120, c. 2, n. 54 – Indice, y serie de las cosas mas notables que se refieren en esta carta, y cuya mera narracion enteram.te desvanee las calumnias q en esta America Meridional empezaron el año de 1752, y duran aun en la Europa este de 1755 contra la Provincia del Paraguay de la Compañia de Jesus, Juan de Escandón (Córdoba del Tucumán, noviembre 1755), p. 105.

<sup>164</sup> A.H.N. – Sección Clero-Jesuítas – leg. 120, c. 1 n. 29 – Motivos de los Indios y Carta del P. Joseph Barreda de 10 de Junio de 1753 sobre las Misiones delos Indios à los Demarcadores en S.<sup>ta</sup> Thecla. Supone otra del mismo Barreda à Su Magestad (Córdoba, junho de 1753), p. 7.

essa atitude configurava uma “Usurpacion, clandestina, o urto claro”<sup>165</sup>, nas palavras incisivas de Nusdorffer. Esse argumento inclusive é empregado pelos jesuítas para justificar os ataques empreendidos pelos indígenas rebelados à fortificação: eles estariam, afinal de contas, apenas tentando defender as terras do soberano espanhol contra o avanço estrangeiro. Mas, como Juan de Escandón fazia questão de pontuar, agiam de maneira autônoma, sem o aval dos jesuítas, visto que por essa época os indígenas “[...] no oian, ni obedecian a los Padres mucho menos los Consultaban, para que aprobasen o desaprobasen su conducta, antes bien se la ocultaban cuanto podian [...]”<sup>166</sup>.

O conflito no qual Crisanto Neranda foi aprisionado seria o segundo – ou terceiro, pois há algumas controvérsias a esse respeito – e último de uma série de ataques empreendidos por habitantes das reduções à fortaleza do Rio Pardo entre o final do ano de 1753 e o mês de maio de 1754. Os relatos dos jesuítas a esse respeito divergem um pouco, mas de modo geral concordam que uma vez disseminada a notícia de que os portugueses estavam estabelecidos em uma fortificação na região das estâncias, os indígenas buscaram se aproximar para tomar vacas e cavalos e para importunar os lusitanos. O primeiro desses ataques, ocorrido em 1753, é pouco referido na documentação: apenas Nusdorffer faz menção a ele, na carta que escreve sob o pseudônimo de Cambroneras, narrando que os indígenas teriam se acercado de uma povoação nas redondezas do forte, destruindo-a e forçando a retirada de alguns portugueses e de fugitivos das reduções – “de que se sierven los del Brasil por Vaqueanos contra los Indios de los Pueblos”<sup>167</sup> – que haviam se aliado aos lusitanos.

O segundo ataque, por sua vez, teria ocorrido no mês de fevereiro – dia 22, de acordo com Escandón<sup>168</sup> –, e nele teria tomado parte uma tropa mais expressiva – cerca de 200 indígenas, mas podendo chegar a mil, nas versões contadas por narradores com maior propensão a hipérboles (caso daquelas que circularam entre os portugueses). Da mesma forma que na ocasião anterior, os rebeldes se acercaram de uma povoação próxima à fortaleza e afugentaram ou mataram os que lá se encontravam. Porém, antes de assegurarem que os portugueses não retornariam, deixaram suas armas de lado e começaram a saquear o povoado.

<sup>165</sup> A.H.N. – Sección Clero-Jesuítas – leg. 120, c. 3, n. 77 – Respuesta que dio Don Juan del Campo, y Cambroneras, Castellano, avenzindado de estas ciudades à Don Alexandro de Bique Capitan Europeo (Punta de Fernan Dorias, agosto 1758), p. 28f.

<sup>166</sup> R.A.H. – Colección Biblioteca de Cortes – sig. 9/2279, c. 9-11-5-151 – Sobre el tratado con Portugal referente al Paraguay en 1750, Misiones de Jesuitas en Paraguay Por el P. Manuel Quirini (?) provincial del Paraguay (1760), p. 180v-181f.

<sup>167</sup> A.H.N. – Sección Clero-Jesuítas – leg. 120, c. 3, n. 77 – Respuesta que dio Don Juan del Campo, y Cambroneras... p. 28v.

<sup>168</sup> R.A.H. – Colección Biblioteca de Cortes – sig. 9/2279, c. 9-11-5-151 – Sobre el tratado con Portugal referente al Paraguay en 1750, Misiones de Jesuitas en Paraguay Por el P. Manuel Quirini (?) provincial del Paraguay (1760), p. 182v.

Diante disso, os lusitanos sobreviventes teriam aproveitado para se reorganizar, e retornaram para combater os saqueadores, matando cerca de duas dezenas, forçando-os a se retirar e capturando um deles, o qual executaram posteriormente<sup>169</sup>. Apesar do desfecho desfavorável aos indígenas, no entanto, eles teriam sido capazes de matar em torno de 14 dos seus inimigos – na versão que circulou entre os jesuítas – e de ferir o tenente Francisco Pinto Bandeira, responsável por comandar os portugueses.

À época o general Gomes Freire de Andrada não se encontrava na fortificação do Rio Pardo – só se estabelecerá lá na segunda metade do ano de 1754, como se verá –, mas ele foi devidamente informado do que ocorrera. É possível, assim, observar menções a esse episódio na correspondência e em outros registros escritos das autoridades portuguesas, demonstrando que esse primeiro ataque ocorrido no ano de 1754 já fora suficiente para alertá-las acerca da revolta que se alastrava pelo território missioneiro. Quanto a isso, o capitão Jacinto Rodrigues da Cunha registra no diário da expedição de Gomes Freire que este havia recebido, no dia 11 de março de 1754, uma

[...] carta do governador do Rio Grande, cuja manifesta terem mil, commandados por um padre da companhia seu, atacado um forte fabricado de novo no continente de Viamão, aonde chamam o Rio Pardo, em cujo ataque valerosamente pelejaram os nossos soldados, destroçando os índios, e fazendo a poder de fogo render as vidas a dezenove, e em todos mui grande hostilidade, cujo destroço os obrigou a fugirem, sendo a nossa perda de tres pessoas, e referidos sendo um o commandante o tenente Francisco Pinto Bandeira, com uma flexa no braço esquerdo<sup>170</sup>.

Na versão do capitão Cunha, o número de mortos do lado português é bem menor do que na dos jesuítas, e o número de indígenas a empreender o ataque, por sua vez, consideravelmente maior. Além disso, um novo detalhe aparece na narrativa que circulou entre os portugueses: os indígenas teriam sido comandados por um jesuíta. Ao receber a notícia do governador do Rio Grande – que, por sua vez, havia sido informado por um alferes que se encontrava na fortaleza –, o general a teria repassado a outras autoridades portuguesas – como o Marquês de Pombal –, e também às espanholas, sempre enfatizando que os indígenas haviam sido “capitaneados por hũ Padre da Companhia”<sup>171</sup>.

Diante do fracasso da expedição anterior, os indígenas rebeldes teriam, então, empreendido uma nova aproximação à fortificação do Rio Pardo nos últimos dias do mês de

<sup>169</sup> A.H.N. – Sección Clero-Jesuítas – leg. 120, c. 3, n. 77 – Respuesta que dio Don Juan del Campo, y Cambroneras... p. 28v.

<sup>170</sup> DIÁRIO da expedição de Gomes Freire de Andrada às Missões do Uruguay pelo Capitão Jacinto Rodrigues da Cunha Testemunha presencial. In: Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro, 3ª série, n. 10 (2º trimestre de 1853); n. 11 (3º trimestre de 1853), p. 157.

<sup>171</sup> CARTA de Gomes Freire de Andrada a Sebastião José de Carvalho e Melo (15 de abril de 1754). In: Revista do Arquivo Público Mineiro. Demarcação no Sul do Brasil. Belo Horizonte, Imprensa Oficial de Minas Gerais, v. 22 (1928), p. 275.

abril de 1754. Nas versões desenvolvidas pelos jesuítas – entre as quais se destacam os relatos elaborados por Bernardo Nusdorffer, Tadeo Henis e Juan de Escandón –, há diversas referências ao fato da sua elaboração se dar a partir dos testemunhos dos indígenas envolvidos, que são empregados para contrapor as narrativas dos portugueses. De acordo com o padre Tadeo Henis, os indígenas teriam atacado uma pequena povoação portuguesa nas imediações do forte, na noite do dia 29 de abril, matando três africanos escravizados e afugentando dois lusitanos e suas esposas, que partiram para a fortaleza para alertar os demais acerca do ataque. Após tomarem alguns cavalos dos portugueses, ao amanhecer do dia seguinte teriam se aproximado da fortificação para atacá-la, ao que se seguiu um combate de cerca de duas horas, no qual pereceu um dos líderes miguelistas<sup>172</sup>. Bernardo Nusdorffer, por sua vez, informa que essa expedição ao Rio Pardo, teria se iniciado com a aproximação de um grupo de mais ou menos 500 missioneros ao local onde os lusitanos deixavam seu gado e seus cavalos, guardados por “5 negros, que cuidaban dellos”<sup>173</sup>, com os quais entraram em conflito, matando os vigias e tomando os animais dos portugueses. A aproximação ao forte, no entanto, teria se dado apenas para espreitá-lo, cabendo aos portugueses a iniciativa do combate<sup>174</sup>.

Em seguida, os indígenas teriam decidido se retirar, mas foram seguidos por cerca de 200 portugueses, sob pretexto de estabelecerem negociações para recuperar os animais que haviam sido apreendidos<sup>175</sup>. Assim, Nusdorffer conta que os portugueses “hizieron señal à los índios con bandera blanca, llamandolos por si acaso les podian persuadir les entregassen otra vez sus caballos”<sup>176</sup>. Diante do sinal de paz, um “célebre índio Miguelista llamado Joseph”<sup>177</sup> – no caso, o líder Sepé Tiaraju – adentrou a fortificação para tratar com os portugueses, pois, de acordo com Henis, “sabia algunas palabras del Español, y era algo conocido de uno de ellos (por aver le visto en la Estancia de San Miguel entre los Demarcadores)”<sup>178</sup>. Ao perceberem que Tiaraju era bem tratado pelos inimigos, outros indivíduos decidiram segui-lo e entrar no forte, sendo detidos em seguida. Como narra Henis, os indígenas teriam caído “en la ratoneira como simple ratoncillo o como rebaño de Cabras, y aun el mismo Capitan cabeza de la grei cae preso al mismo entrar”<sup>179</sup>. Nusdorffer, da mesma forma, se refere ao fato de que os lusitanos os

<sup>172</sup> B.N.E. - Sala Cervantes (Manuscritos) – Ms. 19242 – Persecución Guaránica o Diario de la guerra desde el año de 1754 hasta 1756, p. 13f-13v.

<sup>173</sup> RELAÇÃO do Padre Bernardo Nusdorffer sobre o plano de mudança dos 7 Povos, desde setembro de 1750 até fins de 1755. In: Manuscritos da Coleção de Angelis - V. VII - Do Tratado de Madri à Conquista dos Sete Povos (1750-1802). Biblioteca Nacional - Divisão de Publicações e Divulgação, 1969, p. 252.

<sup>174</sup> *Ibidem*, p. 252-253.

<sup>175</sup> B.N.E. – Sala Cervantes (Manuscritos) – Ms. 19242 – Persecución Guaránica... p. 14f.

<sup>176</sup> RELAÇÃO do Padre Bernardo Nusdorffer sobre o plano de mudança dos 7 Povos... 1969, p. 253.

<sup>177</sup> *Ibidem*.

<sup>178</sup> B.N.E. - Sala Cervantes (Manuscritos) – Ms. 19242 – Persecución Guaránica... p. 14f.

<sup>179</sup> *Ibidem*, p. 14v.

“detuvieron con traicion y paz fingida”<sup>180</sup>, atraindo os indígenas ao forte sob falsos pretextos, desarmando-os e aprisionando-os.

Aos que haviam se mantido do lado de fora, os portugueses informaram que os prisioneiros seriam devolvidos em troca dos cavalos e vacas tomados. Os animais, porém, já se encontravam longe, tendo sido levados para a outra margem do rio, de forma que os indígenas decidiram se retirar sem os seus prisioneiros. Quanto aos que ficaram no forte, Nusdorffer informa que o “Capitan Joseph” foi enviado de volta aos seus com uma escolta de portugueses para tentar reaver animais tomados, e que conseguiu fugir durante o caminho. Os outros 53 que entraram no forte – entre os quais estaria Crisanto Neranda –, permaneceram aprisionados. Como se pode observar, nas versões defendidas pelos jesuítas há uma grande ênfase na “traição” empreendida pelos portugueses para aprisionar os indígenas, bem como na “ingenuidade” daqueles que se deixaram cair na armadilha, mesmo da parte dos seus líderes. Ou seja, mesmo daqueles que seriam mais “capazes”.

Escandón, que na sua relação se dedica a contrastar as versões dos acontecimentos narradas pelos indígenas e pelos portugueses, conta que após o desfecho do conflito os lusitanos haviam passado a se referir ao forte como “de la Victoria”<sup>181</sup>. Ao que o religioso contrapõe, diante da maneira como teriam sido aprisionados os combatentes das reduções, que “con mas razon le podian llamar de la Perfidia, si es verdad lo que ellos callan y los Indios cuentan, y tiene mucha mas verosimilitad”<sup>182</sup>. Da mesma forma, em outro documento jesuítico que trata desses conflitos, fica registrado que

[...] es de notar, que esta expedicion se publicó en Lisboa, y de alli en otras Cortes Estrangeras, como una gloriosa Victoria delas Armas Portuguesas; y en efecto dieron al miserable fortin el nombre del Fuerte de la Victoria, que tal vez fuera mas decoroso à la Nacion, dejarlo sin nombre y sin memoria<sup>183</sup>.

Escandón afirma, ainda, que “Esta funcion tambien cuentan los Portugueses de diferente manera que los Indios, añadiendo, y quitando, diciendo y callando los unos y los otros lo que les tiene mas cuenta”<sup>184</sup>. Desse modo, o próprio religioso demonstra consciência das variações pelas quais passava o relato dos acontecimentos, dependendo do ponto de vista e dos posicionamentos daqueles que contavam a história. E quanto à maneira como os portugueses narram a “função”, então, o capitão Cunha conta que a expedição de Gomes Freire chegou ao

<sup>180</sup> RELAÇÃO do Padre Bernardo Nusdorffer sobre o plano de mudança dos 7 Povos... 1969, p. 253.

<sup>181</sup> A.H.N. - Sección Clero-Jesuítas – leg. 120, c. 2, n. 54 – Índice, y serie de las cosas mas notables... p. 107.

<sup>182</sup> *Ibidem*.

<sup>183</sup> A.H.N. – Sección Clero-Jesuítas – leg. 120, c. 1, n. 7 – Relacion de lo que la Compañia de Jesus ha hecho y padecido en el Paraguay, en cumplimiento de los Ordenes de Su Magestad (1752-1754), p. 12f.

<sup>184</sup> R.A.H. – Colección Biblioteca de Cortes – sig. 9/2279, c. 9-11-5-151 – Sobre el tratado con Portugal... p. 182f.

Rio Grande no dia 16 de junho de 1754, e lá encontrou a notícia do que havia ocorrido no final do mês de abril. O diarista relata que a iniciativa do conflito coube aos indígenas, os quais, na noite do dia 28 abril, aproximaram-se da fortificação e tentaram incendiá-la. Na manhã do dia seguinte, três esquadrões provenientes das reduções teriam se aproximado do forte e empreendido um ataque com quatro peças de artilharia, armas e flechas. Em seguida, os portugueses teriam revidado, obrigando os indígenas a se retirar. No entanto, como haviam sido tomados alguns cavalos dos portugueses, o tenente coronel Tomás Luís Osório, comandante da fortaleza, saiu em busca das tropas missioneiras, juntamente com outros soldados. Ao longo do caminho, teria encontrado 53 indígenas acompanhados de seu capitão, aos quais informou que estava disposto a oferecer-lhes combate caso não devolvessem os cavalos. Diante disso, o líder guarani teria deixado os seus 53 companheiros com os lusitanos como “garantia”, enquanto se oferecia para buscar os cavalos acompanhado do tenente Francisco Pinto Bandeira.

Ao longo da busca, o capitão indígena teria fugido, de forma que os outros 53 foram mantidos como cativos. De acordo com Cunha, os prisioneiros declararam, ainda, que “quando o seu capitão os mandou metter dentro da fortaleza, era para buscarem ocasião de fazerem nella um levante, para melhor a poderem attacar e tomar”<sup>185</sup>. Como se pode observar, na versão dos portugueses não há menção ao “ardil” lusitano que referem os jesuítas. E, na verdade, haviam sido os próprios indígenas que adentraram no forte sob falsos pretextos, buscando tomá-lo. Nesse caso, os 53 prisioneiros haviam sido apreendidos e mantidos na fortificação por justas razões. Cerca de 20 dias depois, então, os cativos foram levados para Rio Grande em uma “grande falua”, acompanhados de uma guarda de soldados e oficiais. O transporte ocorreu porque os cativos, segundo Gomes Freire, “servião de embaraço ao Tenente Coronel”<sup>186</sup>. Ao longo da viagem, porém, os indígenas teriam conseguido submeter as sentinelas que os vigiavam e aprisionar o restante dos soldados em uma câmara do navio, escapando do porão onde eram mantidos para tentar tomar a embarcação ou afundá-la. No entanto, sete soldados portugueses conseguiram se soltar, e então, como informa Gomes Freire em uma carta a Pombal,

[...] lhe fizerão tão a tempo fogo, que vendo juncarse de mortos, e feridos o convez, sahirão os sette com a espada, e pistolas, e os carregarão em forma, que o resto se lançou ao Rio, donde a piedade recolheo quinze, tres feridos, e doze inteiros; morreo

---

<sup>185</sup> DIARIO da expedição de Gomes Freire de Andrada às Missões do Uruguay pelo Capitão Jacinto Rodrigues da Cunha... p. 166.

<sup>186</sup> CARTA de Gomes Freire de Andrada a Sebastião José de Carvalho e Melo (Rio Grande, 21 de junho de 1754). In: Revista do Arquivo Público Mineiro. Demarcação no Sul do Brasil. Belo Horizonte, Imprensa Oficial de Minas Gerais, v. 22 (1928), p. 201-324, p. 281-282.

hú dos feridos; com-a sahida embarcação os Indios, que estavam pondo fogo á embarcação, e hú rombo, que lhe trabalhavão para metter no fundo<sup>187</sup>.

De acordo com Cunha, aqueles que sobreviveram ao motim foram conduzidos ao Rio Grande, onde teriam sido submetidos a trabalhos forçados<sup>188</sup>. No entanto, Gomes Freire, em seus escritos, apenas se refere à dignidade com que teria tratado os prisioneiros – mesmo que estes não fizessem por merecer, segundo o general. Teria, inclusive buscado “curar, y reparar de la desnudes”<sup>189</sup> aqueles que estivessem feridos ou desabrigados, como informa ao governador José de Andonaegui.

Os jesuítas parecem ter sido mais sucintos acerca do motim empreendido pelos indígenas durante a viagem. Até mesmo Escandón, que se refere aos acontecimentos decorrentes dos embates do forte do Rio Pardo e cita extensas passagens dos escritos de Neranda – que, como se verá, menciona a tentativa de tomar a embarcação – informa apenas que um grande número de indígenas foi morto durante a viagem, sem explicitar os motivos para tal e omitindo o trecho do relato que narra o motim. Isso se repete em outros textos produzidos por jesuítas, que, ao narrar essa passagem da história, alegam desconhecer os motivos para a mortandade, ou simplesmente os suprimem sem maiores justificativas. Um dos poucos que menciona a rebelião promovida pelos aprisionados é Nusdorffer, em sua relação, e mesmo assim busca isentar os cativos da iniciativa em rebelar-se, atribuindo-a a um “soldado paraguaio” que se encontrava entre os portugueses:

Los Portugueses del fuerte ò no fiandose dellos temiendo que no forjassen alguna traicion quisieron descargarse dellos y assi los embarcaron llevandolos rio abajo; en el camino preguntò un Indio destes à un Paraguayo que estaba de soldado entre los Portugueses, a donde y por que los llevaban de aquel modo assegurados; el le respondiò que el presumia los llevaban al fuerte del rio grande para matarlos. cuentan tambien los indios que este Paraguayo los animo, se levantassen con los barcos y se escapassen de las manos de los Portugueses; ellos sin mas reflexion y sin mas armas sino un cuchillo prestado, una hacha y una lança, à medio dia, acometieron à los Portugueses de la escolta [...] <sup>190</sup> [grifo meu].

Assim, é possível observar que os jesuítas, da mesma forma que os portugueses, também modulavam a narrativa de acordo com o que lhes parecia mais interessante enfatizar ou suprimir. Nesse caso, admitir que os indígenas capturados haviam assumido uma atitude

<sup>187</sup> CARTA de Gomes Freire de Andrada a Sebastião José de Carvalho e Melo (Rio Grande, 21 de junho de 1754). In: Revista do Arquivo Público Mineiro. Demarcação no Sul do Brasil. Belo Horizonte, Imprensa Oficial de Minas Gerais, v. 22 (1928), p. 201-324), p. 281-282.

<sup>188</sup> DIARIO da expedição de Gomes Freire de Andrada às Missões do Uruguay pelo Capitão Jacinto Rodrigues da Cunha... p. 167.

<sup>189</sup> A.G.S. – Sección Estado – leg. 7410, n. 17-20. Cópia de trinta y ocho papeles que se encontraron en el Pueblo de San Lorenzo, n. 26 – Carta de Gomes Freire de Andrada al Excelentísimo Señor Don Joseph Andonaegui (Campo del Rio Pardo, 28 de julho de 1754), p. 15v.

<sup>190</sup> RELAÇÃO do Padre Bernardo Nusdorffer sobre o plano de mudança dos 7 Povos...1969, p. 263-264.

violenta poderia acabar implicando em mais acusações aos inacianos, de maneira que talvez fosse mais prudente não divulgar o ocorrido.

O capitão Francisco Grael, em seu diário da campanha do general português, informa que Gomes Freire de Andrada teria chegado a Rio Grande no dia 9 de junho de 1754, momento em que, de acordo com o diarista, “Tubo su Excelencia el gusto de ver la primera vez los Indios Tapès que se hallaban en el Rio grande, hechos prisioneros en el Rio Pardo”<sup>191</sup>. E também, como visto, o comandante lusitano teria recebido os informes acerca do ataque empreendido pelos indígenas à fortaleza do Rio Pardo. Diante disso, da mesma forma que em ocasiões anteriores, enviou notícias a Pombal e a outras autoridades portuguesas e espanholas. E com a chegada do general ao Rio Grande, então, os prisioneiros foram submetidos a interrogatórios, os quais Crisanto descreve extensamente em seu relato, mas de maneira distinta dos lusitanos.

Uma das versões acerca dos depoimentos prestados pelos prisioneiros enfatiza que estes haviam declarado que os jesuítas os teriam acompanhado para empreender o ataque ao forte do Rio Pardo, mas que haviam permanecido na outra margem do Jacuí. Além disso, os cativos teriam sido questionados acerca da quantidade de armamentos e proveniência dos combatentes<sup>192</sup>. Mas os principais pontos de interesse dos interrogatórios parecem ter sido aqueles descritos pelo general português em uma carta ao Marquês de Pombal, todos eles bastante desfavoráveis aos jesuítas. O primeiro deles se referia aos motivos para os prisioneiros tentarem incendiar e afundar a embarcação, considerando que, se tivessem sido bem-sucedidos, teriam morrido juntamente com os portugueses. A esse questionamento os indígenas teriam respondido que

[...] os seus Beatos Padres lhe ensinavão os Portuguezes não dão quartel, e se o dão hé para deixar escravos os vivos; que elles vendo o trazião para povoado, entendião hera para servir de escarnio as gentes, e depois matallos e pelo não sofrerem visto não se poderem defender, intentavão acabar junto com-os Portuguezes<sup>193</sup>.

Embora seja impossível saber se os indígenas de fato deram essa resposta ao general, ela parece ser uma evocação de um passado em que as expedições de “bandeirantes” vinham da América portuguesa para capturar e “deixar escravos” os habitantes das missões, elemento que, como se viu, seguia se fazendo presente entre a população das reduções.

<sup>191</sup> DIARIO de Campaña de Gómez Freire de Andrada, llevado por el Capitán de Ordenes Francisco Grael... 1938, p. 167.

<sup>192</sup> B.N.E. - Sala Cervantes (Manuscritos) – Ms. 10683 – Relación de lo ocurrido en la expedición que España y Portugal hicieron a las misiones de los jesuítas en el Paraguay, para el cumplimiento del Tratado de Límites entre las dos Coronas (1753-1756). Manuel de Silva Nades, p. 36.

<sup>193</sup> CARTA de Gomes Freire de Andrada a Sebastião José de Carvalho e Melo (Rio Grande, 21 de junho de 1754). In: Revista do Arquivo Público Mineiro. Demarcação no Sul do Brasil. Belo Horizonte, Imprensa Oficial de Minas Gerais, v. 22 (1928), p. 201-324), p. 280.

O segundo ponto se referia ao hábito que tinham os combatentes das reduções de cortar a cabeça dos prisioneiros portugueses. De acordo com Gomes Freire, os cativos justificaram essa prática pelo fato de que “seos Beatos Padres lhes seguravão, que os Portuguezes, posto se lhe dessem muitas feridas, muitos delles ressucitavão, e que o mais seguro hera cortarlhes a cabeça, pois este golpe hera que ser inteiramente lhe tirava a vida”<sup>194</sup>. Assim, a “crueldade” dos indígenas poderia ser imputada ao que lhe diziam e ensinavam os seus párcos. O terceiro ponto, por fim, era sobre a sua resistência em deixar as povoações e sobre o envolvimento dos jesuítas nessa decisão. Segundo o general, quanto a isso os prisioneiros “responderão com variedade”, mas ele enfatiza o depoimento de um dos indígenas, o já mencionado miguelista que havia fugido e permanecido “muito tempo em Buenos Ayres” – aspecto citado, segundo os jesuítas, para afiançar o seu testemunho. Esse indígena teria dito que

[...] os Padres, como igualmente os Indios, estavam divididos nos pareceres; huns dizião hera preciso obedecer a El Rey, e por isso se havião feito antes varias prevençoens de carros; mas que recebendose depois hua carta do Padre, que governa todas as missoens, escripta da Candelaria, donde rezide, e vendo-se nella dizer aos Padres. animassem os Indios á defença das terras, que herão suas, e Sua Magestade Católica as não podia dar aos Portuguezes, novamente os animarão os Padres ao que havião obrado; que os dois Padres mais contumazes entendião não serem Castelhanos que hu hera o que governava o Povo de San Lourenço, outro o Padre Thadeu: segundo o que se pôde perceber os Padres Castelhanos álguns quizerão sahir, e se lhe não deu Carruagem, sendo faço o dizer-se os tinhão prezos<sup>195</sup>.

O testemunho desse sujeito – cujo conteúdo, como se verá, difere bastante em relação aos depoimentos que teriam sido prestados por Crisanto – contém informações reveladoras, muitas das quais amparavam as argumentações dos lusitanos e a sua causa contra a Companhia de Jesus. Primeiro, menciona a diversidade de posicionamentos não apenas entre os missionários, mas também entre os indígenas rebelados, dando a entender que a “Guerra Guaranítica” não era uma unanimidade nem entre os próprios Guarani. Em segundo lugar, posiciona a culpa da revolta nos padres responsáveis por comandar e administrar as reduções, sobretudo os “estrangeiros” que teriam outras lealdades que não aquelas aos monarcas ibéricos. Por fim, cita nominalmente o padre Tadeo Henis, um dos “alvos” preferenciais das acusações das autoridades ibéricas e que, de acordo com os rumores, teria sido o encarregado de acompanhar as tropas missioneiras e capitaneá-las nos ataques à fortificação do Rio Pardo. Embora realmente tenha adotado uma posição marcadamente crítica à transmigração, ao acordo de limites e às ações dos portugueses e espanhóis ao longo dos conflitos, no entanto, o referido jesuíta negava seu envolvimento direto nos combates.

<sup>194</sup> CARTA de Gomes Freire de Andrada a Sebastião José de Carvalho e Melo (Rio Grande, 21 de junho de 1754)... p. 280.

<sup>195</sup> *Ibidem*.

Os lusitanos se empenharam em divulgar essas informações obtidas ao longo dos interrogatórios – ou ao menos as que amparavam as suas argumentações –, e eventualmente elas chegaram até os jesuítas, que, como se viu, buscaram refutá-las. Como mencionado, os religiosos tentaram desqualificar os intérpretes e as condições em que teriam se produzido os interrogatórios, referindo-se ao fato de que os comandantes ou tradutores teriam distorcido ou entendido mal o que os indígenas alegavam, ou de que estes teriam acusado os jesuítas por medo ou por desejo de agradar os seus captores. Nusdorffer, por exemplo, afirmava que era falsa a acusação de que os padres houvessem acompanhado as tropas missioneiras ao ataque à fortificação, alegando que:

Solo fue uno, que estaba en el Pueblo de San Lorenzo; entendieron mui mal al Indio que equivocan muchas veces el singular con lo plural, y este no fue al Ataque. Fue llamado de los Indios, que estaban en los Puestos de sus Estancias cerca de ese Fuerte, para que administrasse los Sacramentos à muchos enfermos que habia entre ellos<sup>196</sup>.

Os religiosos tentaram, além disso, expor as inconsistências ou mesmo os absurdos contidos nos depoimentos que os lusitanos imputavam aos indígenas, e evidenciar o quão ofendidos eles se sentiam diante das “calúnias” que a eles eram feitas. Para contrapor as alegações dos lusitanos, os jesuítas se referem ao que teriam contado os sobreviventes quando retornaram às reduções, cenário no qual se insere a instrumentalização do relato atribuído a Crisanto. Assim, Escandón argumenta em sua relação, que:

Lo que dice que le preguntaron a el [a Crisanto], y a los otros acerca de las vidas, y costumbres de los Padres no lo pongo aqui por no ensuciar este papel con su Relacion. Solo digo, que ni en Londres, ni Amsterdam, ni en Ginebra, se harian de los Jesuitas misioneros Papistas tales preguntas. tales que este y los demas Indios sus Compañeros volvieron a sus pueblos escandalizados de ellos, y diciendo que ellos mismos se avergonzaban de referirlas, e individualarlas. Y con razon<sup>197</sup>.

Após esse trecho, antes de prosseguir com uma citação direta de uma das declarações de Crisanto que se mostra bem mais favorável à conduta dos religiosos do que aquelas referidas pelos portugueses, o padre reitera que o conteúdo das declarações dos indígenas ao voltarem às suas povoações em nada condenava os religiosos. Mas mesmo se o fizessem, alega Escandón, seria uma mentira movida pelo medo ou pelo desejo de não enfurecer os portugueses com a confissão de que eles próprios eram os culpados pela revolta, e não os seus missionários.

O inaciano se refere, ainda, ao fato de Gomes Freire ter se dedicado a divulgar entre as autoridades espanholas e as cortes ibéricas os depoimentos acusatórios aos jesuítas, cujo conteúdo seria “lo contrario que los Indios dicen en su relacion. Por que ellos dicen que nada

<sup>196</sup> A.H.N. – Sección Clero-Jesuítas – leg. 120 – c. 3 – n. 79 – Declaracion de la verdad contra un Nivel infamatorio... p. 99.

<sup>197</sup> R.A.H. – Colección Biblioteca de Cortes – sig. 9/2279, c. 9-11-5-151 – Sobre el tratado con Portugal referente al Paraguay en 1750... 185f-185v.

digeron contra los Padres”<sup>198</sup>. Cardiel, da mesma forma, se refere ao fato das declarações tomadas em Rio Grande terem servido como fundamento para a disseminação de “calúnias”, afirmando que os portugueses haviam se empenhado em divulgar a traição dos padres e “[...] otros mil desatinos, renovando los antiguos, y inventando otros de nuevo. Esto escribieron à Europa; con que ya eran triplicados los testimonios; y dieron nuevo realce à las favulas, que ya àlla corrian [...]”<sup>199</sup>.

No final do mês de junho de 1754, Gomes Freire teria deixado o Rio Grande com destino à fortificação do Rio Pardo, onde chegaria em fins de julho<sup>200</sup>. Além disso, segundo o próprio general, “Para tirár água parte destas impreçoens, Levo os quatorze prizioneiros; e vestindo-os determino Logo, que chegue á terra dos Tapes mandallos ás suas respectivas Aldeyas com cartas a seos governadores, ou Cassiques”<sup>201</sup>. As “impressões” que ele buscava desfazer seriam aquelas associadas à crueldade dos portugueses, que, de acordo com os depoimentos dos prisioneiros, almejavam apenas escravizar e matar os indígenas das missões. Por isso, decidira levar os 14 sobreviventes de volta, libertando-os ao chegar no Rio Pardo. Antes de despachar os ex-prisioneiros, também, Gomes Freire teve o cuidado de presenteá-los e vesti-los, buscando assim introduzir uma imagem mais favorável dos lusitanos. A continuidade do “bom tratamento”, no entanto, estaria condicionada à maneira como os rebeldes agiriam a partir de então, o que o general português fez questão de afirmar na missiva que enviava aos líderes da revolta<sup>202</sup>.

Em uma carta a Andonaegui, Gomes Freire informava que juntamente com os prisioneiros enviava “dos Vaqueanos” portando cartas às autoridades espanholas e aos indígenas rebelados<sup>203</sup>. Quanto à mensagem aos indígenas, esta os exortava a se sujeitarem às ordens das autoridades coloniais, pois do contrário sofreriam severas consequências. Nesse escrito, o general português explicava que a demarcação se dava “en cumplimiento de un Tratado de Division ajustado entre Su Magestad Fidelissima mi amo, y Su Magestad

<sup>198</sup> R.A.H. – Colección Biblioteca de Cortes – sig. 9/2279, c. 9-11-5-151 – Sobre el tratado con Portugal referente al Paraguay en 1750... p. 186f.

<sup>199</sup> A.H.N. – Sección Clero-Jesuítas – leg. 120, c. 3, n. 82 – Relación del Padre José Cardiel (San Borja, 1759/1760), p. 45.

<sup>200</sup> B.N.E. - Sala Cervantes (Manuscritos) – Ms. 10683 – Relación de lo ocurrido en la expedición que España y Portugal hicieron a las misiones de los jesuítas en el Paraguay... p. 39.

<sup>201</sup> CARTA de Gomes Freire de Andrada a Sebastião José de Carvalho e Melo (Rio Grande, 21 de junho de 1754)... p. 280.

