

## ALTERIDADES E MULHERES INDÍGENAS EM FRONTEIRAS DA REGIÃO PLATINA (SÉCULO XVIII)

Laura Oeste

Universidade Federal de Santa Catarina

[lauraoste@gmail.com](mailto:lauraoste@gmail.com)

**RESUMO:** Neste texto abordaremos algumas práticas de alteridades produzidas em territórios fronteiriços da América espanhola no período que compreende o século XVIII. O objetivo é trabalhar com algumas formas de alteridades produzidas sobre as mulheres indígenas por agentes diversos, incluindo as construídas pelos próprios indígenas. Para tanto, focaremos a análise no termo *china*, nomenclatura usualmente utilizada para mulheres indígenas no período. A documentação mostra uma diversidade de usos e manejar das situações que ampliam a forma de compreender as dinâmicas sociais nesses espaços de fronteira.

Palavras-chave: Indígenas; *China*; Fronteiras da América espanhola

### Apresentação

Ao longo do século XVIII na região do Prata<sup>1</sup>, o avanço da colonização nos territórios indígenas na América espanhola promoveu uma série de situações que exacerbavam diferentes maneiras de conceber territórios, espaços e maneiras de viver e ser. As mudanças que ocorreram ao longo do período colonial influenciaram adaptações e modificações nos mais variados aspectos da vida, gerando uma gama de alteridades partindo de variados sujeitos indígenas e não indígenas. Nesse cenário, surgiram formas de alteridades com base na etnicidade e para as mulheres no gênero. Algumas nomeações como *china*, geralmente associada a mulheres indígenas, fizeram parte desses espaços de fronteira.<sup>2</sup>

Por qual motivo analisar situações de alteridades e mulheres indígenas? No caso das indígenas, alguns pesquisadores mencionam que historicamente o avanço da colonização junto a fragmentação da rede de apoio e sedentarização tiveram um profundo impacto na vida dessas mulheres, tanto no seu cotidiano como em suas

---

<sup>1</sup> O território era formado pelas áreas entre o rio da Prata (Argentina), a Banda Oriental (atuais Uruguai e Rio Grande do Sul) e a região entre os rios Paraná e Uruguai. Para este texto, focamos nas fronteiras como as áreas próximas de Buenos Aires e a Bacia do Prata.

<sup>2</sup> O texto é uma adaptação de parte da dissertação: *Mulheres indígenas e fronteiras platinas (século XVIII): invisibilidade, famílias e alteridades*. Defendida em 2020 junto ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina e com apoio financeiro da CAPES. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/216354> Acesso em: 28 jan. 2021.

relações sociais e identitárias (GÓMEZ; SCIORTINO, 2018, p. 7-26). Ao longo da documentação consultada, as indígenas são apresentadas e comparadas pelos narradores com outras mulheres, sejam elas reais ou imaginadas dentro de um padrão feminino moderno. O “ser índio” também podia mudar na de acordo com a circunstância vivida, surgindo uma variedade de nomeações e categorias para mulheres e homens que poderiam apresentar diferenças entre si. Pensar em como se constituiu a construção dessas alteridades, especificamente para as mulheres, é interessante para refletir sobre as diversas situações que envolviam essas indígenas nos espaços de tensões com os sujeitos coloniais.

Portanto, nosso objetivo é compreender as alteridades produzidas sobre essas mulheres indígenas por agentes diversos, o que inclui as construídas pelos próprios indígenas. O texto foi organizado a partir do relato de Juana Aragón, uma mulher que utilizou para si a denominação de *india criolla* e para as outras de *chinas*, comparando com outros depoimentos recolhidos em contextos semelhantes. Quanto ao referencial teórico da análise, pretendemos refletir sobre denominações específicas para as mulheres, tentando perceber alguns marcadores pautados em categorias de gênero como proposto por Scott (1990). Sobre o pensar alteridades e mulheres buscamos apoio em conceitos elaborados a partir de variadas pesquisas na antropologia, que tiveram como foco da análise indígenas e/ou mulheres (CUNHA, 2017, GÓMEZ; SCIORTINO, 2018; MALUF, 2010). Em relação à maneira como fronteira é compreendida, nos pautamos no sugerido por Boccara (2005), caracterizado por uma forma que conceber esses espaços de maneira fluída em termos de território e de populações.

