

**Universidade Feevale  
Mestrado em Processos e Manifestações Culturais**

**LETÍCIA VIEIRA BRAGA DA ROSA**

**TRAJETÓRIA AÇORIANA EM SAN CARLOS:  
HISTÓRIAS SINGULARES E RELAÇÕES AMBIVALENTES**

**Novo Hamburgo  
2012**

**Universidade Feevale  
Mestrado em Processos e Manifestações Culturais**

**LETÍCIA VIEIRA BRAGA DA ROSA**

**TRAJETÓRIA AÇORIANA EM SAN CARLOS:  
HISTÓRIAS SINGULARES E RELAÇÕES AMBIVALENTES**

Trabalho de Conclusão apresentado  
ao Mestrado em Processos e  
Manifestações Culturais como  
requisito para a obtenção do título de  
mestre em Processos e  
Manifestações Culturais.

**Orientador:** Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Claudia Schemes

**Novo Hamburgo  
2012**

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

Rosa, Letícia Vieira Braga da.

Trajectoria açoriana em San Carlos: histórias singulares e relações ambivalentes. – 2012.

129 p.; 30 cm.

Dissertação (Mestrado em Processos e Manifestações Culturais) – Feevale, Novo Hamburgo-RS, 2012.

Inclui bibliografia e apêndice.

“Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Claudia Schemes”.

1. Colonização açoriana – Brasil - Uruguai. 2. Migração – Portugueses. I. Título.

Bibliotecária responsável: Elena da Costa Pümer – CRB 10/1349

**Universidade Feevale  
Mestrado em Processos e Manifestações Culturais**

**LETÍCIA VIEIRA BRAGA DA ROSA**

**TRAJETÓRIA AÇORIANA EM SAN CARLOS:  
HISTÓRIAS SINGULARES E RELAÇÕES AMBIVALENTES**

Trabalho de Conclusão de mestrado aprovada pela banca examinadora em 29 de fevereiro de 2012, conferindo ao autor o título de mestre em Processos e Manifestações Culturais.

**Componentes da Banca Examinadora:**

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Claudia Schemes (Orientadora)  
Universidade Feevale

Prof. Dr. Cleber Cristiano Prodanov  
Universidade Feevale

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Claudia Musa Fay  
PUCRS

## AGRADECIMENTOS

Agradeço em primeiro lugar a Deus, nosso Senhor. A Ele seja dada toda honra, glória e louvor, agora e para sempre!

À minha querida família, partindo do núcleo, meu esposo Wagner e nossas filhas Verônica, Eleonora e Gabriela, fonte de amor e energia. À minha mãe, Leda, companheira de oração e pesquisa, pelo apoio e intercessão. Ao meu pai, Telmo, por sempre acreditar, viabilizar e patrocinar todos os meus projetos. Aos meus irmãos, André e Fátima, Leopoldo e Dione, Cândida e Igor; tios, primos, sobrinhos, afilhados e agregados. Vocês todos são sinal de Deus em minha vida: fonte de cura e integridade.

À Universidade Feevale, pela concessão de auxílio para a formação e capacitação docente, com a atribuição da Bolsa de Mestrado para a realização deste trabalho. Aos meus alunos, orientandos, estagiários, colegas de mestrado, professores, funcionários e reitoria da Universidade Feevale, pela companhia na caminhada e, especialmente aos amigos do projeto de extensão Nosso Bairro em Pauta, pelo companheirismo e palavras de incentivo no momento certo.

Aos integrantes do GOU, Grupo de Oração Universitária da Capela São João, da Feevale; ao grupo de Oração São José, de Jaguarão; ao grupo de Oração Bom Samaritano, da Catedral São Luiz Gonzaga, Novo Hamburgo; ao grupo Onda, da Catedral São Luiz Gonzaga e às companheiras do Movimento Rosário Perpétuo, pela intensa corrente de orações.

À prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup> Cláudia Schemes, pela compreensão, orientação segura e olhar atento.

Aos meus antepassados, por me fazerem herdeira da bênção!

## RESUMO

A partir do tema Colonização Açoriana na América do Sul buscou-se analisar a trajetória das famílias açorianas que foram “transportadas” para o sul do Brasil a partir de 1746 e levadas como prisioneiras para o território espanhol em 1763, para fundar a Vila de San Carlos, em Maldonado, Uruguai. Para conhecer a trajetória desses pioneiros, suas histórias e as relações sociais que estabeleceram na formação do povoado, adotou-se a abordagem da Sociologia Compreensiva, que sugere compreender os fenômenos históricos a partir dos indivíduos e suas ações sociais. Analisando as singularidades e os casos específicos ao período de formação da Vila de San Carlos, pode-se perceber a existência de relações ambivalentes de conflito, tensão, acordo, adaptação, ajuste e aceitação entre os açorianos e os demais habitantes da região. Acompanhando o percurso do grupo desde a constituição dos Açores até a saída de San Carlos em seu retorno ao território português, pode-se concluir que sua trajetória está marcada por diversos ciclos migratórios, em que chegar e partir parecem constituir a própria gênese do povo açoriano, assumindo a posição de emigrante como um traço da sua identidade.

Palavras-chave: Migração, colonização, açorianos, relacionamentos.

## ABSTRACT

Since the Azorean Colonization theme in South America, sought to analyze the families trajectory “transported” to southern Brazil from 1746 carried as prisoners to Spanish territory in 1763, to found San Carlos village in Maldonado, Uruguay. To know these pioneers trajectory, their histories and social relationships established during the formation of the hamlet, was adopted the Comprehensive Sociology method of approach, that suggests understand the historical phenomena from individuals and their social actions. Analyzing the singularities and specific cases in period of formation of the village, can be noticed the existence of ambivalent relations of conflict, tension, agreement, adaptation, adjustment and acceptance between the Azorean and the other inhabitants of the region. Following the group route since the establishment of the Azores until the departure of San Carlos on their return to Portuguese territory, can be conclude that their trajectory is marked by several migratory cycles, in which arrive and depart may constitute the own genesis of the Azorean people, assuming the position of emigrant as a trace of their identity.

Keywords: Migration, colonization, Azorean, relationships.

## RESUMEN

A partir del tema de La colonización azoriana en América del Sur se buscó analizar la trayectoria de las familias que fueron “transportadas” para el Sur del Brasil en el año 1746 y llevadas como prisioneros para el territorio español en 1763, para fundar la villa de San Carlos, en Maldonado, Uruguay. Buscando conocer la trayectoria de aquellos prisioneros, sus vidas y las relaciones sociales que establecieron en la formación del poblado, se usó el abordaje de la Sociología Comprehensiva, que pretende entender los fenómenos históricos a partir de los individuos y sus acciones sociales. Analizando las singularidades y los casos específicos en el periodo de formación de la Villa de San Carlos, se percibe la existencia de relaciones ambivalentes de conflicto, tensión, acuerdo, adaptación, ajuste y aceptación entre azorianos y demás habitantes de la región. Acompañando el camino seguido por el grupo desde la formación de los Azores hasta la partida de San Carlos rumbo y de retorno al territorio Portugués, se concluye que su trayectoria fue marcada por diversos ciclos migratorios, en que llegar y partir parecen constituir la propia génesis del pueblo azoriano, asumiendo la posición de emigrante como un trazo de su identidad.