<sup>202</sup> A.G.S. – Sección Estado – leg. 7430, n. 53 - Copia de la carta que escribió el General Gomes Freire de Andrada a los Caciques de los Siete Pueblos Rebelados (Campo del Rio Pardo, julio 1754).

<sup>203</sup> A.G.S. – Sección Estado – leg. 7410, n. 17-20 – Copia de treinta y ocho papeles que se encontraron en el Pueblo de San Lorenzo, n. 26 – Carta de Gomes Freire de Andrade al Excelentísimo Señor Don Joseph Andonaegui (Campo del Rio Pardo, julio 1754), p. 15v.

Católica”<sup>204</sup>, julgando, a partir dos depoimentos tomados entre os cativos, que os habitantes das reduções não estavam devidamente informados das razões para a transmigração.

O comandante buscava, ainda, dissuadir os indígenas da sua rebelião, prometendo-lhes um bom tratamento caso estes lhe obedecessem, ou a fúria das tropas portuguesas caso permanecessem insubmissos. O comandante discorre sobre a rebeldia demonstrada e se refere a alguns acontecimentos, entre eles o que desencadeara o aprisionamento dos 53 revoltosos. Na carta, encontra-se presente um tom frequentemente adotado por Gomes Freire, sendo ressaltada a grande afronta que constituía a revolta e a iniciativa dos indígenas de atacarem a fortificação do Rio Pardo. À conduta condenável dos rebelados o general português contrastava a sua benevolência em libertar os prisioneiros, afirmando, no entanto, que caso as reduções rebeladas não se mostrassem dispostas a negociar e a encerrar o levante, “puede ser que à la piedad, que agora os prezento, iguale el rigor del castigo”<sup>205</sup>.

A insistência de Gomes Freire na sua “piedade”, associada à sua decisão de libertar os prisioneiros, transparece em outros documentos. Como na mencionada carta a Andonaegui, na qual informava que “quando tomen el partido de implorar el perdòn de su barvaro delito, lo concederè en nombre de Su Magestad Catolica, y los harè tratar con la humanidad de que tienen yà mucha experiencia estos Prisioneros”<sup>206</sup>. É preciso levar em consideração, porém, que a conduta do general português, mais do que associar-se a uma tentativa de engrandecimento da própria figura, ou a uma “benevolência” de fato, inseria-se no âmbito de uma política de atração de indígenas estabelecida pela coroa portuguesa no contexto da demarcação das fronteiras entre os impérios ibéricos.

De acordo com Elisa Garcia (2009, p. 14), essa política era fundamentada no “bom tratamento” e no oferecimento de benefícios para aqueles que se aliassem aos lusitanos, tendo sido estabelecida pelo Secretário de Estado da Guerra e Negócios Estrangeiros, Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal. Com isso, os portugueses visavam concretizar as suas pretensões expansionistas por meio da composição de um contingente populacional capaz de povoar os seus domínios. Esse povoamento seria reforçado por indígenas das missões, aumentando a quantidade de vassalos do rei português ao mesmo tempo em que diminuía a de súditos espanhóis. Assim, ao “piedosamente” libertar os cativos, ou ao contrastar o poderio das

---

<sup>204</sup> A.G.S. – Sección Estado – leg. 7430, n. 53 - Cópia de la carta que escribió el General Gomes Freire de Andrada a los Caciques...

<sup>205</sup> *Ibidem*.

<sup>206</sup> A.G.S. – Sección Estado – leg. 7410, n. 17-20 – Cópia de treinta y ocho papeles que se encontraron en el Pueblo de San Lorenzo, n. 26 – Carta de Gomes Freire de Andrade al Excelentísimo Señor Don Joseph Andonaegui (Campo del Rio Pardo, julio 1754), p. 15v.

tropas lusitanas e a punição destinada aos que não se submetessem a elas com a sua intenção de perdoar e recompensar aqueles que a ele se aliassem, Gomes Freire buscava, além disso, alimentar a disposição dos indígenas para estabelecerem alianças com os lusitanos.

Quanto ao “ponto de vista” dos jesuítas, as suas descrições do que ocorrera após a saída dos portugueses do Rio Grande se fundamentam bastante nos relatos dos próprios indígenas libertados, aspecto que os religiosos em geral indicam em seus escritos sobre o tema. Assim, informam que os ex-prisioneiros contavam que

[...] se volvieron por agua en compania de nueve Barcos Grandes, en que venia el Señor Freire con muchos Cabos, Soldados, y 30 piézas de artilleria, y queriendo subir ellos por el Río Yacuy, se hân visto precisados de quedarse em la boca del Río, y se sirviéron de Botes, Lanchas y Canoas para descargar sus cosas junto al Fuerte del Río Yobí á donde el Señor Freire hizo su Real [...] <sup>207</sup>.

Aqueles que se dedicaram a narrar o momento da libertação enfatizam que, antes de permitir que os prisioneiros deixassem a fortificação, o general português os interrogou uma vez mais e expôs a dimensão das suas tropas e poder militar, ordenando a seus soldados que fizessem um exercício de armas diante dos 14 sobreviventes. Visava, segundo Escandón, “amedrentarlos, y tanto que ellos solos llevassen tanto terror que lo pudiessen poner a todos los demas Indios y Pueblos”<sup>208</sup>. Teria ameaçado, ainda “que avia de entrar en sus pueblos por aquel lado con dos mil soldados tan diestros, y tan bien armados, como lo avian visto, y otros dos mil Paulistas avian de venir por el lado de los Pinares, a incorporarse todos con aquellos en el pueblo de Santo Angel”<sup>209</sup>. Se referem, igualmente, à carta “llena de quejas, i amenazas”<sup>210</sup> que Gomes Freire enviara às povoações missioneiras, informando que os encarregados da sua entrega – bem como de acompanhar os libertados às suas reduções – eram dois espanhóis que se encontravam entre os portugueses “presos por no se que delitos”<sup>211</sup>.

Ao longo do percurso, no entanto, os sobreviventes libertados teriam se dispersado e abandonado os seus acompanhantes. Além disso, os portadores das mensagens teriam sido interceptados por outros indígenas rebelados, pois estes “no gustaban mucho que llegassen à sus pueblos las tales cartas; las que por fin les quitaron otros Indios, con quienes los portadores de ellas se encontraron, amenazandoles con la muerte si no se las daban”<sup>212</sup>. Assim, foram

<sup>207</sup> A.G.S. – Sección Estado – leg. 7424 – n. 453-454 - Relacion de lo que executaron los Portugueses con los 53 Indios que con engaño cogieron en el Fuerte de Yoti (“Un jesuita”, San Lorenzo, agosto 1754).

<sup>208</sup> A.H.N. - Sección Clero-Jesuítas – leg. 120, c. 2, n. 54 – Índice, y serie de las cosas mas notables que se refieren en esta carta... p. 115.

<sup>209</sup> *Ibidem*.

<sup>210</sup> B.N.E. - Sala Cervantes (Manuscritos) – Ms. 19242 – Persecución Guaránica o Diario de la guerra... p. 24f.

<sup>211</sup> *Ibidem*.

<sup>212</sup> A.H.N. - Sección Clero-Jesuítas – leg. 120, c. 2, n. 54 – Índice, y serie de las cosas mas notables que se refieren en esta carta... p. 116.

tomadas as cartas destinadas aos líderes da revolta, além das outras mensagens que deveriam chegar até o exército espanhol. Existem divergências acerca do destino que foi dado a esses espanhóis, pois alguns, como Nusdorffer, aventam a possibilidade de terem retornado ao Rio Pardo<sup>213</sup>. Mas esse jesuíta, assim como Tadeo Henis, admite que o mais provável é que tenham sido mortos.

Outro personagem que se refere às estratégias do general português é o Marquês de Valdelirios, responsável espanhol pela demarcação do acordo de limites, que, em setembro de 1754, escreveu a Don José de Andonaegui narrando os acontecimentos mais recentes e anexando à mensagem uma cópia da carta enviada por Gomes Freire aos líderes indígenas. O Marquês informa que o comandante lusitano havia remetido de volta às reduções

[...] los Indios que cogieron prisioneros los Portugueses en el último ataque, haviendolos vestido y tratado benignamente; la qual [a carta] parece que la há dejado manifestar entre los suios, de forma que ya corren muchas copias en esta Ciudad, don naturalmente quiere que resplandezca su conducta, y que se la aprueben los mismos Españoles<sup>214</sup> [grifo meu].

Com essas atitudes, portanto, Gomes Freire tentava aproximar-se dos indígenas das missões e exaltar a “benevolência” dos lusitanos em variados círculos, possibilitado, para tal, o surgimento e a disseminação de diversas cópias da sua carta. Indo ao encontro do que era afirmado por Valdelirios, Nusdorffer aponta em sua relação que o comandante português havia concedido a liberdade aos prisioneiros “queriendo aprovecharse desta su gloriosa action para su intento”<sup>215</sup>. E esse “intento”, por sua vez, se relacionava às estratégias de atração de indígenas das reduções para que se tornassem vassalos da monarquia lusitana.

Como é possível notar, o episódio se fez presente na troca de notícias que ocorria entre os lados espanhol e português, envolvendo, entre outros, o general lusitano, o Marquês de Valdelirios e José de Andonaegui. Essas duas autoridades espanholas mantinham um constante intercâmbio de informações, remetendo cópias e citações de missivas enviadas por Gomes Freire, jesuítas, e outros sujeitos envolvidos nos acontecimentos. Pelo extrato das suas comunicações, ficamos sabendo que em julho de 1754 o Marquês escreveu ao governador de Buenos Aires, informando que

[...] desde el Arroyo de Joseph Ignacio, 8 leguas de Maldonado , le escribia Gomez Freire, remitiendole Copia de una Carta del Comandante de la Fortalesa que havia

<sup>213</sup> RELAÇÃO do Padre Bernardo Nusdorffer sobre o plano de mudança dos 7 Povos... 1969, p. 277.

<sup>214</sup> CARTA del Marqués de Valdelirios a D. José de Andonaegui sobre Ingerencia de las tropas portuguesas en las operaciones contra los Indios y noticia llegada a la Colonia de un supuesto ofrecimiento de España a Portugal de dos Obispados en Galicia a cambio de los siete pueblos (Buenos Aires, Setiembre 1754). In: Documentos Relativos a la Ejecucion del Tratado de Limites de 1750. Instituto Geográfico Militar, República Oriental del Uruguay. El Siglo Ilustrado, Montevideo, v. 13, n. 1, 1938, p. 215-217.

<sup>215</sup> RELAÇÃO do Padre Bernardo Nusdorffer sobre o plano de mudança dos 7 Povos... 1969, p. 276.

construido en el Rio pardo, distante muy poco de las Misiones, en que le participara haver buuelto una partida de Tapes á atacarla, pero que los havia vencido como en la primera, tomándoles varios Pertrechos de guerra, y dos Cañones de Campaña [...] <sup>216</sup>.

Diante disso, Valdelirios elaborou algumas considerações sobre os motivos que teriam os indígenas para empreender os dois ataques, demonstrando que entre o lado espanhol o episódio também despertara interesse. Da mesma forma, em uma compilação anônima de acontecimentos, sem data, mas que parece ter circulado entre os espanhóis em algum momento da década 1750, os ataques ao forte do Rio Pardo são referidos, com ênfase à participação dos jesuítas (sobretudo de Tadeo Henis). Nessa versão, os padres teriam distribuído armamentos aos indígenas, e estes teriam decidido marchar até a fortificação do Rio Pardo com vistas a remover os lusitanos. Nessa expedição teria tomado parte o pároco Henis, que acompanhara a tropa até a estância de São Luís, onde ficara para dar ordens à distância. Com o fracasso da primeira expedição, Henis, após se reencontrar com os combatentes em retirada, havia enviado um pedido de soldados e armamentos ao Padre Provincial – Luis Charlet –, que então teria ordenado a marcha de mais de 800 indígenas das reduções de São João, São Luís e São Miguel, além do envio de quatro canhões. Após receber os reforços, então, Henis teria instruído as tropas a atacar a fortaleza pela segunda vez, enquanto ele as aguardava na outra margem do Jacuí. Nessa versão, depois de um embate inicial,

dichos portugueses les comenzaron à llamar diziendoles fuesen adonde estaban ellos, que estaban de paz, y que les darian em pago de los que abian muerto en la primera funzion algun regalo, y fiados los indios de lo que les dezian, fueron unos 80 y les metieron con engaños dentro del fuerte, y que despues de aberles preguntado bien de todo los despacharon <sup>217</sup>.

Enquanto isso, os indígenas que não haviam sido tomados como prisioneiros teriam ido ao encontro de Henis, que ordenou a retirada da tropa. Embora alguns detalhes – como o número de cativos – variem um pouco, é possível perceber que os comentários acerca do acontecimento se faziam presentes também entre os espanhóis. Nesse processo – provavelmente alimentado por informações que circulavam em depoimentos, cartas e boatos dispersos – assumia detalhes bastante elaborados, implicando inclusive o próprio Padre Provincial como general das tropas missioneiras.

Entre os indígenas o tema também circulou e foi manifestado em outros documentos além do relato atribuído a Crisanto. O que é compreensível, considerando que esses sujeitos estiveram implicados – muitas vezes diretamente – em todos os sucessos referidos. Isso ocorre

<sup>216</sup> EXTRACTO de comunicaciones cambiadas entre el Marqués de Valdelirios y D. José de Andonaegui sobre operaciones contra los indios (Enero 27 de 1751 – Junio 16 de 1756). In: Documentos Relativos a la Ejecucion del Tratado de Limites de 1750. Instituto Geográfico Militar, República Oriental del Uruguay. El Siglo Ilustrado, Montevideo, v. 13, n. 1, 1938, p. 67.

<sup>217</sup> A.G.S. – Sección Estado – leg. 7424, n. 165 – Noticias que se an adquirido (anônimo, sem data), p. 2-3.

em uma carta enviada por autoridades de São Miguel a Gomes Freire de Andrada em outubro de 1754, na qual demonstram inclinação a negociar com o general português, à época acampado nas imediações do rio Jacuí. Em sua missiva, os miguelistas afirmam que:

Si Dios nuestro Señor os encaminhare para trás, y nos os acompañaremos asta La Fortaleza. En llegando saberemos lo que sucedió, y nó queremos segundar[?] otra, y de la vez passada nó lo supimos, puez no lo contaron, acumulando, que vos otros son los culpados de llevar nuestras gentes al Rio Grande, y a poco supimos la mortandad que vos otros hizisteiz en el Rio à muyta gente: pero ni por esso estamos agraviados, pues todos somos cristianos, y asi o pedimos nos invieis respuesta a esta carta, para assi saberemos lo que vos determinaes, veniendo mañana a hablar por bien con nos otros [...] <sup>218</sup> [grifo meu].

Assim, embora estivessem inclinados a estabelecer um diálogo com os lusitanos, os líderes de São Miguel faziam questão de informar que estavam cientes de que em ocasiões passadas os portugueses haviam sido responsáveis por aprisionar e matar seus companheiros. Apesar de demonstrarem a sua disposição para relevar as ações anteriores dos seus adversários, ficava implícito que dessa vez os indígenas estariam mais alertas, e isso se dava justamente por terem conhecimento dos fatos passados. Henis, em seu diário, também faz menção ao fato da consciência do que ocorrera no forte de Rio Pardo servir para que os rebelados passassem a ter, em certas ocasiões, mais cautela ao lidar com o exército lusitano. Este, suspeitariam os indígenas,

[...] no pretendia mas que atraher a ellos a los Indios. Por esso estos instruidos con las avechanzas recientes del Fuerte, iban con mas cautela en atacar tan astutos enemigos; y en consideracion de esto, llamados varias vezes por los Portugueses a colloquio, se negaron excepto uno <sup>219</sup>.

Embora não se refira objetivamente aos sucessos do Rio Pardo, esse tema se repete em uma carta enviada por Pasqual Yaguapo – *mayordomo* de São Miguel – a Miguel Arayecha – tenente da mesma povoação –, também em outubro de 1754. No documento, Yaguapo adverte, em nome do cabildo e dos caciques que se encontravam na redução, que Arayecha e os demais soldados não confiassem nos portugueses, instando que “no se dexen engañar, mirad que los Portugueses fierissimos no os llamen con engaños maliciosos, si nos tubiesémos por Indios hemos de oir a lo que nos dicen los Indios”<sup>220</sup>. E o autor prossegue, aconselhando que “[...] no quieran oyr sus falsedades, aun quando diga que nos venga a ver los Caziques y los Cavildos, no quieran hir nuestros hijos a platicarse con ellos, bastará, ya no se puede hablar con ellos; si

<sup>218</sup> A.G.S. – Sección Estado – leg. 7430 – n. 50 – Cópia da carta escrita em idioma Tape e traduzida em Espanhol, mandada pelos caciquez, emais oficiaes de seu Exercito (outobre 1754).

<sup>219</sup> B.N.E. – Sala Cervantes (Manuscritos) – Manuscrito 19242 - Persecución Guaránica o Diario de la guerra... p. 29f.

<sup>220</sup> A.G.S. – Sección Estado – leg. 7410 – n. 3 - Cópia en pliego de una Carta que parece escrita al Theniente de dicho Pueblo de San Miguel, Miguel Arayecha por otro Yndio Pasqual Yguapò (outobre 1754), p. 1f.

esto es lo que mui bien savemos [...]”<sup>221</sup>. Embora seja impossível saber com certeza a que situações se refere o *mayordomo* de São Miguel, o episódio do Rio Pardo poderia fazer parte da lista de “engãos maliciosos” dos portugueses que fundamentava o conselho de ouvir apenas o que diziam outros indígenas, e ter cautela ao se lidar com os lusitanos.

As notícias acerca do ocorrido circulavam, como se nota, entre as reduções, mas quanto à sua chegada – bem como dos prisioneiros sobreviventes – aos povoados, os únicos que se referem a isso são os jesuítas. Em sua relação, Nusdorffer indica que a informação da vinda de Gomes Freire ao forte de Rio Pardo acompanhado dos cativos, com a sua posterior libertação, seguiu o curso do rio Uruguai e espalhou-se pela região das reduções ao longo de agosto de 1754, de maneira que ao fim daquele mês já estava bastante disseminada pelo entorno<sup>222</sup>. Henis, por sua vez, conta que os primeiros a chegar na região das povoações foram os três habitantes de São Luís, um dos quais deveria ser Neranda, embora o jesuíta não os cite nominalmente. Eles teriam chegado inesperadamente no dia 15 de agosto e imediatamente contado tudo que lhes acontecera. Os luisistas teriam sido seguidos por outros três indígenas de São Lourenço, dois da redução de São João – que ficaram em suas estâncias – e seis de São Miguel, dos quais dois contraíram varíola e faleceram antes de chegar às povoações<sup>223</sup>.

Considerando que ao fim do mês a notícia da chegada havia se espalhado, como conta Nusdorffer, faz sentido que uma das vias de disseminação tenha sido os próprios relatos dos sobreviventes que retornavam. Relatos estes que provavelmente encontravam bastante receptividade entre aqueles que viviam nas reduções, tanto indígenas como jesuítas, dado o impacto dos acontecimentos do Rio Pardo e a natureza insólita das vivências dos prisioneiros, além da demanda por informações que a situação de crise e conflito apresentava. Diante disso, é possível observar a indicação dos relatos dos ex-prisioneiros provenientes de São Luís como fonte para referir os acontecimentos, além da convergência das narrativas de alguns religiosos com aquela que é atribuída a Crisanto. Um jesuíta anônimo, em uma carta do início de agosto de 1754, aponta que as informações que possuía acerca dos acontecimentos e das manobras do exército lusitano advinham dos depoimentos dos “tres Indios de San Luis”<sup>224</sup>. Ao expor alguns dados acerca das tropas portuguesas, contrasta a quantidade de soldados informada pelos próprios – que era de 2 mil – com a avaliação de um desses luisistas, que era bem mais modesta,

<sup>221</sup> A.G.S. – Sección Estado – leg. 7410 – n. 3 - Copia en pliego de una Carta que parece escrita al Theniente de dicho Pueblo de San Miguel, Miguel Arayecha por otro Yndio Pasqual Yguapò (octubre 1754), p. 1v.

<sup>222</sup> RELAÇÃO do Padre Bernardo Nusdorffer sobre o plano de mudança dos 7 Povos... 1969, p. 276.

<sup>223</sup> B.N.E. – Sala Cervantes (Manuscritos) – Ms. 19242 - Persecución Guaránica o Diario de la guerra... p. 23f-24v.

<sup>224</sup> A.G.S. – Sección Estado, leg. 7424, n. 453-454 – Relacion de lo que executaron los Portugueses con los 53 Indios que con engaño cogieron en el Fuerte de Yoti (“Un jesuita”, San Lorenzo, agosto 1754).

configurando 700 soldados. A essa sua fonte o jesuíta se refere como “el Indio Capas de San Luís”<sup>225</sup>. E esse “índio capaz”, proveniente de São Luís, que havia sido mantido como cativo pelos portugueses e que possuía habilidade para avaliar, memorizar e relatar informações qualitativas e quantitativas certamente evoca o já conhecido *mayordomo* Crisanto Neranda.

Nesse momento o relato atribuído a Neranda provavelmente ainda não havia sido escrito. Afinal, os luisistas estavam recém retornando à sua redução. Mas esse episódio pode indicar que antes das aventuras desse prisioneiro serem convertidas em uma versão escrita, ele e os seus companheiros já buscavam – voluntariamente ou por demanda de terceiros – disseminá-las oralmente, fosse pela sua utilidade prática – para avaliar o tamanho do exército do inimigo, os reforços que estariam a caminho e as estratégias que o adversário empregava para capturar e interrogar prisioneiros – ou apenas pela curiosidade que despertavam enquanto notícias associadas a um evento marcante e a uma vivência em um ambiente extra-reducional, entre os inimigos portugueses.

#### **4.2. Vozes, papéis e destinatários**

Os acontecimentos vinculados aos conflitos da fortificação do Rio Pardo, bem como as atitudes que tomaram os diferentes sujeitos e até mesmo os escritos que eles produziram a respeito – as cartas, os relatórios, as compilações de acontecimentos, os panfletos acusatórios e as composições de defesa – seguiram sendo referidos em outros documentos produzidos ao longo da década de 1750, avançando até a década de 1760, e mesmo posteriormente. A “longevidade” do ocorrido nos registros escritos, além de se vincular a fatores como as disputas nas quais se viu envolvida a Companhia de Jesus, pode ser indício da maneira como as pessoas atingidas – direta ou indiretamente – pelo episódio lidaram com ele, de como se sentiram ou se posicionaram a respeito, implicando em uma presença mais preponderante na sua memória e denotando que estes acontecimentos específicos foram vivenciados pelos indivíduos de uma maneira singular. E vivenciados não apenas pessoalmente, mas também por meio dos próprios relatos – escritos, mas também orais, embora estes só possam ser recuperados indiretamente – cuja difusão parece ter sido ampla e duradoura. Essa perspectiva se relaciona ao exposto por Mary Louise Pratt (1999, p. 18), que afirma que certos acontecimentos – e sobretudo os relatos

---

<sup>225</sup> A.G.S. – Sección Estado, leg. 7424, n. 453-454 – Relacion de lo que executaron los Portugueses con los 53 Indios que con engaño cogieron en el Fuerte de Yoti (“Un jesuita”, San Lorenzo, agosto 1754).

referentes a eles – podem marcar os sujeitos de maneira significativa e prolongada, circulando e permanecendo “vivos” nos circuitos orais e escritos, e influenciando, por sua vez, na produção de novos registros, mesmo depois de decorrido um certo tempo dos eventos iniciais.

A exposição anterior também mostra como era recorrente a troca e a circulação de textos e suas cópias entre os diferentes sujeitos, em uma busca pelo acesso a informações e pela sua difusão que também se configurava como uma disputa pelo estabelecimento de determinadas versões dos acontecimentos. Nesse sentido, a escrita apresentava possibilidades promissoras, pois permitia ampliar o alcance (geográfico e temporal) das informações e transmiti-las de maneira mais estável. Ou, ao menos, de tentar fazê-lo na medida do possível, pois os registros em papel não eram assim tão “fechados”, estando sujeitos a cópias e alterações. Ao mesmo tempo, porém, esse era um espaço em que escrita e oralidade conviviam. E considerando a intensidade da circulação de pessoas e informações, é preciso levar em conta também essa perspectiva.

Eduardo Neumann (2015, p. 63-65) argumenta que se produzia, no contexto reducional, uma situação de coexistência e complementariedade entre a oralidade e a escrita, de maneira que ambas as dimensões interagiam e influenciavam-se mutuamente. A oralidade podia expressar-se por meio da persistência de certos estilos declamatórios na escrita, pela circulação de informações através da voz, ou pela leitura em voz alta de ordens e notícias pelos jesuítas e indígenas letrados ao conjunto dos habitantes. Enquanto isso, segundo o autor, a escrita fazia parte do cotidiano inclusive daqueles que não escreviam ou liam, por meio da convivência com documentos – como aqueles lidos em voz alta –, textos religiosos ou letreiros inscritos (NEUMANN, 2015, p. 97). Nesse sentido, Aníbal Orue Pozzo (2002, p. 87) indica que a introdução da escrita entre os Guarani das missões, com as apropriações que estes fizeram dessa tecnologia, propiciou mudanças nos seus modos de comunicação, trazendo implicações para o seu universo simbólico, além de apresentar a possibilidade de “construir pensamientos y mensajes fuera del mundo de la oralidad Guarani”. Assim, se produziram intercâmbios entre as dimensões oral e escrita, e mesmo que aquela não fosse “suplantada” por esta última, e que boa parte das mensagens seguisse sendo emitida oralmente e consumida auditivamente, a cultura escrita passava a fornecer determinadas pautas para sua elaboração (ORUE POZZO, 2002, p. 88-89).

De acordo com Orue Pozzo (2002, p. 128), ocorreu que “los grupos indígenas se *literalizan*, es decir dan inicio al movimiento que los lleva al continuo intercambio con la cultura escrita y las relaciones que la misma establece, y con ello dan paso a una nueva transformación en su cultura”. Essas “transformações” incluíam os usos a que essa nova

tecnologia passava a ser destinada, como nos momentos em que a empregavam para expressar ideias e demandas, articular alianças, ou mesmo narrar as suas próprias vivências. E o autor se refere, ainda, ao caráter simbólico da escrita enquanto meio capaz de estabelecer critérios de verdade, expressados em um documento escrito (ORUE POZZO, 2002, p. 98), caráter que parece ter sido, da mesma forma, incorporado por certos indígenas letrados das reduções. Esse potencial da escrita poderia se mostrar ainda mais atrativo em uma situação na qual, como observa Neumann (2015), a transmissão de informações pela via oral era acentuada. E esta, ao interagir com a comunicação escrita, ocasionava, nas palavras do autor, “as condições para o surgimento de boatos, de rumores. A oralidade comportava a via tradicional de comunicação e, portanto, estava sujeita às alterações e incompreensões geradas pela transmissão vocal” (NEUMANN, 2015, p. 117).

Essa questão dos boatos – ou das “vozes” – que circulavam na região e disseminavam as mais variadas versões sobre os mais diversos assuntos, é um tema recorrente na documentação do período. Assim, Gomes Freire, em uma carta ao Marquês de Pombal, se referia às “[...] vozes de que todas as Missoens se levantão [...]”<sup>226</sup>, enfatizando a responsabilidade dos jesuítas na condução da revolta. Nusdorffer, em sua relação, mencionava que “Entre los índios corrian algunos rumores [...]”<sup>227</sup>, e que “Aunque siempre estas tierras son fecundas de cuentos, no obstante todos estos anos en que se trataba de esta ò mudanza ò entrega de los pueblos à los portugueses, han sido fecundísimas de cuentos y aun calumnias, assi contra los índios como contra sus misioneros”<sup>228</sup>. Em uma de suas refutações aos libelos que difamavam os inacianos, o padre Bernardo relatava, ainda, que nas reduções alguns indígenas se revoltavam contra a insistência dos padres em convencê-los a transmigrar, e que “Gritaban por las calles; (que hay entre ellos grandes gritones y predicadores) Que Padres son estos los de estos tiempos?”<sup>229</sup>, e que dessa forma disseminavam entre os demais a animosidade contra os párocos.

Em um contexto no qual a alfabetização era restrita, essas “vozes” constituíam a principal maneira de difundir informações. Considerando o impacto dos incidentes do Rio Pardo, é de se pensar que as versões sobre esse episódio devem ter circulado primeiramente e sobretudo pela forma oral. Como visto, os ex-prisioneiros parecem ter relatado, em mais de

<sup>226</sup> CARTA de Gomes Freire de Andrada a Sebastião José de Carvalho e Melo (1 de outubro de 1753). In: Revista do Arquivo Público Mineiro. Demarcação no Sul do Brasil. Belo Horizonte, Imprensa Oficial de Minas Gerais, v. 22 (1928), p. 250.

<sup>227</sup> RELAÇÃO do Padre Bernardo Nusdorffer sobre o plano de mudança dos 7 Povos... 1969, p. 267.

<sup>228</sup> *Ibidem*, p. 286.

<sup>229</sup> A.H.N. – Sección Clero-Jesuítas – leg. 120 – c. 3 – n. 79 - Declaracion de la verdad contra un Livelo infamatorio... p. 19.

uma ocasião, as aventuras que haviam vivenciado, de maneira que os escritos atribuídos a Neranda não foram a única forma pela qual esses indígenas buscaram disseminar uma versão dos acontecimentos. E o próprio Escandón, em sua relação, se refere ao fato de que o relato de Crisanto havia sido “aprobado por los otros”<sup>230</sup>, ou seja, fora submetido à confirmação por meio do contraste com o que narravam os demais. Diante disso, a produção de uma versão escrita não seria necessariamente indispensável para assegurar a difusão de informações. Porém, pelo seu potencial de estabelecer “critérios de verdade”, como observa Orue Pozzo (2002), registrar por escrito o que havia acontecido com os “53 Indios del Uruguay” depois de serem aprisionados na fortificação do Rio Pardo deve ter se apresentado como uma estratégia atraente, tanto ao responsável pela elaboração do relato quanto àqueles que o traduziram e copiaram posteriormente.

Dispomos, portanto, de indícios de que as notícias e os “boatos” acerca dos conflitos nas imediações da fortificação portuguesa circularam amplamente, tanto pela “voz” como pela escrita, o que torna plausível admitir que esse acontecimento assumiu um caráter marcante no contexto da “Guerra Guaranítica”, e mesmo em momentos posteriores. À vista disso, a iniciativa de produzir um registro escrito possivelmente se deu também no sentido de conferir uma maior “consolidação” ao relato diante dos “boatos” que circulavam, e de ampliar as possibilidades de difusão dessa versão. Assim, o documento pode ter sido produzido para circular entre as reduções e seus cabildos, talvez mesmo para ser lido diante dos demais habitantes, buscando divulgar notícias a respeito do ocorrido, alertar sobre as artimanhas dos lusitanos e informar acerca dos interrogatórios que estavam sendo empreendidos. Poderia, ademais, servir para evocar o impacto do conflito e dos sentimentos a ele associados, como o medo despertado por uma situação de cativeiro e perigo de morte, o desconforto dos prisioneiros ao se verem em um contexto desconhecido e entre os seus inimigos, e a revolta diante dos falsos pretextos de paz e trégua dos portugueses.

A existência de pelo menos duas versões do relato em guarani – uma remetida entre São Luís e São Carlos, e a outra encontrada na redução de São Lourenço – vai ao encontro da hipótese de que o texto foi elaborado no idioma falado nas povoações para que circulasse entre elas. Se admitimos que Crisanto foi, de fato, o responsável pela sua produção, ele pode ter sido motivado pelo interesse demonstrado por aqueles com quem convivia – buscando contar, à sua

---

<sup>230</sup> R.A.H. – Colección Biblioteca de Cortes – sig. 9/2279, c. 9-11-5-151 – Sobre el tratado con Portugal referente al Paraguay en 1750... p. 185v.

maneira, “a sus Paisanos todo el sucesso”<sup>231</sup>, como observa Escandón – fossem estes indígenas ou jesuítas. Embora os religiosos enfatizem a “autonomia” da sua decisão em escrever acerca das suas vivências, o indígena poderia inclusive haver efetuado o registro a pedido dos inacianos, pois o documento configuraria uma significativa “prova” em favor da conduta dos párocos. E por isso estes se empenharam em traduzir, copiar e divulgar o relato em diversos âmbitos. Nesse caso, também é possível questionar até que ponto os jesuítas não interferiram no registro, embora seja complicado obter respostas mais conclusivas quanto a isso. De qualquer forma, a elaboração de uma versão na língua castelhana pelos jesuítas demonstra que os religiosos buscavam eliminar as restrições para a difusão e compreensão do texto entre públicos que não dominassem o guarani, indo além do âmbito das reduções. O que faz sentido, considerando que o texto expressava um conteúdo favorável à causa da Companhia de Jesus, como se verá a seguir.

#### 4.3. A versão de Crisanto Neranda

Dispomos, conforme mencionado em variadas ocasiões, de duas traduções e diversas cópias do relato atribuído a Crisanto Neranda. Quando se trata de manuscritos, é bastante complicado produzir “cópias idênticas”, sobretudo quando estas são confeccionadas em circunstâncias díspares e por sujeitos variados – para não mencionar as distinções que são introduzidas no momento das diferentes traduções. Mesmo assim, quanto ao conteúdo narrado, essas cópias não apresentam variações substanciais, de forma que o fluxo da história e as cenas descritas são bastante similares. Há, no entanto, algumas pequenas divergências na maneira de redigir certas passagens, além de omissões de alguns detalhes em uma e outra versão. Isso praticamente não ocorre entre as cópias da tradução de NUSDORFFER. No entanto, ao compararmos estas com a cópia ou a versão impressa da tradução atribuída a Pedro Villanueva, as diferenças se mostram mais perceptíveis.

Entre essas duas traduções ocorrem não apenas distinções relacionadas ao formato de apresentação do documento e seu conteúdo – já que a versão de NUSDORFFER é mais organizada, dividida em parágrafos e sinalizada com inscrições nas margens, enquanto na cópia realizada por Pedro Medrano as informações se sucedem de maneira contínua, sem separações,

---

<sup>231</sup> R.A.H. – Colección Biblioteca de Cortes – sig. 9/2279, c. 9-11-5-151 – Sobre el tratado con Portugal referente al Paraguay en 1750... p. 183v.

conferindo um caráter um tanto desordenado ao fluxo da narrativa –, mas também quanto à presença ou ausência de algumas informações. Como não dispomos dos originais em idioma guarani, no entanto, não é possível saber se as variações ocorreram em função dos tradutores ou se elas se devem ao fato das traduções terem sido feitas a partir de versões diferentes do relato.