### **Mulheres indígenas e *chinas*: alteridades em espaços de fronteira**

Ao longo do século XVIII, funcionários coloniais colheram depoimentos de pessoas que conviveram, pelos mais variados motivos, entre os indígenas situados na fronteira de Buenos Aires com a região pampeana. Essas declarações somam vinte e sete relatos de vários sujeitos entre os anos de 1752 e 1790<sup>3</sup>. Ao que parece, o objetivo

---

<sup>3</sup> Além desse conjunto de depoimentos, utilizamos outras fontes para comparar e ampliar as informações encontradas, são elas: a documentação produzida pela burocracia local chamada de Cabildo, no caso o de Buenos Aires, que contém atas, informes e cartas sobre diversos aspectos administrativos, e algumas publicações de transcrições de fontes primárias avulsas em coleções de documentos, como os Manuscritos de Angelis. Para o trabalho metodológico com esse material, optamos pelo jogo de escalas

foi conseguir informações sobre os indígenas e as condições materiais de suas populações. O material é interessante para trabalhar as complexas relações estabelecidas entre as populações locais não indígenas com os povos indígenas, mostrando uma série de ambiguidades nos termos utilizados para nomear e identificar os agentes envolvidos. Ao analisar essa documentação, percebemos que as mulheres estão presentes de várias formas e contextos, tanto as indígenas como as não indígenas. Observamos ainda o uso frequente da palavra *china*, geralmente associada à mulher indígena, mas em alguns momentos, essa nomeação parece funcionar de outras formas, talvez indicando que ela não se resumisse a apenas um sinônimo direto de índia. Partindo disso, nossa proposta é trabalhar com as alteridades envolvidas no uso do termo<sup>4</sup>.

Uma das entrevistas se destaca pela forma como uma mulher se identifica. A princípio, Juana Aragón foi chamada para falar sobre seu filho que teria sido raptado pelos indígenas<sup>5</sup>. Ele prestou um relato contraditório, explicando que foi capturado e ficou três meses como cativo, e posteriormente menciona que foi viver com os indígenas por vontade própria. Quando perguntado o motivo, ele explica que estava “mal da cabeça”. O filho chamado de Juan Luis, ainda se apresentou com dois sobrenomes e não sabia sua idade com exatidão, falando em momentos distintos, ser filho de mulheres diferentes (BADIOLA, 1783, p. 56-59). Provavelmente, as perguntas realizadas a Juana, de maneira tão metódica, foram uma tentativa de explicar a situação do jovem. Ao solicitarem informações pessoais, ela oferece uma resposta longa e interessante sobre sua trajetória.

[...] se chama Juana Aragón, atualmente se encontra viúva, sendo índia crioula, seu pai a entregou a Don José Medina [...] estando na casa desse senhor, se casou a primeira vez com Antonio Badiola, de quem teve cinco filhos, foram Juan Diego, Mariano, Margarita, Pasquala e o cativo que está em cárcere [...] Luis Badiola (ARAGÓN, 1783, p.60, tradução nossa).<sup>6</sup>

---

como proposto por Revel (2010), variando entre micro e macro-história e o apoio da interdisciplinaridade promovida pela etnohistória (ROJAS, 2015).

<sup>4</sup> Encontramos o uso dessa palavra em documentos produzidos pelos jesuítas e por outros funcionários coloniais no mesmo período, mas não em situações que permitissem elaborar comparações como as realizadas com os depoimentos presentes neste texto.

<sup>5</sup> Não é nossa intenção discutir essa dinâmica nesta escrita, porém é necessário pontuar que os casos de captura envolviam dinâmicas complexas que confrontavam práticas indígenas, como o rapto, com o aprisionamento de indígenas realizados pelos sujeitos coloniais.

<sup>6</sup> [no original] [...] se llama Juana Aragon, que actualmente se halla viuda, que siendo India crioula la entregó su padre a don José Medina [...], que estando en casa de dicho señor casó la primera vez con

Se destaca em sua fala, o uso das palavras *índia criolla*, termo que não encontramos em outros documentos consultados. A seguir em seu depoimento, ela ainda menciona que foi cativa em dois momentos diferentes, sendo resgatada em troca de outras mulheres, chamadas por Juana de *chinas*. Explica ainda que outros familiares também foram capturados e resgatados de forma semelhante. Acerca das filhas de Juana, ela explica que no momento vivem como cativas com os indígenas, trabalhando em um rancho. (ARAGÓN, 1782, p. 60-61). No relato de seu filho, ele também comenta que sua mãe e avó (pai de Juana) foram resgatadas em troca de variadas coisas e aguardente, menos ele que seguiu com os indígenas (BADIOLA, 1783, p. 54-59).

A partir da declaração de Juana, podemos trabalhar com algumas questões que colocam a alteridade como central das relações sociais presentes nas entrevistas. Por que ela fala das outras mulheres usando a palavra *china*? As outras indígenas são sempre mencionadas dessa forma em seu depoimento, se considerarmos que *china* é sempre utilizado para indígenas. Nisso, surge a pergunta, o que seria uma *índia criolla*? *Criollo* é uma palavra utilizada para pessoas de origem espanhola nascidas na América (TERREROS, 1786, p. 594). Ela comenta que foi entregue pelo pai, não sabemos em qual momento de sua vida, para ser criada em uma estância por causa disso. Em seu relato, além de acrescentar a palavra *criolla* na autoidentificação, em alguns momentos, *china* parece ser uma forma adicional de se diferenciar das outras mulheres indígenas, até porque em sua fala, as outras mulheres que aparecem são familiares ou as que foram trocadas como forma de resgate. Juana não chama as outras mulheres de índias em nenhum momento, sempre utiliza *china*. Qual o motivo para essa diferenciação?