Palabras clave: Migración, colonización, azorianos, relacionamientos.



## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	08
1- A COLONIZAÇÃO AÇORIANA E A VONTADE DE EMIGRAR .....	17
1.1- Os açorianos e a “vontade” de Emigrar .....	18
1.2- O transporte dos casais .....	27
1.3- A Corrida de Rio Grande e a fundação de San Carlos .....	36
2- SAN CARLOS: INTERCÂMBIO SOCIAL E A QUESTÃO DO OUTRO .....	44
2.1- Carolinos e Fernandinos: a questão do outro .....	48
2.2- Os trigais carolinos: fatores econômicos e políticos .....	50
2.3- Relações comunitárias e diferenças linguísticas .....	59
2.4- Religiosidade em San Carlos e a relação com o Outro .....	63
2.5- Chegar e partir: migração, a gênese do povo açoriano .....	72
3- RELAÇÕES SOCIAIS E LAÇOS DE PARENTESCO EM SAN CARLOS .....	75
3.1- A comunidade doméstica e as relações da sociedade carolina .....	79
3.2- Encontros e desencontros: a demanda entre Isabel Herrero e Santiago Píriz .....	94
CONCLUSÃO .....	104
REFERÊNCIAS .....	112
ANEXOS .....	122

## INTRODUÇÃO

O Arquipélago dos Açores é formado por nove ilhas divididas em três grupos geográficos. O Grupo Oriental compreende as ilhas de Santa Maria e São Miguel, o Grupo Central abrange Faial, Graciosa, Pico, São Jorge e Terceira e o Grupo Ocidental inclui as ilhas de Corvo e Flores. De formação vulcânica e clima temperado, localiza-se no Oceano Atlântico a cerca de 1600 km da costa portuguesa, totalizando uma área de 2.333 km<sup>2</sup>. Apesar de pertencer à Coroa Portuguesa, o território foi povoado a partir do século XV por diversos grupos étnicos. Dessa miscigenação formou-se o povo açoriano que, no século XVII, vai ser enviado para colonizar o sul do Brasil.

Este estudo busca conhecer a trajetória desse grupo, investigando de modo especial o período da invasão espanhola de 1763, quando Pedro de Cevallos invade a vila de Rio Grande levando os açorianos como prisioneiros para o território espanhol, onde funda a vila de San Carlos<sup>1</sup>.

Tomando-se como referência os estudos de Park (1928), que considera a migração humana um dentre uma série de elementos que podem ocasionar câmbios históricos que, quando observados a partir da esfera das ações coletivas, exibem características típicas suficientes para serem objeto de estudo e investigação, surgiu o tema desta pesquisa: a migração açoriana para a América no período colonial. A partir desse enfoque, das relações sociais e transformações culturais ocasionadas pelos movimentos migratórios, é que se procurou pesquisar a história dos açorianos, sua vinda para o Rio Grande do Sul e a formação de San Carlos.

Investigar que tipo de colonização ocorreu e os vestígios deixados por essa época é o que motivou esta pesquisa, buscando descobrir alguns aspectos da cultura dessas origens. A proposta partiu da intenção de investigar de modo especial esse grupo açoriano denominado "*Pobladores de San Carlos*", conhecer a trajetórias desses pioneiros, suas histórias, o relacionamento com os espanhóis e as relações sociais que se estabeleceram nesse novo local.

---

<sup>1</sup> Atualmente o território constitui o país vizinho do Uruguai, localizando-se a cidade de San Carlos no departamento de Maldonado, ao lado do balneário de Punta del Este. Cf. mapa da região, no anexo A.

Das primeiras percepções sobre o tema até a formulação do problema, houve gradativamente uma mudança de objeto. Fruto da vivência e observação, as questões que nortearam o trajeto deste estudo tiveram início no ano 2000, como projeto de interesse pessoal, ganhando fôlego de pesquisa científica após o ingresso no Mestrado em Processos e Manifestações Culturais, em 2010.

Inicialmente a proposta era investigar a história dos açorianos da região sul do Rio Grande do Sul, em especial as famílias que deram origem às cidades de Jaguarão, Arroio Grande, Bagé e Herval. A ligação acadêmica permitiu o aprofundamento do estudo, com adequada revisão bibliográfica e adoção de um quadro teórico de referência, que apontaram para um elemento em comum na origem desses primeiros colonizadores: muitos haviam integrado o grupo levado por Cevallos para formar San Carlos, antes de retornar a terras da Coroa Portuguesa e dar origem a esses municípios. Assim, optou-se por focar a pesquisa nessas origens, estabelecendo o seguinte problema de pesquisa como questão norteadora:

*Como eram os açorianos que fundaram a vila de San Carlos e que vestígios da história dessas famílias podem ser evidenciados?*

A partir da questão-problema, foi definido o seguinte objetivo geral: Analisar a trajetória das famílias açorianas que foram “transportadas” para o sul do Brasil a partir de 1746 e levadas como prisioneiras para o território espanhol em 1763, para fundar a Vila de San Carlos, em Maldonado, Uruguai.

Para alcançar o objetivo principal a pesquisa apresenta como objetivos específicos:

- Buscar nas narrativas e registros da época elementos que auxiliem na compreensão do modo de vida, das relações e da cultura que se estabelece nos primeiros tempos em San Carlos.
- Descobrir as relações familiares e as redes de solidariedade dos açorianos que povoaram San Carlos.
- Compreender as relações que se estabelecem em San Carlos entre os açorianos, súditos da Coroa Portuguesa, e os espanhóis; o modo como a cultura do outro é percebida, aceita, criticada e assimilada e o estranhamento que os valores de um grupo podem causar sobre o outro.
- Conhecer os motivos que levaram esse grupo a emigrar tantas vezes: povoando os Açores, sendo transportados para Rio Grande, como prisioneiros em San Carlos e voltando novamente para o Rio Grande do Sul.

Cabe assinalar que, enquanto projeto pessoal, a proposta inicial era investigar origens familiares, entretanto, o inesperado acesso à base de dados sobre os primeiros moradores de San Carlos, despertou o interesse na realização de uma análise que privilegiasse o olhar sobre as relações culturais dessas famílias, o que acabou requerendo a adequação do estudo ao nível científico.

Neste novo estágio da pesquisa, a contribuição da pesquisa documental elaborada por Brenda Pagola (2007) a partir dos registros paroquiais de San Carlos, consistiu uma fonte de dados que permitiu vislumbrar a sociedade daquela época. A análise desse material, indo além do registro demográfico e estatístico, é a tarefa que se propõe esta dissertação, levantando hipóteses sobre os principais conflitos, adaptação e relações de associação enfrentadas pelo grupo.