Quanto às citações por Escandón, a situação é um pouco distinta: nesse caso o relato foi fragmentado, e apenas alguns trechos – aqueles considerados mais relevantes para os fins do religioso – figuram na sua relação. Embora sejam relativamente extensas, as seções citadas também apresentam algumas variações em relação às demais versões. Não será feita aqui uma análise aprofundada dessas discrepâncias. Porém, uma amostra dessas variações, referente ao início de uma das respostas de Crisanto ao general Gomes Freire de Andrada, pode ser conferida no Quadro 3, a seguir. As versões, no entanto, não chegam a ser contraditórias entre si ou a apresentar informações radicalmente diferentes, apenas alguns detalhes foram acrescentados, inseridos de maneira distinta ou omitidos em um e outro caso – como se observou, por exemplo, em relação à menção do pertencimento de Crisanto a uma congregação.

<b>QUADRO 3</b>	
<b><u>COMPARAÇÃO ENTRE TRECHOS DE DIFERENTES VERSÕES DO RELATO</u></b>	
<b>Cópia da Tradução de Bernardo Nusdorffer (1755)</b> <b>A.H.N. (p. 3-4)</b>	<p>[...] y no quieren mas à los PP.<sup>s</sup> de la Comp.<sup>a</sup> esto es lo que me dixo el General.</p> <p>Yo le respondi: S<sup>or</sup>. Gnl: todo esto q me has dicho, y q os han dicho, y decis q lo sabeis es una grandissima falsedad y una pura mentira; no es esto lo q nos enseñan nuestros PP.<sup>s</sup>. y no es esto tampoco el motivo por q los PP.<sup>s</sup>. dela Comp.<sup>a</sup>. estan entre nosotros. Ellos no nos enseñan, sino todo lo bueno [...]</p>
<b>Relação de Juan de Escandón (1755)</b> <b>A.H.N. (p. 108)</b>	<p>[...] lo q Chrisanto dize es:</p> <p>Yo le respondi, Señor Gen.<sup>l</sup>, todo esso, q me has dicho, y q dizes q he, y sus Portuguesses sabeis, es una grandissima falsedad, y una pura mentira, si os lo han dicho, no es esso lo q nos enseñan nuestros PP. Missioneros, ni es esse tampoco el motivo por què los PP. o la Comp.<sup>a</sup> estan entre nosotros. Ellos no nos enseñan sino todo lo bueno [...]</p>
<b>Relação de Juan de Escandón (1760)</b> <b>R.A.H. (p. 185v)</b>	<p>[...] la relacion de Chrisanto aprobado por los otros dice:</p> <p>Yo lerespondi: señor General. todo esso que me has dho, y me dices, que tu, y tus Portugueses sabeis (de los PP) es una mera falsedad, y falsissima mentira, si abosotros os lo han dho. No es essolo que los PP. Misioneros nos enseñan, ni es esse el motivo por que los PP. de la Compañia estan entre nosotros. nosotros ellos no enseñan, sino toto, y solo lo bueno [...]</p>
<b>Tradução de Pedro José Villanueva (1756)/Cópia de Pedro Medrano</b> <b>A.G.S. (p. 8)</b>	<p>[...] yà no quieren a los P.<sup>s</sup> de la Compañia para sus P.<sup>s</sup> todas estas cosas, son muy falsas Señor General, por que los buenos delos P.<sup>s</sup> no nos enseñan de ese modo, ni es ese elfin conque andan entre nosotros los P.<sup>s</sup> dela Compañia de Jesus, sinò para enseñarnos à todos buenas costumbres [...]</p>
<b>Tradução de Pedro José Villanueva (1756)/Transcrição Instituto Geográfico Militar-Uruguai (1938)</b> <b>(p. 234)</b>	<p>[...] ya noquieren a los P.P. de la Comp.<sup>a</sup> p.<sup>a</sup> sus Padres todas estas cosas con mui falsas S.<sup>r</sup> Gral p.<sup>r</sup> que los buenos de los Padres nonos en señande ese modo nies ese elfin conque andar entre nosotros los P.P. dela Comp.<sup>a</sup> de Jesus sino p.<sup>a</sup> enseñarnos a todas buenas costumbres [...]</p>

Quanto ao seu formato, trata-se de um texto corrido – no caso da tradução de Pedro Villanueva –, ou dividido em seções – na versão de Nusdorffer –, que descreve os acontecimentos sucedidos entre o combate nas imediações do forte do Rio Pardo e a libertação dos prisioneiros<sup>232</sup>. Assim, são narrados em maior detalhe o cativeiro na fortificação, a viagem de barco, o motim empreendido pelos indígenas, a chegada ao Rio Grande e os interrogatórios que ocorreram nessa cidade. Quanto aos momentos do início – ou seja, o combate que precedeu a captura – e do fim – referente à decisão de Gomes Freire de levar os cativos de volta ao Rio Pardo, presenteá-los e libertá-los –, estes são apenas mencionados, sendo expostos de maneira bastante sucinta. O relato alterna, ainda, entre descrições dos acontecimentos e das situações que Crisanto teria vivenciado e os diálogos que ele estabeleceu com diversos interlocutores, apresentados em formato de discurso direto, com apresentações detalhadas das falas – por vezes deveras extensas – do narrador e dos demais sujeitos.

A narrativa, embora às vezes um pouco desordenada e abrupta, é apresentada de maneira linear e orientada cronologicamente, apesar de não mencionar datas precisas. A única exceção a esse respeito é uma observação, ao final, na qual o narrador informa que os acontecimentos se passaram “el año de 1754”<sup>233</sup>. De resto, os marcadores temporais presentes são expressões mais genéricas, como “una mañana”, “todo el día”, “despues de 20 días”, “luego que llegamos”, “otro día”, “ya 3 días”, e outras similares. Há, ainda, referência à frequência de rituais cristãos, como no trecho em que o *mayordomo* de São Luís diz ao general português que “[...] desde que me traxeron aca, no he oido missa, ni rezado ni una vez el Rosario, ni se si se reza, mucho menos he visto, que se confiessen ò comulgen cada mes [...]”<sup>234</sup>.

Essa maneira de se relacionar com a passagem do tempo é coerente com o exposto por Guillermo Wilde (2009, p. 69-70) acerca do ordenamento introduzido nas reduções pelos

<sup>232</sup> O conteúdo integral do relato pode ser conferido nos Apêndices A (p. 194) e B (p.203), que contem, respectivamente, as transcrições de uma das cópias da tradução efetuada pelo padre Bernardo Nusdorffer e da cópia efetuada por Pedro Medrano da tradução de Pedro Villanueva.

<sup>233</sup> R.A.H. – Colección Jesuítas-Legajos – sig. 9/7284, c. 11-12-3-64 – Relación de lo que succedio a 53 Indios del Uruguay, quando acometieron por 2º con otros muchos el fuerte de los Portugueses del Rio Pardo (San Carlos, febrero 1755), p. 7; A.H.N. - Sección Clero-Jesuítas, leg. 120, c. 2, n. 56. Relación de lo que succedio a 53 Indios del Uruguay, quando acometieron por 2º con otros muchos el fuerte de los Portugueses del Rio Pardo, (San Carlos, febrero 1755), p. 7; A.G.S. - Sección Estado – leg. 7410, n. 21 – Testimonio sacado, de varias cartas que se hallaron en letra Guarani, tradusidas por los interpretes nombrados en la sorpresa hecha al Pueblo de San Lorenzo, por el Coronel Don Joseph Juachin de Viana Gobernador de Montevideo (San Lorenzo, mayo de 1756), n. 18, p. 13; A.G.S. – Sección Estado – leg. 7424, n. 458 - Relación de lo que succedio a 53 Indios del Uruguay, quando acometieron por 2º con otros muchos el fuerte de los Portugueses del Rio Pardo (San Carlos, febrero 1755), p. 11; CARTAS en guaraní tomadas por el Coronel José Joaquín de Viana y orden de éste para su traducción - San Lorenzo, Junio 17-28 de 1756. In: Documentos Relativos a la Ejecucion del Tratado de Limites de 1750. Instituto Geográfico Militar, República Oriental del Uruguay. El Siglo Ilustrado, Montevideo, v. 13, n. 1, 1938, p. 238.

<sup>234</sup> R.A.H. – Colección Jesuítas-Legajos – sig. 9/7284, c. 11-12-3-64 – Relación de lo que succedio a 53 Indios del Uruguay... p. 7.

jesuítas, que teriam se empenhado em estabelecer marcos associados à religião e ao trabalho, ditando assim um ritmo de vida bastante específico. E de fato, nos momentos em que Crisanto descreve como era a rotina dos habitantes da redução – religiosos ou indígenas – se faz presente a evocação desse ordenamento fundamentado em parte no trabalho, mas sobretudo na religião, como no trecho a seguir, no qual o prisioneiro explica ao general que:

Los Padres nos dicen missa por la mañana, y à la tarde nos hazen tocar à rosario y antes del rosario, hazen tocar à los muchachos, y los hazen rezar y les hazen la Doctrina enseñando les lo que los Christianos han de saber; assi mismo todos los Domingos y Fiestas nos predicán la palabra de Dios en la Iglesia, assi mismo estan continuamente administrando nos los Santisimos Sacramentos dela Confession y Comunion<sup>235</sup>.

Outro fator que pode ter contribuído para inserir alterações nas maneiras como os indígenas das missões se relacionavam com o tempo é a realização de festas no âmbito reducional. Acerca dessa questão, Maria Cristina Bohn Martins (2006, p. 173) enfatiza que as celebrações provenientes de tradições cristãs e europeias, ao serem introduzidas pelos jesuítas nas povoações missioneiras, interagem com as práticas e concepções de mundo tradicionais dos Guarani, sendo apropriadas, atualizadas e ressignificadas por estes. Entretanto, os festejos, jogos e encenações que as compunham traziam também uma intenção marcadamente “disciplinadora”, buscando reforçar certos comportamentos e coibir outros, e transmitir mensagens religiosas e “civilizadoras” (MARTINS, 2006, p. 153). Proporcionavam, além disso, o contato com formas ritualizadas do transcurso do tempo, que passava a ser ordenado pela recorrência das festas e eventos oficiais do calendário cristão. Dessa forma, não apenas o cotidiano diário era marcado pela disciplina e ritualização, mas esses aspectos se associavam também às durações mais extensas, e perpassavam toda vida social no contexto das povoações missioneiras (MARTINS, 2006, p. 187-192).

Eduardo Neumann (2015, p. 140), por sua vez, observa que o ordenamento do tempo em um sentido cronológico foi introduzido entre os Guarani por meio dos rituais e da liturgia, dos calendários e datas festivas, mas também pelas práticas de escrita. De acordo com o autor, essa tecnologia permitiu que os indígenas das reduções alterassem seus modos de rememorar e se relacionar com o tempo, e passassem a produzir narrativas de acontecimentos ordenadas linearmente. Essa é uma característica que se faz presente no relato atribuído a Neranda, apesar da ausência de marcadores temporais mais precisos. Mas esse aspecto pode, inclusive, ser atribuído ao fato do relato ser redigido de maneira retrospectiva, após decorrido um certo tempo dos momentos em que os acontecimentos tiveram lugar. O mesmo pode ser dito a respeito do

---

<sup>235</sup> R.A.H. – Colección Jesuítas-Legajos – sig. 9/7284, c. 11-12-3-64 – Relación de lo que succedio a 53 Indios del Uruguay... p. 4.

fluxo um tanto “desordenado” que a narrativa assume em certas ocasiões, quase como se estivesse expressando o ritmo espontâneo dos pensamentos, ou inclusive da fala.

Quanto a essas características, no entanto, não há como saber de maneira segura se constavam nas matrizes em guarani, ou se foi um atributo que o texto assumiu ao longo das mediações pelas quais passou. O padre Nusdorffer, ao se referir ao “estilo” de escrita dos indígenas, menciona que esses aspectos eram recorrentes, de maneira que os textos dos habitantes das reduções eram marcados por “[...] muchas inconexiones, y simplezas [...]”<sup>236</sup>. É possível especular, ainda, se isso não seria efeito de uma tentativa dos tradutores – sobretudo os jesuítas – de conferir uma maior “espontaneidade” ao texto<sup>237</sup>, o que, como se viu, era um elemento que os religiosos buscavam enfatizar ao introduzir o relato atribuído a Neranda. Como essas características se encontram presentes também na tradução de Villanueva, no entanto, seria admissível que figurassem também na versão em guarani.

Conforme mencionado, o relato inicia-se de uma maneira um tanto “abrupta”, expondo brevemente o conflito cujo desfecho foi a prisão de Crisanto e seus 52 companheiros. Na versão copiada por Pedro Medrano, o narrador aproveita esse início para afirmar-se como “testemunha presencial”, indicando que havia “visto” o que de fato acontecera:

[...] llegamos donde estaban los Señores Portugueses yo vi, y esto fuè lo que acaesio, por la mañana, nos arrimamos à ellos luego al instante mataron à nuestro Superior el Theniente, y despues de eso nos estuvieron tirando todo el dia con la Artilleria, pero hai sevio lo mucho que nos favoreciò Dios [...]”<sup>238</sup> [grifo meu].

Na versão de Nusdorffer, o trecho destacado na citação é suprimido, mas de modo geral a mensagem transmitida é similar. Em seguida é narrada a maneira como os lusitanos, ao verem que o conflito havia chegado a um impasse, saíram da fortificação e chamaram os indígenas que estavam próximos à entrada, utilizando-se de um “pretexto de pax para engañar nos”<sup>239</sup>, ou

<sup>236</sup> A.H.N. - Sección Clero-Jesuítas – leg. 120 – c. 3 – n. 79 – Declaracion de la verdad contra un Nivel infamatorio... p. 107.

<sup>237</sup> Martin Lienhardt (1992) observa um caso em que isso parece ter ocorrido nas reduções guaranis, em 1630, no qual os jesuítas, ao transcreverem manifestações de indígenas das reduções às autoridades coloniais, buscaram imprimir uma “marca de espontaneidade” ao texto, em um esforço de contrastá-las com a formalidade dos depoimentos normalmente obtidos de sujeitos indígenas. O autor argumenta, no entanto, que “Quizás se puede admitir, aquí, la posibilidad de una cooperación auténtica entre testigos y transcriptores: integrados al sistema de las reducciones jesuíticas, los guaraníes terminaron, sin la menor duda, compartiendo algunas actitudes con sus ‘protectores’” (LIENHARDT, 1992, p. XXVII). Teria havido, assim, uma “colaboração” entre os indígenas e os seus párocos para compor um testemunho que servisse aos fins convergentes de ambos grupos envolvidos e, além disso, não seria impensável que ocasionalmente alguns indígenas houvessem incorporado algumas marcas do “estilo” dos jesuítas.

<sup>238</sup> A.G.S. – Sección Estado – leg. 7410, n. 21 – Testimonio sacado, de varias cartas que se hallaron en letra Guarani... n. 18, p. 4.

<sup>239</sup> R.A.H. – Colección Jesuítas-Legajos – sig. 9/7284, c. 11-12-3-64 – Relación de lo que succedio a 53 Indios del Uruguay... p. 1.

de “varias, y buenas palabras”<sup>240</sup> para atraí-los. Na versão do *mayordomo* de São Luís, então, a descrição desse momento polêmico converge com o que é narrado pelos jesuítas, e contrapõe-se às alegações dos lusitanos de que os indígenas teriam sido aprisionados de maneira justa. Os portugueses teriam acenado com ofertas de trégua e aliança, dizendo aos combatentes das reduções:

[...] hagamos paces entre nosotros, y perdonemonos unos à otros en nombre de Dios, y por su amor, amemonos unos à otros en adelante, ayga pax y cessen las hostilidades, venid acá à nuestro fuerte con toda confianza, no tratamos ya de hazer os mal ninguno, antes os daremos de comer, de lo que tenemos, y podreis veber Yerva entre nosotros, como entre vuestros Hermanos<sup>241</sup>.

Defrontados com a oferta de paz dos portugueses, conta Crisanto, ele e os seus companheiros acreditaram nas “buenas y enganosas palabras”<sup>242</sup> e entraram na fortaleza, onde ofereceram a eles comida e uma bebida alcoólica – vinho ou aguardente, dependendo da versão. Os indígenas das reduções, no entanto, não estariam acostumados a ingerir álcool, de maneira que rapidamente ficaram atordoados. Assim, se tornaram alvos fáceis para os seus inimigos, que “despues con facilidad nos quitaron las armas, y nos prendieron à todos”<sup>243</sup>. Os prisioneiros teriam sido colocados em celas e acorrentados de dois em dois pelo pescoço. Nesse momento os lusitanos teriam começado a celebrar, dando “los para bienes unos à otros, riendose de nosotros, y gritando Viva! Viva”<sup>244</sup>. Após a captura, então, os cativos teriam permanecido no forte ao longo de 20 dias, durante os quais, refere Crisanto, sofreram bastante, sem receber comida ou água suficiente. Mesmo conscientes do seu tormento, no entanto, os portugueses seguiam “sin conpadeserse de nosotros, ni aun en lo mas minimo, trattandonos como Animales”<sup>245</sup>.

Após esse período de 20 dias, Neranda conta que os prisioneiros, ainda acorrentados pelo pescoço e insuficientemente alimentados, foram algemados e conduzidos a uma “Embarcacion Grande”<sup>246</sup>. Diante da situação lamentável dos prisioneiros, inclusive, um “castelhano” que se encontrava no barco se compadeceu deles e tentou ajudá-los. Como expõe

<sup>240</sup> A.G.S. – Sección Estado – leg. 7410, n. 21 – Testimonio sacado, de varias cartas que se hallaron en letra Guarani... n. 18, p. 4.

<sup>241</sup> A.H.N. – Sección Clero-Jesuítas, leg. 120, c. 2, n. 56 – Relación de lo que succedio a 53 Indios del Uruguay... p. 1.

<sup>242</sup> R.A.H. – Colección Jesuítas-Legajos – sig. 9/7284, c. 11-12-3-64 – Relación de lo que succedio a 53 Indios del Uruguay... p. 1.

<sup>243</sup> *Ibidem*.

<sup>244</sup> A.H.N. – Sección Clero-Jesuítas, leg. 120, c. 2, n. 56 – Relación de lo que succedio a 53 Indios del Uruguay... p. 1.

<sup>245</sup> A.G.S. – Sección Estado – leg. 7410, n. 21 – Testimonio sacado, de varias cartas que se hallaron en letra Guarani... n. 18, p. 4.

<sup>246</sup> *Ibidem*.

Crisanto, porém, “su buena voluntad, no nos aprovecho nada”<sup>247</sup>. A narrativa passa a descrever, em seguida, outro momento “polêmico” da história: o motim que os indígenas teriam empreendido logo antes de chegarem ao Rio Grande. Na versão do *mayordomo* de São Luís, os prisioneiros teriam sido instigados por um “mulato” que se encontrava entre os seus captores, e que, em dado momento, os abordou para informar que havia entreouvido os portugueses discutindo acerca do que seria feito dos indígenas. De acordo com esse curioso personagem, os próprios lusitanos não chegavam a um consenso sobre o destino dos cativos, mas debatiam a possibilidade de enviá-los ao Rio de Janeiro para que fossem executados. Nessa situação, Neranda evoca o “gran miedo”<sup>248</sup> que ele os seus companheiros sentiram, sobretudo após o “mulato” adverti-los de que “los Portugueses son mui malos, viben como Animales, son como el mismo Demonio, y andan como los Judios, esto fuè lo que nos dijo el Mulato, viben estos como Animales, por eso, y aun yo vivo con disgusto entre ellos”<sup>249</sup>.

É interessante observar que mesmo em suas páginas iniciais o relato atribuído a Neranda já nos oferece uma dimensão das interações entre sujeitos de origens e afiliações variadas que se produziam nas fronteiras meridionais entre os impérios ibéricos. Além de portugueses, espanhóis e indígenas – que, como se verá, não se restringiam aos que viviam nas missões –, surgem também outros personagens, como o “mulato” que estava presente na embarcação. Quanto a esses sujeitos, Luiz Felipe de Alencastro (2000, p. 352-353), ao tratar dos processos de mestiçagem no contexto da América portuguesa, disserta sobre a sua inserção na sociedade brasileira, indicando que ocupavam uma posição bastante singular. Em geral fruto das “relações radicalmente hierarquizadas” que se produziam entre homens brancos e mulheres negras, sua existência e inserção na sociedade não se vinculavam apenas à mestiçagem biológica, mas também a complexos processos sociais.

Para o contexto do Brasil, Alencastro (2000, p. 346-347) observa uma maior “margem de manobra” entre os “mestiços em geral e mulatos em particular”, pois esses sujeitos constituiriam uma camada social em geral livre (embora nem sempre), e cuja mão de obra era frequentemente empregada em ações militares e na segurança do território colonial, inclusive atuando nos avanços que se produziam sobre as fronteiras e “sertões”, penetrando em regiões ocupadas por povos indígenas. Esses sujeitos se aproveitariam, então, desses espaços para buscar uma melhor inserção na sociedade, processo que era tensionado pela existência de

---

<sup>247</sup> R.A.H. – Colección Jesuítas-Legajos – sig. 9/7284, c. 11-12-3-64 – Relación de lo que succedio a 53 Indios del Uruguay... p. 1.

<sup>248</sup> A.G.S. – Sección Estado – leg. 7410, n. 21 – Testimonio sacado, de varias cartas que se hallaron en letra Guarani... n. 18, p. 4.

<sup>249</sup> *Ibidem*.

discriminações que separavam os mulatos dos brancos. Portanto, a presença de um “mulato” em uma região de fronteira disputada, em uma época de conflito, faz sentido, e o personagem em questão chega a desempenhar um papel bastante importante no “drama” de Crisanto Neranda.

Esse “mulato” teria, assim, incentivado os prisioneiros a se juntarem a ele em uma rebelião, instigando-os contra os portugueses e exortando os indígenas a oferecerem-lhes “[...] Guerra, y yo tambien me irè a mi tierra nos decia, y despues que se acabe en un bote, ò en una canoa, nos iremos à nuestra tierra, diciendo, que él primero empesaria con los Portugueses”<sup>250</sup>. Em seguida, narra Crisanto, o “mulato” “[...] se mettio bajo de la Embarcasion, y nos quittò los lasos del pescueso, y los hierros delos puños, y es cierto, que el primero empesò con ellos, y nõ tuvimos con que hazer fuerza”<sup>251</sup>.

Com a iniciativa partindo do “mulato”, portanto, teve princípio o motim no qual se engajaram os indígenas, cujo objetivo era fugirem de volta às suas “terras”. Crisanto conta que como não havia vento e o barco estava parado, os portugueses haviam se reunido em um aposento da embarcação, deixando apenas um guarda a vigiar os cativos, aprisionados no porão. Assim sendo, estes facilmente mataram a sentinela, ferindo e afugentando um outro lusitano para o aposento onde os demais se reuniam<sup>252</sup>. Os prisioneiros teriam então bloqueado a porta do recinto onde se reuniam os portugueses, impedindo a sua saída. Os revoltosos contiveram os lusitanos durante um dia, durante o qual decidiram afundar o barco. Mas, conforme Neranda, a falta de familiaridade com esse tipo de embarcação foi um grande empecilho para o motim. O *mayordomo* observa que “como nosotros en nuestros pueblos nunca tubimos barcos, ni lo usamos en Uruguay no alcanzabamos como estaba hecho, que puertas ó esconderijos tenia, ni que entradas ni salidas”<sup>253</sup>.

Os portugueses, no entanto, “como eran sus dueños”<sup>254</sup>, conheciam bem o barco e conseguiram achar uma saída do aposento no qual eram mantidos aprisionados, revertendo a situação a seu favor. A partir desse momento, narra Crisanto, os lusitanos teriam caído sobre os amotinados, matando alguns e ferindo outros. Estes, assim como outros que não estavam

<sup>250</sup> A.G.S. – Sección Estado – leg. 7410, n. 21 – Testimonio sacado, de varias cartas que se hallaron en letra Guarani... n. 18, p. 4.

<sup>251</sup> *Ibidem*.

<sup>252</sup> O acontecimento se dá dessa forma conforme a tradução de NUSDORFFER. De acordo com o documento copiado por MEDRANO, um criado cozinheiro que também não estava reunido no aposento com os demais foi igualmente morto pelos amotinados, e a sua faca foi tomada por eles para usarem como arma. Em seguida, teriam matado “dois espanhóis” que estavam no barco e ferido um terceiro.

<sup>253</sup> A.H.N. – Sección Clero-Jesuitas, leg. 120, c. 2, n. 56 – Relación de lo que succedio a 53 Indios del Uruguay... p. 2.

<sup>254</sup> *Ibidem*.

feridos, mas apenas apavorados, caíam ou se jogavam na água, e assim morriam afogados. Por fim, os portugueses acabaram controlando a rebelião dos prisioneiros indígenas. Conforme Neranda, nesse momento eram quinze os sobreviventes, embora alguns com ferimentos. O *mayordomo* observa, inclusive, que ele próprio saíra do conflito “mal herido en la cara”<sup>255</sup>. Em seguida, com um certo tom de repugnância, Crisanto conta que os seus captores selecionaram cerca de onze ou doze entre os que haviam perecido e “de enojo cogieron un instrumento que llaman Cattana y con él quittaron las cavesas de los Indios muertos”<sup>256</sup>. As cabeças teriam sido salgadas e guardadas em um barril “por mostrar en el Rio Grande à toda la gente el enojo de su hecho”<sup>257</sup>. Os sobreviventes, por sua vez, teriam sido acorrentados novamente e, melhor vigiados do que antes, conduzidos até o Rio Grande.

A narração da chegada dos prisioneiros ao seu destino é revestida de tensão e insegurança acerca do que seria feito dos sobreviventes. Crisanto conta que a apreensão era agravada pelo fato dos portugueses provocarem os indígenas, debatendo os seus tetricos planos ao alcance dos ouvidos dos cativos:

[...] todos convinieron que avian de acabar con nuestra vida, pero no fueron concordes en el modo. Unos nos querian poner en Sacos de cuero y Serrados con ellos echarnos à la mar; otros nos querian abalear en la plaza, otros nos querian atar à 4 potros para que nos hiziessen pedazos mientras determinassen y diessen la sentencia, nos echaron à la carzel<sup>258</sup>.

Em um primeiro momento os indígenas teriam sido mantidos no cárcere e, de acordo com informações contidas apenas na tradução de Villanueva, submetidos a trabalhos forçados. Nessa versão, Neranda conta que “nos pusieron à todos con Grillos, y cada noche en el zepo, y todos los dias nos sacavan al trabajo, y despues de esto llegada la noche nos mettian al zepo”<sup>259</sup>. Enquanto eram mantidos na prisão, além disso, um “buen Clerigo”<sup>260</sup> teria se compadecido da situação dos cativos, alguns dos quais estavam bastante feridos, e tentado ajudá-los, administrando a extrema-unção a um deles, que acabou morrendo. Restavam, assim, apenas 14 prisioneiros.

<sup>255</sup> A.H.N. – Sección Clero-Jesuítas, leg. 120, c. 2, n. 56 – Relación de lo que succedio a 53 Indios del Uruguay... p. 2. Na tradução efetuada por Villanueva não há menção ao ferimento de Crisanto.

<sup>256</sup> A.G.S. – Sección Estado – leg. 7410, n. 21 – Testimonio sacado, de varias cartas que se hallaron en letra Guarani... n. 18, p. 5. Na versão de Nusdorffer não há menção ao nome do “instrumento” empregado para cortar as cabeças dos mortos.

<sup>257</sup> *Ibidem*.

<sup>258</sup> R.A.H. – Colección Jesuítas-Legajos – sig. 9/7284, c. 11-12-3-64 – Relación de lo que succedio a 53 Indios del Uruguay... p. 3.

<sup>259</sup> A.G.S. – Sección Estado – leg. 7410, n. 21 – Testimonio sacado, de varias cartas que se hallaron en letra Guarani... n. 18, p. 7.

<sup>260</sup> R.A.H. – Colección Jesuítas-Legajos – sig. 9/7284, c. 11-12-3-64 – Relación de lo que succedio a 53 Indios del Uruguay... p. 3.

Embora não seja especificada a duração dessa “etapa” do cativo, Crisanto narra que quando ele e os seus companheiros já haviam perdido as esperanças e aguardavam apenas “la ultima sentencia de nuestra muerte”<sup>261</sup>, o indígena teria sido separado dos demais e levado até as casas das autoridades portuguesas, onde foi interrogado “de quanto se les ofreciere sobre nuestros pueblos, sobre la vida, costumbres y acciones de los Padres”<sup>262</sup>. Finalmente, teria sido levado até o general Gomes Freire de Andrada para ser questionado acerca de “todas las cosas Vida y hechos de los Padres”<sup>263</sup>. O relato apresenta, além das respostas que teria dado o *mayordomo* de São Luís, os questionamentos feitos pelo comandante português e pelos seus emissários. Nesse primeiro encontro, Crisanto conta que o general lhe havia dito

[...] una y muchas vezes [...] mira Indio, que me digas y hables verdad ya sabeis que los Portugueses son bravos; Y no sabes todavia tu en que has de parar, y assi no me encaxeis mentiras. Quien os mando, que no os aparteis de Vuestros pueblos y tierras? quien os instingo que no os mudeis à otras tierras y parajes? y que no cumplais la Voluntad de Vuestro Rey y Señor, quien os ha enseñado tan mal? ea dime la Verdad [...]<sup>264</sup>.

Neranda teria sido interrogado em três ocasiões distintas, e nesses momentos, segundo sua narrativa, foram feitas indagações acerca da revolta e dos seus responsáveis, de como era a vida em redução e se os padres os submetiam a maus-tratos, dos hábitos dos religiosos, e das riquezas que porventura seriam ocultadas pelos jesuítas. Os objetos dos questionamentos, como se vê, articulavam uma série de temas que constituíam a “matéria prima” dos boatos que circulavam sobre as ações da Companhia de Jesus. Sobressai a preocupação dos lusitanos em averiguar a origem da rebelião dos indígenas, e se ela de fato advinha de ordens dadas pelos jesuítas, como diziam os rumores correntes. Além disso, os portugueses também demonstravam interesse em saber a respeito dos bens dos povoados, provavelmente tentando apurar se os rumores sobre as imensas riquezas existentes nas reduções e a vida de luxo e opulência que levavam os padres eram verdadeiros. As respostas de Crisanto, descritas no relato, contrapõe as acusações do general português – e, por conseguinte, os “boatos” que circulavam – por meio de descrições minuciosas da vida em redução, nas quais o *mayordomo* fala da rotina das povoações e dos hábitos dos padres, demonstrando, no processo, a sua afinidade com o modo de vida que era descrito e a sua lealdade aos jesuítas.

Para pressioná-lo a dizer a verdade – ou, ao menos, a “verdade” que ele esperava ouvir –, Gomes Freire informa a Crisanto que, quando os portugueses conseguissem chegar às

<sup>261</sup> R.A.H. – Colección Jesuítas-Legajos – sig. 9/7284, c. 11-12-3-64 – Relación de lo que succedio a 53 Indios del Uruguay... p. 3.

<sup>262</sup> *Ibidem.*

<sup>263</sup> *Ibidem.*

<sup>264</sup> *Ibidem.*

reduções, levariam as mulheres jovens como escravas e cortariam a cabeça dos demais. Caso o indígena não cooperasse, teria o mesmo destino, mas se agisse de acordo com o que era esperado pelos seus captores, seria benquista entre eles e nomeado capitão da guarda de Rio Grande. Por outro lado, nessas passagens também se faz presente uma alusão a outro tipo de “boato” recorrente na região: aquele acerca da crueldade dos portugueses e do seu empenho em escravizar os habitantes das reduções. Assim, o general teria dito:

Yo y todos estos mis Portugueses ya sabemos, que Vuestros misioneros por estar amancebados con Vuestras mugeres no os quieren llevar à otras tierras, ellos están amancebados con las de mejor parecer, y tienen en ellas muchos hijos y hijas, y a estos los tienen por mayordomos y Sacristanes y los tienen en su presencia dandoles bien de comer, y à Vuestras mugeres las tienen en sus casas enserradas, y à sus maridos los tienen apartados dellas. Por esto venimos nosotros y queremos entrar en vuestros pueblos, y los hemos de coger à ellos los primeros, y Cabildantes, Viejos y Viejas, les quitaremos las cabezas y los mataremos todos, solo las mossas y muchachas llevaran los Portugueses para sus esclavas y sus maridos nunca las veran mas. Y tu si no me dices la verdad seras tratado del mismo modo, pero si me dices la verdad, seras amado y bien tratado de los Portugueses y seras hecho Capitan de la Guardia del rio grande<sup>265</sup>.

Dessa forma, Gomes Freire teria sugerido a Neranda que os lusitanos estavam cientes da vida miserável que os indígenas levariam entre os jesuítas, de que os padres tomavam as suas mulheres, exploravam impiedosamente a sua mão-de-obra e os mantinham em uma situação de penúria e maus-tratos. Essa suposta situação deplorável era contrastada com a prosperidade dos portugueses e com a vida cheia de vantagens e benefícios que poderia ser proporcionada aos prisioneiros caso se aliassem aos lusitanos. Como na passagem a seguir, na qual Gomes Freire, após fazer uma série de indagações acerca dos hábitos dos jesuítas, já adianta as suas conclusões e, assim, a resposta que talvez esperasse ouvir de Crisanto:

Otro dia vinieron 2ª vez por mi los Soldados y me llevaron al General y comenzo 2ª vez à preguntarme sobre varias cosas, y entre otras me dixo preguntandome, ay oro y plata en tu pueblo? y con que os ha sustentan y os dan de comer los Padres con plato? quando comen los Padres por la mañanita? usan aguardiente por la mañana, ò mistela ò otra comida? dime todo esto que tengo curiosidad de saberlo. Y quantos platos se ponen à los Padres de donde tienen el vino, que usan ò hazem vino en vuestros pueblos? y los Padres usan comida esplendida, de trigo, azucar. Lo que nosotros Portugueses sabemos es, que con el sudor de vuestras manos se engordan, y se tratan esplendidamente. Y dime os pagan todo esto? no por cierto, ellos no os dan nada. Mira ahora que estas delante delos Portugueses bien vestidos y bien tratados, y tu desnudo, has traído alguna cosa buena de alla en tu ropa? no por cierto, tu pobressa y tu miseria, con una sarga de lana sucia vienes en vuelto como un Infidel descalzo de pie y pierna, y esto nos haze creer, que esverdad lo que dicen, que los Padres os maltratan y juegan con vosotros<sup>266</sup> [grifo meu].