No período colonial existiram classificações estabelecidas e utilizadas por variados agentes, que poderiam funcionar como uma maneira de compreender o contexto, para determinar com quem se lidava, podendo ser utilizadas tanto por indígenas como por não indígenas. Em momentos de conflitos eram utilizadas na identificação para saber quem eram os aliados ou inimigos, funcionando como uma referência. Contudo, essas nomenclaturas foram confusas e generalizantes, criando grandes categorias como, por exemplo, a de índio (GARCIA, 2011, p. 70). Essa última,

---

Antonio Badiola de quien tuvo cinco hijos que fueron, Juan Diego, Mariano, Margarita, Pasquala y el cautivo que se halla en [...] Cárcel Luis Badiola [...] (ARAGÓN, 1783, p.60).

bastante mencionada nas entrevistas consultadas, como a de Juana e Juan. Cabe ressaltar que essas conversas foram realizadas na intenção de compreender e obter informações sobre terra adentro e suas populações, que em determinados momentos foram enxergadas como inimigas<sup>7</sup>. Juana provavelmente adicionou um *criolla* a sua identidade de índia, como uma forma de distanciamento, mas, ainda assim, esse posicionamento pode representar outras questões que necessitam ser aprofundadas.

A forma colocada na fonte, de “índia criolla”, recorre a mais de uma classificação, se constituindo de maneira ambígua. Ao mencionar que por ser uma índia *criolla*, seu pai<sup>8</sup> a entregou a outra pessoa (ARAGÓN, 1783, p. 60), a indígena apresenta e se posiciona em lugar indefinido, mas que ao mesmo tempo parece ser compreendido por seus interlocutores. O destino dela, no que podemos observar pelo colocado na sua fala, estava relacionado a essa condição, não é possível dizer se ela foi morar na estância por ser jovem ou, talvez, para se casar, já que logo depois ela comenta que conheceu seu primeiro marido por estar nesse local. Seu filho, Juan Badiola, também parece não se encaixar em uma categoria fixa e ainda, ele transita entre ser um cativo dos indígenas, um companheiro de invernada ou os dois, já que ele também menciona ter sido cativo de outro grupo inimigo ao que ele acompanhava. Percebemos pelo seu relato que a confusão de sua fala pode ter sido intencional, já que no momento da entrevista ele se encontra preso por um motivo não citado na documentação.

O trabalho da antropóloga Carneiro da Cunha (2017), sugere uma perspectiva interessante para se pensar sobre o caso acima. Ao refletir sobre formas de linguagem na antropologia, apresenta uma forma de compreender a etnicidade como uma tentativa de estabelecer a comunicação. Para a autora, a etnicidade como organização política, existiria apenas em um contexto amplo, o que faria ela ser intensificada em situações de contato. Em sua pesquisa sobre os povos da diáspora africana, ela explica como a cultura de determinados grupos étnicos, nas situações de intensa convivência, tendiam a exercer “novas” funções. Chamada de cultura de contraste, elas possuíam uma

---

<sup>7</sup> Ao longo da documentação para o Setecentos, encontramos várias referências apresentando as populações indígenas que habitavam os espaços considerados como fora dos domínios coloniais diretos, como hostis e necessárias de controle para que não invadam os limites territoriais dos colonos (AECBA, Cabildo del 19 de enero de 1745, p. 16-17).

<sup>8</sup> O pai de Juana é apresentado como um indígena pampa (BADIOLA, 1783, p. 54). Alguns pesquisadores apontam a dificuldade de trabalhar com esses etnônimos impostos em contexto colonial para os indígenas da região, que traziam a intenção de marcar a alteridade dos sujeitos envolvidos e dificultaram a identificação dos povos (NACUZZI; LUCAIOLI, 2017, p. 3). Neste texto utilizamos os termos apresentados pelas fontes, que não são muito diretas quanto à identificação dos povos indígenas.

tendência a se acentuar, ou também a se simplificar e enrijecer. Assim, a cultura, que constitui um elemento importante da etnicidade, nessas situações de proximidade adquiriria uma função extra, com base no seu contraste frente a outros grupos (CUNHA, 2017, p. 241-245).