Assim, configuram-se as seguintes hipóteses:

- A necessidade de sobrevivência que obrigou os açorianos a deixar a terra natal e as dificuldades e provações que enfrentaram ao chegar ao sul do Brasil, deixaram vestígios que continuaram a determinar suas ações frente à eminência de um conflito, alternando-se entre luta e fuga.
- Após um período de tensionamento e conflito, os açorianos que estabeleceram relações de associação com o grupo espanhol conseguiram adaptar-se com mais facilidade à nova morada.
- As relações familiares estabelecidas pelos açorianos que povoaram San Carlos incidiram no modo de inserção e adaptação do grupo à região, sendo os laços de parentesco uma das formas utilizadas pelo grupo para formar novas redes de relacionamento e se fixar na região.
- O ajuste e união de interesses não ocorreu da mesma forma com todo o grupo, o que levou muitos açorianos a novamente emigrar, saindo de San Carlos em busca de novas oportunidades no Rio Grande do Sul.

Para identificar esses elementos, a proposta metodológica é utilizar o seguinte delineamento: Quanto ao nível de pesquisa e sua finalidade, trata-se de um estudo descritivo, visando encontrar fragmentos que contribuam na compreensão as relações que se estabelecem entre os açorianos no período de fundação da vila de San Carlos. Segundo Gil (2008, p. 28) as pesquisa descritivas tem por objetivo estudar características de um grupo, investigar sua procedência e levantar as opiniões, atitudes e crenças de uma população. Entre as formas que a pesquisa descritiva pode assumir, Prodanov e Freitas (2009) destacam a pesquisa histórica.

Quanto ao método de abordagem, a escolha da Sociologia Compreensiva, segue a proposta de Max Weber (1979), que sugere a compreensão da sociedade tomando o homem como o objeto das ciências sociais e seus atos como unidade básica de explicação, investigando as relações que se estabelecem em San Carlos a partir dos indivíduos e suas ações sociais.

Weber propõe a análise da realidade cultural em seu contexto universal, partindo de perspectivas específicas e parciais, que em termos metodológicos, permitam selecionar, analisar, organizar e compreender a realidade não no que é genérico mas naquilo que ela tem de específico, trabalhando com conceitos sob a forma de tipos ideais (WEBER, 1979, p. 88). Com a tipificação não se buscam as regularidades de um fenômeno para construção de regras gerais nem tampouco se utilizam os casos individuais para formar generalizações, o que se busca é o sentido das ações individuais para apreender a vida sociocultural em seu contexto universal. “A finalidade de formação de conceitos de tipo ideal consiste sempre em tomar rigorosamente consciência não do que é genérico mas, muito pelo contrário, do que é *específico* a fenômenos culturais” (WEBER, 1979, p. 116).

Dessa forma, o autor recomenda que não se procure o geral, o comum, o oficial, mas sim o particular, as trajetórias singulares que compõem a realidade cultural que se quer conhecer. O caso individual é utilizado para a compreensão daquilo que tem de específico; o olhar recai sobre o singular, visando o que lhe é característico e descobrir seu significado cultural. Embora seja impossível encontrar o tipo ideal em sua pureza conceitual empiricamente na realidade, é sua construção intelectual que permite a compreensão da realidade.

Considerando que são inesgotáveis as significações possíveis e os pontos de vista a partir dos quais a realidade empírica pode adquirir significado Weber (1979, p. 120), descreve as ciências históricas como eternamente jovens, pois a cultura se modifica no curso dos eventos que fluem através do tempo, o que reforça, no âmbito científico, o caráter transitório do conhecimento, suscitando novos problemas, orientados pelas ideias de valor de cada tempo e de cada pesquisador.

A imprevisibilidade dos fenômenos sociais, a dificuldade de quantificar resultados, a relação sujeito e objeto e o envolvimento do pesquisador com o fenômeno que pretende estudar, são algumas das peculiaridades das ciências sociais que levaram à busca por métodos e técnicas de pesquisa mais adequados para o estudo do comportamento humano.

São esses fundamentos que, ao dar corpo à Sociologia Compreensiva, permitiram-na extrapolar o âmbito teórico, construindo um quadro de referência que, ao romper com o positivismo e sugerir suas próprias normas de procedimento, tendo como referência Max Weber, Hans Georg Gadamer e Martin Heidegger, levaram a um novo método científico: a “compreensão” (PRODAVOV; FREITAS, 2009, p. 50).

Simmel (2006) caracteriza essa questão a partir da ideia de distanciamento. A cada vez que o observador se coloca a diferentes distâncias do objeto, tem uma imagem diferente, que, a seu modo e a partir desse ponto de vista, é legítima, está correta e não pode ser substituída ou corrigida por outra, procedente de outro ponto de observação. A escolha entre uma forma de observação e outra deve corresponder aos propósitos de cada investigação, estando relacionada ao ponto de vista do pesquisador. Simmel (2006, p. 28) destaca que nenhuma análise pode ser tomada como o único caminho para alcançar o conhecimento, “nem mesmo aquela determinada pela forma social de nossa existência, porque também ela é somente parcial, complementar às demais e por elas complementada.”

Aceitar os diferentes pontos de vista a partir dos quais a realidade empírica pode adquirir significado é um privilégio do homem moderno, capaz de refletir acerca da perspectiva do outro e estar ciente da relatividade de opinião. Gadamer (2006, p. 18) denomina “consciência histórica” a aceitação dessa diversidade de significação. Ter senso histórico permite considerar a múltipla relatividade de posições - e mesmo as posições antagônicas - para formar um todo compreensivo e coerente, em que cada parte é “consciente do caráter particular de suas perspectivas” (ibid, p. 13).

A busca por outros caminhos, também proporcionou mudanças no plano teórico, com a elaboração de novos paradigmas em diferentes áreas do conhecimento: novas teorias sociológicas, novas teorias literárias, novas correntes de comunicação, Nova História<sup>2</sup>. À procura de novos caminhos, a Nova História promoveu uma mudança no foco das pesquisas, deixando de se restringir ao viés político e passando a considerar todo tipo de atividade humana. Hobsbawm (1998) destaca que a Nova História parte da ideia de que não existe um passado organizado, esperando para ser descoberto pelos pesquisadores, assumindo também a impossibilidade de restabelecer completamente um passado.

---

<sup>2</sup> A expressão “Nova História” tem sua origem a partir do título de uma coletânea de ensaios editada em conjunto por Jacques Le Goff e Pierre Nora, em torno da revista francesa “Annales”, visando promover um novo tipo de história, a partir de novos problemas, novas abordagens, novos objetos (LE GOFF; NORA, 1995, 11-2).

Para Chartier (2002, p. 85) mais do que as mudanças de paradigma, o que produziu a verdadeira mutação do trabalho histórico foi a “tomada de consciência dos historiadores de que seu discurso, seja qual for sua forma, é sempre uma narrativa”. No que se refere aos textos utilizados para investigar o passado, Gadamer (2006, p. 59) aponta que é preciso atuar como um “mediador entre o texto histórico e a totalidade nele subentendida”, numa espécie de jogo, em que o pesquisador quer “preencher as lacunas” entre realidade e compreensão histórica. Assim, ao interpretar um texto histórico, deve-se perceber a conexão que se estabelece entre o texto e o pesquisador, que busca dar sentido à história. Para o autor, a compreensão da história, daquilo que é “transmitido pelos nossos ancestrais”, visa o desenvolvimento e a continuação de um “elo concreto entre todos nós” (ibid, p. 44) contribuindo “para a descoberta de nossa própria identidade.” (ibid, 13).