E esse contraste recorrente entre a “benevolência” a que estariam inclinados os portugueses caso os indígenas das missões se aliassem a eles, e a inclemência que

<sup>265</sup> A.H.N. – Sección Clero-Jesuítas, leg. 120, c. 2, n. 56 – Relación de lo que succedio a 53 Indios del Uruguay... p. 3.

<sup>266</sup> *Ibidem*, p. 4.

demonstrariam se estes persistissem na revolta, como se viu, também se fazia presente nos escritos – e ações – dos próprios lusitanos, e se associava às estratégias de atração de indígenas para os territórios de Sua Majestade Fidelíssima, empreendidas por Gomes Freire sob ordens do Marquês de Pombal. Nesse sentido, a argumentação do general, prometendo punições severas aos que continuassem a resistir, ao mesmo tempo que acenava com a possibilidade de perdoar e recompensar aqueles que se juntassem a ele, evidencia essa tentativa de conquistar a lealdade dos habitantes das reduções para o rei português. Elisa Garcia (2009, p. 48-49) observa que as recompensas oferecidas frequentemente envolviam sinais de prestígio, como cargos e títulos, mas também dádivas materiais. Assim, Gomes Freire promete cargos e posições de prestígio a Crisanto, e, como se verá, antes de libertar os prisioneiros os presenteia com roupas. Ao mesmo tempo, também reitera ao longo dos interrogatórios diversas tentativas de inferiorização associadas à condição do *mayordomo* naquele momento em que se apresentava maltrapilho e miserável. Condições que se associariam, na argumentação do general, à submissão do indígena ao domínio impiedoso dos jesuítas.

Entre o segundo e o terceiro interrogatório a que Crisanto foi submetido, outro personagem entra em cena. Se trata de um “castelhano” que – de maneira um tanto “providencial” – teria aparecido para visitá-lo no cárcere. Não é explicado de que forma ou por quais motivos esse sujeito se encontrava entre os portugueses, ou por que ele contaria com a liberdade para prestar-lhe uma visita e manter com ele uma longa conversa. De fato, a aparição do “castelhano” chega a se revestir de um certo tom sobrenatural, e o próprio narrador faz questão de enfatizar: “tengo para mi que Dios me lo embio para consolarme”<sup>267</sup>. Esse sujeito teria, então, incentivado Neranda a resistir às artimanhas dos portugueses, descritos por ele como “semejantes en todo al mismo demonio”<sup>268</sup>, que pretendiam ludibriar os prisioneiros. O “castelhano” antecipa que os lusitanos mostrariam e ofereceriam a ele presentes que poderiam interessá-lo, mas alerta que o fariam “para engañarte y para perderte en cuerpo y alma”<sup>269</sup>. De acordo com esse indivíduo, o verdadeiro objetivo dos lusitanos seria “irse à Vuestras tierras, por que se dice q ay plata y Oro; y para satiar alla su brutal apetito con las mossas, muchachas y Vuestras mugeres”<sup>270</sup>. Por esse motivo ele exorta Neranda a se manter inflexível tanto às ameaças quanto às adulações advindas dos portugueses. Nesse trecho, portanto, subjaz uma

<sup>267</sup> A.H.N. – Sección Clero-Jesuítas, leg. 120, c. 2, n. 56 – Relación de lo que succedio a 53 Indios del Uruguay... p. 5.

<sup>268</sup> *Ibidem*.

<sup>269</sup> A.H.N. – Sección Clero-Jesuítas, leg. 120, c. 2, n. 56 – Relación de lo que succedio a 53 Indios del Uruguay... p. 4.

<sup>270</sup> *Ibidem*, p. 5.

referência às estratégias empregadas pelos portugueses para atrair os indígenas das missões para o seu lado, além de um certo juízo de valor a respeito daqueles que aceitavam negociar com os lusitanos: eles o faziam por terem sucumbido a essas artimanhas, se deixando enganar, e não porque essa aliança fosse lhes render vantagens.

Nesse momento, talvez seja produtivo explorar também a questão dos idiomas a que Crisanto Neranda teve acesso, enquanto membro de uma elite missioneira. Afinal, o *mayordomo*, ao longo das suas aventuras, dialoga com diversos outros sujeitos – os portugueses e seus emissários, os “castelhanos” e o “mulato” –, de forma que essa é uma dimensão que deve ser abordada. Ademais, isso ajuda a elucidar a questão de qual teria sido a língua na qual se produziu o processo de interrogatório por Gomes Freire de Andrada em Rio Grande: se Neranda ou o general português eram bilíngues, ou se eles teriam contado com a intermediação de intérpretes. Nesse sentido, Eduardo Neumann (2015, p. 151), ao analisar o *mayordomo* de São Luís, indica que esse indivíduo, por ser letrado, provavelmente teria algum domínio do espanhol, possibilitando a comunicação com os sujeitos que não dominavam o idioma guarani – sobretudo no decorrer dos interrogatórios.

Entretanto, Neumann observa que a disseminação do espanhol não era ampla entre os habitantes das reduções, pois os jesuítas – embora não o assumissem abertamente – restringiam o ensino desse idioma entre os indígenas, visando eliminar a “má influência” da sociedade *criolla*. Na prática, porém, não era tão simples assim evitar completamente o contato, e alguns, por terem passado por experiências fora das reduções, conviviam com o espanhol e o aprendiam – como mencionado nos casos dos fugitivos que haviam vivido em Buenos Aires, ou mesmo de Sepé Tiaraju. Muitas vezes esse contato se dava com as fugas das reduções, a partir das quais os indígenas abandonavam as missões para viver entre as povoações espanholas. E eventualmente alguns acabavam retornando, já familiarizados com o espanhol. Assim, situações de bilinguismo oral não eram totalmente inusitadas – ao contrário da escrita nesse idioma, que seria bem mais rara entre os indígenas (NEUMANN, 2005, p. 89-94). Como o próprio autor observa:

Certamente, houve em cada redução um grupo de indígenas aptos a comunicar-se, minimamente, em castelhano. Entretanto estes preferiam a língua indígena, pois demonstrar conhecimento oral, mesmo precário, do idioma do colonizador indicava uma posição pouco valorizada nas reduções, sendo identificados como índios fugitivos [...] (NEUMANN, 2005, p. 95).

Embora não exista nenhuma indicação objetiva a esse respeito, não se pode rejeitar automaticamente a hipótese de que Crisanto fosse um sujeito bilingue, pois estes certamente existiam. Em uma carta do jesuíta Javier Miranda ao padre José Garcia, datada de junho de

1757, por exemplo, aquele padre comenta que uma missiva enviada pelos cabildantes de São Luís ao governador Andonaegui em protesto contra a intimação de transmigração havia sido "escrita en Guarani, y traducida por un Misionero lenguaraz, que de proposito la traduxo con toda su sinzeridad orijinal"<sup>271</sup> [grifo meu]. Os “lenguarazes”, ou “línguas”, conforme exposto, eram os indivíduos bilingues que atuavam como intérpretes, adaptando documentos escritos ou intermediando diálogos.

Como já se viu anteriormente, no caso dos espanhóis o domínio do idioma guarani não era amplamente estendido, de forma que as interações entre Crisanto e os “castelhanos” – uma delas bastante extensa e sucedida quando o indígena estava a sós – poderiam ocorrer em espanhol, caso o *mayordomo* de São Luís fosse bilingue. Mas há, ainda, a possibilidade dos “castelhanos” serem provenientes de Corrientes ou do Paraguai, caso em que talvez fossem conhecedores da língua guarani. Essa hipótese também é plausível, pois de fato haviam espanhóis *lenguarazes* entre os portugueses, como aqueles responsáveis por escoltar os prisioneiros sobreviventes e levarem a mensagem de Gomes Freire às reduções. Ao enviar notícias sobre o episódio, em uma carta ao Secretário de Estado português, o próprio general faz referência a isso, informando que pretendia “marchar a attacallos [os indígenas rebelados] no cazo de desprezarem a piedade que lhes proponho na carta da Copia n<sup>o</sup> 1, que escrevi aos Cassiques remettendo os Prizioneiros ás suas respectivas Aldeyas por hum Lingoa, que hontem sahio deste Campo”<sup>272</sup> [grifo meu].

Juan de Escandón, por sua vez, fornece mais detalhes ao narrar o ocorrido em sua relação, embora não mencione que se tratavam de “línguas” (aproveita, no entanto, para alfinetar os lusitanos acerca do grau de domínio do espanhol que possuíam – como se vê, a proficiência dos seus inimigos em idiomas estrangeiros diversos parece ser um alvo recorrente das críticas dos jesuítas):

Dixe (y ello fue asi) que Freyre avia enviado a los siete Pueblos esta Carta con los 14 Prisioneros Pero es de saver que no se la entregò a ellos sino a dos Españoles de algunos que llevaba en su exercito. A estos confio la Carta para que en Compañia de los Yndios la llevasen a los Pueblos, y la diesen a los Curas para que la intimassen despues de traducirla porque iba escrita en Castellano, aunque no el mas correcto del Mundo [...]<sup>273</sup> [grifo meu].

<sup>271</sup> R.A.H. – Colección Biblioteca de Cortes – sig.. 9/2278, c. 9-11-5-150 – Traslado de una Carta escripta al P. Joseph Garcia de Cordoba de Tucuman á 21 de Junio de 1757 por el P. Javier Miranda.

<sup>272</sup> CARTA de Gomes Freire de Andrada a Sebastião José de Carvalho e Melo (Campo do Rio Pardo, 30 de julho de 1754). In: Revista do Arquivo Público Mineiro. Demarcação no Sul do Brasil. Belo Horizonte, Imprensa Oficial de Minas Gerais, v. 22 (1928), p. 286-287

<sup>273</sup> B.N.E. – Sala Cervantes (Manuscritos) – Ms. 4185 – Relación de cómo fueron desposeídos y arrojados de sus tierras algunos pueblos del Paraguay escrita por el Padre Juan de Escandón (Barcelona, febrero 1760), p. 32f.

O general português se refere a apenas “hum Lingoa”, enquanto Escandón, além de especificar a origem dos mesmos, menciona que eram dois. No diário da expedição de Gomes Freire registrado pelo Capitão Jacinto Rodrigues da Cunha, o número de “linguas” converge com o informado por Escandón. Acerca do destino dos prisioneiros, o diarista informa que seu general “[...] d’aquella fortaleza os remetteu com cartas, e dous linguas nossos aos seus caciques, ou aos seus padres, para ver o que resolvem”<sup>274</sup> [grifo meu]. E Nusdorffer, em sua relação, informa que os encarregados de acompanhar os indígenas e levar as cartas eram “uno Porteno el otro Paraguay”<sup>275</sup>. De qualquer forma, o cruzamento entre esses registros permite acessar a informação de que havia indivíduos bilíngues de origem espanhola entre os portugueses, de maneira que também existia a possibilidade das interlocuções entre Crisanto e os “castelhanos” se darem no idioma indígena. Indicam, ainda, a presença de intérpretes também entre os lusitanos.

Quanto aos diálogos estabelecidos entre Crisanto e os portugueses, ou entre os indígenas e o “mulato”, é possível que tenham transcorrido em língua guarani pois, como observa Cândida Barros (2010, p. 141), no Brasil colonial – sobretudo entre os “paulistas”, os quais também tomavam parte no exército de Gomes Freire – havia uma situação de bilinguismo entre português e tupi, idioma aproximado ao guarani. De acordo com a autora, tanto indivíduos brancos como negros e indígenas eram bilíngues, no que converge com Leonardo Cerno, Franz Obermeier e Harald Thun (2015, p. LX), que apontam, ainda, para o fato do idioma se encontrar disseminado ao longo das variadas camadas sociais. Nesse âmbito, Juan de Escandón comenta, em uma carta ao padre Carlos Gervasoni, acerca da similaridade entre a “língua do Brasil” (no caso, o tupi) e o guarani. O jesuíta alerta, porém, para a existência de diferenças entre os idiomas, e afirma que por isso os intérpretes provenientes da América portuguesa não seriam os mais confiáveis. Assim, Escandón argumenta que

[...] los portugueses aunque supiesen algo de Guarani, por ser radicalmente la misma lengua de Brasil, pero ay mas diferencia de una à otra que la que ay de la Portuguesa à la Española. Y assi por esto como por ser la parte interesada estos Portugueses no parece que pudieron ser fidedignos interpretes de lo que allí, ni en ninguna otra parte, dixeron los Indios Guaranis<sup>276</sup> [grifo meu].

<sup>274</sup> DIÁRIO da expedição de Gomes Freire de Andrada às Missões do Uruguay pelo Capitão Jacinto Rodrigues da Cunha... p. 166.

<sup>275</sup> RELAÇÃO do Padre Bernardo Nusdorffer sobre o plano de mudança dos 7 Povos... 1969, p. 277. Embora o “jesuíta anônimo” (que faz menção ao “índio capaz” de São Luís), por sua vez, informe que os responsáveis por levar as cartas aos caciques e jesuítas eram “dos Carayes de Buenaesaires” [A.G.S. – Sección Estado – leg. 7424 – n. 453-454 - Relacion deloq..e executaron los Portugueses con los 53 Indios que con engaño cogieron en el Fuerte de Yoti (“Un jesuíta”, San Lorenzo, agosto 1754)].

<sup>276</sup> A.H.N. – Sección Clero-Jesuítas – leg. 120, c. 2, n. 52 – Informe del P. Juan de Escandón al P. Carlos Gervasoni (agosto 1754), f. 28v.

No caso específico de Gomes Freire de Andrada, no entanto, as hipóteses mais prováveis são as de que os interrogatórios foram estabelecidos em espanhol – idioma que dominava –, caso o indígena pudesse se comunicar nessa língua, ou intermediados por intérpretes. Embora já estivesse na América a um tempo considerável, não há indícios de que o próprio general dominasse o idioma guarani ou o tupi, sobretudo se consideramos o nível de domínio que demandariam as extensas conversas que o general português manteve com Crisanto<sup>277</sup>. Mas ele certamente contava com o serviço de inúmeras pessoas que poderiam se comunicar na língua guarani, por isso é provável que empregasse tradutores no momento de entrevistar indígenas que não dominassem o português ou o espanhol. Quanto a isso, Escandón, novamente em uma mensagem a Gervasoni, ao se referir aos depoimentos prestados pelos prisioneiros em Rio Grande, indica que Gomes Freire não dominava o guarani, e menospreza – de maneira generalizada – os conhecimentos dos espanhóis e dos intérpretes a serviço do general, alegando que

[...] los dichos Españoles es cierto que no sabian la lengua de los Indios, assi como tampoco la sabia el General Freyre, por lo qual à èl, y à ellos les podia dezir el interprete lo que quisesse, y sin mucha temeridad se puede sospechar que el dicho interprete daría al dicho de los Indios la interpretacion que menos desagradasse à su amo Portugues, y tal Portugues. Pues què diremos si el tal Interprete sabia bien la lengua de los Indios? lo qual el mismo Freyre se conoce que sabia muy poco de dicha lengua [...]<sup>278</sup> [grifo meu].

Considerando a ênfase dos jesuítas na questão dos intérpretes, acrescida à constatação de que estes eram amplamente empregados nesse contexto, é provável que tenham tomado parte em algum momento dos interrogatórios decorridos em Rio Grande. E nas situações em que o conjunto dos prisioneiros dialogou com espanhóis, lusitanos ou com o “mulato”, existe ainda a hipótese de isso ter ocorrido por meio de indígenas *lenguarazes* que integrassem o grupo, que então transmitiriam a mensagem aos demais. Para o caso específico das interlocuções individuais de Neranda com outros sujeitos, no entanto, não há indicações objetivas a esse respeito, tanto no âmbito do relato como em documentação relacionada. Ficamos, então, com duas possibilidades: ou o diálogo teria se produzido em espanhol, ou teria sido intermediado por “línguas” a serviço dos lusitanos.

<sup>277</sup> Gomes Freire, nascido em 1688, iniciara sua carreira militar e política em Portugal, e só em 1733 fora nomeado para um cargo no ultramar, como governador do Rio de Janeiro. Portanto, boa parte da sua vida, bem como a sua educação, transcorreu na Europa, onde teria estudado línguas clássicas, filosofia e retórica, e também línguas modernas como francês e espanhol (RIBEIRO, 2010, p. 241; p. 244).

<sup>278</sup> A.H.N. – Sección Clero-Jesuítas – leg. 120, c. 2, n. 59 – Cartas do Padre Juan de Escandón ao Padre Carlos Gervasoni (1756) – n. 3, Carta de Juan de Escandón a Carlos Gervasoni (Córdoba del Tucumán, 25 de mayo de 1756), p. 1v.

Na última ocasião em que foi entrevistado pelos lusitanos, um outro personagem aparece: como Neranda não se mostrava convencido pelas tentativas de atraí-lo para o lado dos portugueses, conta Crisanto que estes “hizieron venir à nuestra presencia un Indio Borgista fugitivo de su pueblo ya de mucho tiempo, que estaba entre ellos vestido como ellos y con su boca de fuego y espada”<sup>279</sup> [grifo meu]. Os lusitanos o apresentam como capitão, enfatizando que ele era bem tratado e estava satisfeito com a vida que tinha em Rio Grande. O próprio “Indio Borjista fugitivo” se dirige a Neranda, corroborando a fala dos portugueses e instruindo o prisioneiro a seguir o seu exemplo, ao argumentar: “ya vez como me honreron, por aver les yo obedecido, vez como me estiman y visten, bien sabes que en nuestros pueblos no tenemos esto, y que los Padres. nos tratan de otro modo”<sup>280</sup>. Ao longo dos interrogatórios, Crisanto conta que demonstrara resistência às estratégias dos portugueses, mantendo sua rejeição às ofertas que estes lhe apresentaram, mas essa não era uma conduta comum a todos os indivíduos, e essa questão se faz presente no próprio relato.

As fugas de indígenas das missões que partiam para viver em espaços extra-reducionais e se aliavam a espanhóis, portugueses ou grupos nativos não reduzidos, foram, de acordo com Wilde (2013b, s.p.), um aspecto recorrente ao longo da experiência missional. Da mesma forma, Elisa Garcia (2009, p. 13-14) argumenta que os habitantes das reduções não configuravam um grupo homogêneo, estando sujeitos a percepções variadas a respeito da sua realidade e das possibilidades decorrentes da sua condição de habitantes de uma região fronteiriça. Assim, enquanto alguns – como Neranda – aderiram à revolta contra as determinações do Tratado de Madri, expressaram uma maior adesão à vida em redução ou ocuparam posições de destaque no âmbito missional, outros adotaram posicionamentos diferenciados. Era o caso desse indígena de São Borja que decidira se aliar aos portugueses, ou mesmo o dos fugitivos que escapavam para Buenos Aires.

É interessante observar, ainda, que nesse caso o indígena que conversa com Neranda é proveniente da redução de São Borja. Segundo Lía Quarleri (2005, p. 58), essa redução nunca alcançou a estabilidade das demais, e as fugas eram algo recorrente no seu cotidiano. Além disso, os habitantes dessa redução não mantinham uma imagem muito positiva junto aos outros indígenas das missões, visto que costumavam roubar gado das estâncias pertencentes a outras povoações. A autora observa que, devido a particularidades na sua história, à sua composição multiétnica e a uma localização que a colocava em contato frequente com indígenas não

<sup>279</sup> A.H.N. - Sección Clero-Jesuítas, leg. 120, c. 2, n. 56 – Relación de lo que succedio a 53 Indios del Uruguay... p. 6.

<sup>280</sup> *Ibidem*.

reduzidos e com portugueses, essa redução talvez não tenha constituído um sentimento de coesão interna ou vínculos mais fortes com as demais reduções. O próprio Nusdorffer se refere a essa imagem dos “borjistas”, e informa que as outras reduções não gostavam de tê-los como vizinhos, “por fugitivos y por hacer ellos continuos danos en la estancia del Yapeyu y nos temian se pusiessen cerca de sus ganados”<sup>281</sup>. O padre também menciona outros casos de borjistas que se aliaram aos portugueses, mesmo antes do conflito a propósito do Tratado de Madri, indicando que os habitantes desta redução eram conhecidos por não serem totalmente fiéis à vida missional.

Se esses indivíduos se vinculavam aos portugueses, o faziam porque percebiam nisso uma vantagem, uma mudança positiva na sua condição de vida. Dessa forma, o estabelecimento dessas alianças lhes apresentava uma alternativa à vida missional, possibilitando uma nova forma de inserção na sociedade colonial e o acesso a uma situação em que se sentiam mais favorecidos. Para um indígena que talvez não ocupasse uma posição tão favorável quanto Neranda, ou que não se adaptasse tão bem à disciplina da vida nas missões, a possibilidade de aliar-se aos portugueses poderia parecer bastante atraente. Nesse sentido, Garcia (2009, p. 49) enfatiza a importância de não vincularmos a uma suposta ingenuidade ou manipulação as motivações para os indígenas deixarem as reduções e aliam-se aos lusitanos, e sim observarmos que objetivos e interesses esses indivíduos teriam, e quais as vantagens que percebiam nessas alianças. Além disso, a autora argumenta que em certas ocasiões os próprios indígenas eram capazes de manipular os portugueses, fornecendo declarações não necessariamente verdadeiras, mas que correspondiam ao que os lusitanos queriam ouvir, em troca de benefícios (GARCIA, 2009, p. 50). E os próprios jesuítas, como se viu, faziam referência a essas práticas nos momentos em que desejavam questionar aqueles depoimentos que corroborassem as acusações que eram imputadas aos religiosos.

Durante os interrogatórios, Gomes Freire teria comunicado a Neranda a origem das informações que os lusitanos tinham sobre as reduções e sobre a vida infeliz que os indígenas levavam sob o domínio dos jesuítas, informando que

[...] todo esto nos dicen los Indios que vienen à los Portugueses de alla de Vuestros pueblos, como son estos Borgistas, que estan aca, y no se hallan mas en los pueblos ni con los Padres [...] Esto es lo que à nosotros Portugueses obliga de ir alla para sacar à los Padres. Los mismos Indios tus paysanos han puesto su confianza en los Portugueses. Y quieren que los enseñemos y no quieren mas à los Padres de la Compañia<sup>282</sup>.

<sup>281</sup> RELAÇÃO do Padre Bernardo Nusdorffer sobre o plano de mudança dos 7 Povos... 1969, p. 146.

<sup>282</sup> A.H.N. - Sección Clero-Jesuítas, leg. 120, c. 2, n. 56 – Relación de lo que succedio a 53 Indios del Uruguay... p. 3.

Essas informações poderiam advir tanto de indígenas que de fato rejeitavam a vida nas reduções e que por isso decidiam que a aliança com os portugueses era uma opção mais interessante, como poderiam ser procedentes de indivíduos que, visando desfrutar dos benefícios ofertados pelos lusitanos, haviam passado a eles informações que os agradassem. De qualquer forma, isso mostra como a convivência mais acentuada com os portugueses gerava não apenas o conflito, mas também oportunidades de negociação. Apresentar o “Índio Borjista” ao *mayordomo* de São Luís se inseria nas estratégias de atração empreendidas pelo general português, e talvez fosse uma tentativa de gerar uma “identificação”, ao mostrar que um indígena proveniente de uma povoação missioneira como Crisanto tinha possibilidades de ascensão entre os lusitanos. O surgimento desse fugitivo no relato, além disso, gera uma comparação entre a sua trajetória e a de Neranda, que, diferente do “borjista”, não se deixa “corromper”, e rechaça as tentativas de aproximação dos portugueses.

Crisanto demonstra – ao menos no relato – seu menosprezo pelo modo de vida dos lusitanos, julgando-os maus cristãos e contrastando o que vira em Rio Grande com os costumes que encontrava na redução. Reitera, assim, o seu apego à vida missional e, por conseguinte, a sua adesão aos jesuítas. A forma como são narradas as respostas que ele teria dado ao longo dos interrogatórios expressa a desaprovação em relação aos hábitos dos portugueses, considerando-os negligentes com as suas obrigações espirituais, e por isso pedindo que lhe fosse concedida a liberdade para retornar a São Luís. Assim, Neranda teria dito:

Ya he oido todo esto Señor General, y con licencia tuya dire lo que me parece, Ya he visto el rio grande, y pero desde q me traxeron aca, no he oido missa, no rezado ni una vez el Rosario, ni se si se reza, mucho menos he visto, que se confiessen ò comulgen cada mes, esto tengo yo deseo de ver, y no otras cosas, yo soy Congregante de San Miguel y dela Virgen, alla tenemos orden de confessar y comulgar cada mes, desto tengo yo deseo, ya son tantas Semanas que estoi por aca q ya ni conosco ni fiestas, ni Domingos q hemos de guardar todos<sup>283</sup>.

O *mayordomo* de São Luís teria, ainda, alegado que as acusações dos portugueses eram falsas, observando que os padres levavam uma vida modesta e devotada à evangelização dos indígenas, e que ensinavam a eles apenas coisas boas. Assim, contrariando as expectativas dos seus captadores, Crisanto não teria se submetido às tentativas de cooptação, e se empenhara em descrever como a vida que ele e os demais indígenas levavam nas suas povoações era preferível ao que haviam visto em Rio Grande. Ele conta como havia tentado expor aos portugueses o fato de que as condições das reduções não eram de modo algum miseráveis, e que era

---

<sup>283</sup> R.A.H. – Colección Jesuítas-Legajos – sig. 9/7284, c. 11-12-3-64 – Relación de lo que succedio a 53 Indios del Uruguay... p. 7.

justamente a privação de sua liberdade para retornar a elas que causava sofrimento aos prisioneiros. Por isso, teria declarado:

Señor General. de nos licencia de irnos otra vez à nuestros pueblos. Que vosotros pensais, que en nuestros pueblos nos vestimos assi pobrementemente, no por cierto, ay andamos vestidos de lienzo muy blanco, quanto mas alla los Padres usan su misericordia y benignidad con nosotros en todo, dando nos que vestir à todos hombres y mugeres chicos y grandes; de mas desto, nosotros todos que estamos aqui, somos cassados de alla, tenemos nuestros hijos y hijas, tenemos nuestras buenas sementeras, y en ellas nuestra buena comida, de nuestras mugeres solo con la muerte nos hemos de apartar, y assi no conviene de ninguna manera, que aqui nos detengamos mas tiempo<sup>284</sup>.

Embora não mencione a questão da transmigração, essa passagem do relato evoca o tema expressado em uma carta enviada ao governador de Buenos Aires pelo cabildo e pelos caciques de São Luís em julho do ano de 1753, protestando contra as ordens de mudança, na qual enfatizam que

[...] no conviene que con la mudanza quedemos pobres y afligidos de valde ni que nos perdamos en valde por esos campos por los rios y agua y por esos montes y asi desimos que aqui solo queremos morir todos si Dios quiere acabar nuestras mugeres y nuestros hijos pequeños juntamente. Esta es la tierra donde nasimos y criamos y nos bautisamos y assi aqui solo gustamos de morir<sup>285</sup> [grifo meu].

Ambos documentos expressam uma certa percepção do território que habitavam e um sentimento de “apego” a ele, que pode, além disso, ser associado ao modo como viviam no âmbito das reduções, enquanto missioneiros e cristãos. Isso vai ao encontro do exposto por Guillermo Wilde (2009, p. 178; p. 189) acerca da elaboração de um “modo de ser” próprio dos habitantes das reduções, marcado pela sua adesão à fé cristã, pela vida em redução e pela aliança que estabeleciam com os jesuítas, com o conseqüente tensionamento desse “modo de ser” diante da crise apresentada pela demarcação do acordo de limites entre as coroas ibéricas. No caso do relato das vivências de Neranda, no entanto, se faz presente o apego a esse “modo de ser”, assim como ao tipo de vida e aos costumes associados ao fato de viver em uma redução e ser cristão (e, além disso, congregante), e também a lealdade aos demais habitantes dos povoados. Como na passagem a seguir, na qual o *mayordomo* se mantém impassível diante da proposta de Gomes Freire para que ele se juntasse aos portugueses para invadir as reduções e combater os seus antigos aliados:

(...) para entrar alla, Vosotros aveis de ser nuestras guias, y nos aveis de llevar, y vosotros aveis de ser Soldados, y aveis de pelear los primeros con vuestros paysanos, como Portugueses y Españoles os aveis de vestir de suerte que los mismos paysanos vuestros no os han de conocer mas, Vistate pues aora de una vez de esta cassaca, ay

<sup>284</sup> R.A.H. – Colección Jesuítas-Legajos – sig. 9/7284, c. 11-12-3-64 – Relación de lo que succedio a 53 Indios del Uruguay... p. 7.

<sup>285</sup> A.H.N. – Sección Clero-Jesuítas – leg. 120 – c. 1 – n. 33 – Carta de San Luis a Jose de Andonaegui (San Luis, 18 de julho de 1753).

tienes tu boca de fuego, y tu alfange ponte lo pues y seas uno delos nuestros. Yo à todo esto estube callado sin menearme (...)<sup>286</sup> [grifo meu].

Nesse trecho transparece que a adesão aos portugueses implicaria, além de uma “traição” aos seus próprios *paisanos*, em uma mudança tão significativa que estes não seriam mais capazes de reconhecê-lo. E de acordo com o que é expressado no seu relato, essa era uma proposta que Crisanto não estava disposto a aceitar, de maneira que ele se mantém irredutível e fiel aos seus e ao seu modo de vida.

Ao final do texto, a decisão de libertar os prisioneiros tomada pelo general português é, de certa forma, associada à inflexibilidade de Crisanto – e, talvez, de outros entre os 14 prisioneiros sobreviventes – diante das tentativas de convencimento empreendidas ao longo do interrogatório. Esse momento é exposto brevemente – também de maneira um tanto “abrupta” – após a última resposta dada pelo *mayordomo*, na qual ele expressa a sua fidelidade à vida em redução. Conforme mencionado, provavelmente outros fatores concorreram para que Gomes Freire decidisse levar os cativos de volta ao Rio Pardo e libertá-los, mas na narrativa atribuída a Crisanto estes não são mencionados. Assim, o “Indio Historiador” encerra o seu relato contando aquilo que o comandante lusitano teria dito antes de conceder a liberdade aos prisioneiros, os presentes que lhes entregara e as ameaças que proferira:

[...] os concedo lo que pedis y os doy licencia que volvais à vuestros pueblos, y por aver padecido tanto y Sufrido, os dare que vestir; diciendo esto, nos hizo quitar los grillos y despues dio à cad auno un poncho de Lana, Jubon y calzones de bayeta, Camisa y Sombrero. Despues nos saco del rio grande y nos traxo en Barcos entre su gente libres, y nos llevo hasta al fuerte del Rio Yobi, ò pardo. Ay nos dexo totalmente, diciendonos, que caminassemos à nuestros pueblos adelante y dixessemos à nuestros paysanos, que ya venian los Portugueses para quitar las cabezas à los Padres<sup>287</sup>.

#### 4.3.1. *A narrativa de um cativo*

A partir do exposto, é possível notar que, mais do que uma mera narração dos acontecimentos, o conteúdo do relato atribuído a Crisanto Neranda serve também para afirmar certos pontos de vista, posicionamentos e interpretações que não se vinculam apenas às situações descritas, mas também à conjuntura mais ampla, perpassando os conflitos bélicos e

<sup>286</sup> A.H.N. - Sección Clero-Jesuítas, leg. 120, c. 2, n. 56 – Relación de lo que succedio a 53 Indios del Uruguay... p. 6.

<sup>287</sup> R.A.H. – Colección Jesuítas-Legajos – Signatura 9/7284, c. 11-12-3-64 – Relación de lo que succedio a 53 Indios del Uruguay, cuando acometieron por 2º con otros muchos el fuerte de los Portugueses del Rio Pardo (San Carlos, febrero 1755), p. 7.

políticos em que se viam envolvidos indígenas, religiosos, portugueses e espanhóis; as “calúnias” a que eram submetidos os jesuítas; e os “boatos” que circulavam na região e entre os dois lados do Atlântico. Assim, podemos observar que certas situações – sobretudo os diálogos e as maneiras como são descritos os demais personagens – “cristalizam” determinados argumentos, que aparecem sutilmente (ou nem tanto) inseridos na narrativa. Temos, então, os portugueses cruéis, ardilosos e maus cristãos; o “borjista” fugitivo, que abandona os seus para se associar aos lusitanos; os piedosos jesuítas que apenas fazem o seu trabalho e ensinam a fé cristã aos indígenas; os dois “castelhanos” – um deles presente no barco e o outro que visita Crisanto em Rio Grande –, que tentam amparar os cativos ou preveni-los dos riscos de se associar aos portugueses; o “mulato” que incentiva os prisioneiros a reagir diante de uma situação de sofrimento; e o indígena missioneiro que, a despeito do medo e das tentativas de cooptação empreendidas pelo inimigo, se mantém firme na sua fidelidade à vida em redução.

Uma vez mais, não há como saber até que ponto esses aspectos se encontravam presentes nos relatos dos ex-prisioneiros ao retornar às reduções ou na versão do texto em idioma guarani, ou se teriam sido acentuados (ou mesmo inseridos) pelos jesuítas ao instrumentalizaram a versão escrita do testemunho. Mas o sentimento de medo e desconforto gerado pelo aprisionamento e o desprezo pelos captores, elementos subjacentes à narrativa atribuída a Neranda, não parecem totalmente descabidos para um sujeito que tivesse vivenciado essas situações. Da mesma forma, a adesão de Crisanto à vida em redução, e mesmo aos jesuítas, também não seria incoerente com a sua trajetória: como se viu, ele parece ter ocupado posições no âmbito da redução que o colocavam em uma relação bastante estreita com os párocos. E se ele de fato produziu o relato, essa iniciativa pode ter derivado das solicitações dos religiosos ou mesmo de uma estratégia para aproximar-se ainda mais a eles, para reforçar essa “aliança”. Afinal, a narrativa expressa argumentos e pontos de vista que contariam – e de fato contaram – com a aprovação dos inacianos. Se foi isso o que aconteceu, não sabemos. Mas no ano de 1768 Crisanto seguia em uma posição importante no cabildo e no âmbito da redução de São Luís, de maneira que, se a produção do relato se vinculava a uma estratégia mais ampla de aproximação aos jesuítas e manutenção das posições que ocupava, esta parece ter sido relativamente bem-sucedida.

Eduardo Neumann (2015, p. 151), ao analisar esse relato, o classifica como uma “memória”, no sentido de que configura um registro de uma vivência pessoal, mas voltada para a comunicação dos acontecimentos a outros indivíduos. Embora essa seja uma dimensão que de fato se faz presente, no entanto, outras aproximações podem ser realizadas. Conforme exposto no capítulo anterior, tanto a motivação para a produção quanto o conteúdo do texto

atribuído a Neranda podem ser aproximadas às práticas de escrita relativas a experiências de cativo – sobretudo aquelas marcadas por interrogatórios, nos quais o prisioneiro “perde o controle” sobre o próprio testemunho. De acordo com David Sewell (1993, p. 42-43), como se viu, diante de situações como essas os sujeitos podem ver na escrita uma oportunidade para “retomar” a palavra, por meio da maneira como contam e interpretam a história do seu encarceramento e os personagens nela envolvidos – sobretudo os seus captos.