O proposto por Cunha (2017) aplicado na região do Prata, onde as dinâmicas com as populações indígenas tiveram a questão étnica como centralizadoras das relações sociais, possibilita elaborar algumas reflexões sobre o caso de Dona Juana. Podemos pensar que ela não está necessariamente se diferenciando das outras mulheres indígenas, mas, na verdade, se afirmando e estabelecendo seu lugar, que é ambíguo, o não se constitui necessariamente como um problema. Pelo contrário, pode ser uma forma de acessar ambos os espaços, já que ela é uma mulher ao mesmo tempo indígena e *criolla*. Quanto ao tratar as outras sempre de *chinas* e não de índias, sendo o primeiro termo utilizado apenas para indígenas, Juana pode ter se colocado como diferente das outras mulheres, a partir da sua perspectiva de se ver e, também de ser entendida, como indígena, mas diferente daquelas indígenas a quem ela chama de *chinas*, acrescentando ainda o *criolla*. Essa diferença poderia ter como base tanto uma diferenciação pelo fato das outras mulheres em seu relato estarem em um lugar objetificado, de “troca”, que ela mesma e suas filhas já ocuparam, como também um distanciamento dos seus modos de vida, não exatamente condizentes com o dela, associando essa denominação às mulheres que viviam nas *tolderias* indígenas, em oposição aos *pueblos*.

Devido a essas colocações, se faz necessário analisar como as outras fontes apresentaram as denominações índia e *china*, e em quais contextos. Se essas denominações são utilizadas para mulheres com um estatuto social diferente, quais são essas distinções? Interessante pontuar que o termo não possui um equivalente direto masculino, em todas as fontes consultadas nesta pesquisa, a nomeação é sempre utilizada para mulheres<sup>9</sup>. Responder algumas dessas perguntas, nos permite compreender um pouco dos posicionamentos de Juana e também de seu filho, como

---

<sup>9</sup> Uma das autoras consultadas menciona que a historiografia tratou o termo sendo utilizado como masculino de gaúcho, mas a partir no século XIX (REICHEL, 2002, p. 142). Ao longo da pesquisa não foi encontrada essa referência junto a palavra *china*, por isso argumentamos que não há uma nomenclatura específica, geralmente se utilizava como feminino de índio no período analisado. Abordaremos o trabalho da autora mais adiante no texto.

ainda as possibilidades de manejo dos indígenas das identidades étnicas em situações de diálogo ou conflito.

Ao longo de outras declarações, os termos *índia* e *china* são usados juntos para se referirem a pessoas diferentes, indicando que talvez possuíssem conotações diferentes. Mas nem sempre, em alguns depoimentos de *criollos*, todas as mulheres que andavam com os indígenas são chamadas de *chinas*. Como observamos na fala de Maria Paula Santana, natural da região Arrecife e raptada em sua chácara, que conversa com uma mulher que encontrou junto aos indígenas. Segundo ela, com a saída de alguns homens do local onde estavam, teria ficado apenas a “chinaria” e alguns índios, ainda se referindo à sua interlocutora como uma “china ladina”. No fim, ao longo da conversa, essa mesma mulher indica como Maria Santana pode sair da tolderia, inclusive lhe motivando a seguir em frente e qual direção observar ao voltar para casa. Quando perguntada sobre qual povo pertencia o grupo que a capturou, ela explica que não consegue diferenciá-los (SANTANA, 1781, p. 47-49).

Ao contrário do relato de Juana, para Maria parece não haver diferenças entre as mulheres da tolderia, todas são mencionadas como *chinas* ou *chinería*, o que indica o uso como sinônimo de *índia*. Apesar de não ficar evidente se as outras mulheres do lugar eram indígenas ou *criollas*, afinal poderia ter mulheres não indígenas vivendo no lugar, como observamos em outros relatos (FUNES, 1780, p. 30-31). Porém as mulheres capturadas junto a ela, foram levadas para serem trocadas por mantimentos (SANTANA, 1781, p. 47). Sua fala também traz uma narrativa um tanto carregada sobre os indígenas, perceptível nos adjetivos, mas justificada por ela ter sido raptada, mas isso pode mostrar como a palavra *china* poderia ser utilizada de forma depreciativa ou também ou marcar uma diferença mais acentuada. De maneira geral, o termo *china* é utilizado com frequência na documentação para se referir às mulheres indígenas nos mais diversos contextos. Em alguns casos, observamos que ele parece ter uma conotação negativa ou de inferioridade. Em alguns dos relatos de pessoas capturadas, a palavra foi mencionada para identificar a mulher que seria “trocada” como forma de resgate, como no caso já mencionado por Juana (ARAGÓN, 1783).