Para evitar a fragmentação do campo da história, Burke (1992) sugere a utilização do conceito de cultura, em seu sentido amplo, como base possível sob a qual se possa coordenar diferentes abordagens que tenham como objeto de investigação os processos históricos. Voltando-se para a investigação das práticas culturais, a ênfase dos estudos passou a ser maior para a história social sob o viés da cultura e da linguagem, constituindo a pesquisa no campo da História Cultural.

Entre os âmbitos da História Cultural, Sandra Pesavento (1995) aponta a micro-história como uma aproximação entre história e ciências sociais. Buscando conhecer o individual impregnado no social, a autora sugere a estratégia do historiador que recolhe fragmentos em discursos e imagens que falam do passado, não se atendo somente à história oficial, mas restaurando o papel dos indivíduos na construção das relações sociais, investigando as manifestações e acontecimentos singulares que quebram a rotina da vida urbana, “buscando os cacos, vestígios ou vozes daqueles que figuram na história como ‘povo’ ou ‘massa’ ou que se encontram na contramão da ordem” (PESAVENTO, 1995, p. 284).

Isto posto, compreendendo a história enquanto narrativa que representa algo que de fato ocorreu, este estudo se propõe a conhecer fatos ligados às origens de San Carlos e a presença açoriana na formação do povoado. Atente-se que não se trata de substituir a história conhecida por uma nova versão, mas sim construir uma narrativa do passado a partir das pessoas comuns, considerando traços e vestígios que até agora não haviam sido interpretados.

A partir desse caminho, sob o paradigma compreensivo da sociologia, visando uma perspectiva interdisciplinar, para construção do quadro teórico de referência contribuíram para definição teórica os seguintes autores: Max Weber, Georg Simmel e Ferdinand Tönnies, para as questões referentes à Comunidade e Sociedade; Robert Ezra Park e Georg Herbert Mead, à luz do Interacionismo Simbólico; e Roger Chartier e Jacques Le Goff para fundamentar os aspectos históricos.

Quanto aos procedimentos técnicos este estudo vale-se da utilização de fontes bibliográficas e documentais. Segundo Silva (2003, p. 82), a sociologia compreensiva pode trabalhar com muitas técnicas de pesquisa, pois busca na narrativa “descrever, mostrar, relatar, ‘reportar’, fazer a crônica, levantar os diversos pontos de vista em conflito [...] relacionar, construir perfis, ‘retratar’ uma comunidade.”

A pesquisa bibliográfica foi utilizada principalmente para a formação do referencial teórico adotado e na busca de publicações sobre a história da colonização açoriana no sul do Brasil e, em especial, em San Carlos. A pesquisa documental inclui a busca de documentos oficiais, ordens régias, testamentos, inventários, correspondências, registros militares, requerimentos de sesmarias, visitas a cartórios e arquivos públicos, documentos eclesiais, registros de batismo, casamento e óbito. Entre esses documentos pode-se destacar os livros paroquiais da Igreja de San Carlos Barromeo, a correspondência militar da época e o censo de vizinhos de 1764.<sup>3</sup>

Para chegar aos documentos e registros dos açorianos de San Carlos e conhecer as histórias das famílias açorianas que formaram a vila, este estudo teve como importante subsídio a pesquisa documental realizada por Pagola (2007) e publicada em seu livro sobre as famílias pioneiras no povoado. Em sua pesquisa, Pagola compilou os registros dos arquivos da Paróquia de San Carlos Barromeo, organizando assentos de batismo, casamento e óbito de forma a dispor de uma relação das famílias que fundaram a vila, permitindo seguir a trajetória dos indivíduos em encadeamento genealógico.

---

<sup>3</sup> Esses relatos e documentos estão em espanhol. Procurando manter a integridade do texto, foram traduzidos ao português, preservando-se a escrita e expressões utilizadas na época.



Cabe destacar que, em sua maioria, os dados foram transcritos por Pagola sem tratamento analítico, preocupando-se apenas com o registro e a organização das relações de parentesco. Embora seu objetivo tenha sido o de agrupar e relacionar os integrantes de cada família a partir dos registros paroquiais, a análise de sua pesquisa documental tornou possível extrapolar o âmbito demográfico – natalidade, casamentos, mortalidade, mobilidade –, fornecendo dados que permitiram conhecer os laços sociais, as redes de relacionamento e de compadrio que se estabelecia entre os primeiros moradores de San Carlos. A vantagem de se dispor dessa base de dados pré-existente facilitou a análise que se buscava realizar, possibilitando conhecer os indivíduos em suas relações sociais e familiares.

Para alcançar os objetivos propostos, o trabalho foi dividido em três tópicos principais: o percurso do grupo até chegar a San Carlos; o tensionamento das relações entre açorianos e espanhóis; e, os relacionamentos familiares e redes de solidariedade constituídos nesses primeiros tempos.

A partir do tema “Colonização açoriana na América do Sul”, o primeiro capítulo buscou-se acompanhar o percurso dos açorianos, desde a vinda para a América até a formação da Vila de San Carlos, identificando os diferentes processos de migração e as características da identidade açoriana.

O segundo capítulo destina-se às relações entre açorianos e espanhóis, no período da fundação de San Carlos, em que tensões e interações vão dando margem a disputas e estabelecimento de relações mútuas. Tratando alguns aspectos referentes à relação entre o “eu” e o “outro”, a proposta é analisar as práticas culturais da sociedade que se estava formando: como um povo de origem portuguesa, com seus valores açorianos, convivia, aceitava, criticava e assimilava os costumes de seus conquistadores espanhóis.

Para conhecer o modo como as relações entre grupos étnicos diferentes podem levar à atração ou repulsão mútua, foram pesquisadas as relações de poder e o modo como fatores econômicos, políticos e culturais influenciaram na formação de San Carlos. Entre esses elementos foram selecionados para análise a agricultura, a partir da contenda do trigo; a linguagem, com o uso de dois idiomas distintos; e a religiosidade como elementos que, além de ocasionar tensões, podem favorecer uma base de compreensão, permitindo a formação de uma comunidade de intercâmbio social.

O terceiro capítulo, sob uma perspectiva interna, do outro como aquele que pertence ao mesmo grupo, destina-se às relações familiares e redes de parentesco e solidariedade estabelecidas pelos açorianos em seus relacionamentos entre si. Para tanto foram investigados relatos ilustrando questões familiares, os desentendimentos entre pais e filhos, os problemas conjugais, os litígios entre noivos, o compadrio, o caso de crianças abandonadas e de filhos naturais.

Finalizando a pesquisa, entre os casos investigados foi selecionada a demanda estabelecida entre Santiago Píriz e Isabel Herrero, considerando, à luz de Weber, que os casos individuais podem oferecer a chave para a compreensão das singularidades e ambivalências da sociedade que se formava nos primeiros tempos de San Carlos.