Hilary Wyss (2003, p. 87-91), por sua vez, também se referindo a contextos coloniais na América do Norte, indica que uma das características desse tipo de texto seria o menosprezo direcionado aos responsáveis pelo aprisionamento, que emergiria como estratégia para afirmar superioridade e integridade do próprio narrador diante desses sujeitos, das provações a que havia sido submetido e da “sedução” que os modos de vida dos captos poderiam apresentar. Haveria, assim, uma dimensão de “martírio” implicada nessas narrativas, denotando um sentimento de superioridade moral em relação aos que seriam os responsáveis por infligir sofrimento. A ação de produzir um registro acerca de uma dessas vivências configuraria, então, não apenas uma tentativa de desprezar os captos, mas também de afirmar os vínculos do narrador com determinados valores e cultura, que ele perceberia como superiores aos dos seus “sequestradores”. Feitas as ressalvas relativas às diferenças de contexto e personagens envolvidos, igualmente expostas anteriormente, o relato atribuído a Neranda também pode ser visto como uma maneira de expressar uma interpretação da alteridade introduzida por essa experiência extra-reducional e, simultaneamente, a sua fidelidade a um determinado modo de vida.

Sobretudo nas suas respostas ao interrogatório dos lusitanos, Crisanto demonstra a sua interpretação e os seus pontos de vista acerca da situação, respondendo críticas, acusações e rumores. Interpretações que, talvez, jamais tenham sido proferidas – ou ao menos proferidas de forma tão atrevida – durante os depoimentos, considerando os constrangimentos e riscos que a circunstância teria apresentado. Além disso, os portugueses são apresentados como cruéis, mentirosos e maus cristãos, que tentam atrair o *mayordomo* de São Luís com presentes e promessas. Da mesma forma, o “Índio Borjista”, que se deixa “corromper” pelos lusitanos, também é mostrado sob uma luz negativa, e o “castelhano” que exorta Neranda a resistir é comparado a um “enviado de Deus”. Por fim, o modo de vida dos portugueses é desaprovado por Crisanto, ao contrastá-lo com o seu próprio modo de vida missionário e cristão. Como se viu, o relato de Neranda, embora não expresse objetivamente um rechaço à transmigração, como outros documentos da época atribuídos a indígenas provenientes das povoações missionárias, reitera, de certa forma, um apego ao território e à vida – cristã – em redução,

inserindo-o em uma narrativa retrospectiva acerca das suas vivências que também aborda diversos outros temas.

O relato de Crisanto também enfatiza que, diante das tentativas de atração acenadas por Gomes Freire, ele não teria se deixado convencer. E, como visto, o texto é permeado pela constante contraposição entre a “crueldade” dos portugueses e a “benevolência” que eles ofereceriam caso os indígenas se aliassem a eles. Esse elemento se mostra nítido principalmente nas falas e atitudes de Gomes Freire – que, por sua vez, ecoam o conteúdo da carta que ele envia aos líderes rebelados. Isso, além de se associar a uma maneira pejorativa de interpretar os seus captos, pode ser visto também como uma estratégia para alertar os demais acerca dos modos de proceder dos lusitanos, sinalizando que as suas promessas seriam inconstantes e, como evidenciado na “artimanha” que empregam para atrair os indígenas ao forte, provavelmente falsas.

Nesse sentido, Eduardo Neumann (2005, p. 147-148) se refere a escritos produzidos por indígenas que assumiam fins mais “didáticos” – no caso, especificamente um texto elaborado pelo já mencionado Pasqual Yaguapo para orientar os seus companheiros acerca das atitudes que deveriam tomar ao se defrontarem com as comissões demarcadoras –, visando instruir os demais acerca de como proceder em certas situações. Escritos estes que poderiam ser lidos em voz alta, para que os demais escutassem e memorizassem. E, além disso, entre os próprios jesuítas era comum a elaboração de textos com essas finalidades, para as quais o formato de “diálogo” se prestava muito bem (ADOUE, ORANTIN e BOIDIN, 2015; CERNO, OBERMEIER e THUN, 2015). Nesse caso, a intenção de instruir – ou mesmo alertar – também poderia subjazer à iniciativa de produzir um relato, sobretudo considerando o impacto que esse caso específico parece ter gerado entre os habitantes da região, e as controvérsias que desencadeou acerca da maneira como os 53 indígenas foram apreendidos pelos portugueses.

O modo pelo qual os jesuítas que instrumentalizaram o relato apresentam o seu autor parece não deixar – ou não querer deixar – margem para especulações a esse respeito. Atribuem o texto, objetivamente, a um indígena proveniente de uma redução, que inclusive identificam pelo nome – uma cortesia nem sempre estendida aos testemunhos indígenas, orais ou escritos. E o indivíduo em questão poderia, como se viu, de fato ter produzido esse texto, tanto no que diz respeito às suas motivações quanto às habilidades e condições necessárias para tal. Mas retornamos, uma vez mais, ao fato de que não há como definir categoricamente essa questão, ou afastar de maneira inequívoca as hipóteses de que o texto poderia ter sido produzido por outros sujeitos, ou elaborado a partir de uma compilação de testemunhos dos ex-prisioneiros

(alguns deles, quem sabe, realmente registrados de forma escrita), ou ainda a partir de uma narrativa ditada por uma dessas pessoas (talvez o próprio Crisanto).

E, retomando algo que já foi dito diversas vezes ao longo deste trabalho, é difícil delimitar se e em que medida o texto – talvez até mesmo o “original” em guarani – teria sofrido interpolações ou outras mediações mais “agressivas” da parte daqueles que o traduziram, copiaram ou citaram. Na cópia da tradução de Pedro Villanueva efetuada por Pedro Medrano, por exemplo, é possível observar um detalhe sutil, que quase passa despercebido: um dos trechos finais do relato – que introduz a última fala dirigida por Crisanto ao general português, na qual o indígena exorta Gomes Freire a permitir o retorno dos prisioneiros aos seus povoados – é registrado na terceira pessoa, e não na primeira, como o restante do relato: “[...] despues que me acabò de hablàr, dije al General yà hè oido lo que este me dice, dijo entonces el Indio: Señor General con su lisencia, quiero hablar, y he visto que desde que me han trahido al Rio Grande [...]”<sup>288</sup> [grifo meu]. Porém, não há como saber se isso seria um resquício de alguma interpolação entre textos distintos, o resultado de uma “edição” de algum original não sobrevivente, ou apenas efeito de um equívoco no momento da tradução ou da cópia.

Um texto elaborado por diversos sujeitos, que intervêm em momentos distintos e de maneiras variadas, não seria algo inusitado para o contexto em questão. Como se viu, era recorrente a prática de efetuar cópias e incorporar trechos de escritos alheios, compondo novos registros a partir de outros preexistentes. Este é o caso, por exemplo, do documento traduzido e analisado por Cerno, Obermeier e Thun (2015, p. XXIX), um “diário” em idioma guarani que se refere aos combates entre portugueses e espanhóis que se produziram na Colônia do Sacramento nos anos de 1704 e 1705, e no qual tomaram parte tropas provenientes das reduções. Considerando que o texto não contava com a identificação do autor – fosse ela vinculada ao registro ou em outras fontes externas –, um dos aspectos problematizados foi a questão da sua autoria. Contrapondo-se a pesquisadores que anteriormente haviam atribuído o texto a um único produtor indígena, essa análise aponta no sentido da existência de diversos autores e fases que teriam se sucedido na elaboração do documento que seria conservado, caracterizando, assim, uma situação de “colaboración entre indígena y religioso”<sup>289</sup>.

<sup>288</sup> A.G.S. – Sección Estado – leg. 7410, n. 21 – Testimonio sacado, de varias cartas que se hallaron en letra Guarani... n. 18, p. 12.

<sup>289</sup> De acordo com Cerno, Obermeier e Thun (2015, p. XXIX-XXXI), até chegar à versão que seria conservada, o registro passaria por alguém que teria tomado algumas notas acerca de dados mais pragmáticos e quantitativos no momento dos acontecimentos, que poderia se tratar de um *mayordomo* indígena; por um “cronista” jesuíta que teria efetuado apontamentos qualitativos diários; por um redator ou compilador que após os eventos havia produzido um texto mais extenso, fornecendo detalhes mais elaborados, e que talvez fosse o mesmo religioso que havia atuado como “cronista”; por diversos “corretores” que teriam efetuado retificações linguísticas e informativas, que poderiam ser indígenas ou missionários; e, por fim, por um “dramaturgo”, provavelmente um

Como os vestígios que remanescem do relato das aventuras de Neranda são um tanto fragmentários, além de tratarem-se de transposições a outro idioma de um texto em guarani que não pôde ser recuperado, já lidamos, aqui, com uma instância de elaboração um tanto afastada daquele que teria sido o “primeiro registro”, ou dos seus eventuais “produtores originais”. Diante do que vem sendo exposto ao longo deste trabalho, porém, o emprego de termos como esses se mostra no mínimo problemático. Mesmo que exista a possibilidade do relato ter sido realmente produzido por Crisanto, os processos que concorreram para a sua conservação, ao longo da trajetória do registro, se vincularam às intervenções e reelaborações efetuadas por outros sujeitos. Situações como a dos escritos atribuídos ao *mayordomo* de São Luís demonstram a necessidade de adotarmos leituras complexas dos documentos, considerando a diversidade de sujeitos envolvida no seu manuseio e preservação, e as “subversões” – intencionais ou acidentais, apagadas ou evidentes – que estes introduzem por meio dos usos e edições que realizam. No caso dos textos produzidos por ou atribuídos a indígenas, além disso, são expostas as tensões que permeavam as suas práticas de escrita, entre as vantagens que essa tecnologia apresentava para esses sujeitos e os constrangimentos que se impunham no momento da conservação dos seus produtos escritos.

---

padre, que confeccionara uma peça de teatro a partir dos acontecimentos narrados. Quanto aos motivos para a produção de tal registro, os autores observam, entre as suas conclusões, que se trata de um documento “plurifuncional”, produzido não apenas para relatar acontecimentos, mas também com objetivos relacionados à conjuntura política, ao uso do manuscrito para fins linguísticos entre os jesuítas, e para exaltar o potencial guerreiro dos indígenas, desde que fossem devidamente conduzidos pelos inicianos (CERNO, OBERMEIER e THUN, 2015, p. XXXV-XXXVIII).

## 5. CONCLUSÃO

Até aqui acompanhamos, de certa forma, duas trajetórias: a de um indígena da redução de São Luís que teria vivenciado situações bastante inusitadas e sofridas em meio a uma guerra, e outra, de um registro escrito que pode ser associado a tal personagem, mas que transcende essas vinculações mais específicas, passando a inserir-se em outras circunstâncias – temáticas, temporais, geográficas – de maneira que, como referido no início desta exposição, parece inclusive assumir uma “vida própria”. De fato, ao longo destas páginas, na maior parte do tempo quem assume a posição de “protagonista” da história é o relato, e não aquele que é indicado como seu “autor”. Porém, ao percorrermos a trajetória do documento foi possível recuperar – direta ou indiretamente – a atuação de outros personagens que, a seu modo, assumem importância: tratam-se dos sujeitos – religiosos, autoridades ibéricas e, sobretudo, indígenas – que desempenham papéis fundamentais em meio a uma trama marcada por disputas de “versões”. Personagens estes que, no decorrer dos séculos, influenciaram na configuração desse texto e dessa “memória escrita”.

Ao seguirmos a análise desse caso, foi possível perceber alguns aspectos da relação dos indígenas das missões com as práticas de escrita, e, principalmente, contemplar os usos a que foram destinados os produtos dessas práticas. Assim, a partir desse contexto específico, foram observadas não só as condições de existência de um “testemunho” escrito de um indígena, mas também como os diversos sujeitos que estiveram implicados nessa conjuntura valorizaram e recorreram aos “testemunhos indígenas”. E quanto a isso, não apenas os depoimentos escritos, mas também os orais, empregando-os para corroborar argumentos, comprovar alegações e sustentar pontos de vista. A análise da conservação do documento e da trajetória que percorreu ao longo do tempo, mas sobretudo no século XVIII, permite observar as dinâmicas da cultura escrita no contexto em questão. Além disso, aponta as particularidades que assumiam as “fontes indígenas”, as mediações pelas quais passavam e os limites que se apresentavam, mas também as possibilidades que essa tecnologia trazia para os habitantes das reduções.

Permite concluir, além disso, que ao tratarmos do processo de circulação de textos manuscritos não é suficiente falar em “autor”. É preciso, ainda, examinar outros personagens fundamentais: os tradutores, os copistas e aqueles que incorporam os testemunhos alheios aos seus próprios textos. Nesse sentido, o relato atribuído a Crisanto Neranda só chega até os dias atuais porque foi intensamente manuseado por indivíduos que desempenharam essas funções,

tendo circulado de maneira expressiva pelo espaço das reduções da Província Jesuítica do Paraguai, e mesmo fora dele. Isso se deu, como exposto, pelo conteúdo que transmitia, vinculado a questões que, à época, eram prementes às pessoas envolvidas nas controvérsias acerca da “Guerra Guaranítica” e do papel desempenhado pela Companhia de Jesus não apenas nas reduções implicadas no conflito, mas no império espanhol de maneira geral. Em meio a essas polêmicas, a instrumentalização do relato desse indígena esteve frequentemente associada à dimensão da escrita enquanto forma de “estabilizar”, comprovar e disseminar certas versões. Ao mesmo tempo, porém, o exame mais detido de um caso como este, permeado pela proliferação de traduções e cópias, pelas inserções do documento em contextos diversos, e por mudanças de suporte e de formas de apresentação, mostra como os registros escritos podem ser, também, relativamente maleáveis e abertos a alterações e reelaborações.

O exame das maneiras pelas quais os distintos personagens manusearam o relato atribuído a Crisanto possibilita, ainda, a indicação dos critérios empregados por eles para incorporar e divulgar o “testemunho” desse indígena e enfatizar o seu papel de “autor”, o que se associava à sua condição de “testemunha presencial” e “índio capaz”. Ao “rastreamos” esse indivíduo, com a exploração dos espaços pelos quais circulava e ocupava no contexto missionário, é possível observar a presença da cultura escrita nas reduções e o fato de que um sujeito como ele poderia, sim, ter existido e produzido um texto contando as suas aventuras. Enquanto indígena letrado, congregante, membro do cabildo, habituado a registrar e compilar informações e provavelmente mantendo uma relação de proximidade aos jesuítas, porém, Crisanto se inseria em uma situação bastante específica, que embora fosse compartilhada por outros habitantes das missões, definitivamente não era amplamente estendida a todos. De qualquer forma, esses aspectos permitem pensar que um sujeito como ele poderia, eventualmente, assumir o papel de um “escritor indígena”. Além disso, podemos cogitar que independente do fato desse “Crisanto” específico ter existido ou não, “outros Crisantos” – ou seja, indivíduos com perfis que se aproximavam ao do “Índio Históriador”, enquanto sujeitos que emergiram e se configuraram a partir da situação de contato oportunizada pelo empreendimento reducional – poderiam sim ter existido.

Porém, tão ou mais importante que isso é o quão significativa se apresenta a ação de situá-lo e afirmá-lo como autor do texto: além de ter experimentado diretamente os acontecimentos, por ser um sujeito “capaz” e um “bom cristão”, seu testemunho era confiável, afiançando e conferindo relevância ao que era narrado. Nesse processo, a “existência” do *mayordomo* da redução de São Luís – pelo menos enquanto autor – se vincula à sua “lembrança”, ao fato dele se fazer presente na memória escrita associada às reduções da

margem oriental do rio Uruguai. A partir deste caso, ademais, torna-se possível a observação das interações entre a dimensão pessoal de um relato que narra as vivências específicas de um sujeito, e que pode ter sido suscitado justamente pelas implicações mais “íntimas” associadas a elas – como o sofrimento, a humilhação e o medo diante de uma situação de cativo e interrogatório –, e os aspectos coletivos presentes não apenas na intenção de divulgar essas vivências “a sus paisanos”, como apontou o padre Juan de Escandón, mas também na maneira como os escritos foram utilizados e “reivindicados” por outras pessoas – que podem, assim, ser consideradas suas “coautoras”.

O conteúdo transmitido pelo relato e as maneiras pelas quais são construídos os argumentos configuram-se, também, como significativos para compreender a conjuntura em questão, marcada pelo acordo de limites entre as coroas ibéricas, pela “Guerra Guaranítica” e pelo acirramento dos conflitos entre as monarquias e os jesuítas. É relevante, igualmente, para acessar as atitudes e posicionamentos dos sujeitos que estiveram implicados no contexto, sobretudo os indígenas das reduções, bem como as características das suas práticas de escrita. Quanto a isso, destaca-se a questão da circulação de informações e dos “boatos” que percorriam a região, de maneira escrita ou oral, âmbito no qual os usos do relato se inserem. Assim, a narrativa acerca do que havia sucedido aos 53 prisioneiros foi, de certo modo, empregada como “arma” em um conflito que não se restringiu aos enfrentamentos bélicos, mas também envolveu embates através de testemunhos e argumentos, “calúnias” e “verdades”. Em meio à profusão de informações e versões dos acontecimentos, o texto atribuído a Neranda não passou despercebido – entre jesuítas, autoridades coloniais e, possivelmente, entre os próprios indígenas –, e diversos sujeitos constataram as suas potencialidades para amparar ou contestar determinadas interpretações.

É um caso que possibilita, a um só tempo, o tensionamento da dimensão da “autoria” – enquanto atribuição inequívoca e centralizada em um único responsável pela produção de um texto –, e a constatação de como essa questão se mostrava importante para aqueles que instrumentalizaram o relato, sobretudo os jesuítas. Esses sujeitos, em lugar de apagar a identidade do responsável pela sua produção ou a sua condição de indígena letrado, tomaram o cuidado de enfatizar esses aspectos, pois isso concorria para corroborar os argumentos e pretensões aos quais se afiliavam. E quanto às dúvidas acerca da atribuição do texto a Crisanto, embora não se possa, por ora, avançar em direção a respostas mais definitivas, ela, por si só, já é interessante para pensarmos acerca das maneiras como lidamos com os documentos e os sujeitos que os produziram. Assim, por que os questionamentos acerca da autoria são tão presentes e preponderantes ao lidarmos com uma fonte como esta? Ou, talvez, por que eles são

menos recorrentes quando lidamos com documentos atribuídos a outros sujeitos, a não-indígenas?

Ao analisarmos as práticas de escrita associadas a essa época, transparece justamente o costume de copiar ou incorporar certos textos que circulavam pelo entorno nos seus próprios textos, “apropriando-se” desses escritos, frequentemente sem qualquer indicação de procedência. Por certo, as diversas formas de manuseio desses documentos também desempenharam um papel ativo na configuração – e, talvez, mesmo na “adulteração” – dessa memória escrita, ao fixarem aquilo que os responsáveis por elas julgaram relevante de ser divulgado e legado à posteridade. E isso não ocorria apenas com documentos atribuídos a indígenas: analisando a relação composta por Escandón, por exemplo, nota-se a incorporação integral ou fragmentada de textos – cartas, informes, relatos, ordens, etc. – produzidos por sujeitos diversos, a tal ponto que os diversos “autores” se confundem e dúvidas emergem sobre quem seria o responsável pela produção de um e outro registro. Talvez seja mais produtivo, então, admitir a possibilidade dessas “autorias compartilhadas”, considerando que se tratava de uma situação na qual as formas de recepção dos registros escritos não se restringiam à mera leitura, e em que estes não eram “estáveis”, passando por modificações e sucessivos processos de cópia ao longo da sua circulação e trajetória.

Independente do seu autor, no entanto, o relato atribuído a Crisanto Neranda é um documento muito rico e fascinante, e nos permite acessar diversos aspectos da conjuntura à qual se associa, da vida indígena missioneira, das práticas de escrita que tinham lugar nesse cenário, e, principalmente, das vivências, sentimentos e aflições desses sujeitos em um momento de conflito e instabilidade. Por isso, ao longo da sua trajetória foi empregado por inúmeras pessoas – compiladores, burocratas, religiosos, pesquisadoras e pesquisadores. Isso se deu no século XVIII, evocando os conflitos e disputas que se produziram nesse período, mas também posteriormente, fosse para justificar determinadas versões da história da Companhia de Jesus e vinculá-las às narrativas nacionais do continente americano – como o faz Guillermo Furlong – , para explorar aspectos dos “personagens” do período e da história do Rio Grande do Sul, como Arnaldo Bruxel, ou, mais recentemente, por nós, historiadoras e historiadores do século XXI, inserindo-o em investigações que se vinculam a demandas e perspectivas que nos são contemporâneas.

Mas nesse processo, é preciso admitir, esse “Índio Historiador” conseguiu um feito admirável, sobretudo se consideramos a maneira como frequentemente foram e são tratados os povos indígenas e a sua história, ao serem subsumidos ao anonimato de uma “história geral” que os invisibiliza: o *mayordomo* de São Luís não foi esquecido, foi capaz de se inscrever em

meio a essa memória escrita – e, por consequência, na história – das reduções indígenas e da fronteira americana meridional entre os impérios ibéricos. Diante disso, o aspecto de “antídoto para o esquecimento” que costuma ser associado à escrita se encontra presente na trajetória de Crisanto Neranda, que é evocado a quase três séculos pelo seu nome, sobrenome, condição, atitudes e vivências.

## FONTES DE CONSULTA

### ARQUIVOS

#### 1. *Archivo General de la Nación Argentina – Buenos Aires (A.G.N.)*

##### *Sala IX*

##### *División Colonia – Sección Gobierno*

- 1.1. Empadronamiento de Misiones, n. 18-8-3 – Padron del Pueblo de Indios Nombrado San Luis Gonzaga (1735).
- 1.2. Empadronamiento de Misiones, n. 18-8-4 – Padron del Pueblo de San Luis (1772).
- 1.3. Empadronamiento de Misiones, n. 18-8-5 – Padron del Pueblo de San Luis (1772).
- 1.4. Empadronamiento de Misiones, n. 18-8-6 – San Luis, Padron del Pueblo de San Luis (1801).

#### 2. *Archivo General de Simancas – Valladolid (A.G.S)*

##### *Sección Estado*

- 2.1. Legajo 7387, n. 29 – Declaraciones que se han tomado a los Indios prisioneros (Arroyo Caibate, febrero 1756).
- 2.2. Legajo 7410, n. 3 - Copia en pliego de una Carta que parece escrita al Theniente de dicho Pueblo de San Miguel, Miguel Arayecha por otro Yndio Pasqual Yguapò (octubre 1754).
- 2.3. Legajo 7410, n. 15 – Declaraciones tomadas a Indios prisioneros (Arroyo Caybate, febrero 1756).
- 2.4. Legajo 7410, n. 17-20 – Copia de treinta y ocho papeles que se encontraron en el Pueblo de San Lorenzo.
- 2.5. Legajo 7410, n. 21 – Testimonio sacado, de varias cartas que se hallaron en letra Guarani, traducidas por los interpretes nombrados en la sorpresa hecha al Pueblo de San Lorenzo, por el Coronel Don Joseph Juachin de Viana Gobernador de Montevideo (San Lorenzo, mayo de 1756).
- 2.6. Legajo 7410, n. 23 – Carta de José Joaquim de Viana a Pedro de Cevallos (San Juan, abril de 1757).

- 2.7. Legajo 7424, n. 165 – Noticias que se an adquirido (anônimo, sem data).
- 2.8. Legajo 7424, n. 453-454 - Relacion deloque executaron los Portugueses con los 53 Indios que con engaño cogieron en el Fuerte de Yoti (“Un jesuita”, San Lorenzo, agosto 1754).
- 2.9. Legajo 7424, n. 458 - Relación de lo que succedio a 53 Indios del Uruguay, cuando acometieron por 2º con otros muchos el fuerte de los Portugueses del Rio Pardo (San Carlos, febrero 1755).
- 2.10. Legajo 7430, n. 50 – Copia da carta escrita em idioma Tape e traduzida em Espanhol, mandada pelos caciquez, e mais officiaes de seu Exercito (octubre 1754).
- 2.11. Legajo 7430, n. 53 – Copia de la carta que escrivio el General Gomes Freire de Andrada a los Caciques de los Siete Pueblos Rebelados (Campo del Rio Pardo, julio 1754).

### 3. *Archivo Historico Nacional - Madri (A.H.N)*

#### *Sección Clero-Jesuitas*

- 3.1. Legajo 120, caja 1, n. 7 – Relacion de lo que la Compañia de Jesus ha hecho y padecido en el Paraguay, en cumplimiento de los Ordenes de Su Magestad (1752-1754).
- 3.2. Legajo 120, caja 1 – n. 29 – Motivos de los Indios y Carta del Padre Joseph Barreda de 10 de Junio de 1753 sobre las Misiones delos Indios à los Demarcadores en Santa Thecla. Supone otra del mismo Barreda à Su Magestad (Córdoba, junho de 1753).
- 3.3. Legajo 120 – caja 1 – n. 33 – Carta de San Luis a Jose de Andonaegui (San Luis, 18 de julho de 1753).
- 3.4. Legajo 120, caja 2, n. 52 – Informe del P. Juan de Escandón al P. Carlos Gervasoni (agosto 1754).
- 3.5. Legajo 120, caja 2, n. 54 – Indice, y serie de las cosas mas notables que se refieren en esta carta, y cuya mera narracion enteramentete desvaneze las calumnias que en esta America Meridional empezaron el año de 1752, y duran aun en la Europa este de 1755 contra la Provincia del Paraguay de la Compañia de Jesus, Juan de Escandón (Córdoba del Tucumán, noviembre 1755).
- 3.6. Legajo 120, caja 2, n. 56 – Relación de lo que succedio a 53 Indios del Uruguay, cuando acometieron por 2º con otros muchos el fuerte de los Portugueses del Rio Pardo (San Carlos, febrero 1755).
- 3.7. Legajo 120, caja 2, n. 59 – Cartas do Padre Juan de Escandón ao Padre Carlos Gervasoni (1756).
- 3.8. Legajo 120, caja 2, n. 60 – Continuación de la relación de Juan de Escandón (Córdoba del Tucumán, mayo 1756).

- 3.9. Legajo 120, caja 3, n. 76 – Resumen do “Compendio de Papeles intitulado Declaracion de la verdad, que se escribe contra un Libelo Infamatorio, q aparecio el año de 1758 contra los Misioneros Jesuitas delos Rios Parana y Uruguay, y del Rio Marañon, escrito en Portugues sin nombre del Author, sin fecha, ni aprobaciones” (septiembre 1758).
- 3.10. Legajo 120, caja 3, n. 77 – Respuesta que dio Don Juan del Campo, y Cambroneras, Castellano, avenzindado de estas ciudades à Don Alexandro de Bique Capitan Europeo (Punta de Fernan Dorias, agosto 1758).
- 3.11. Legajo 120 - Caja 3 – n. 78 – Carta do Padre José Cardiel ao Padre Gabriel Novat, (San Borja, junio de 1758).
- 3.12. Legajo 120 – Caja 3 – n. 79 – Declaracion de la verdad contra un Livello infamatorio impreso en Portugues contra los Padres Jesuitas misioneros del Paraguay y Marañon, Padre Bernardo Nusdorffer (San Borja, septiembre 1758).
- 3.13. Legajo 120 - caja 3 – n. 82 – Relación del Padre José Cardiel (San Borja, 1759/1760).
- 3.14. Legajo 120 – Caja 3 – n. 83 – Informe de Escandón a Burriel (Madrid, julio 1760).

#### 4. *Biblioteca Nacional de España – Madri (B.N.E)*

##### *Sala Cervantes (Manuscritos)*

- 4.1. Manuscrito 4185 – Relación de cómo fueron desposeídos y arrojados de sus tierras algunos pueblos del Paraguay escrita por el Padre Juan de Escandón (Barcelona, febrero 1760).
- 4.2. Manuscrito 10683 – Relación de lo ocurrido en la expedición que España y Portugal hicieron a las misiones de los jesuitas en el Paraguay, para el cumplimiento del Tratado de Límites entre las dos Coronas (1753-1756). Manuel de Silva Nades.
- 4.3. Manuscrito 19242 – Persecución Guaránica o Diario de la guerra desde el año de 1754 hasta 1756.

#### 5. *Museo Mitre – Buenos Aires (M.M.)*

- 5.1. Manuscrito 14-8-18 – Colección de documentos en idioma Guarani correspondientes a los cabildos de indígenas de las misiones jesuíticas del Paraguay desde el año 1758 al 1785.

#### 6. *Real Academia de la Historia – Madri (R.A.H.)*

##### *Colección Biblioteca de Cortes*

- 6.1. Signatura 9/2279, c. 9-11-5-151 – Sobre el tratado con Portugal referente al Paraguay en 1750, Misiones de Jesuitas en Paraguay Por el P. Manuel Quirini (?) provincial del Paraguay (1760).

*Colección Jesuítas-Legajos*

- 6.2. Signatura 9/7284, c. 11-12-3-64 – Relación de lo que sucedio a 53 Indios del Uruguay, cuando acometieron por 2º con otros muchos el fuerte de los Portugueses del Rio Pardo (San Carlos, febrero 1755).
- 6.3. Signatura 9-11-5-145, c. 9-2273 –Relación de P. Cardiel sobre las misiones del Paraguay (1768).

7. *Instituto Anchietano de Pesquisas – São Leopoldo (I.A.P.)*

- 7.1. Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay – Años 1756-1762 (Transcrição). Traducción de Carlos Leonhardt, S.J.

**COMPILAÇÕES DE DOCUMENTOS**

CARTA al Señor Gobernador, San Luis, 1768. British Library (Londres) – Add. MS 32605 – Correspondence of the Government of Buenos Ayres with the Spanish Government, relating to the expulsion of the Jesuits from the provinces of Rio de la Plata, Paraguay, and Tucuman, including lists of Jesuits in 1768, letters and petitions in the Guarani language, etc. (1767-1770). Transcrição paleográfica por Cecilia Adoue (2013), tradução ao castelhano e transliteração à grafia guarani moderna por Capucine Boidin e Angélica Otazú (2013). Disponível em <[http://www.langas.cnrs.fr/#/consulter\\_document/extraits/24](http://www.langas.cnrs.fr/#/consulter_document/extraits/24)>, acesso em 24/05/2017.

CARTA al Padre Andres Marcos Burriel, Juan de Escandón (1760). In: FURLONG, Guillermo. *Juan de Escandón y su Carta a Burriel (1760)*. Buenos Aires: Ediciones Theoria, 1965, p. 87-119.

CARTA de Gomes Freire de Andrada a Sebastião José de Carvalho e Melo (15 abril de 1754). In: *Revista do Arquivo Público Mineiro. Demarcação no Sul do Brasil*. Belo Horizonte, Imprensa Oficial de Minas Gerais, v. 22 (1928), p.275.

CARTA de Gomes Freire de Andrada a Sebastião José de Carvalho e Melo (Rio Grande, 21 de junho de 1754). In: *Revista do Arquivo Público Mineiro. Demarcação no Sul do Brasil*. Belo Horizonte, Imprensa Oficial de Minas Gerais, v. 22 (1928), p. 201-324), p. 280-282.

CARTA de Gomes Freire de Andrada a Sebastião José de Carvalho e Melo (Campo do Rio Pardo, 30 de julho de 1754). In: *Revista do Arquivo Público Mineiro. Demarcação no Sul do Brasil*. Belo Horizonte, Imprensa Oficial de Minas Gerais, v. 22 (1928), p. 286-287.

CARTA de Gomes Freire de Andrada a Sebastião José de Carvalho e Melo (Campo do Rio Pardo, 29 de dezembro de 1754). In: *Revista do Arquivo Público Mineiro. Demarcação no Sul do Brasil*. Belo Horizonte, Imprensa Oficial de Minas Gerais, v. 22 (1928), p. 302.

CARTA del Gobernador de Buenos Aires al Conde de Aranda, dándole cuenta del estado en que encontró las provincias em que habian residido los Jesuitas; haciendo mencion 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 expulsion de los Regulares en dichos pueblos. Buenos Aires, 14 de outubro de 1768. In: *Colección de documentos relativos a la expulsión de los jesuítas de la Republica Argentina y del Paraguay en el Reinado de Carlos III, con introducción y notas por D. Francisco Javier Brabo*. Madri: Establecimiento Tipográfico de José María Perez, 1872, p. 185-198.

CARTA del Marqués de Valdelirios a D. José de Andonaegui sobre Ingerencia de las tropas portuguesas en las operaciones contra los Indios y noticia llegada a la Colonia de un supuesto ofrecimiento de España a Portugal de dos Obispados en Galicia a cambio de los siete pueblos (Buenos Aires, Setiembre 1754). In: *Documentos Relativos a la Ejecucion del Tratado de Limites de 1750. Instituto Geográfico Militar, República Oriental del Uruguay*. El Siglo Ilustrado, Montevideo, v. 13, n. 1, 1938, p. 215-217.

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

DIARIO da expedição de Gomes Freire de Andrada às Missões do Uruguay pelo Capitão Jacinto Rodrigues da Cunha Testemunha presencial. In: *Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro*, 3ª série, n. 10 (2º trimestre de 1853); n. 11 (3º trimestre de 1853).

DIARIO de Campaña de Gómez Freire de Andrada, llevado por el Capitán de Ordenes Francisco Grael (Marzo 12 de 1754 – Febrero 20 de 1755). In: *Documentos Relativos a la Ejecucion del Tratado de Limites de 1750. Instituto Geográfico Militar, República Oriental del Uruguay*. El Siglo Ilustrado, Montevideo, v. 13, n. 1, 1938.

DIARIO Histórico de la Rebelión y Guerra de los Pueblos Guaranís Situados en la Costa Oriental del Rio Uruguay, del año de 1754. Versión castellana de la obra escrita en latin por el P. Tadeo Xavier Henis de la Compañía de Jesús. In: *Coleccion de Obras y Documentos Relativas a la Historia Antigua y Moderna de las Provincias del Río de la Plata. Ilustrado con notas y disertaciones por Pedro de Angelis*. Buenos Aires: Imprenta del Estado, 1836.

EXTRACTO de comunicaciones cambiadas entre el Marqués de Valdelirios y D. José de Andonaegui sobre operaciones contra los indios (Enero 27 de 1751 – Junio 16 de 1756). In: *Documentos Relativos a la Ejecucion del Tratado de Limites de 1750. Instituto Geográfico Militar, República Oriental del Uruguay*. El Siglo Ilustrado, Montevideo, v. 13, n. 1, 1938, p. 64.