Nas situações apresentadas nas entrevistas, há um aspecto que se destaca em relação as indígenas. Quem lidava com os cativos entre os indígenas geralmente eram as mulheres e, em alguns casos, elas pareciam ter certa autonomia quanto ao destino da

pessoa. Observamos isso em algumas narrativas como a de Sebastián, apresentado como mulato e morador próximo a Magdalena, que após um desentendimento com indígenas *aucaces* com os quais participava de uma correria, se viu próximo de ficar como cativo. Ele consegue escapar da situação, conversando com uma *china* moradora da *tolderia*, que lhe explica como contornar a desavença e o que aconteceu com alguns de seus antigos companheiros dos quais ele não tinha notícias (GONZÁLEZ, 1770, p. 6). Situação semelhante no relato de Maria, em que a indígena também lhe ofereceu instruções minuciosas de como sair do local indicando a direção da cidade mais próxima e por onde seguir para não se encontrar com os capttores (SANTANA, 1781, p.47-49). Não foi possível saber o motivo pelo qual elas escolhiam os capturados que auxiliavam ou se recebiam algo em troca. Quanto a nomeação *china*, nesses dois casos a utilização do termo não parece ter diferença.

Sobre essa participação das mulheres indígenas na lida com cativos, encontramos algumas negociações realizadas por elas em outros tipos de documentação para o período na região. Em algumas atas do Cabildo de Buenos Aires de 1756, ocorreu em uma de suas sessões uma negociação entre um grupo de mulheres indígenas<sup>10</sup> e os cabildantes. Elas trouxeram um memorial representando um cacique local, chamado de Yati. O documento consistia em fazer uma troca entre alguns cativos cristãos que estavam com os indígenas, por alguns parentes enviados contra a sua vontade para a Banda Oriental. No final o acordo é aceito, mas não obtemos informações se foi cumprido<sup>11</sup> (AECBA, cabildo del 15 de septiembre de 1756, p. 119-120; cabildo del 17 de septiembre de 1756, p. 125).

Em outro caso da década de 1780, Pedro Zamora e sua família foram capturados próximo de Magdalena para, posteriormente, serem trocados por alguns itens. No desenrolar da situação, Pedro é acompanhado por um grupo de indígenas até Buenos Aires para efetivação da negociação de seu resgate e da sua família. Sobre seu

---

<sup>10</sup> Na segunda ata uma delas é chamada de Dona Francisca, seguido de um espaço em branco no lugar do sobrenome (AECBA, cabildo del 17 de septiembre de 1756, p. 125). Esse aspecto de não ter o nome/sobrenome citado é comum para as mulheres indígenas na documentação consultada ao longo da pesquisa. As entrevistas apresentadas neste texto, como a de Juana, são uma exceção.

<sup>11</sup> Em relação a esses indígenas enviados para a Banda Oriental, a partir da metade do século XVIII, encontramos vários casos de indígenas enviados à força da região pampeana de Buenos Aires para locais distantes, como as reduções ou para outras zonas de fronteira da América espanhola. No caso específico do texto, há uma ata de alguns meses anteriores, que discorre sobre o envio dessas famílias indígenas na região, usando como justificativa, possíveis ataques e como tentativa de dificultar a comunicação entre os povos da região. (AECBA, cabildo del 7 de enero de 1756, p. 10-12).

depoimento, ele é chamado duas vezes para responder os questionamentos sobre os raptos, e ainda em um deles, há a participação de homem, que também teria sido capturado em outro momento e ajudaria a tornar as informações passadas mais “úteis” (ZAMORA, 1781b p. 40).

Ao longo de sua fala, percebemos que Pedro conhece pouco a região onde esteve, e não conseguiu passar referências muito produtivas quanto a identificação dos indígenas e as localizações das *tolderias*. Ele ficou três meses no local, sendo enviado a Buenos Aires para apresentar os termos que envolveriam o resgate (ZAMORA, 1781a, p. 44-47) p. Ao explicar sua situação, Zamora menciona que duas *chinas*, parentas do cacique, o acompanharam para mostrar os itens de interesse na troca. Se tudo ocorresse bem, eles soltariam os cativos e cativas e ele resgataria sua família. Caso contrário, se as notícias de paz não fossem entregues até o próximo mês, seriam enviados numerosos grupos para atacar Buenos Aires. (ZAMORA, 1781b, p. 42).