## 1- A COLONIZAÇÃO AÇORIANA E A VONTADE DE EMIGRAR

A partir do entendimento de que cada indivíduo vive interativamente com outros seres humanos, cujos laços de associação são incessantemente feitos, desfeitos e refeitos, Simmel (2006), apresenta a possibilidade de observação dos grandes temas históricos tendo como base a relação recíproca dos seres humanos, que acontece por meio de dois sentidos:

Em primeiro lugar, pela contiguidade de indivíduos que agem uns sobre os outros; assim, o que é produzido em cada um não pode ser somente explicado a partir de si mesmo. Em segundo lugar, por meio da sucessão de gerações, cujas heranças e tradições se misturam indissociavelmente com as características próprias do indivíduo, e agem de modo tal que o ser humano social, diferentemente de toda vida subumana, não é somente descendente, mas sobretudo herdeiro (SIMMEL, 2006, p. 21).

A interação entre os indivíduos, que reciprocamente se afetam e modificam, formam grupos e são determinados por essa existência em grupo, em relação de convívio com referência ao outro, com o outro, para o outro e contra o outro, faz da sociedade um “acontecer”, em que cada um partilha, recebe e passa adiante interesses e finalidades, num “fluxo incessante” (SIMMEL, 2006, p. 17-8).

Weber (2000) apresenta o conceito de ação social como toda ação humana que se orienta a partir do comportamento do outro, enquanto que o conceito de relação social trata do comportamento reciprocamente referido quanto ao sentido visado, ou seja, ações reciprocamente referidas entre os participantes.<sup>4</sup> As relações sociais podem ter o conteúdo diverso, abarcando tanto situações de disputa e antagonismo entre os participantes como também as relações de associação, de ajuste e união de interesses.

Segundo Park (1928), as forças decisivas na história da humanidade são aquelas que levam os homens a viver uma existência comum, em que se intercalam competição, conflito e cooperação. De modo específico assinala as correntes migratórias como uma das influências mais importantes nas transformações sociais, visto que provocam encontros, divergências e intercâmbio entre indivíduos e culturas.

---

<sup>4</sup> “Nem todo tipo de contato entre as pessoas tem caráter social, senão apenas um comportamento que, quanto ao sentido, se orienta pelo comportamento de outra pessoa” (WEBER, 2000, p. 14).

Há de se considerar, segundo Park (1928), que embora a migração humana seja apenas uma dentre uma série de modos que podem ocasionar câmbios históricos, quando considerada como um tipo de ação coletiva, exhibe características típicas suficientes para tornar-se um tema de estudo e investigação. É a partir desse enfoque, das relações sociais e transformações culturais ocasionadas pelos movimentos migratórios, que se quer conhecer a história dos açorianos que, no século XVIII, foram transportados para o Rio Grande do Sul e, posteriormente, povoaram a vila de San Carlos, em Maldonado, Uruguai.

### 1.1- Os açorianos e a “vontade” de Emigrar

Assim como o Brasil, o Arquipélago Açoriano também pertencia à Coroa Portuguesa. Mas embora Portugal tenha chegado às ilhas aproximadamente na mesma época em que chegou à América, seu processo de povoamento começou ainda no século XV, enquanto que a colonização do Brasil e, em especial do Rio Grande do Sul, vai acontecer bem mais tarde, no século XVIII, adotando um processo distinto.

Cabe aqui pontuar as diferenças entre migração e colonização. A palavra migração vem do latim “migrare” e significa passar de um lugar para outro, sair, mudar. Denomina-se imigração quando esse movimento é no sentido de entrar em outro território e emigração quando é no sentido de sair de determinado lugar (GIRON; BERGAMASCHI, 2004). Conforme Park (1928), a migração corresponde ao movimento e circulação dos povos, podendo ser organizadas coletivamente ou constituir-se como um assunto privado de indivíduos, motivados por fatores pessoais.

Novais (2005) refere-se à colonização como um conjunto de mecanismos que envolvem a ocupação, povoamento e valorização de novas áreas, visando a expansão mercantil. Segundo Bosi (1992, p. 13) a colonização não pode ser vista apenas como uma simples corrente migratória, “ela é a resolução de carências e conflitos da matriz e uma tentativa de retomar, sob novas condições, o domínio sobre a natureza e o semelhante que tem acompanhado universalmente o chamado processo civilizatório”. Nessa perspectiva, Park (1928) indica a migração como instrumento de progresso e meio de civilização.

Visando diferenciar migração e colonização Serrão (1977, p. 598) aponta a migração como a saída do solo pátrio por motivos pessoais, “livremente concebidos, independentemente de solicitações oficiais e, até, muitas vezes em oposição a estas”, enquanto que a denominação colonização indica “o indivíduo que abandona o solo pátrio, com destino a uma colônia (sic), e devido a iniciativa do Estado ou integrado em empresa de âmbito nacional por ele promovida.” Aceitando-se essa conceituação, pode-se considerar como colonização, tanto a corrente migratória que povoou os Açores quanto a migração para o Brasil até os fins do século XVII, pois ambos casos foram promovidos pela Coroa Portuguesa.

Tomando como referência os estudos de Bosi (1992), vale também compreender os diferentes tipos de colonização, podendo-se distinguir os processos que se atém ao simples povoamento e os que conduzem à exploração do solo, como parece ser o caso dos Açores; até a colonização em que se acrescenta o sentido de domínio e conquista do habitante local, como é o caso do Brasil e de toda a América.

Importa referenciar o significado de colônia, que deriva do verbo latino “colo” e corresponde a morar, ocupar a terra, trabalhar e cultivar o campo. “Colo é a matriz de colônia enquanto espaço que se está ocupando, terra ou povo que se pode trabalhar e sujeitar. Colonus é o que cultiva uma propriedade rural em vez de seu dono” (BOSI, 1992, p. 11). Mais do que habitar ou cultivar, colonizar refere-se ao deslocamento dos “incola”, isto é, dos habitantes de um lugar, para lavrar o solo alheio. “O incola que emigra torna-se o colonus” (ibid, p. 12).

Ao processo de ocupação do solo vincula-se, também, um elemento estrutural, de domínio, em que ao sentido de “cuidar” é acrescido o sentido de “mandar”, associando a figura do colonizador à do conquistador. Enquanto no Brasil o território estava habitado pelos povos indígenas, o que caracterizava um processo de colonização e conquista, as ilhas dos Açores não eram habitadas, o que caracterizou um processo de colonização diferente, com o deslocamento de diversos grupos étnicos para o novo território (FORTES, 1999).

No caso açoriano, por não conseguir pessoas suficientes para povoar as ilhas em solo português, foi permitido que estrangeiros participassem do povoamento. Assim, além de portugueses, para as ilhas acorreram também franceses, holandeses, flamencos, ingleses, judeus, africanos, mouros e espanhóis, fato que levou a uma grande diversidade cultural.