HISTÓRIA da Transmigração dos Sete Povos Orientais. Juan de Escandón, S.J. (autor); Arnaldo Bruxel, S.J. (tradutor); Arthur Rabuske, S.J. (revisor). In: *Pesquisas – Série História*. Instituto Anchieta de Pesquisas – São Leopoldo, n. 23 (1983).

HISTORIA del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán por el P. José Guevara. In: *Coleccion de Obras y Documentos Relativos a la Historia Antigua y Moderna de las Provincias del Río de la Plata. Ilustrado con notas y disertaciones por Pedro de Angelis*. Buenos Aires: Imprenta del Estado, 1836.

RELAÇÃO do Padre Bernardo Nusdorffer sobre o plano de mudança dos 7 Povos, desde setembro de 1750 até fins de 1755 – Primeira à Quarta parte. In: *Manuscritos da Coleção de Angelis – v. VII - Do Tratado de Madri à Conquista dos Sete Povos (1750-1802)*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional - Divisão de Publicações e Divulgação, 1969.

RELAÇÃO abreviada da República, que os religiosos jesuítas das províncias de Portugal e Espanha estabeleceram nos domínios ultramarinos das duas monarquias e da guerra que neles têm movido e sustentado contra os exércitos espanhóis e portugueses. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro, t. 4, out. 1852, p. 265-294.

RELATÓRIO da Transmigração e Guerra dos Sete Povos do Rio Grande do Sul (1750-1756), por Bernardo Nusdorffer – Quinta parte. Manuscrito original espanhol, impresso a primeira vez em 1922 por Carlos Teschauer. S.J., e agora traduzido ao vernáculo por Arthur Rabuske, S.J. In: TESCHAUER, Carlos (org.). *História do Rio Grande do Sul dos dois primeiros séculos*, v. 3. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2002.

### **LIVROS E ARTIGOS**

ADOUE, Cecilia; ORANTIN, Mickael; BOIDIN, Capucine. Diálogos en guaraní, un manuscrit inédit des réductions jésuites du Paraguay (XVIIIe siècle). In: *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Debates, 2015. Disponível em <<https://nuevomundo.revues.org/68665>>, acesso em 12/09/2015.

ALBEROLA FIORAVANTE, Maria Victoria. *Guía de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia*. Madrid: Real Academia de la Historia, 1995.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

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

ANDRIEN, Kenneth; KUETHE, Allan. *The Spanish Atlantic World in the Eighteenth Century. War and the Bourbon Reforms, 1713-1796*. New York: Cambridge University Press, 2014.

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

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

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

BARBOSA, Pablo. A violência como prática civilizatória. Relações entre indígenas, missionários, militares e fazendeiros nos aldeamentos capuchinhos do século XIX no sul da província de Mato Grosso. In: *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, v. 3, n. 1 (jan.-jun. 2013). Disponível em <<https://corpusarchivos.revues.org/71>>, acesso em 08/11/2014.

BARBOSA, Pablo; PIERRI, Daniel; BARBOSA, Marco. Cartas Guarani. O uso presente de papéis do passado. In: *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, v. 3, n. 1, (jan.-jun. 2013). Disponível em <<https://corpusarchivos.revues.org/71>>, acesso em 08/11/2014.

BARROS, Cândida. O uso do tupi na Capitania de São Paulo no século XVII. Índícios na vida de um jesuíta “língua”. In: *O português e o tupi no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2010. p. 141-153.

BAYLE, Constantino. Cabildos de indios en la América española. In: *Missionalia Hispanica*, año VIII, n. 22 (1951). Madrid, Instituto “Santo Toribio de Mogrovejo”/Consejo Superior de Investigaciones Científicas “Patronado Menendez Pelayo”/Ediciones Jura, p. 5-35

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

BOIDIN, Capucine. Textos de la modernidad política en guaraní (1810-1813). In: *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, v. 4, n. 2 (jul.-dec. 2014). Disponível em: <<https://corpusarchivos.revues.org/1196>>, acesso em 01/06/2017.

BOIDIN, Capucine; CHAMORRO, Graciela; MÉRET, Géraldine. Introducción al dossier: “Fuentes en lenguas ameríndias de América del Sur”. In: *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, v. 4, n. 2 (jul.-dec. 2014). Disponível em: <<https://corpusarchivos.revues.org/1196>>, acesso em 01/06/2017.

BOUZA ÁLVAREZ, Fernando. *Imagen y Propaganda - Capítulos de Historia Cultural del Reinado de Felipe II*. Madrid: Ediciones Akal, 1998.

\_\_\_\_\_. Escritura, propaganda y despacho de gobierno. In: CASTILLO GÓMEZ, A. *Escribir y leer en el siglo de Cervantes*. Barcelona: Gedisa, 1999, p. 85-110.

BRUXEL, Arnaldo. Gomes Freire de Andrada e os Guaranis dos Sete Povos das Missões em 1751-59. In: *Pesquisas – Série História*. Instituto Anchieta de Pesquisas (São Leopoldo), n. 16 (1965).

\_\_\_\_\_. *Los 30 Pueblos de Guaraníes. Panorama Histórico-Institucional*. Montevideo: Editores Asociados, 1996.

BURD, Rafael. *De alferes a corregedor: a trajetória de Sepé Tiaraju durante a demarcação de limites na América Meridional – 1752/1761*. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: 2012.

CANDAU, Joel. *Memoria e Identidad*. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 2001.

CANDELA, Guillaume. Corpus indígenas en la Conquista del Paraguay (siglo XVI). In: *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, v. 4, n. 1 (jan.-jun. 2014). Disponível em: <<https://corpusarchivos.revues.org/628>>, acesso em 08/11/2014.

CANFORA, Luciano. *Le Copiste comme auteur*. Toulouse: Anacharsis Éditions, 2012.

CAÑIZARES ESGUERRA, Jorge. *Cómo escribir la historia del Nuevo Mundo. Historiografías, epistemologías e identidades en el mundo del Atlántico del siglo XVIII*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 2007.

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

CARDOSO, Halisson; GONÇALVES, Regina; PEREIRA, João Paulo. Povos indígenas no período do domínio holandês: uma análise dos documentos tupis (1630-1656). In: OLIVEIRA, C. et al (org.). *Ensaio sobre a América Portuguesa*. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2009. p. 39-51.

CARVALHO, Francismar. Alguns informes de funcionários ilustrados sobre as antigas missões de Mojos e Chiquitos, em fins do século 18. In: *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, v. 4, n. 1 (jan.-jun. 2014). Disponível em: <<https://corpusarchivos.revues.org/628>>, acesso em 08/11/2014.

CASTILLO GOMEZ, Antonio. La fortuna de lo escrito: funciones y espacios de la razón gráfica (siglos XV-XVIII). In: *Bulletin Hispanique*. Bordeaux, t. 100, n. 2 (1998), p. 343-381.

\_\_\_\_\_. Del signo negado al signo virtual. Cambios y permanencias en la historia social de la cultura escrita. In: *SIGNO. Revista de Historia de la Cultura Escrita*. Alcalá de Henares, n. 6 (1999), p. 113-143.

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

\_\_\_\_\_. Entre public et privé. Stratégies de l'écrit dans l'Espagne du Siècle d'Or. In: *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, n. 4-5 (2001), p. 803-829.

\_\_\_\_\_. Historia de la cultura escrita: ideas para el debate. In: *Revista Brasileira de História da Educação*. Maringá, n. 5 (jan.-jun. 2003a), p. 93-124.

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

\_\_\_\_\_. Hojas embetunadas y libros en papel: escritura y memoria personal en la España Moderna, In: *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 10, n. 22 (jul./dez. 2004), p. 37-65.

CERNO, Leonardo; OBERMEIER, Franz. Nuevos aportes de la lingüística para la investigación de documentos en guaraní de la época colonial (siglo XVIII). In: *Folia Histórica del Nordeste*. Resistencia, n. 21 (2013), p. 33-56.

\_\_\_\_\_. Cartas de indígenas potiguaras de las Guerras Holandesas en el Brasil (1645-1646). . In: *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, v. 3, n. 1 (jan.-jun. 2013). Disponible em <<https://corpusarchivos.revues.org/71>>, acceso em 08/11/2014.

\_\_\_\_\_. El diario de la conquista de la Colonia de Sacramento. Un texto jesuítico plurifuncional? In: *XI Congreso Argentino de Antropología Social*, Rosario, 23-16 de julio de 2014. Disponible em <[http://macau.uni-kiel.de/servlets/MCRFileNodeServlet/macau\\_derivate\\_00000398/El\\_diario\\_de\\_la\\_conquista\\_de\\_la\\_Colonia.pdf](http://macau.uni-kiel.de/servlets/MCRFileNodeServlet/macau_derivate_00000398/El_diario_de_la_conquista_de_la_Colonia.pdf)>, acceso em 22/04/2017.

CERNO, Leonardo; OBERMEIER, Franz; THUN, Harald. *Guarinihape tecocue – Lo que pasó en la guerra (1704-1705). Memoria anónima en guaraní del segundo desalojo de la Colonia del Santo Sacramento/Uruguay de los portugueses por los españoles, edición crítica en transliteración diplomática con traducción al castellano, introducción y notas por Harald Thun, Leonardo Cerno y Franz Obermeier*. Kiel: Westensee Verlag, 2015.

CERTEAU, Michel. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense, 2013.

CHAMORRO, Graciela. PHRASES SELECTAS: Un diccionario manuscrito castellano-guaraní anónimo. In: *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, v. 4, n. 2 (jul.-dec. 2014). Disponible em: <<https://corpusarchivos.revues.org/1196>>, acceso em 01/06/2017.

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

\_\_\_\_\_. *Práticas da Leitura*. São Paulo: Estação Liberdade, 1998.

CHOCANO MENA, Magdalena. *La América Colonial (1492-1763) – Cultura y vida cotidiana*. Madrid: Editorial Síntesis, 2000.

CONTRERAS CRUCES, Hugo. *Borracheras, huidas y rebeldía entre los indios de Chile colonial. Decretos, autos y bandos de los siglos XVI y XVII*. In: *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, v. 4, n. 1 (jan.-jun. 2014). Disponível em: <<https://corpusarchivos.revues.org/628>>, acesso em 08/11/2014.

COUCHONNAL, Ana; WILDE, Guillermo. De la política de la lengua a la lengua de la política. Cartas guaraníes en la transición de la colonia a la era independiente. In: *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, v. 4, n. 1 (jan.-jun. 2014). Disponível em: <<https://corpusarchivos.revues.org/628>>, acesso em 08/11/2014.

DAHER, Andrea. Écrire la langue indigène. La grammaire tupi et les catéchismes bilingues au Brésil (XVI<sup>e</sup> siècle). In: *Mélanges de l'Ecole française de Rome*. Roma, n. 1 (1999), p. 231-250.

\_\_\_\_\_. De los intérpretes a los especialistas: el uso de las lenguas generales de América en los siglos XVI y XVII. In: WILDE, G. (org.). *Saberes de la conversión. Jesuitas, Indígenas e Imperios Coloniales en las Fronteras de la Cristandad*. Buenos Aires: Paradigma Indicial, 2011, p. 61-80.

\_\_\_\_\_. *A oralidade perdida. Ensaio de história das práticas letradas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

DURSTON, Alan. El teatro quechua en la ciudad de Ayacucho, Perú, 1920-1950. In: *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, v. 4, n. 2 (jul.-dec. 2014). Disponível em: <<https://corpusarchivos.revues.org/1196>>, acesso em 01/06/2017

DUVERGER, Christian. *Cortés e seu duplo. Pesquisa sobre uma mistificação*. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

ELLIOTT, John. A Espanha e a América nos Séculos XVI e XVII. In: BETHELL, L. (org.). *História da América Latina Colonial - V. I*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2012, p. 283-337.

FOUCAULT, Michel. *O que é um autor?* Lisboa: Vega, 2000.

FURLONG, Guillermo. *Juan de Escandón S. J. y su Carta a Burriel (1760)*. Buenos Aires: Ediciones Theoria, 1965.

\_\_\_\_\_. *Manuel Querini S. J. y sus “Informes al Rey” (1747-1751)*. Buenos Aires: Ediciones Theoria, 1967.

\_\_\_\_\_. *Bernardo Nusdorffer y su “Novena Parte” (1760)*. Buenos Aires: Ediciones Theoria, 1971.

GANSON, Barbara. *The Guaraní Under Spanish Rule in the Rio de la Plata*. Stanford: Stanford University Press, 2003.

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

GERES, René Osvaldo. “Que digan lo que saben y cómo es que lo saben...” Un pedido de información sobre un martirio en las fronteras del Gran Chaco (1639-1640) In: *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, v. 3, n. 1 (jan.-jun. 2013). Disponível em <<https://corpusarchivos.revues.org/71>>, acesso em 08/11/2014.

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

\_\_\_\_\_. *De las ciencias auxiliares a la historia de la cultura escrita*. Valencia: Universitat de Valencia, 1999.

GIUDICELLI, Cristophe. Calibay o la tempestad. Debate en torno a un documento “indígena” de la Salta primitiva. In: *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, v. 3, n. 1 (jan.-jun. 2013). Disponível em <<https://corpusarchivos.revues.org/71>>, acesso em 08/11/2014.

GRAFTON, Anthony. *Falsarios y críticos. Creatividad e impostura en la tradición occidental*. Barcelona: Editorial Crítica, 2001.

GRUZINSKI, Serge. La red agujereada: identidades étnicas y occidentalización en el México colonial (Siglos XVI-XIX). In: *América Indígena*, v. XLVI, n. 3 (jul.-set. 1986), p. 411-433. Disponível em <[http://www.fmmeduacion.com.ar/Bibliotecadigital/Gruzinski\\_redagujereada.pdf](http://www.fmmeduacion.com.ar/Bibliotecadigital/Gruzinski_redagujereada.pdf)>, acesso em 05/05/2014.

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

HANSEN, João Adolfo. A escrita da conversão. In: COSTIGAN, L. H. (org.). *Diálogos da Conversão: missionários, índios, negros e judeus no contexto ibero-americano do período barroco*. Campinas: Editora UNICAMP, 2005, p. 15-35.

HARTOG, François. *Évidence de l'histoire. Ce que voient les historiens*. Paris: Gallimard, 2005.

HAUBERT, Maxime. *Índios e jesuítas no tempo das missões (Séculos XVII-XVIII)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

IMOLESI, Maria Elena. De la utopía a la historia. La reinención del pasado en los textos de Guillermo Furlong. In: *Mélanges de l'École française de Rome – Italie et Méditerranée modernes et contemporaines*. De la suppression à la restauration de la Compagnie de Jésus: nouvelles recherches – Varia, n. 126-1 (2014). Disponível em <<https://mefrim.revues.org/1713>>, acesso em 29/07/2016.

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

LIENHARDT, Martin. *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas (desde la conquista hasta comienzos del siglo XX)*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1992.

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

MARILUZ URQUIJO, José María. La historiografía rioplatense sobre el Tratado de Madrid (1750-1850). In: *El Tratado de Tordesillas y su época. Congreso Internacional de Historia – V. II – La ejecución del Tratado y sus consecuencias. Sociedad V Centenario del Tratado de Tordesillas*, 1995, p. 1637-1651.

MARTINS, Maria Cristina Bohn. “Da Virgem” e “de São Miguel”: Congregações leigas nas Reduções Jesuítico-Guaranis no Paraguai. In: *V Encontro da Associação Nacional de Pesquisadores de História Latino-Americana e Caribenha (ANPHLAC) - Belo Horizonte. Anais Eletrônicos do V Encontro da Associação Nacional de Pesquisadores em História Latino-Americana e Caribenha*, v. 1, 2002. Disponível em <[http://anphlac.fflch.usp.br/sites/anphlac.fflch.usp.br/files/maria\\_cristina\\_bohn\\_martins.pdf](http://anphlac.fflch.usp.br/sites/anphlac.fflch.usp.br/files/maria_cristina_bohn_martins.pdf)>, acesso em 10/08/2015.

\_\_\_\_\_. *Sobre festas e celebrações: as reduções do Paraguai (Séculos XVII e XVIII)*. Passo Fundo: Editora Universidade de Passo Fundo; Porto Alegre: ANPUH, 2006.

MELIÁ, Bartomeu. Quand les Indiens Guarani ont fait entendre leur voix... (Deux lettres inédites de 1753). In: *Journal de la Société des Américanistes*, tome 56, n. 2 (1967), p. 622-628. Disponível em <[http://www.persee.fr/doc/jsa\\_0037-9174\\_1967\\_num\\_56\\_2\\_2317](http://www.persee.fr/doc/jsa_0037-9174_1967_num_56_2_2317)>, acesso em 10/04/2017.

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

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

\_\_\_\_\_. La lengua guarani dependiente en tiempos de la Independencia del Paraguay. In: *Paneles y Ponencias - V Congreso Internacional de la Lengua Española*. Valparaíso, 2010. Disponível em <[http://congresosdelalengua.es/valparaiso/ponencias/americ\\_a\\_lengua\\_espanola/melia\\_bartome\\_u.htm#apendice-i](http://congresosdelalengua.es/valparaiso/ponencias/americ_a_lengua_espanola/melia_bartome_u.htm#apendice-i)>, Acesso em 10/02/2014.

\_\_\_\_\_. El Guaraní y sus transformaciones: Guaraní Indígena, Guaraní Criollo y Guaraní Jesuítico. In: WILDE, G. (org.). *Saberes de la conversión. Jesuítas, Indígenas e Imperios Coloniales en las Fronteras de la Cristandad*. Buenos Aires: Paradigma Indicial, 2011, p. 81-98.

\_\_\_\_\_. *La Lengua Guaraní en el Paraguay colonial, que contiene la creación de un lenguaje cristiano en las Reducciones de los Guaraníes en el Paraguay*. Asunción: Centro de Estudios Paraguayos Antonio Guasch (CEPAG), 2013.

MONTEIRO, John Manuel. *Tupis, Tapuias e Historiadores. Estudos de História Indígena e do Indigenismo*. Tese (Livre Docência) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. Campinas: 2001.

MONTOYA, Antonio Ruiz. *La Conquista Espiritual del Paraguay hecha por los religiosos de la Compañía de Jesus en las Provincias de Paraguay, Parana, Uruguay y Tape*. Rosario: Equipo Difusor de Estudios de Historia Iberoamericana, 1989.

MORRONE, Ariel J. Entre la vida y la muerte. Testamentos de *don Gabriel y doña Lucrecia Fernández Guarachi* (Jesús de Machaca, Pacajes, Siglo XVII). In: *Corpus. Archivos virtuales*

*de la alteridad americana*, v. 3, n. 1 (jan.-jun. 2013). Disponível em <<https://corpusarchivos.revues.org/71>>, acesso em 08/11/2014.

MOUTOUKIAS, Zacarias; VIGNAL-RAMOS, Annie. Réseaux personnels et autorité coloniale: les négociants de Buenos Aires au XVIIIe siècle. In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 47e année, n. 4-5, 1992, p. 888-915. Disponível em [http://www.persee.fr/doc/ahess\\_0395-2649\\_1992\\_num\\_47\\_4\\_279084](http://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1992_num_47_4_279084). Acesso em 04/07/2016.

MURIEL, Domingo. *Historia del Paraguay (desde 1747 hasta 1767)*. Traducida al castellano por el P. Pablo Hernandez, S.J. Madrid: Librería General de Victoriano Suarez, 1918. [1. ed.: Veneza, 1779].

NEDEL, Leticia Borges. *Um Passado Novo para uma História em Crise: Regionalismo e Folcloristas no Rio Grande do Sul (1948-1965)*. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília. Brasília: 2005.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

\_\_\_\_\_. Razón gráfica y escritura indígena en las reducciones guaraníicas. In: WILDE, G. (org.). *Saberes de la conversión. Jesuítas, Indígenas e Imperios Coloniales en las Fronteras de la Cristandad*. Buenos Aires: Paradigma Indicial, 2011, p. 99-130.

\_\_\_\_\_. De la conquista espiritual a la conquista del alfabeto: la escritura indígena en las reducciones del Paraguay (siglos (XVII-XVIII)). In: GAEL-BILHAUT, Anne; MACEDO, Silvia. *Tradicón, escritura y patrimonialización*. Quito: Editorial Abya-Yala, 2012a, p. 43-76.

\_\_\_\_\_. A Batalha dos Papéis: a reação escrita indígena durante a demarcação de limites (1750-1761). In: ALMEIDA, S.; SILVA, G.; SILVA, K.; SOUZA, G. *Políticas e estratégias administrativas no mundo Atlântico*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2012b, p. 337-356.

\_\_\_\_\_. Documentos escritos por indígenas: as duas mensagens de Hilário Yrama (1757). In: *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, v. 3, n. 1, (jan.-jun. 2013). Disponível em <<https://corpusarchivos.revues.org/71>>, acesso em 08/11/2014.

\_\_\_\_\_. A escrita em guarani dos *mayordomos* e o exemplo de Valentín Ybariguá

(Paraguai, XVIII). In: *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, v. 4, n. 2 (jul.-dec. 2014). Disponível em: <<https://corpusarchivos.revues.org/1196>>, acesso em 01/06/2017.

\_\_\_\_\_. *Letra de Índios. Cultura escrita, comunicação e memória indígena nas Reduções do Paraguai*. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2015.

NEUMANN, Eduardo; WILDE, Guillermo. Escritura, poder y memoria en las reducciones jesuíticas del Paraguay: trayectorias de líderes indígenas en tiempos de transición. In: *Colonial Latin American Historical Review*, v.2, n. 3 (summer – 2014), p. 353-380.

OBERMEIER, Franz. Indigenous letters in colonial Brazil: a Tupi-correspondence during the Dutch Wars in 1645-1646. In: *Colonialism and the Culture of Writing – Language and Cultural Contact in Colonial Discourse Traditions* (Conferência). ZiF Bielefeld (junho, 2007). Disponível em <[http://macau.uni-kiel.de/servlets/MCRFileNodeServlet/macau\\_derivate\\_00000395/Bielefeld\\_Macau4.pdf;jsessionid=315D6C0452107772ED1FAFDEACBBE8C1](http://macau.uni-kiel.de/servlets/MCRFileNodeServlet/macau_derivate_00000395/Bielefeld_Macau4.pdf;jsessionid=315D6C0452107772ED1FAFDEACBBE8C1)>. Acesso em 06/11/2016.

OPERÉ, Fernando. Cautivos de los indios, cautivos de la literatura. El caso del Río de la Plata. In: *Hispanamérica*, año 26, n. 76-77 (abr.-aug. 1997), p. 49-75. Disponível em <<http://www.jstor.org/stable/20539983>>. Acesso em 18/08/2017.

ORUE POZZO, Aníbal. *Oralidad y escritura en Paraguay*. Asunción: Arandurã Editorial, 2002.

OTAZÚ MELGAREJO, Angélica. Contribución a la medicina natural: *Pohã Ñana*, un Manuscrito inédito en Guaraní (Paraguay, S. XVIII). In: *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, v. 4, n. 2 (jul.-dec. 2014). Disponível em: <<https://corpusarchivos.revues.org/1196>>, acesso em 01/06/2017.

PALOMO, Federico. Cultura religiosa, comunicación y escritura en el Mundo Ibérico de la Edad Moderna. In: SERRANO, Eliseo (coord.). *De la tierra al cielo. Líneas recientes de investigación en Historia Moderna*. Zaragoza: Institución “Fernando el Católico” (C.S.I.C.), 2013.

PETRUCCI, Armando. *Alfabetismo, escritura y sociedad*. Barcelona: Gedisa, 1999.

\_\_\_\_\_. *La ciencia de la escritura - Primera lección de paleografía*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003.

\_\_\_\_\_. *Libros, escrituras y bibliotecas*. Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2011.

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

PRATT, Mary Louise. *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*. New York: Routledge, 2008.

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

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

RAMA, Angel. *A cidade das letras*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

RAMOS, Gabriela. Soldado, barbero, coleccionista. Testamento del bachiller Joan Enriquez Chuircho. Cuzco, 14 de junio de 1588. In: *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, v. 3, n. 1 (jan.-jun. 2013). Disponível em <<https://corpusarchivos.revues.org/71>>, acesso em 08/11/2014.

RANZAN, Alfredo. *O papel, a pena e a fronteira: manifestações escritas e ação indígena nas reduções guaranis do Paraguai (1767-1810)*. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2015.

RIBEIRO, Mônica da Silva. “*Se faz preciso misturar o agro com o doce*”: a administração de Gomes Freire de Andrada, Rio de Janeiro e Centro-Sul da América Portuguesa (1748-1763).

Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense. Niterói: 2010.

SAITO, Akira. Las misiones y la administración del documento: el caso de Mojos, siglos XVIII-XX. In: LÓPEZ BELTRÁN, C.; SAITO, A. (org). *C. Usos del documento y cambios sociales en la historia de Bolivia (Senri Ethnological Studies 68)*. Osaka: National Museum of Ethnology, 2005, p. 27-72. Disponível em <[http://ir.minpaku.ac.jp/dspace/bitstream/10502/1101/1/SES68\\_003.pdf](http://ir.minpaku.ac.jp/dspace/bitstream/10502/1101/1/SES68_003.pdf)>, acesso em 08/11/2014.

SALINAS, María Laura; SVRIZ WUCHERER, Pedro Miguel. Los Canindeyú a través de las fuentes: dinastía de caciques en el Alto Paraná. Siglos XVII-XVIII. In: *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, v. 4, n. 1 (jan.-jun. 2014). Disponível em: <<https://corpusarchivos.revues.org/628>>, acesso em 08/11/2014.

SALOMON, Frank. Testimonies: the making and reading of Native South American historical sources. In: SALOMON, F.; SCHWARTZ, S. (ed.). *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas. Volume III – South America – Part 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 19-95.

SANTOS, Marília Nogueira dos. *Escrevendo Cartas, Governando o Império: A correspondência de Antônio Luís Gonçalves da Câmara Coutinho no governo-geral do Brasil (1691-1693)*. Dissertação (Mestrado). Niterói: Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, 2007.

SCHELL, Deise Cristina. Bajo los poderosos auspicios de Rosas: Pedro de Angelis e sua “Colección” de documentos históricos. In: *Dimensões – Revista de História da UFES*, n. 35 (2015). Disponível em <<http://www.publicacoes.ufes.br/dimensoes/article/view/12487/0>>, acesso em 23/06/2017.

SEWELL, David. “So Unstable and Like Mad Men They Were”: Language and Interpretation in Early American Captivity Narratives. In: SHUFFELTON, Frank (ed.). *A Mixed Race. Ethnicity in Early America*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1993. p. 39-55.

SILVA, Marina Gris da. “*Dice el mismo Indio Historiador...*”: escrita, memória e identidade no relato de um mayordomo da redução de São Luís (1754-1758). Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História - Universidade Federal do Rio Grande do Sul). Porto Alegre, 2014.

TAKEDA, Kazuhisa. Los padrones de indios guaraníes de las misiones jesuíticas (1656-1801): análisis dinámico y comparativo desde la óptica de los cacicazgos. In: *Surandino Monográfico*, v. 5 (2016), p. 65-107.

VIÑAO FRAGO, Antonio. Por una historia de la cultura escrita: observaciones y reflexiones. In: *SIGNO. Revista de Historia de la Cultura Escrita*. Alcalá de Henares, n. 3 (1996), p. 41-68.

VITAR, Beatriz. Un testimonio a múltiples voces. La rendición de los malbalaes según la “Descripción Corográfica del Gran Chaco Gualamba”, de Pedro Lozano. In: *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, v. 4, n. 1 (jan.-jun. 2014). Disponível em: <<https://corpusarchivos.revues.org/628>>, acesso em 08/11/2014.

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

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

\_\_\_\_\_. Introducción al Dossier “Fuentes Indígenas” en la Sudamérica Colonial y Republicana: Escritura, Poder y Memoria - Parte 1. In: *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, v. 3, n. 1 (jan.-jun. 2013a). Disponível em <<https://corpusarchivos.revues.org/71>>, acesso em 08/11/2014.

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

\_\_\_\_\_. Introducción al Dossier “Fuentes Indígenas” en la Sudamérica Colonial y Republicana: Escritura, Poder y Memoria - Parte 2. In: *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, v. 4, n. 1 (jan.-jun. 2014). Disponível em: <<https://corpusarchivos.revues.org/628>>, acesso em 08/11/2014.

\_\_\_\_\_. Adaptaciones y apropiaciones en una cultura textual de frontera: impresos misionales del Paraguay Jesuítico. In: *História Unisinos*, n. 18(2) (mai-ago. 2014b), p. 270-286. Disponível em: <<http://revistas.unisinos.br/index.php/historia/article/viewFile/htu.2014.182.06/4206>>, acesso em 31/05/2017.

WYSS, Hilary. *Writing Indians. Literacy, Christianity and Native Community in Early America*. Amherst/Boston: University of Massachusetts Press, 2003.

**APÊNDICE A** – Transcrição da tradução do relato efetuada pelo Pe. Bernardo Nusdorffer (1755)  
– Cópia que se encontra no A.H.N. (Madri)<sup>290</sup>

[p. 1]

Relacion delo q succedio à 53 Indios del Uruguay, quando acometieron por 2º con otros muchos el fuerte delos Portugueses del rio Pardo, escribió la un Indio Luisista q fue uno de estos 53. llamado Chrisanto, de edad como de 40 años, Indio Capax y mayordomo del pueblo, traduxo la un Missionero dela Lengua Guarani en castellano, año de 1755.

*Prenden los Portugueses  
à 53. Indios con engaño*<sup>291</sup>.

1. Llegamos y nos acercamos al fuerte delos Portugueses una mañana, y luego q nos sintieron, comenzaron à tirar contra nosotros con su artilleria y bocas de fuego con toda furia, y nos mataron à nuestro Capitan, q era el teniente de S. Miguel, y aun tiraron todo el dia, quiso Dios q no acertaron [ilegível] otros. Viendo pues los Portugueses, q con tanto tirar no nos avian hecho el daño que querian, cessaron, y salieron de su fuerte y nos llamaron con pretexto de pax para engañarnos estabamos juntos hazia la puerta del fuerte una tropilla (q nuestros compañeros avian ido à otras partes) dixeron nos, hagamos paces entre nosotros, y perdonemonos unos à otros en nombre de Dios, y por su amor, amemonos unos à otros en adelante, ayga pax y cessen las hostilidades, venid acá à nuestro fuerte com toda confianza, no tratamos ya de hazer os mal ninguno, antes os daremos de comer, de lo q tenemos, y podreis veber Yerva entre nosotros, como entre vuestros Hermanos. Nosotros creímos estas buenas y enganosas palabras, baxamos de caballo 53. Indios y entramos con los Portugueses en el fuerte, sacaron nos de comer y nos dieron à veber vino, à q no estabamos acostumbrados, y por esto despues con facilidad nos quitaron las armas, y nos prendieron à todos, nos echaron ala carcel y demas desto pusieron nos lassos al cuello, y nos acollararon de dos en dos, y alegrandose de q su trassa les avia salido bien, se dieron los para bienes unos à otros, riendose de nosotros, y gritando Viva! Viva. 20 dias enteros nos tubieron assi pressos en el fuerte sin darnos de comer cosa de provecho, ni aun bastan

<sup>290</sup> A.H.N. – leg. 120, c. 2, n. 56 – Relación de lo que succedio a 53 Indios del Uruguay, cuando acometieron por 2º con otros muchos el fuerte de los Portugueses del Rio Pardo (San Carlos, febrero 1755).

<sup>291</sup> As anotações nesta formatação correspondem às entradas nas margens do documento.

te agua, à beber teniendo y tratando nos sin misericordia, como si fuéramos brutos.

*Llevan los al rio grande  
y ellos por el camino se  
alçan contra los Portugueses.*

2. Despues de 20 dias, nos echaron à todos acollarados como estabamos en un Barco, demas desto nos pusieron esposas en las manos serrando las con candado, ni nos daban de comer. Viendo nos assi maltratados un Castellano, q estaba entre ellos, nos tubo lastima, pero su buena voluntad, no nos aprovecho nada. Entretanto caminabamos rio abajo y llegabamos azia el rio grande, quando nos hablo un Mulato, q estaba entre ellos, y nos dixo, q los Portugueses trataban de acabarnos, aun q no estaban conformes entresi, y q nos querian embiar al rio Jeneyro, adonde ciertamente nos aviamos de perder todos. Oiendo esto nosotros tubimos miedo, y el mulato prosiguió diciendo; aveis de saber q estos Portugueses son una perversa gente, son semejantes à los Diablos, y Judios,

[p. 2]

son unos brutos, y por esto ni yo me hallo mas entre ellos lo mas acertado será, q todos nos levantemos contra ellos, y despues con el Barco, pellemos, y acabemos los, despues saldremos del bote y nos iremos à nuestras tierras, yo sere el primero q comienze à matar los q pudiere, diciendo esto, nos corto a todos los lassos con q estabamos acollarados, nos quito las esposas q teniamos en las manos, y el fue el primero q comenzó. estabamos nosotros sin armas nuestras, (solo avia un cuchillo y una hacha el cuchillo prestado del cocinero con el qual el murio.) y como no teniamos tan poco viento ya 3 dias, no caminabamos estabamos parados, y los Portugueses estaban todos en un aposento en conversacion, un solo Soldado estaba guardando la puerta del rincon o aposento, adonde nos tenian, y solo el cocinero estaba fuera tambien, este fue el primero q matamos y la guardia, à otro q acaso parecia lo herimos malamente, y este mal herido se fue adonde estaban los demas, nosotros ibamos siguiendole, y les cogimos la puerta para q no pudiesen salir, y procuramos echar sobre ella quanto hallamos de tablas y palos, ellos rabiosos de colera quebraron quanto hallaron hasta las botijas de vino echandolas sobre nosotros, duró esto un dia entero, y nosotros no sabiamos como lo podiamos acabar; quisimos echar à piq el barco, quitamos un rumbo, pero como estaban

*mueren 3 portugueses*

*y 39 Indios, escapan*

14.

unas tablas sobre otras, no pudimos conseguirlo, y como nosotros en nuestros pueblos nunca tubimos barcos, ni lo usamos en Uruguay no alcanzabamos como estaba hecho, q puertas ó escondrijos tenia, ni q entradas ni salidas, ellos como eran sus dueños lo sabian, supieron y hallaron una puertecita escondida de nuestra vista, ò la abrieron entre tanto, por esta puertecilla salieron y de una vez todos se echaron sobre nosotros con todas sus armas, matando y hiriendo, unos caieron luego, otros heridos se echaron al agua y murieron ay, otros quisieron escapar à nado, pero no les valió, ay mismo en el rio los mataron. Como avian muerto ya tantos un Sargento dellos les grito q cessassen dela matanza, este Sargento pues libro a los q todavia vivian aun q algunos mal heridos, y libro y saco tambien à los q se avian escondido debajo dela barriga del Barco medio colgados y agarrados, entre todos fueron 14: Y yo entre ellos mal herido en la cara. A los q en el Barco se quedaron muertos, les quitaron las cabezas y las salaron poniendolas en un barril grande para llevar y mostrar las en el rio grande, los cadaveres echaron al rio. A los q escapamos de esta matanza nos pusieron otra vez las esposas en las manos y nos acollaramos otravez del pescueso, teniendo nos mejor guardados q no antes, medio desnudos, en Suma miseria y faltos de todo hasta el rio grande.