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

Já em outra declaração de 1780, do indígena Alcahuan da “nação Auca” sobre um confronto entre alguns grupos indígenas e espanhóis<sup>12</sup>, ocorrido no mesmo ano próximo de Lujan, no qual ele participou, os dois termos aparecem. Segundo ele:

[...] entraram na peleia quatrocentos índios e cem índias, as que desde cedo, fugiram levando consigo oito ou dez cativos [...] que os caciques Guchulepe e Millanguanqui entraram na pilhagem com

---

<sup>12</sup> Sobre esse conflito, o indígena fornece um contexto importante para entender algumas desavenças já mencionadas. O ataque teve como motivação as violências praticadas pelos *criollos* contra os povos da região, mesmo em momentos de paz, como prisões e mortes realizados durante avanços aos territórios indígenas (ALCAHUAN, 1780, p. 9).

toda sua gente [...], que trouxeram quatro cavalos por homem e três cada *china* [...] (ALCAHUAN, 1780, p. 9, tradução nossa).<sup>13</sup>

Entre os depoimentos consultados, poucos são de indígenas, o que traz certa dificuldade de analisar se eles utilizavam essa nomeação de forma diferente dos outros entrevistados. Pelo depoimento, percebemos que Alchuan foi ferido ao longo do conflito e parece ter sido capturado pelos locais por não ter conseguido acompanhar a retirada. Na fala acima, ele não parece realizar alguma distinção entre as mulheres, usando *índia* e *china* da mesma forma. Se destaca a informação sobre as indígenas levando os cativos ao saírem da peleia, o que reforça o argumento delas serem as responsáveis pelo trato dessas pessoas. Talvez, entre os indígenas a diferença entre os dois não fizesse sentido, por isso observamos um uso diferenciado entre alguns *criollos* e no caso específico de Juana, o que demonstra uma certa ambiguidade envolvida nessa nomeação.

Quanto ao significado do termo, consultamos alguns dicionários históricos, como o *Vocabulário en la lengua General del Peru, llamada Quichua y en la lengua española* (1604) a palavra é definida como “criada, moça de serviço” ou ainda uma segunda entrada como fêmea de qualquer animal (p. 60). Em outro *Vocabulario de la lengua general de todos los incas del Perú* (1608), aparece apenas a primeira definição de forma idêntica (p. 109). Ambos foram produzidos por jesuítas que estiveram no Peru durante o século XVI e XVII. Já em um *Diccionario castellano* de 1786 publicado em Madrid, *china* é determinado para as jovens solteiras em Quito (p. 462). O mesmo volume define *Criollo* como o que nasce nas Américas e é filho de espanhóis (p. 594). Como podemos notar, esses dicionários não atribuem necessariamente *china* à indígena. Diante disso, podemos consultar como outros pesquisadores trataram o termo.

A expressão é observada na documentação ao longo dos séculos XVIII e XIX e não encontramos trabalhos focados especificamente no termo. Quando consultamos análises sobre a mulher na região do Prata, encontramos a contribuição de Reichel (2002) que faz algumas críticas ao uso estereotipado e sem aprofundamentos da palavra nas pesquisas. Para a historiadora, o uso do termo se transformou ao longo do tempo,

---

<sup>13</sup> [no original] [...] entraron en pelea cuatrocientos Indios y cien indias las que desde luego se entregaron a la fuga llevando consigo ocho o diez cautivos [...] que los caciques [...] Guchulepe y Millanguanqui entraron al pillaje con toda su gente [...] que trajeron de cuatro caballos por hombre, y a tres cada china [...] (ALCAHUAN, 1780, p. 9).

sendo utilizado inicialmente para mulheres indígenas e posteriormente para mulheres mestiças. Ela pontua que no final do século, a documentação aponta para um uso mais pejorativo que transparece noções civilizatórias de acordo com os interesses colonizadores. Nesse contexto, *china* ganha um sentido associado à barbárie e uma conotação sexualizada com base no gênero (RECHEL, 2002, p.142). Esse último aspecto levantado pela pesquisadora não foi observável nas nossas fontes, apesar de ser um termo exclusivo para mulheres<sup>14</sup>, mas é possível notar em alguns dos depoimentos apresentados, como os de Juana e Maria, uma ideia negativa em seu uso.

Encontramos ao longo da pesquisa de Melo (2011), que acompanhou a formação, manutenção e extinção da aldeia de São Nicolau do Rio Pardo, algumas observações interessantes sobre o termo *china*. Ao analisar a documentação, a autora explica que nem sempre foi possível diferenciar as mulheres que são chamadas de chinas das indígenas. Essas identificações confusas demonstram um amplo panorama de mestiçagens entre variados sujeitos e práticas sociais, nas quais as mulheres tiveram uma participação importante nas relações entre indígenas e não indígenas. As mulheres guaranis por meio das práticas de amancebamento e poligamia, encontraram espaços de convivência com a sociedade do entorno, mesmo em desacordo com o colocado pelos costumes religiosos. A historiadora argumenta que as designações sociais de desertores e *chinas*, e categorias identitárias como índio, como suas oposições construídas como opostas a uma noção de civilidade, não compreendem os processos e dinâmicas históricas envolvidas. (MELO, 2011, p. 50-59).