Park (1928) observa que, quando se examinam as sociedades, estas se apresentam como uma mistura das raças e dos povos que as compõem, num processo de organização, desorganização e reorganização que envolve desde a rivalidade e o conflito até a adaptação e assimilação de costumes que marcam as interações entre os indivíduos. “Cada nação, quando examinada, apresenta-se como um *melting-pot*”, isto é, a partir da constante mistura de raças e povos. (PARK, 1928, online, tradução nossa).

Segundo Weber (2000, p. 269) a necessidade de respaldo político é decisiva na colonização de um território político estranho em que se vai formar uma “comunidade de intercâmbio cultural”, isto é, formada por grupos étnicos diferentes. Na formação de comunidades desse tipo, o autor destaca o isolamento e a migração para lugares muito distantes como fatores que podem levar tanto à geração de novos costumes quanto à fixação de alguns elementos do grupo de origem que subsistem como convenções.

Quando se examina os Açores, em que a migração aconteceu em um território estranho e não habitado, envolvendo povos de diversas etnias e culturas diferentes, isolados nas ilhas em meio ao Oceano Atlântico, longe de suas comunidades de origem, pode-se perceber nesse processo de adaptação o predomínio dos valores culturais do proprietário da terra: o colonizador português.

Essa continuidade das relações culturais com a antiga comunidade política é apontada por Weber (2000, p. 271) como elemento que faz subsistir a sensação de comunhão étnica, sendo que, onde estas relações “faltam ou cessam, falta também o sentimento de comunhão ‘étnica’.” Nos Açores, esse duplo aspecto se encontra, por um lado, na continuidade e resistência dos valores portugueses; e, por outro, no enfraquecimento dos valores dos demais grupos étnicos que haviam se estabelecido nas ilhas.

Conforme Simmel (apud WAIZBORT, 2000, p. 190), “toda relação entre os homens consiste de elementos de aproximação e elementos de distância”, em que as mediações vão se transformando com o tempo. Na colonização açoriana, enquanto que o vínculo cultural e as relações com Portugal se mantiveram (visto que politicamente o grupo estava subordinado à Coroa Portuguesa), os outros grupos, devido à descontinuidade das relações com seus países de origem, foram assimilando os costumes portugueses, o que fortaleceu na colônia, em um primeiro momento, a cultura portuguesa.

Com relação à cultura de origem, Weber (2000, p. 271) observa que existe um sentimento específico de comunhão étnica persistente nas comunidades de intercâmbio social em que, por algum motivo, permanece viva “a lembrança do nascimento de uma comunidade exterior, em virtude de uma cisão pacífica ou emigração (‘colônia’ [...] ou processos semelhantes) a partir de uma comunidade matriz.” Dentre os aspectos que podem evocar sentimentos de comunhão, o autor indica a linguagem e a religiosidade, como elementos extraordinariamente fortes nos sentimentos de afinidade étnica.

De modo especial na colonização dos Açores, a religiosidade e o uso do idioma português foram os elementos de comunhão a partir dos quais o grupo foi criando uma nova identidade. Hastenteufel (1998, p. 158) ressalta que a colônia sempre se manteve lusa, “com a língua portuguesa, usos e costumes lusitanos, tendo a religião católica como única e exclusiva, verdadeiro patrimônio de todos os açorianos”.

Embora a centralidade da cultura portuguesa, com o passar do tempo, esse processo de adaptação levou a uma assimilação das diferenças e reorganização cultural, fazendo com que o grupo fosse criando suas raízes e cultura a partir de expectativas comuns, apesar da descontinuidade geográfica do arquipélago. Para Park (1928), a mudança de residência, a ruptura com os vínculos de origem e a proximidade entre grupos distintos, que passam a viver juntos, em estreito contato, dá lugar a um híbrido, produzindo modificações nos hábitos e costumes sociais e, em seus aspectos subjetivos, alterações na personalidade dos indivíduos. Na dinâmica da vida social, Simmel (apud WAIZBORT, 2000, p. 109) ressalta a adaptação como condição ao fluxo contínuo do desenvolvimento das relações sociais. Por esse motivo o autor considera que a vida social deve ser “deduzida e interpretada [...] e concebida na tessitura da natureza com a criatividade dos indivíduos” (SIMMEL, 2006, p. 28).

Nessa perspectiva, vivendo em uma relação de interdependência, moldada pelas condições ambientais e sociais, isolados nas ilhas, cercados pelo mar, à distância do continente europeu, mesclando seus costumes de origem, com o tempo o grupo foi formando uma comunidade que, embora sendo parte de Portugal, já não era mais igual à sociedade portuguesa. A partir das relações mútuas, com base nos valores compartilhados, pode-se entender a sociedade açoriana como decorrência de um processo que resultou em uma nova identidade.

Considerando identidade enquanto representação social, que organiza um sistema compreensivo com base na ideia de pertencimento, cita-se Pesavento (2005, p. 90) que define identidade a partir das diferenças entre o eu e o outro e da identificação do indivíduo frente à coletividade, sendo portanto relacional pois “se constitui a partir da identificação de uma alteridade. Frente ao eu ou ao nós do pertencimento se coloca a estranheiridade do outro.” Nesse sentido, Burke (2002, p. 85) considera o modo como “a identidade de um grupo é definida em relação ou em comparação a outros”. Assim, a identidade de um grupo está calcada na noção de pertença e na relação de um grupo frente aos outros.

No intuito de delinear a identidade açoriana diversos autores têm buscado as características identitárias do grupo. Considerado o primeiro historiador açoriano, o Pe. Gaspar Frutuoso escreve “Saudades da terra”, no período de 1565 a agosto de 1591, em que relata a história, geografia, costumes e genealogia das ilhas dos Açores. Inventariando o arquipélago, vai descrever seus moradores, suas histórias e a formação de cada uma das ilhas. Observa-se sua preocupação em enaltecer a honra, nobreza e virtude dos primeiros moradores e engrandecer as origens da formação do arquipélago, como forma de afirmar essas origens.<sup>5</sup> No período entre 1646 a 1654, Frei Diogo das Chagas, percorre todo o arquipélago e, em “Espelho cristalino em jardim de várias flores”, apresenta as características dos moradores de cada ilha e a geografia do lugar. Da mesma forma que Frutuoso, Chagas ressalta a nobreza dos moradores das ilhas, atribuindo importância à procedência e linhagens.