*Llegan al rio grande.*

3. Luego q llegamos al rio grande y poblacion delos Portugueses, q tienen en el, se junto todo el Cavildo para determinar, lo q avian de hazer con nosotros;

[p. 3]

todos convinieron q avian de acabar con nuestra vida, pero no fueron concordes en el modo. Unos nos querian poner en Sacos de cuero y serrados con ellos echarnos à la mar; otros nos querian abalea en la plaza, otros nos querian atar à 4 potros para q nos hiziessen pedazos mientras determinassen y diessen la sentencia, nos echaron à la carzel. Un buen Clerigo viendo a 3 de nosotros muy mal heridos y maltratados y ya con pasmo[?] casi para morir les tubo lastima y los pidio para assistirles con los Ss. Sacramentos y para curarles, uno dellos no obstante murio luego. Quando esperabamos ya todos la ultima sentencia de nuestra muerte, me llevaron à mi solo de casa en casa delos

*Examina à Chrisanto  
el General.*

Cabildantes, ay me preguntaron y examinaron de quanto seles ofreciere sobre nuestros pueblos, sobre la vida, costumbres y acciones delos PP<sup>s</sup>. Al fin me llevaron à Casa de su Capitan q llaman Gnl. este otra vez me pregunto sobre todas las cosas Vida y hechos delos PP<sup>s</sup>. una y muchas vezes, me dixo, mira Indio, q me digas y hables verdad ya sabeis que los Portugueses son bravos; Y no sabes todavia tu en q has de parar, y assi no me encaxeis mentiras. Quien os mando, q no os aparteis de Vuestros pueblos y tierras? quien os instingo q no os mudeis à otras tierras y parajes? y q no cumplais la Voluntad de V<sup>o</sup>. Rey y Señor, q<sup>n</sup>. os ha enseñado tan mal? ea dime la Verdad Yo y todos estos mis Portugueses ya sabemos, q Vuestros misioneros por estar amancebados con Vuestras mugeres no os quieren llevar à otras tierras, ellos están amancebados con las de mejor parecer, y tienen en ellas muchos hijos y hijas, ya estos los tienen por mayordomos y Sacristanes y los tienen ensu presencia dandoles bien de comer, y à Vuestras mugeres las tienen en sus casas enserradas, y à sus maridos los tienen apartados dellas. Por esto venimos nosotros y queremos entrar en vuestros pueblos, y los hemos de coger à ellos los primeros, y Cabildantes, Viejos y Viejas, les quitaremos las cabezas y los mataremos todos, solo las mossas y muchachas llevaran los Portugueses para sus esclavas y sus maridos nunca las veran mas. Ytu sino me dices la verdad seras tratado del mismo modo, pero si me dices la verdad, seras amado y bien tratado delos Portugueses y seras hecho Capitan dela Guardia del rio grande. Yo bien se, y saben todos estos Portugueses, q los PP<sup>s</sup>. os maltratan con azotes, y os castigan, y os empobrecen, no dando os nada, teniendo os desnudos, todo esto nos dicen los Indios q vienen à los Portugueses de alla de Vuestros pueblos, como son estos Borgistas, q estan aca, y no se hallan mas en los pueblos ni con los PP<sup>s</sup>. Y aun q Christianos se desparraman por todas partes. Esto es lo q à nosotros Portugueses obliga de ir alla, para sacar à los PP<sup>s</sup>. Los mismos Indios tus paysanos han puesto su confianza en los Portugueses. Y quieren q los enseñemos y no quieren mas à los PP<sup>s</sup>. dela Comp<sup>a</sup>. esto es lo que me dixo el General.

*Respuesta del Indio.*

4. Yo le respondi: S<sup>or</sup>. Gnl: todo esto q me has dicho, y q os han dicho, y decis q lo sabeis es una grandissima falsedad y una pura mentira; no es esto lo q nos enseñan

[p. 4]

nuestros PP<sup>s</sup>. y no es esto tampoco el motivo por q los PP<sup>s</sup>. dela Comp<sup>a</sup>. estan entre nosotros. Ellos no nos enseñan, sino todo lo bueno. Los Patios y habitaciones delos PP<sup>s</sup>. y sus puertas estan muy serradas, y ellos estan solo en su habitacion. Los mayordomos y los q cuidan dellos y de su aposento, no son niños, sino Indios ya de buena edad, y estos solo de dia estan en la casa del P<sup>e</sup>. y tocando las ave marias, todos van à sus casas fuera de un Viejo q tienen cuidado delas puertas, q estan serradas de noche. aun quando el P<sup>e</sup>. va à ver chacaras el no esta niva solo, sino q tiene consigo al Cavallerizo Indio de edad y razon. Los PP<sup>s</sup>. nos dicen missa por la mañana, y ala tarde nos hazen tocar à rosario y antes del rosario, hazen tocar à los muchachos, y los hazen rezar y les hazen la Doctrina enseñandoles lo que los Christianos han de saber; assi mismo todos los Domingos y Fiestas nos predicann la palabra de Dios en la Iglesia, assi mismo estan continuamente administrando nos los Ss. Sacramentos dela Confession y Comunion. De noche la casa delos PP<sup>s</sup>. esta todo serrada, y las llavez en el aposento del P<sup>e</sup>. solo por la mañana se abre la puerta de su patio para q entren los Sacristanes y los demas q deben. Mientras tubimos esta conferencia, llegò la hora de comer, y me dexo el Gnl. diciendome, q otro dia hablaremos mas.

5. Otro dia vinieron 2<sup>a</sup> vez por mi los Soldados y me llevaron al Gnl. y comenzo 2<sup>a</sup> vez à preguntarme sobre varias cosas, y entre otras me dixo preguntandome, ay oro y plata en tu pueblo? y con q os ha sustentan y os dan de comer los PP<sup>s</sup>. con plato? quando comen los PP<sup>s</sup>. por la mañanita? usan aguardiente por la mañana, ò mistela ò otra comida? dime todo esto q tengo curiosidad de saberlo. Y quantos platos se ponen à los PP<sup>s</sup>. de donde tienen el vino, q usan, ò hazem vino en vuestros pueblos? y los PP<sup>s</sup>. usan comida esplendida, de trigo, azucar. Lo q nosotros Portugueses sabemos es, q con el sudor de vuestras manos se engordan, y se tratan esplendidamente. Y dime os pagan todo esto? no por cierto, ellos no os dan nada. Mira aora q estas delante delos Portugueses bien vestidos y bien tratados, y tu desnudo, has traído alguna cosa buena de alla en tu ropa? no por cierto, tu pobressa y tu miseria, con una sarga de lana sucia vienes en vuelto como un Infel descalzo de pie y pierna, y esto nos haze creer, q esverdad lo q dicen, q los PP<sup>s</sup>.

*Responde el Indio.*

os maltratan y Juegan con vosotros. à esto le respondi Yo assi; S<sup>or</sup>. General, yo te dire la verdad. Los PP<sup>s</sup>. todos los dias por la mañana nos dicen missa, y despues de missa van à su aposento y usan agua caliente, ò mate con Yerva, no usan ni toman y comen otra cosa por la mañana, despues salen à la puerta de su aposento, y los q estubieron en la missa les besan la mano y va cadauno à su trabajo conforme le toca. El P<sup>e</sup>. se mete en su aposento à rezar y à leer libros. Cerca delas onze va al

[p. 5]

refectorio para comer un bocado, no tienen comida esplendida, como telo dizen, à lo mas unos 5 platos y estos bien chicos, y un medio vasito de vino; aguardiente, ni lo tienen ni lo usan, el vino no lo ay en nuestros pueblos, viene solo del pueblo dela Candelaria embiado del P<sup>e</sup>. Sup<sup>or</sup>. para todos los pueblos, y ala Candelaria viene de B<sup>os</sup>. Ayres comprandolo el P<sup>e</sup>. Proc. y este es el q divide el P<sup>e</sup>. Sup<sup>or</sup>. no es genero q tenemos en nuestros pueblos este. Despues de comer, y antes q vayan à descansar van à la Iglesia à visitar al S<sup>or</sup>. y despues duermen un rato la siesta, y todos los q trabajaban en la casa del P<sup>e</sup>. como Sacristanes y cocinero salen y se sierra el patio quedando solo el viejo portero hasta q den las dos, y entonces abre y entran otra vez al patio los q trabajan, ò tienen algun negocio com el P<sup>e</sup>. el qual coge otra vez su breviario y reza. Si el sale fuera no sale de valde, despues à la tardecita ay rezo de muchachos y Doctrina de niños. Refiriendole yo esto, dixo me el Gnl. veamos lo q os enseñan los PP<sup>s</sup>. dime lo y reze lo q te enseñaron; entonces yo me persigne y reze la Doctrina diciendole, esto nos enseñan los PP<sup>s</sup>. Despues me dixo el Gnl: dicen q en vuestros pueblos ay mucha plata y oro, en todos los altares dicen, candeleros de plata, y el altar mismo resplandece todo, del oro. Esto dicen todos los q entraron y han visto Vuestros pueblos assi españoles como otros, y todo esto de donde lo teneis, sino ay en Vuestros pueblos? de donde teneis las Lamparas grandes de plata ya donde las hallasteis? quantas Iglesias teneis, y quantos PP<sup>s</sup>.? Tu pueblo es grande ancho y largo? y van a buenos ayres balsas de tu pueblo? y q llevan quando baxan? Yo le respondi à esto, q la Lampara grande q tenemos nos traxo el P<sup>e</sup>. Prov<sup>l</sup>. presentando lo al Santo, y la traxo de hazia Potosi. El Oro q tiene el retablo lo embio el Proc. de B<sup>os</sup>. Ayres, y por el baxaron las balsas, y llevaron lo q Dios nos dio en nuestras tierras, lienzo y Yerva. Con esto se acabo la platica de aquel dia, y me dixo, despues nos hablaremos otra vez y me despidio.

*Hablo con el un Castellano en la carzel.*

6. Estando yo, en la carzel, me vino aver un Español Castellano, tengo parami q Dios me lo embio para consolarame este me asseguro q me hablaria la Verdad en lo q me queria decir, destos Portugueses: me dixo, estos Portugueses son semejantes en todo al mismo demonio, ellos entresi son nefandos, ellos se esfuerzan mucho para irse à Vuestras tierras, por q se dice q ay plata y Oro; y para satiar alla su brutal apetito con las mossas, muchachas y Vuestras mugeres, estos son los unicos motivos suyos, ellos se convinieron entresi q mañana os han de engañar y especialmente ati, se quieren mostrar todo lo q puede aver poraca de bueno, ropa, armas de fuego, alfanges ofreciendotelo, para engañarte y para perderte en cuerpo y alma. Por esto digote q mires porti y por tu bien, no te dexes engañar, no te espan-tes por mas q te amenazen, note pondras palido, mañana se juntaran todos assi. Ecclesiásticos como Seculares, y todos juntos te preguntaran otra vez de todo lo q se les

[p. 6]

ofreciere para turbarte, y atropellarte y à tus compañeros, tente fuerte y no te dexes engañar. assi me hablo este Castellano, y assi realmente lo hizieron.

*ultimo examen del.*

7. Otro dia por la mañana luego se juntaron todos los PP<sup>s</sup>. y Capitanes, y sentados delante me dixeron: Ya has visto el pueblo de los Portugueses de este rio grande, y su hermosura, y has visto à los mismos Portugueses en sus personas bien vestidos y bien tratados, y todo lo q tienen de bueno, buena comida y abundante y bebida de vino, su artilleria mucha y buena, y has visto tambien q bravos q son contra sus enemigos, q se aman mucho unos à otros y q tienen Padres, q todos assi los Padres como Portugueses te han tenido lastima y te favorecieron, aora di tu como corresponderas à estos favores q te han hecho yà estos tus Paysanos? Ya sabeis q los Padres con q estais no os aman, no os quieren, os maltratan con azotes, os castigan, y no os dan nada, y por esto nosotros los tenemos por hombres de mala cabeza y de mal corazon para con vosotros, por esto vamos de una vez à vuestros pueblos à sacarlos; para entrar alla, Vosotros aveis de ser nuestras guias, y nos aveis de llevar, y vosotros aveis de ser Soldados, y aveis de pelear los primeros con vuestros paysanos, como Portugueses y Españoles os aveis de vestir de suerte q los mismos paysa-

nos vuestros no os han de conocer mas, Vistate pues aora de una vez de esta cassaca, ay tienes tu boca de fuego, y tu alfange ponte lo pues y seas uno delos nuestros. Yo à todo esto estube callado sin menearme, y como vieron q no hazia nada delo q me avian dicho hizieron venir à nuestra presencia un Indio Borgista fugitivo desu pueblo ya de mucho tiempo, q estaba entre ellos vestido como ellos y con su boca de fuego y espada yme dixieron veis aqui un Indio como tu este ya es Capitan, noves como esta bien tratado y contento entre nosotros. Despues este mismo Borgista, q llaman Capitan, me dixo ea compañero haz lo q te dicen estos fidalgos, ya vez como me honreron, por aver les yo obedecido, vez como me estiman y visten, bien sabes q en nuestros pueblos no tenemos esto, y q los PP<sup>s</sup>. nos tratan de otro modo, determinate de una vez, o hazen lo q te dicen estos y yo. Despues q acabaran de hablar ellos, y el de este modo, yo volviendo la cara al Gnl. le dixi. Ya

*Respuesta del Indio.*

he oido todo esto S<sup>or</sup>. General, y con licencia tuya dire lo q me parece, ya he visto el rio grande, y pero desde q me traxeron aca, no he oido missa, ni rezado ni una vez el Rosario, ni se si se reza, mucho menos he visto, q se confiessen ò comulgan en dias de fiesta, esto tengo yo deseo de ver, y no otras cosas, yo soy Congregante de S. Miguel y de la Virgen, alla tenemos orden de confessar y comulgar cada mes, desto tengo yo deso, ya son tantas Semanas que estoi por aca q ya ni conosco ni fiestas, ni Domingos q hemos de guardar todos, por esto S<sup>or</sup>. General de nos licencia de irnos otravez à nuestros pueblos.

[p. 7]

Que vosotros pensais, q en nuestros pueblos nos vestimos assi pobremente, no por cierto, ay andamos vestidos de lienzo muy blanco, quanto mas alla los PP<sup>s</sup>. usan su misericordia y benignidad con nosotros en todo, dando nos q vestir à todos hombres y mugeres chicos y grandes; de mas desto, nosotros todos q estamos aqui, somos cassados alla, tenemos nuestros hijos y hijas, tenemos nuestras buenas sementeras, y en ellas nuestra buena comida, de nuestras mugeres solo con la muerte nos hemos de apartar, y assi no conviene de ninguna manera, q aqui nos detengamos mas tiempo. todos hemos de venir à juntar nos un dia delante de Dios q nos ha de pedir cuenta, alla Dios nos ha de tratar conforme lo merecimos, otros saldran

castigados y otros premiados. Demas nosotros no Somos pressos en buena guerra, à nosotros nos han apressado con engaño y pax fingida; y assi S<sup>or</sup>. General te pedimos todos q nos des lugar y forma q volvamos à nuestros pueblos, esto es lo que pedimos y decimos. dicho esto calle y entonces em Gen<sup>l</sup>. me dixo:

*dexan los libres.*

7<sup>292</sup>. Indio, tienes razon. Y dices la Verdad, tambien yo he de parecer un dia delante de Dios Severo Juez de todos, y assi os concedo lo q pedis y os doy licencia q volvais à vuestros pueblos, y por aver padecido tanto y Sufrido, os dare q vestir; diciendo esto, nos hizo quitar los grillos, y despues dio acadauno un poncho de Lana, Jubon y calzones de bayeta, Camisa y Sombrero. Despues nos saco del rio grande y nos traxo en Barcos entre su gente libres, y nos llevo hasta el fuerte del Rio Yobi, ò pardo. ay nos dexo totalmente, diciendo nos, q caminasemos à nuestros pueblos adelante y dixesemos à nuestros paysanos, q ya venian los Portugueses para quitar las cabezas à los PP<sup>s</sup>. Esto succedio todo el año de 1754.

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

Bernardo Nusdorffer.

---

<sup>292</sup> A repetição do número 7 na numeração dos parágrafos se encontra presente no próprio manuscrito.

**APÊNDICE B** – Transcrição da tradução do relato efetuada por Pedro José Villanueva (1756) –  
Cópia realizada por Pedro Medrano que se encontra no A.G.S. (Valladolid)<sup>293</sup>

[p. 4]

[...]à 3 de Mayo = Christobal Erandà.<sup>294</sup>

5<sup>a</sup>. De S. Luis, lo que dice, llegamos donde estaban los Señores Portugueses  
yo vi, y esto fuè lo que acaesio, por la mañana, nos arrimamos àellos luego  
al instante mattaron à nuestro Superior el Theniente, y despues de eso nos  
estuvieron tirando todo el dia con la Artilleria, pero hai sevio lo mucho que  
nos favoreciò Dios, y viendo que à ninguno podian mattar, salieron à-  
fuera de el fuerte, en donde con varias, y buenas palabras nos engañaron  
diciendonos que nos hicieremos Camaradas, desenojemonos, unos a los otros  
en nombre de Dios, y queramonos bien, y venganse comeràn, y beberàn  
diciendo queyà no havia cosa contraria, y creyendo esto, y teniendolo por  
cierto: entonces nos cogieron los Soldados, y nos metieron dentro del fuerte  
à cinquenta y tres Indios, entonces executaron el engaño que nos hacian  
nos dieron à beber aguardiente, y despues que cogimos esto nos cogieron  
à todos los Soldados, y nos metieron en un Zepo, y poniendonos aun en el  
zepo nos acollararon de el Pescueso de en dos en dos con un laso, y regosijan-  
dose de este engaño que nos hizo, decian viva, viva, y despues de esto nos  
tuvieron veintedias en toda calamidad haciendonos faltar aun la comida  
sin conpadecerse de nosotros, ni aun en lo mas minimo, trattandonos  
como Animales: despues que nos tuvieron veinte dias, nos llevaron  
en una Embarcacion Grande, y mettiendonos alli, nos enserraron p.<sup>a</sup>  
nunca jamàs darnos libertad, ni aun entonces se conpadecian deno-  
sotros darnos de comer, y no bastando que que nos tenian acollarados  
con un lazo, nos pusieron en los Puños unos Fierros, y lo cerraban con  
un Candado; viendo que asì nos tenian un Castellano se conpadesio de  
nosotros, y cuando nos llevaron al Rio Grande nos dijo un Mulato lo  
que havian tratado los Portugueses, diciendonos que los Portugueses decian

<sup>293</sup> A.G.S. – leg. 7410, n. 21 – Testimonio sacado, de varias cartas que se hallaron en letra Guarani, tradusidas por los interpretes nombrados en la sorpresa hecha al Pueblo de San Lorenzo, por el Coronel Don Joseph Juachin de Viana Gobernador de Montevideo (San Lorenzo, mayo de 1756).

<sup>294</sup> Aquí termina a transcrição de um texto distinto, que recebe o número “4”.

que nos havian de acabar, pero que nõ tenian igual animo; seplatican

[p. 5]

para acavaros, ò que los han de enviar al Rio Jeneiro, diciendo que alla se consumirian, esto ès lo que decian los Portugueses denosotros, nos dice el Mulato : habiendo oïdo eso, quedamos con gran miedo, nos dijo el Mulato, sabeis que los Portugueses son muy malos, viben como Animales, son como el mismo Demonio, y andan como los Judios, esto fuè lo que nos dijo el Mulato, viben estos como Animales, por eso, y aun yo vivo con disgusto entre ellos, diciendonos por eso, demosles Guerra, y yò tambien me irè ami tierra nos decia, y despues quese acabe en un bote, ò en una canoa nos iremos à nuestra tierra, diciendo, que el primero empesaria conlos Portugueses, y diciendo esto, se mettio bajo dela Embarcacion, y nos quittò los lasos del pescueso, y los hierros delos puños, y es cierto, que el primero empesò con ellos, y nõ tuvimos conque hacer fuerza, y ese dia huvo viento tres dias continuos, y los Portugueses, se mettieron abajo dela Embarcacion, y estaban en grande conversacion, y solo un Soldado, semantuvo à guardar la puerta de nosotros, y todos los demas estaban en conversacion y tamvien un criado cosinero solo estaba fuera por el qual empesamos primero yà mattamos dos Españoles, y el tercero lo estropeamos, yse nos mettiò abajo dela Embarcacion, yentonces los compañeros lo favoresieron prontamente y lo libraron denosotros, yaunque nosotros defendimos las puertas deellos nõ dandoles tiempo para nada, aunque defendimos las puertas de ellos hechandoles ensima palos, Carne, y otras varias trastes, y segun lo queson los Portugueses, el mal corazon que les asiste, pareasia que perdian el amor aun alas vasijas delas bebidas tirandonos con ellas, se quebraban en nosotros perdiendose el Vino que tenian dentro, y aunq.<sup>e</sup> los tuvimos en Guerra todo el dia enla Embarcacion no sabiamos que detterminar, attendiamos àtodas partes alo que haviamos de hacer, y aunque quisimos abujerear la Embarcacion por dentro, y aunque la

[p. 6]

abujereamos, era por el primer forro lo que estaba muy abajo no podiam.

y por esto nos dilattamos mucho, y aunque estuvimos algunos dias como no es de nuestra facultad no sabiamos muy bien las muchas puertas que tenia; y como los Portugueses asisten spre. segun la practica q.<sup>e</sup> tienen salieron por una puerta que sabian, y por hai, vinieron con todas Armas, hay trabajaron con las Escopetas mattandonos algunos dentro dela Embarcacion, y otros cahian muertos al Agua, yaun los que nò estaban heridos se cahian al Agua nadando mientras morian, y viendo que de este modo mattaban los Portugueses, un Sargendo de ellos les dijo, basta yà de mattar à esos Indios, ò los quereis acabar, favoreciò aun Indio, abajo dela Embarcacion, favoreciò tamvien à otro que estaba colgado dela Embarcac.<sup>n</sup> este Sargento favoreciò à estos que los huvieron de acabar : despues de esto acabaron de sacar a los Indios que fueron favorecidos, se enojaron tanto los Portugueses, que de enojo cogieron un instrumento que llaman Cattana y con èl quittaron las cavesas de los Indios muertos, onze, ò doce fueron los que librò el Sargento, y sus cuerpos los arrojaron al Agua, y para llev.<sup>r</sup> al Rio Grande las cavesas de los muertos las salaron, y las mettieron en un barril grande por mostrar en el Rio Grande à toda la gente el enojo de su hecho, y à estos que dejaron vivos nos mantuvieron spre. con gran trabajo volviendonos à poner los lasos al pescueso, y los hierros en los puños cerrandolos con un Candado, y cargandonos con todos trabajos, manteniendonos desnudos, executando en nosotros todos estos trabajos, y tres de los que cogieron, nò por lastima que les tuvieron, los llevaron despues no por traerlos bien, y despues que los llevaron al Rio Grande, se recogieron todo el Cavildo à tratar de lo que havian de hacer en nosotros trattando sobre tres asuntos para acabarnos, diciendo que vivos nos coserian en un cuero, y nos arrojarian ala Mar, el otro que nos

[p. 7]

sacarian en la plaza en donde nos alcabucarian; el otro queriatraer quatro Potros, y amarrados en ellos nos acavarian : de este modo se platticaron de lo que havian de hacer de nosotros, hablando de este modo todo este tpo. nos mantuvieron en el zepo, y asi se burlava de nosotros, la llegada de estos tres muy maltrattados, vino à verlos un Clerigo de ellos y viendo à uno de ellos tan pobre desnudo, y quasi ala muerte de las he-

ridas que el Viento frio le havia pasmado, compadesido deèl promettio pedriria al Gobernador por èl humillandose para sacarlo, y curarlo, y tenerlo bien, y cuidarlo para que se confiese, y ayudarlo con todos los Sacramentos : de esta suerte andubo este Clerigo, y murio uno; despues de esto llevaron los Soldados auno que lo Sangraron, fueron à llevarlo en presencia deèl Señor Governador, nos pusieron à todos con Grillos, y cada noche en el zepo, y todos los dias nos sacavan al trabajo, y despues de esto llegada la noche nos mettian al zepo, despues de eso, me pasearon a mi solo en las casas de todo el Cav.<sup>do</sup> preguntandome todas cosas de todos los Pueblos, y de la Vida de los P.<sup>s</sup>, y despues de esto me llevaron en Casa de su General, y hai, me preguntaron de todo, y tambien, me preguntò una, y otra vez de la Vida de los P.<sup>s</sup> diciendome : mira que me havies de decir la verdad, aunque los Portugueses son malos, no sabeis q.<sup>e</sup> miran por tu bien, y por eso nõ mientas, y diciendo esto : quien les manda que nose muden de sus Pueblos, y para que no cumplan la Voluntad del Rey, quien es el que los enseña mal, diciendome : oi la Verdad, estas son las cosas que hoi, y tambien lo que hoi en los Portugueses, los P.<sup>s</sup> son los q.<sup>e</sup> estàn mal acostumbrados en tus mugeres, por eso nõ quieren llevaros à otra parte de tus Pueblos : los P.<sup>s</sup>, viven en mal estado con vras. mugeres las mejores y todos los que nacen debajo de este modo son de los que sesirven los Padres para Mayordomo, Sachristan, y sus muchachos, y los muchachos que tienen

[p. 8]

en las Indias los mantienen en su Compañia regalandolos, y todas vras. mugeres las metten dentro deèl Claustro à enserrarlas devosotros, y estàn con ellas en mal estado, y à vosotros sus maridos los hechan fuera, y de este modo logran y se hallan muchas criaturas de los P.<sup>s</sup> en las Indias; por esto venimos à entrar en tus Pueblos, y en primer lugar, hemos de coger à todos los P.<sup>s</sup>, y à todo el Cavildo con todos sus allegados, y hemos de cortar las Cavesas a los P.<sup>s</sup>, y de los Indios viejos, y a las Indias viejas tambien las hemos de matar, y las muchachas y muchachitas nomas las hemos de coger para tenerlas los Portugueses à su voluntad, y para que nunca estèn à vras. voluntad, ni a la voluntad de sus Maridos, y vos tambien sino confiesar la verdad, los acompañareis quittandote la cavesa ; esto me dicen mettiendome mucho miedo, y por

eso me decian, di la verdad animatte, ysi dijeres la verdad, as de ser querido delos Portugueses, y de todos, y as de ser Capitan de Guardia deel Rio Grande sereis tenido por Superior si digereis la verdad ; de ese modo as de andar medijo el Gen<sup>l</sup>, yò, y todos los Portugueses saben muy bien, que todos los P.<sup>s</sup> hacen lo q.<sup>e</sup> quieren de todos vosotros, teniendolos en pobresa con azotes, y no dandoles nada os tienen desnudos, todos estos que confian en los Portugueses quantan los Indios que vienen con ellos, diciendo, que los de S. Borja, yà no se hallan ensus Pueblos, por esto mismo andamos en todas tierras nosotros que somos Xtianos les dicen alos Portugueses, esto fuè lo que envio alos Portugueses, yà p.<sup>a</sup> hechàr alos P.<sup>s</sup> tendran confianza en nosotros los Indios para enseñarles, diciendo, que yà no quieren alos P.<sup>s</sup> de la Compañia para sus P.<sup>s</sup>. todas estas cosas, son muy falsas Señor General, por que los buenos delos P.<sup>s</sup> no nos enseñan de ese modo, ni es ese elfin conque andan entre nosotros los P.<sup>s</sup> dela Compañia de Jesus, sinò para enseñarnos à todos buenas costumbres. el modo de vivir del P. ès: cerrar bien todas las puertas, y quedarse el solo, su Mayordomo, y su muchacho, son yà Indios de hedad, y solo estos asisten solo dedia à dentro, y

[p. 9]

alas doce salen afuera, y un viejo es quien cuida dela Porteria, y es q.<sup>n</sup> sierra la puerta quando descansa el P., ò quando sale el P. à ver su chacara, y aun entonces van solos, sino es con un Indio de hedad, quien los guia, y cuida de el Cavallo, y despues de esto à Misa, y ala tarde el Rosario de Maria Santissima llamandonos con toque de Campana, yantes deesto à los muchachos, y muchachittas los llama con una Campanilla, y despues deeso el bueno deel P. entra hà enseñarles la Doctrina, y el persinarse ; deel mismo modo todos los dias de fiesta nos Predica la palabra de Dios, del mismo modo el Santo Sacramento dela Penitencia, y dela Communion ; en estas cosas se exercitta el bueno deel P., y todas las noches se sierra la Porteria, y la llave se lleva al Aposento del P. ysolo se vuelve à abrir por la mañana para que entre el Sachristan, y los Cosineros, y quandò llegò la hora de comer, me dijo hasta el otro dia platicaremos ; y al otro dia vinieron con los Soldados à llevarme en presencia desu Superior el Gen.<sup>l</sup>, para preguntarme otra vez detodas cosas : otra cosa es lo que preguntan, diciendome: En tu Pueblo hai platta, u, Oro, y comen los P.<sup>s</sup> comeràn en platta, y quando comen demañana, yà que hora beberàn aguardiente, por la mañana, ò beve-

ràn Mistela, u, otra comida ; decinos esto para que lo sepamos que en quantos plattos comen los P.<sup>s</sup>, de donde es el Vino que beven, ò en tu Pueblo hacen Vino : despues de esto, si tenian parasi buenas comidas, trigo, ósurca[?]; nosotros sabemos que con el trabajo delos Indios estàn detodo abastesidos, yregalados : es cierto esto? y esto con que le sattisfacen, no les pagan? noles dan nada? Ves aqui ahora, nosotros los Portugueses somos lindos, y aun nros. Vestidos son lindos, estas contento con este Vestuario que tienes bien desdichado, estas enbuelto con esa Gerga, y los pies tienes desnudo como los Infieles : esta laverdad q.<sup>e</sup> seles diò à entender alos Portugueses delo que hacian con nosotros los Padres ydelo q.<sup>e</sup> nos enseñaban ahora dicen lo que es cierto. Señor General los P.<sup>s</sup> todas las mañanas nos dicen Misas, y despues deMisa sevàn assuAposento, y ahi

[p. 10]

cogen un poco de Agua Caliente con Yerva, y no otra cosa màs; despues deesto sale ala puerta desu ãposento, y ahai, todos los que oyeron Misa searriman à besarle lamano, y despues de esto sale afuera, àver los Indios si trabajan enlos Oficios que cada uno tiene, y despues sevàn asu Aposento à resar el Oficio Divino ensu Libro, y paraque Dios lo ayude entodas sus cosas. Alas 11, deel dia vâ à comèr un poquitto, no à comer mucho solo coge cinco plattittos y solo beve una vez el Vino, no llenando un vaso pequeño, y Aguardiente nunca lo toman, y el Vino no lo hai en nuestro Pueblo, solo lo traen dela Candelaria segun lo que envia el P. Superior, y halla enla Candelaria, lo trahen de acia Buenosaires segun loque envia el P. Procurador al P. Superior deesto reparte àlos demas Pueblos el P. Superior, ynò penseis que el Vino es de aqui. Despues que sale de comèr yâ para descansàr un poco entra ala Yg.<sup>a</sup> despues si, se rettira àdescansar un poco, y mientras descansa, salen fuera los que asisten enla Casa del P., ylos que trabajan dentro en algunas Obras ytamvien el Sachristan, y el Cosinero : todos estos salen fuera, y quando no sè toca la Campana estan serradas las puertas, ysolo un viejo es el q.<sup>e</sup> cuida delas Puertas, y quando vuelven àtocar la Campana, vuelve este à abrirlas paraque vuelvan à entrar los que trabajan dentro ; yelP. coge el Breviario no à ir à parte ninguna. Ala tarde tocan la Campanilla para que se recojan las Criatturas, y entre el P. à enseñarles la doctrina Christiana; y despues de esto volviò à preguntar, que què era lo que nos enseñaban los P.<sup>s</sup>

diciendo que digese lo que me havian enseñado, me Santiguè, y Resè, les dije, q.<sup>e</sup> solo eso me havian enseñado los P.<sup>s</sup> : y despues de esto, me preguntaron: dicen que hai mucha plata, y Òro en tus Pueblos en todos los Altares Candeleros grandes de platta, y el Altar mayor todo dorado, todos los Españoles que hân entrado en tus Pueblos lo han dho. muy bien detodas estas cosas dedonde sòn, y aun quando haya la platta, ni el Oro en tus Pueblos dedonde

[p. 11]

han sacado una Lampara muy grande que tienen de platta, y quantas Iglesias tiene quantos P.<sup>s</sup> estàn con vosotros, y sinuestro Pueblo era grande, despues deesto preguntò, quasi vajaban Balsas à Buenos-Aires, y que llevavan de carga. Despues de esto les respondi, dandoles rason detodo lo q.<sup>e</sup> me havian preguntado. Esa Lampara grande que dices, el P. Provincial la trajo para darla à Dios enla Iglesia, yà todos los Santos la trajo de acia Potosì, y tamvien el Òro, solo traen de acia Buenos-Aires qusndo lo dà el P. Procurador, y por todas estas cosas vàn las Balsas llevando lo que Dios nos dà que es el Lienzo, y la Yerva. Despues deesto, me dijo, otro dia platticaremos y me volvieron àllevar ala Carcel, y fuè un Castellano àverme, yà hablar conmigo, diciendome, que iva de parte de Dios, y esto dijo que me diria quien eran los Portugueses. La vida delos Portugueses, es como la del Demonio, y como la delos animales, son dueños detodo lo malo, y aun unos, con otros, tienen mala correspondencia, y solo por eso se esfuerzan à entrar en tus Pueblos fuè el Oro, y la Platta que decian havia, y se esforzaron mas porlas mugeres y muchachas para tenerlas asu voluntad, y para apartar aun las Mugeres casadas delos Maridos, ytenerlas para ofensas de Dios, y mañana seplatican para engañarte, os quieren mostrarte algunos vestidos, ò Escopetta, y una espada para enganarte con toda tu Alma os quiere engañar para perderte, por eso mira muy bien no te engañes me dijo este Español, y de miedo no querais mentir, mira que mañana eneldia, quieren concurrir todos los Portugueses, y todos los P.<sup>s</sup> deellos, y todo el Cav.<sup>o</sup> esto es loquese plattican, yos quieren volver à preguntar en concurso, detodas cosas. Por eso vè muy bien, me dice este Español, hân de procurar mucho tu perdicion, yasi nó te amendrenteis, animaos nomas y despues deesto llegado el dia, yà vinieron juntos todos los P.<sup>s</sup> todo el Cav.<sup>o</sup>, y todos los Portugueses à sentarse, diciendo : Aveis visto todos los Portugueses, y lo lindo que

es la Ciudad, y lo lindo que son los Portugueses y sus Vestidos, y la authority q.<sup>e</sup>