Partindo do colocado pelas autoras e apresentado em nossas fontes, podemos pensar nesse termo como algo associado ao que estava fora de um padrão, tido como “aceitável” na sociedade colonial, e que, ao mesmo tempo, não conseguia englobar a dinâmica complexa envolvida nos modos de viver desses sujeitos. Diante disso, podemos argumentar que a forma como esse termo era utilizado pelos interlocutores, estava relacionado com quem o usava e com quem se falava, dialogando com a ideia que colocamos anteriormente.

Refletindo sobre as várias alteridades observadas nessa documentação, percebemos uma complexidade para os agentes coloniais e também para os próprios

---

<sup>14</sup> Encontramos em alguns documentos uma palavra semelhante usada por um jesuíta para crianças nas reduções, no caso *chinitas* e *cholitos* (NUSDORFFER, 1755, p. 250-252), o que pode indicar um uso mais abrangente.

indígenas, nas tentativas de nomear quem é indígena ou não. Como mostramos, muitos sujeitos transitavam entre essas categorias, como Juana e seu filho, por exemplo. Lembramos que índio é uma categoria genérica e pensada em um contexto colonial para homogeneizar os povos com quem se tratava, podendo ter diferentes significações e aplicações para os que a utilizavam. Sobre índia, *criolla* e *china*. A principal diferenciação de Juana está na utilização de dois termos, que geralmente não são usados pela mesma pessoa, mas também seu relato deixa um tanto confuso o uso da nomeação de *china*. Essa última, em que não foi possível estabelecer uma diferença nítida, quando comparada com índia, no restante da documentação.

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

Retomando o caso de Juana e seu filho, e a série de alteridades presentes em seus relatos, principalmente da primeira, sobre índia, *criolla* e *china*. A principal diferenciação de Juana está na utilização de dois termos, geralmente não são usados pela mesma pessoa, mas também seu relato deixa um tanto confuso o uso da nomeação de china, não sendo possível estabelecer uma diferença nítida, quando comparada com índia, no restante da documentação. Os relatos ainda trazem alguns aspectos interessantes para pensar como o recorte de gênero foi associado a determinados termos. Como *china* que parece funcionar mais como uma categoria de características relacionais, além de étnica. Partindo dessa reflexão, podemos recorrer ao que Barth (1998) coloca em seu estudo sobre os grupos étnicos, a partir do qual comenta algumas questões semelhantes. Para ele uma abordagem que valoriza os aspectos relacionais dos

grupos propicia uma análise mais aprofundada do que se dedicar a apenas as nomeações (rótulos) utilizadas para os povos. Ao fazer um levantamento de casos em que a etnicidade pode transitar entre diferentes grupos, o autor coloca a importância de compreender a utilização das categorias étnicas na interação e no agir do indivíduo diante das situações de alteridade (BARTH, 1998, p. 55).

### **Considerações finais**

As mudanças que ocorreram ao longo do período colonial promoveram adaptações e modificações nos mais variados aspectos da vida, gerando uma gama de alteridades partindo de variados sujeitos indígenas e não indígenas. O texto mostra um recorte das complexas relações sociais presentes nas zonas fronteiriças da colonização, e o enfoque no uso do termo *china*, além de trazer várias nuances em seu uso, permitiu observar outras questões interessantes na documentação, como no caso do destaque das mulheres em situações de intermediação.

As relações sociais e de parentesco entre os moradores da região foram intrincadas de várias formas, envolvendo indígenas de povos diferentes e não indígenas. Como em alguns dos casos já mencionados, o de Sebastián em que ele é apresentado como mulato e seu sogro Andrés Barragán, como um índio pampa (GONZÁLEZ, 1770) e os familiares de Juana (ARAGÓN, 1783). Nesse sentido, podemos argumentar que a partir dos casos apresentados nos depoimentos, os indígenas agiram utilizando um lugar ou uma categoria social que trazia ambiguidade, podendo ser manejado conforme a circunstância. Contudo, devido a isso, muitos dos exemplos mostrados devem ser compreendidos em sua individualidade, valorizando as estratégias desses indivíduos em momentos específicos.

### **Referências**

BARTH, Frederik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. São Paulo: Fundação Editora UNESP, 1998.

BOCCARA, Guillaume. *Mundos nuevos en las fronteras del nuevo mundo. Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Debates, 2005. Disponível em: <http://nuevomundo.revues.org/426>. Acesso em: 09 jun. 2016.

CUNHA, Manoela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Ubu editora. 2017

GARCIA, Elisa F. Identidades e políticas coloniais: guaranis, índios infieís, portugueses e espanhóis no Rio da Prata. C. 1750-1800. *Anos 90*. Porto Alegre, v. 18, nº 34, dez. p. 55-76. 2011.

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

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

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

MALUF, Sônia W. A antropologia reversa e “nós”: alteridade e diferença. *Ilha Revista de Antropologia*, 2010, 12.1, 2: 41-58.