---

<sup>5</sup> Sobre os moradores da ilha Terceira, destaca a saúde e longevidade, considerando-os “criativos, engenhosos e com grandes habilidades para tudo, para as letras e todo o gênero de artes liberais e mecânicas” (FRUTUOSO, 1998<sup>C</sup>, p. 26). De Flores comenta que os homens são pouco serviçais e “logo se encostam onde quer que se acham [...] São muito conversáveis, bem postos, corteses, bem ensinados e muito agasalhadores dos estrangeiros em suas casas.” (ibid, 1998<sup>C</sup>, p. 151). Sobre as mulheres dessa ilha, observa que “trabalham mais que os homens, porque, além de fazerem os serviços em suas casas, ajudam a seus maridos de fora, assim nas lavouras, como nas aceifas. São bem postas e muito gasalhosas e virtuosas.” (ibid). Os de São Miguel “são de grandes espíritos e viveram e vivem sempre à lei da nobreza”. (ibid, 1998<sup>B</sup>, p. 20). Do Faial destaca que “há em toda a ilha muita gente nobre, de diversos e honrosos apelidos. [...] as mais das mulheres têm em suas casas oratórios, por serem muito devotas e virtuosas” (ibid, 1998<sup>C</sup>, p. 120). Os de Pico são bons criadores de gado, “vivem por suas lavouras” e do corte de árvores. (ibid, p. 128). Da Graciosa elogia a paisagem, assim chamada “porque o é na vista que tem, verde e quase chã, e pouco montuosa, e tal apareceu aos que este nome lhe puseram, pela ver tão bem assombrada e quase rasa, sem montes altos e grandes e vulcão, nem carranca, como têm outras ilhas (...)” (ibid, p.134). Do Corvo destaca a terra estéril, muito tormentosa e combatida de ventos quotidianamente, mas, na banda noroeste, que se escapa do vento, os ilhéus se dedicam ao cultivo e cuidado dos animais. (ibid, 155). Santa Maria “é povoada de gente muito honrada” (ibid, 1998<sup>A</sup>, p. 31). Os homens geralmente são altos, bem dispostos e bem proporcionados, de bons e graves rostos e boas fisionomias, amigos de honra, e todos de tão grandes espíritos mas não dados a muito trabalho. “As mulheres, pelo conseguinte, da mesma maneira são generosas e nobres, bem postas e discretas, com uma grave formosura e virtude, que lhe acrescenta sua nobreza” (ibid, p. 32).



Ao utilizar fontes como Frutuoso e Chagas, cumpre considerar a época em que escreveram seus textos. Segundo Le Goff (1991), cada época fabrica uma representação para seu passado histórico. Conforme a sociedade vai avançando, o modo como o passado é apresentado vai sofrendo mudanças, o que ocasiona sua contínua construção e reinterpretação. Para Burke (1992) o paradigma tradicional da história estabelecia o passado a partir de uma “visão de cima”, relatando a vida de personalidades famosas e os feitos de grandes homens, heróis ou figuras com o comportamento esperado à sua época. Ao concentrar-se nas figuras públicas e célebres do Arquipélago, Frutuoso e Chagas parecem adotar esse paradigma. Por esse motivo, Gregório (2010) sugere cautela ao utilizar os textos históricos dos primeiros cronistas das ilhas. Apesar da “visão de cima”, os relatos desses autores permitiram perceber que nessa época não havia a noção de comunidade açoriana, sendo cada ilha descrita a partir de suas características particulares, não apontando elementos que indicassem os Açores como um todo dotado de identidade própria.

A partir dos relatos do século XIX, as descrições do povo dos Açores vão introduzindo aspectos extensivos ao coletivo. Accurcio Garcia Ramos (1871, p. 121) descreve os “filhos destes povos” como um grupo agradável e simpático, robusto e de constituição física vigorosa, cujos olhos puxados revelam vivacidade. “Os açorianos são geralmente de um caráter alegre e expansivo; amam a música, a dança, as representações teatrais, as reuniões de máscaras, as loucuras do carnaval, as cavalhadas, as corridas de touros, - e as festas do Espírito Santo, as mais gerais e populares do Arquipélago.” Embora ainda apresente as particularidades de cada ilha, pode-se observar, nas descrições de Accurcio uma visão de coletividade, referindo-se os moradores do arquipélago como um grupo, fazendo menção aos “açorianos”.<sup>6</sup>

Sobre as mulheres açorianas, Accurcio comenta:

São altas, elegantes e formosas. São variados os tipos, variadas beldades, mas sempre tipos agradáveis, sempre beldades simpáticas. Aparecem com mais frequência lindos olhos castanhos, ornando alvos rostos levemente rosados, com que singularmente contrastam os cabelos negros e finos; mas também não é rara a formosa mulher de cabelos louros, olhos azuis e colo de alabastro, junto da viva e sedutora morena, cujo olhar fascinador atrai e cativa (1871, p.194).

---

<sup>6</sup> Cabe notar que Accurcio ainda utiliza a mesma fórmula dos primeiros cronistas dos Açores, do elogio e adjetivação exagerada. Tendo em vista que suas descrições posteriormente são utilizadas por historiadores gaúchos, como Fagundes Varela e Borges Fortes, pode-se considerar que a visão dos açorianos por eles apresentada se apoia na imagem construída por Frutuoso e Chagas.

Em seu relato, Accurcio atém-se às características físicas das mulheres açorianas, apresentando dois padrões de beleza típicos da sociedade portuguesa da época: a européia pálida, de cabelos claros, em que a “formosura” era sinônimo de pureza; e, a morena de cabelos negros que, segundo Freire (1987, p. 10), era associada ao mito da “moura encantada”<sup>7</sup>, sendo a preferida pelos portugueses para o amor físico.

Mais recentemente, Vitorino Nemésio (in GOUVEIA, 1986) destaca um conjunto de particularidades que caracterizam a singularidade dos açorianos, encontrando na geografia um item unificador que o levou a considerar a proximidade do mar, o clima, o isolamento e terra vulcânica, como elementos específicos do que denominou “açorianidade”.

Mesmo considerando a diversidade cultural do arquipélago, Nemésio assinala alguns fatores compartilhados pelo grupo - proximidade do mar, vulcanismo, condições climáticas (umidade do ar, vendavais, tempestades), isolamento, religiosidade - como elementos representativos que vão formando os valores identitários desse novo grupo em formação: os açorianos.

Ampliando o conceito de açorianidade proposto por Nemésio, Luiz Ribeiro (1964) busca relacionar as influências do meio insular e das condições climáticas ao comportamento dos ilhéus. Assim, confere ao vulcanismo e às intempéries climáticas a religiosidade do povo das ilhas, em especial no culto ao Divino Espírito Santo. Ao isolamento, atribui o temperamento açoriano, seu forte apego a terra, o saudosismo e o caráter servil e humilde. À insularidade, relaciona a atração pelo mar e a necessidade “quase instintiva” de emigrar.

A “vontade de emigrar” pode ser considerada como um dos fatores que levou os açorianos a pedir ao rei de Portugal permissão para vir para o sul do Brasil, especialmente devido à situação enfrentada nas ilhas: ciclones, enchentes, terremotos, abalos sísmicos, erupções vulcânicas, explosão demográfica, escassez de terras e de alimentos, constituíam um somatório de fatores que levaram a fome, as doenças e a morte para os Açores.

---

<sup>7</sup> Segundo Gilberto Freire (1971, p. 46), a “moura encantada” é a idealização, pelo povo português, da mulher morena como tipo supremo de beleza humana. “O longo contato com os sarracenos deixara idealizada entre os portugueses a figura da 'moura encantada', tipo delicioso de mulher morena e de olhos pretos, envolta em misticismo sexual — sempre de encarnado, sempre penteando os cabelos ou banhando-se nos rios ou nas águas das fontes mal-assombradas” (FREIRE, 1987, p. 9).