[p. 12]

tienen, lo bien que comen, la mucha Artilleria que tienen, y las buenas bebidas conque se regalan, y lo bien portados que sòn, y la ostenta, yà lò haveis visto, y la mucha platta que tienen haveis visto à los Portugueses yà todos los P.<sup>s</sup> la grandesa que tienen, y la buena correspondencia q.<sup>e</sup> tienen unos, con otros ; por eso los Portugueses, y todos los P.<sup>s</sup> se conpadezen devos diciendome conque as de corresponder a los Portugueses, y à todos los Padres lapiedad que han tenido devos : yà haveis visto que tus P.<sup>s</sup> no òs quieren, sinò hacer lo que quieren devos otros trattandolos con azottes, y no dandoles nada, por todas estas cosas, los Portugueses dicen de los P.<sup>s</sup> cavesa mala, corazon malo, por eso iremos à entrar entu Pueblo, y quando allà entraremos, hân de entrar adelante hechos Soldados peleando contra vrõs. Paisanos, vestidos como Españoles para que no les conoscan sus Paisanos, por eso, te as de vestir como Español y con todas Armas con Espada, y Escopetta ; y despues demucho trageron junto à mi para que me viera uno de S. Borja, mira este Indio como vos lo bien vestido que està, tiene espada, y escopetta, y es Capitan respettado, como loves; entonces este de S. Borja que decian era Capitan cumpli no mas lo que os dice el Superior, yà me ver como estoi por haver cumplido lo que me decia el Superior lo bien que paso, querido de todos los Portugueses, y tamvien sabeis como lo pasamos en los Pueblos, nunca el P. nos dâ nada, spre. hacen lo que quieren de nosotros, p.<sup>r</sup> eso as de hacer lo que el Superior te dice, y entonces seràs querido, y te estimaran los Portugueses como lo han hecho conmigo, me dijo este de S. Borja, despues que me acabò de hablâr, dije al Gen.<sup>l</sup> yà hè oïdo lo que este me dice, dijo entonces el Indio: Señor General consu lisencia, quiero hablar, y he visto que desde que me han trahido al Rio Grande nunca hè visto oïr misa, ni resar el Rosario, ni en los días festivos confesarse, ni Comulgâr, y esto es lo que hecho menos Nosotros, somos Vasallos de la Virgen, y S. Miguel, y cada mes, nos confesamos, esta costumbre es la que hecho menos, no sabiendo, ni aun los días de fiesta

[p. 13]

de Presepio, diciendole : por estas cosas Señor General, dadme el camino libre

para irme à mi Pueblo, yà avreis pensado, que en nuestro Pueblo nos vestimos tan desdichadamente, tamvien nos vestimos bien con lo que nos dà Dios de Lienzo muy blanco, y hermoso, y lo mismo el bueno deel P. tiene el cuidado todos los años de vestirnos, y de darnos lienzo à todos los Indios y muchachos, y tamvien en Santo Sacramento deel Matrimonio, todos, y cada uno de porsí, tenemos nuestras mugeres, ytamvien tenemos nuestros hijos avidos en Matrimonio : nrãs. buenas chacaras, y cada uno denosotros tenemos buenas comidas, y nosotros solo conla muerte nos apartamos de nrãs mugeres ; por eso nosotros no podemos estàr mucho tpo. por acà, y todos hemos de estàr delante de Dios N. S. despues que se acabe el tpo. todos en concurso hemos de conpadecer, y Dios N. S. nos hà de pedir quenta rigurosa, ahi Dios N. S., segun nuestras obras nos hà de dàr el castigo, yà otros les hà de dàr un contento infinitto ; nosotros no somos redusidos en Guerra, sino con buenas palabras, por eso nos podeis conceder que nos vayamos buenamente à nuestro Pueblo ; entonces el General me dijo : yà hè ohido, que todo lo que me dices es cierto, y tamvien es cierto que nosotros hemos de conparecer delante de Dios N. S., por eso, os hè de conceder que se bayan à sus Pueblos, les hè de dàr de vestir, y nos hizo quittàr los Grillos, y despues nos dio de vestir un Poncho de jerga, un capote, una Camisa, un Calson de bayetta, y un Sombrero, esto solo nos diò ; despues de todo esto, nos sacaron deel Rio Grande en una Embarcacion à traernos con muchos Soldados, y llegandonos à su fuerte hai nos largaron. Ea bayan asu Pueblo llevandonos la delantera, y quenta que allà bamos à quitar las cavesas delos P.<sup>s</sup> esto es lo que han dicho todos los Portugueses el año de 1754, esto es lo que sucediò.

6<sup>a295</sup>. Jesus. Señor Gobernador. todos nosotros nos hemos admirado mucho de oír [...]

---

<sup>295</sup> Aquí começa a transcrição de um texto distinto.

## ANEXO A – Primeira página da tradução do relato efetuada pelo Pe. Bernardo Nusdorffer (1755)

– Cópia que se encontra no A.H.N. (Madrid)<sup>296</sup>

Relación de lo que sucedió a 53 Indios del Uruguay, quando acometieron por 2.<sup>o</sup> con otros muchos el fuerte de los Portugueses del río Pardo, escribió la un Indio Lusitano que fue uno de estos 53. llamado Christó, de edad como de 40 años, Indio Capax y mayordomo del pueblo, traduxo la un Misionero de la Lengua Guaraní en castellano, año 1755.

Prenden los Portugueses  
a 53. Indios con engaño.

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

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

2.<sup>o</sup> Despues de 20 días, nos echaron a todos a collarados como estabamos en un Barco, de mas desto nos pusieron esposas en las manos, fennando las con candado, ni nos daban de comer. Viendo nos así maltratados un Castellano, que estaba entre ellos, nos tubo lastima, pero su buena voluntad, no nos a provecho nada. Entre tanto caminabamos río arriba y llegabamos hacia el río grande, quando nos habló un Mulato, que estaba entre ellos, y nos dixo, que los Portugueses trataban de acabarnos, aun que no estaban conformes entre sí, y que no querian embiar al río Jeneiro, a donde ciertamente nos aviamos de perder todos. Diendo esto nosotros tubimos miedo, y el mulato prosiguió diciendo; avéis de saber que estos Portugueses son una perversa gente, son semejantes a los Diablos, y Judios,

A. H. N.  
CLERO  
JESUITAS

Leg. 120/56

<sup>296</sup> A.H.N. – leg. 120, c. 2, n. 56 – Relación de lo que sucedió a 53 Indios del Uruguay, quando acometieron por 2.<sup>o</sup> con otros muchos el fuerte de los Portugueses del Rio Pardo (San Carlos, febrero 1755).

ANEXO B – Última página da tradução do relato efetuada pelo Pe. Bernardo NUSDORFFER (1755)  
 – Cópia que se encontra no A.H.N. (Madrid)<sup>297</sup>

7.

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

dexan los libros.

7. Indio, tienes razon. Y dices la Verdad, tambien yo he de parecer un dia delante de Dios severo Juez de todos, y así os concedo lo que pedis y os doy licencia y volvais à nuestros pueblos, y por aver padecido tanto y sufrido, os dare y vestir; diciendo esto. nos hizo quitar los grillos y despues dio acaderno un poncho de lana, Subon y calzones de bayeta, Camisa y Sombrero. Despues nos saco del rio grande y nos traxo en Barcos entre su gente libres, y nos llevo hasta el fuerte del Rio Pardo, o gardo. ay nos dexo totalmente, diciendo nos, y caminabamos à nuestros pueblos a delante y dixebamos à nuestros payfanos, y ya venian los Portugueses para quitar las cabezas à los P.P.<sup>s</sup> Esto succedió todo el año de 1754.

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

Bernardo NUSDORFFER.

<sup>297</sup> A.H.N. – leg. 120, c. 2, n. 56 – Relación de lo que succedió a 53 Indios del Uruguay, cuando acometieron por 2º con otros muchos el fuerte de los Portugueses del Rio Pardo (San Carlos, febrero 1755).

ANEXO C – Primeira página da tradução do relato efetuada pelo Pe. Bernardo Nusdorffer (1755)  
 – Cópia que se encontra no A.G.S. (Simancas)<sup>298</sup>

Relación de lo que sucedió a 53 Indios del Uruguay quando acometieron por 2.<sup>o</sup> con otros muchos el Fuerte de los Portugueses del Rio Pardo, escribiola un Indio Guaraní que se llama 53 llamado Cris-  
 tiano, de edad como de 10 años Indio Capay, y Mayor domo del Pueblo, traduce  
 solo un Misionero de la Lengua Guaraní en Castellano, año de 1755.

ARCHIVO GENERAL  
 DE  
 SIMANCAS

Llegamos, y nos acercamos al Fuerte de los Portugueses en  
 una mañana, y luego que nos sintieron, comenzaron a tirar con  
 tra nosotros con su Artillería, y pocas de fuego contada fuimos, no  
 mataron a ninguno Capitan que era el Teniente D. Miguel, y quin-  
 taron todo el día, quise Dios que no acercaron con otros. Veni-  
 do pues los Portugueses, que con tanto tirar no nos hacian hecho  
 de daño que querian, cesaron, y volaron a su Fuerte, y nos llama-  
 ron con pretexto de paz para engañar nos estabamos juntos  
 a la puerta del Fuerte una trapilla, (que nuestros Compa-  
 ñeros habian ido a otras partes) dieron nos hagamos paces entre  
 nosotros, y pedieron nos unos de otros en nombre de Dios, y por amigos,  
 amemosnos unos, a otros en adelante, huyga paz y cesen las hostilida-  
 des, venid acá a nuestro fuego con toda confianza, no tratamos  
 de haceros mal ninguno, antes os daremos de comer de lo que tene-  
 mos, y podéis veros de casa entre nosotros, como entre vuestras her-  
 manos. Nosotros caímos en esta burla, y engañosa palabra, bati-  
 mos de caballo 53 Indios, y entramos con los Portugueses en el fue-  
 rte sacaron nos el comer, y nos dieron a veros vino, a que no es-  
 tabamos acostumbrados, y por esto despues con facilidad nos quita-  
 ron las almas, y nos prendieron a todos nos echaron a la cárcel  
 y en más desto prendieron nos lavos al cuello, y nos collararon  
 adonde, y alegrándose de que se traxa los havia valido bien, recibien-  
 ron los parabienes unos, a otros, fiéndose de nosotros, y queriendo vivo  
 va. Vivu 200 días entre nos así presos en el fuerte

<sup>298</sup> A.G.S. – leg. 7424, n. 458 - Relación de lo que sucedió a 53 Indios del Uruguay, cuando acometieron por 2.<sup>o</sup> con otros muchos el fuerte de los Portugueses del Rio Pardo (San Carlos, febrero 1755).

ANEXO D – Última página da tradução do relato efetuada pelo Pe. Bernardo Nusdorffer (1755)  
 – Cópia que se encontra no A.G.S. (Simancas)<sup>299</sup>

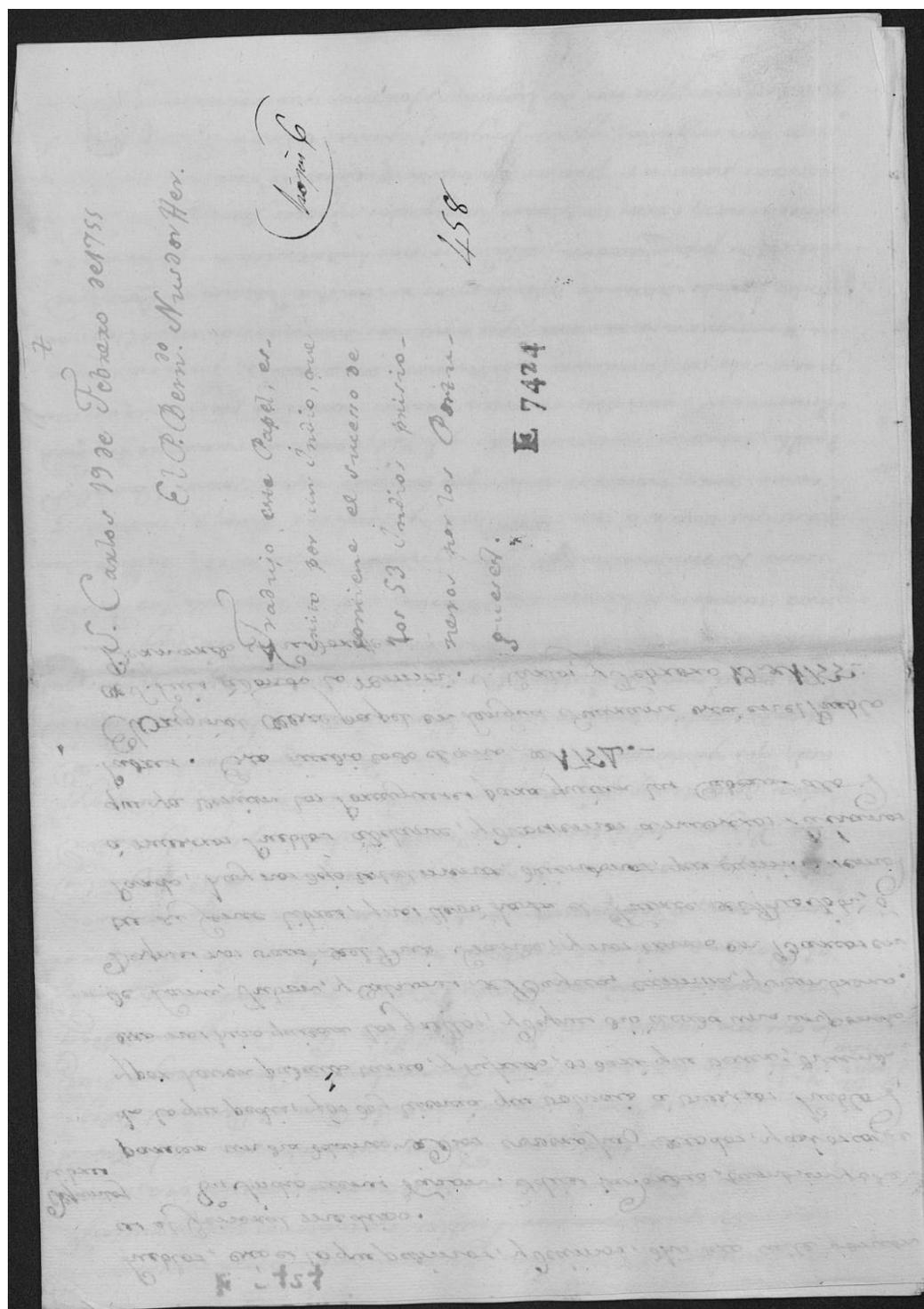
Pueblos, esto es lo que pedimos, y decimos, dho esta calle, y encon  
 es el General me dixo.  
 Dejanlos  
 libras  
 Si Indio tiene dason. Y dice la verdad, tambien y ote  
 parece un dia delante de Dios con sus hijos etodos, y asi os conve  
 do lo que pedir, y os doy licencia que volvais a vuestros Pueblos,  
 y por haver padecido tanto, y sufrido, os darei que verax; diciend  
 esto nos hizo quitar los guillos, y despues dio a cada uno un poncho  
 de Lana, Tubon, y Calzones de Bayeta, camisa, y sombrero.  
 Despues nos sacó del Rio Grande, y nos traxo en Paredes en  
 tre de Gente libre, y nos llevo hasta el Fuerte de Rio Pardo, o  
 Pardo, hay nos dejo totalmente, diciendonos, que caminassemo  
 a nuestros Pueblos adelante, y dixeronos a nuestros Parientes  
 que ya venian los Portugueses para quitar las Cabezas de  
 Pardo. Esto sucedió todo el año de 1754.-  
 El Original de este papel en Lengua Guaraní está en el Pueblo  
 de S. Luis a donde lo remiti. S. Carlos, y Febrero 19 de 1755.  
 Bernardo Nusdorffer.

ARCHIVO GENERAL  
 DE  
 SIMANCAS

7424

<sup>299</sup> A.G.S. – leg. 7424, n. 458 - Relación de lo que sucedió a 53 Indios del Uruguay, cuando acometieron por 2º con otros muchos el fuerte de los Portugueses del Rio Pardo (San Carlos, febrero 1755).

ANEXO E – Súplica que precede a cópia da tradução do relato efetuada pelo Pe. Bernardo Nusdorffer (1755) que se encontra no A.G.S. (Simancas)<sup>300</sup>



<sup>300</sup> A.G.S. – leg. 7424, n. 458 - Relación de lo que sucedió a 53 Indios del Uruguay, cuando acometieron por 2º con otros muchos el fuerte de los Portugueses del Rio Pardo (San Carlos, febrero 1755).

ANEXO F – Primeira página da tradução do relato efetuada por Pedro José Villanueva (1756) –  
Cópia realizada por Pedro Medrano que se encontra no A.G.S. (Valladolid)<sup>301</sup>

à 3 de Mayo = Christobal Exandá  
 5.<sup>a</sup> De S. Luis, lo que dice, llegamos donde estaban los Señores Portugueses  
 yò vi, y esto fue lo que acaesio, por la mañana, nos animamos de ello luego  
 al instante mandaron à nuestro Superior el theniente, y despues de eso nos  
 estuvieron tirando todo el dia con la artilleria, pero hai serrio lo mucho que  
 nos favoreció Dios, y viendo que à ninguno podian matar, salieron à  
 fuerza de el fuerte, en donde con varias, y buenas palabras nos enganaron  
 diciendonos que nos hicieremos Camaradas, desenesemonos, unos a los otros  
 en nombre de Dios, y queriamonos bien, y vengamos comeram, y beberam  
 diciendo que ya no havia cosa con que nos, y haciendo esto, y teniendo lo por  
 cierto: entonces nos cogieron los Soldados, y nos metieron dentro del fuerte  
 à cinquenta y tres Indios, entonces executaron el engaño que nos hacian  
 nos dieron à beber aguardiente, y despues que cogimos esto nos cogieron  
 à todos los Soldados, y nos metieron en un Zepo, y poniendonos aun en el  
 zepo nos acollaron de el Pescuero de en dos en dos con un lazo, y por el  
 dose de este engaño que nos hizo, decian viva, viva, y despues de esto nos  
 tuvieron veinte dias en toda calamidad haciendonos faltar aun la comida  
 sin compadecerse de nosotros, ni aun en lo mas minimo, tratandonos  
 como Animales: despues que nos tuvieron veinte dias, nos llevaron  
 en una Embarcacion Grande, y metiendonos allí, nos enseñaron à  
 fumar de unos tabacos bisentado, ni aun entonces se compadecian de no-  
 stros de comer, y no bastando que nos tenian acollados  
 con un lazo, nos pusieron en los Puños unas Tierras, y lo cerraban con  
 un Candado; viendo que así nos tenian un Castellano de compadecia de  
 nosotros, y quando nos llevaron de Rio Grande nos dijo un Mulato lo  
 que haviam tratado los Portugueses, y diciendonos que los Portugueses decian  
 que nos haviam de matar, pero que no tenian igual animo; y explicaron

<sup>301</sup> A.G.S. – leg. 7410, n. 21 – Testimonio sacado, de varias cartas que se hallaron en letra Guarani, traducidas por los interpretes nombrados en la sorpresa hecha al Pueblo de San Lorenzo, por el Coronel Don Joseph Juachin de Viana Gobernador de Montevideo (San Lorenzo, mayo de 1756).

ANEXO G – Última página da tradução do relato efetuada por Pedro José Villanueva (1756) –  
Cópia realizada por Pedro Medrano que se encontra no A.G.S. (Valladolid)<sup>302</sup>

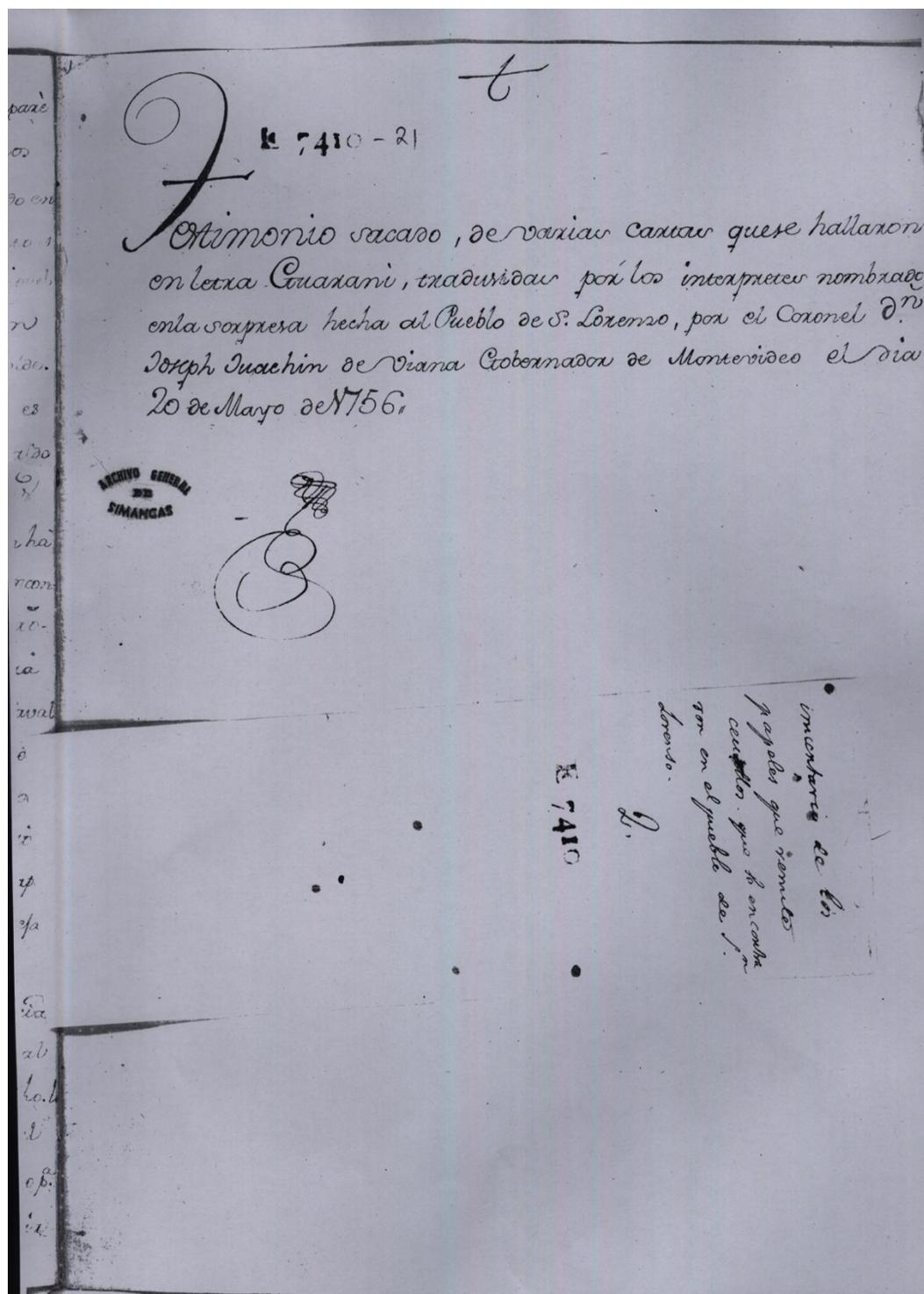
7410

El Precepto, dice así: por estas cosas Señor General, damos el mismo libro para irme á mi Pueblo, ya avisé por todo, que en nuestro Pueblo no vestimos tan desahadadamente, tambien nos vestimos bien con lo que nos dá Dios el Sueno muy blanco, y hermoso, y lo mismo el bueno del P. tiene el cuidado todos los años de vestirse, y de darlos lieno á todos los Indios y muchachos, y tambien el mismo Sacramento del Matrimonio, todos, y cada uno de por sí, tenemos nuestras mugeres, y tambien tenemos nuestros hijos ávidos en Matrimonio: niñas buenas Chacaras, y cada uno de nosotros tenemos buenas comidas, y nosotros sola con la muerte nos apartamos de las mugeres; por eso nosotros no podemos estar mucho tpo. por acá, y todos hemos de estar delante de Dios N.º S. despues que se acabe el tpo. todos en conuerso hemos de comparecer, y Dios N.º S. nos ha de pedir quencia rigurosa, ahí Dios N.º S. segun nuestras obras nos ha de dar el castigo, y á otros les ha de dar un castigo infinito; nosotros no vamos reducidos en guerra, sino con buenas palabras, por eso nos puede conceder que nos vayamos buenamente á nuestro Pueblo; entonces el General me dijo: ya he oido, que todo lo que me dices es cierto, y tambien es cierto que nosotros hemos de comparecer delante de Dios N.º S.; por eso, os he de conceder que se vayan á sus Pueblos, les he de dar de vestir, y nos hizo quinientos Cuchillos, y despues nos dio de vestir un Poncho de Jaga, un capote, una Camisa, un Cabron de bayeta, y un Sombrero, esto solo nos dio; despues de todo esto, nos sacaron del Rio Grande en una Embarcacion á traerlos con muchos Soldados, y llegamos á mi Pueblo, y nos largaron. En bayamos á mi Pueblo llevamos la delantera, y quencia que allá vamos á quitar las Caveras delos P.º esto es lo que han dicho todos los Portugueses el año de 1754, esto es lo que sucedió.

Señor. Señor Gobernador. Todos nosotros nos hemos admirado mucho de oír tu Carta, y estamos en duda de si creiamos, ó no, su contenido, y que eso enviamos á nuestro Rey contra nosotros diciendo que esto no puede ser voluntad de

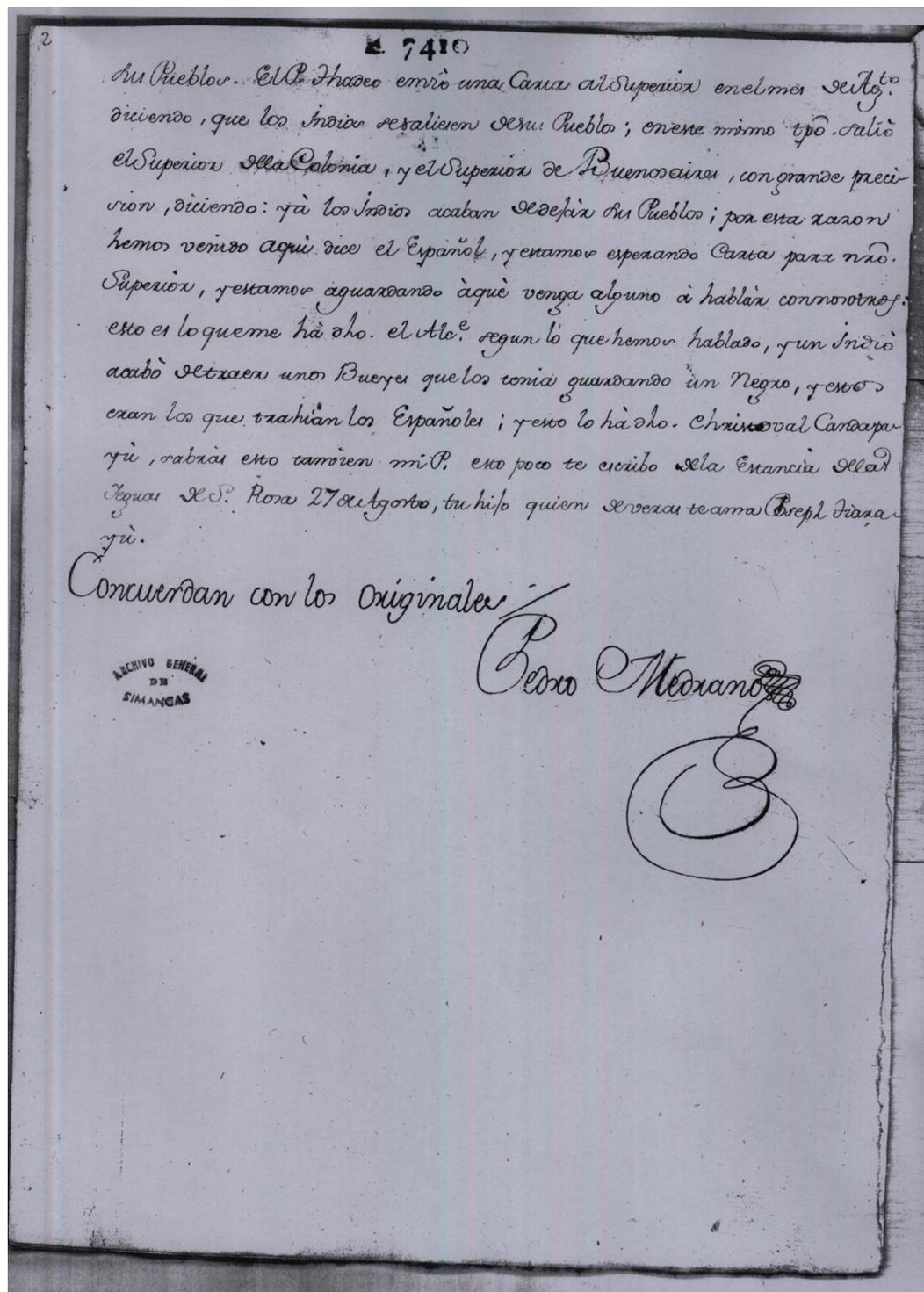
<sup>302</sup> A.G.S. – leg. 7410, n. 21 – Testimonio sacado, de varias cartas que se hallaron en letra Guarani, tradusidas por los interpretes nombrados en la sorpresa hecha al Pueblo de San Lorenzo, por el Coronel Don Joseph Juachin de Viana Gobernador de Montevideo (San Lorenzo, mayo de 1756).

ANEXO H – Súmula que precede a cópia realizada por Pedro Medrano das traduções efetuadas por Pedro José Villanueva dos textos encontrados em idioma guarani na redução de São Lourenço (1756) – A.G.S. (Valladolid)<sup>303</sup>



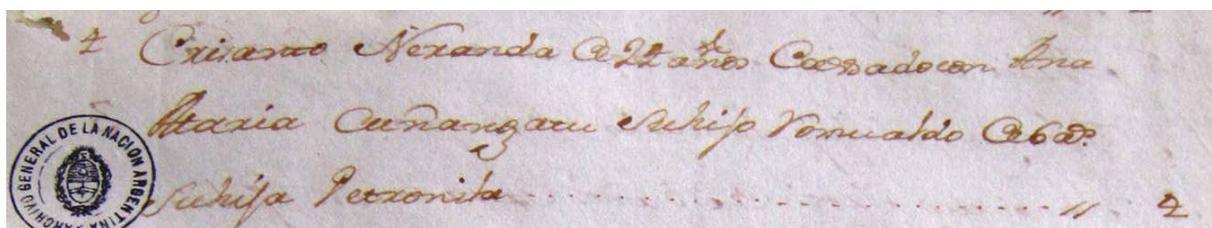
<sup>303</sup> A.G.S. – leg. 7410, n. 21 – Testimonio sacado, de varias cartas que se hallaron en letra Guarani, traducidas por los interpretes nombrados en la sorpresa hecha al Pueblo de San Lorenzo, por el Coronel Don Joseph Juachin de Viana Gobernador de Montevideo (San Lorenzo, mayo de 1756).

ANEXO I – Página final da cópia realizada por Pedro Medrano das traduções efetuadas por Pedro José Villanueva dos textos encontrados em idioma guarani na redução de São Lourenço (1756) – A.G.S. (Valladolid)<sup>304</sup>

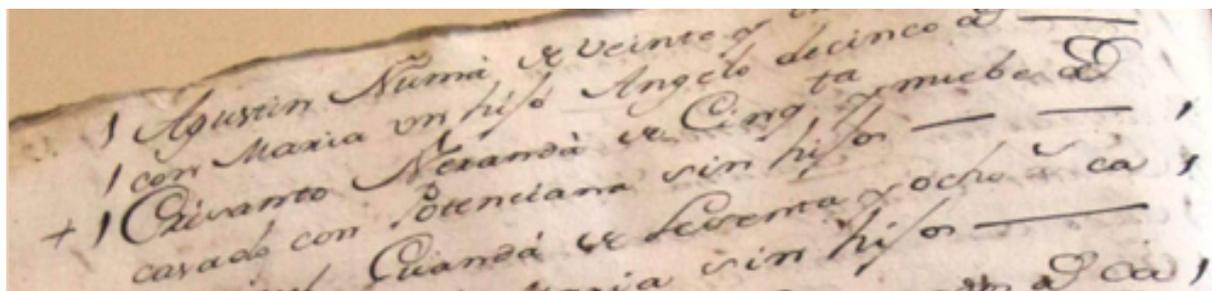


<sup>304</sup> A.G.S. – leg. 7410, n. 21 – Testimonio sacado, de varias cartas que se hallaron en letra Guarani, tradusidas por los interpretes nombrados en la sorpresa hecha al Pueblo de San Lorenzo, por el Coronel Don Joseph Juachin de Viana Gobernador de Montevideo (San Lorenzo, mayo de 1756).

ANEXO J – Registro da família de “Crisanto Ñeranda” no Padrão de São Luís referente ao ano de 1735 – A.G.N. (Buenos Aires)<sup>305</sup>



ANEXO K – Registro da família de “Crisanto Ñeranda” no Padrão de São Luís referente ao ano de 1772 – A.G.N. (Buenos Aires)<sup>306</sup>



<sup>305</sup> A.G.N. – División Colonia – Sección Gobierno – Empadronamiento de Misiones – Sala IX, n. 18-8-3 – Padron del Pueblo de Indios Nombrado San Luis Gonzaga (1735).

<sup>306</sup> A.G.N. – División Colonia – Sección Gobierno – Empadronamiento de Misiones – Sala IX, n. 18-8-4 – Padron del Pueblo de San Luis (1772); División Colonia – Sección Gobierno – Empadronamiento de Misiones – Sala IX, n. 18-8-5 – Padron del Pueblo de San Luis (1772).