MELO, Karina M. R. S. *A aldeia de São Nicolau do Rio Pardo: Histórias vividas por índios guaranis (séculos XVIII-XIX)*. Dissertação (Mestrado em História). Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul. 2013.

NACUZZI, Lidia R. LUCAIOLI, Carina P. Una reflexión sobre los rótulos históricos y la dificultad de nombrar a los grupos étnicos Pampa-Patagonia y el Chaco. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Debates, 2017. Disponível em: <http://nuevomundo.revues.org/71684> Acesso em: 12 ago. 2019.

RECHEL, Heloísa. La mujer rioplatense em la visión de los viajeros: um sujeto de la historia. In: GUARDIA, Sara (org.) *Historia de las Mujeres em America Latina*. Múrcia: CEHMAL; Universidad de Murcia. 2002, p. 141-150.

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

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

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade*. Porto Alegre, nº 16 (2), julho/dezembro. 1995. p. 5-22.

TERREROS, Esteban de. *Diccionario castellano com las voces de ciencias y artes y sus correspondientes em las tres lenguas francesa, latina e italiana. Tomo I (A a D)* Madrid: Imprensa de la Viuda de Ibarra, hijos y Compañia, 1786.

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

## Fontes

AECBA: Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires. Archivo General de la Nación, Augusto S. Mallié, 1931. Tomo IX (1745-1750), série II; Tomo II (1756-1762) série III.

ALCAHUAN. Declaración del indio Alcahuan, diciembre de 1780. In: MAYO, C. Fuentes para el estudio de la frontera, voces y testimonios de cautivos, fugitivos y renegados (1752-1790) UNMdP, 2002, p. 9-10. Disponible em: <https://aportesdelahistoria.com.ar/declaracion-del-indio-alcahuan-diciembre-de-1780/> Acesso em: 29 mai 2019.

ARAGÓN, Juana. Declaración de Juana Aragón, madre del cautivo Luis Badiola, diciembre de 1783. In: MAYO, C. Fuentes para el estudio de la frontera, voces y testimonios de cautivos, fugitivos y renegados (1752-1790) UNMdP, 2002. p. 60-61. Disponible em: <https://aportesdelahistoria.com.ar> Acesso em: 29 mai. 2019.

BADIOLA, Juan Luis. Declaración del cautivo Juan Luis Badiola, diciembre de 1783. In: MAYO, C. (org.). *Fuentes para el estudio de la frontera, voces y testimonios de cautivos, fugitivos y renegados (1752-1790)*. UNMdP, 2002, p. 56-59. Disponible em: <https://aportesdelahistoria.com.ar/declaracion-del-cautivo-juan-luis-badiola-diciembre-de-1783/> Acesso em: 29 mai. 2019.

FUNES, Matheo. Declaración del cautivo Matheo Funes, octubre de 1780. In: MAYO, C. (org.). *Fuentes para el estudio de la frontera, voces y testimonios de cautivos, fugitivos y renegados (1752-1790)*. UNMdP, 2002, p. 30-31. Disponible em: <https://aportesdelahistoria.com.ar/declaracion-del-cautivo-matheo-funes-octubre-de-1780/> Acesso em: 28 mai. 2018.

GONZÁLEZ, Sebastián. Declaración de Sebastián González, Octubre de 1770. In: MAYO, C. (org.). *Fuentes para el estudio de la frontera, voces y testimonios de cautivos, fugitivos y renegados (1752-1790)*. UNMdP, 2002. p. 6-7. Disponible em: <https://aportesdelahistoria.com.ar/declaracion-de-sebastian-gonzalez-octubre-de-1770/> Acesso em: 29 mai. 2019.

NUSDORFFER, Bernardo. De la relacion de lo sucedido en estas doctrinas, Tercera parte, 1754, p 245 -282. In: Manuscritos da Coleção de Angelis: Tratado de Madri à conquista dos Sete Povos: (1750-1802). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969.

ZAMORA, Pedro. Declaración del cautivo Pedro Zamora. Febrero de 1781a. In: MAYO, C. (org.). *Fuentes para el estudio de la frontera, voces y testimonios de cautivos, fugitivos y renegados (1752-1790)*. UNMdP, 2002, p. 44-47. Disponible em: <https://aportesdelahistoria.com.ar> Acesso em: 29 mai. 2019.

ZAMORA, Pedro. Declaración del cautivo Pedro Zamora. Suplemento a la declaración que se tomó em Buenos Aires el día 22 de febrero de 1781b. In: MAYO, C. (org.). *Fuentes para el estudio de la frontera, voces y testimonios de cautivos, fugitivos y renegados (1752-1790)*. UNMdP, 2002, p. 40-42. Disponible em: <https://aportesdelahistoria.com.ar> Acesso em: 29 mai. 2019.