A partir da perspectiva apontada por Park (1928), embora o clima e as condições do ambiente sejam fatores importantes, sua influência é secundária na formação cultural em que o contato, as interações e a comunicação são processos determinantes no estabelecimento de novas relações sociais e culturais. Entre as raízes que podem impulsionar a migração, Park (1928) observa que os tempos de paz e a inércia social podem ocasionar um estado de mal-estar social. Nesses casos, a migração é vista como uma espécie de “aventura insensata”, interrompendo com a rotina, os hábitos e os costumes vigentes. Embora possam se estabelecer por motivos diversos, o autor destaca que as migrações atendem a uma característica em comum: o que motiva os indivíduos a mudar de localidade é a busca por condições de vida mais favoráveis.

Segundo Ribeiro (1982, p. 220) o açoriano “abandona a terra natal em grande número com incrível facilidade para ir tentar fortuna em países distantes, é a isso levado, as mais das vezes, pelo desejo de melhorar as suas condições de vida.” Assim, a vinda para o Brasil pode ser vista como uma forma de fugir das condições adversas das ilhas em busca de segurança e bem-estar. Além disso, o Brasil era visto como terra promissora, da fartura, do ouro, de oportunidades ainda por explorar (FORTES, 1999). Nesse sentido, cabe referência à figura do aventureiro, indicada por Simmel (in SOUZA; ÖELZE, 1998). Para o autor, quando as tensões da vida aumentam, levando a uma mudança de ritmo, o aventureiro afasta-se de qualquer continuidade, apostando tudo na chance flutuante, no destino e no que é impreciso.

Certamente as escuridões do destino não são mais transparentes a ele que aos outros, mas ele se comporta como se fossem. A ousadia peculiar com a qual ele sempre se retira da estabilidade da vida constrói de certa maneira, para sua própria legitimação, um sentimento de segurança e de necessidade do êxito, que em geral só encontramos na transparência de acontecimentos calculáveis. O fato de o aventureiro, não obstante, crer que este desconhecido é seguro para ele constitui apenas um afastamento subjetivo da convicção fatalista, de que nosso destino - o qual não conhecemos - é com certeza inevitável; por isso a atividade do aventureiro frequentemente parece loucura aos olhos do homem sóbrio, porque, para que tenha sentido, ela parece ter como pré-requisito que o insondável seja sabido (SIMMEL in SOUZA; ÖELZE, 1998, p. 178).

O aventureiro trata o insondável da mesma maneira como em geral o não-aventureiro trata o que pode ser calculado com segurança. Enquanto que o homem moderado, em situações de incerteza, mostra-se cauteloso, o aventureiro age de modo oposto, avançando com prazer, segurança e ousadia frente a um destino que surge como risco. Correndo por fora de qualquer continuidade, extrapolando o contexto da vida (SIMMEL in SOUZA; ÖELZE, 1998, p. 171).

O caráter aventureiro do açoriano é indicado por Ribeiro (1964, p. 55) ao referir-se à facilidade com que deixam a ilha, com “confiança em si e na sua boa estrela”. O autor atribui essa vontade emigrar ao seu desejo de aventura, pois, mesmo quando não há necessidade premente, escolhe partir. “Não emigra, muitas vezes, por imperativa necessidade. [...] Emigra por força de uma tendência natural, que às vezes constitui uma verdadeira obsessão.” (ibid).

Indo além, pode-se encontrar esse espírito aventureiro já nos primeiros povoadores das ilhas. Serpa (1978, p. 50) destaca o espírito de aventura, a tenacidade e a capacidade de observação do povo português, como fatores de seu sucesso como navegador e conquistador. Nemésio (1995, p. 92) ressalta os aventureiros entre os primeiros grupos que povoaram os Açores: “os que desembarcaram nas ilhas, e lá fizeram casa, eram aventureiros de origem estrangeira, aportuguesados no trato das cidades marítimas, meio cavaleiros meio mercadores”.

Dadas essas condições, pode-se apontar que, mais do que os fatores ambientais e dificuldades enfrentadas nas ilhas, o gosto pela aventura, enquanto elemento constitutivo da cultura do grupo, foi um dos principais motivos para que os açorianos manifestassem a vontade de emigrar para o Brasil.

Segundo Park (1928), no começo da formação dos povos europeus, as migrações eram realizadas em unidades coletivas, pela tribo em sua totalidade; na Idade Média, as migrações ocorrem com grupos específicos, mercadores, artesãos, trovadores, servos em busca de proteção junto às cidades; enquanto que as modernas migrações não são organizadas coletivamente, constituindo-se como um assunto privado de indivíduos, motivados por diversos fatores. No caso da vinda dos açorianos para o Brasil, pode-se considerar uma migração típica da Idade Média, organizada coletivamente por um grupo que busca melhores condições de vida em um novo local.

Importa portanto conhecer como ocorreu essa nova corrente migratória, a viagem dos Açores ao Brasil, as principais dificuldades encontradas nessa jornada e a adaptação do grupo ao novo continente, a partir do que ficou conhecido sob o nome de “transporte dos casais”<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Descreve-se a expressão utilizada no Êdito-real de 31 de agosto de 1746, no Regimento Régio de 5 de agosto de 1747 e na Provisão Real de 9 de agosto de 1747: “transporte de casais”.

## 1.2- O transporte dos casais

Enquanto que nos Açores a situação assinalava a fuga das ilhas como alternativa de melhores condições de vida, na Província de Rio Grande de São Pedro (atual Rio Grande do Sul), a situação estava marcada pela luta e preservação do território conquistado. Como a região ainda não havia sido colonizada, a ameaça de invasão espanhola era uma constante preocupação portuguesa. Para proteger suas conquistas, Portugal decidiu povoar a terra, iniciando um “programa de colonização organizada” para o sul do Brasil, com os habitantes do arquipélago dos Açores. (PESAVENTO, 1999, p. 18).<sup>9</sup>

Essas eram as condições nas duas colônias: escassez de “elemento humano” no sul do Brasil e escassez de alimentos e inconformidade nos Açores. Ao decidir-se pelo transporte de casais açorianos Portugal resolvia dois problemas de uma só vez (FERREIRA F<sup>o</sup>, 1974, p. 40). É a esse fato que se refere o Edital do rei D. João V, de 31 de agosto de 1746:

El Rei, Nosso Senhor, atendendo às representações dos moradores das Ilhas dos Açores, que têm pedido mandar tirar delas o número de casais que for servido e transportá-los à América, donde resultará às ditas Ilhas, grande alívio em não ver padecer os seus moradores, reduzidos aos males que traz consigo a indigência em que vivem, e ao Brasil um grande benefício em fornecer de cultores alguma parte dos vastos domínios do dito Estado [...] (ANAIS ..., 1977, p. 262).

Os açorianos enviados ao Brasil ficaram conhecidos como “Casais d’El Rey”, pois receberam terras que eram pertencentes à Coroa Portuguesa em troca de guardar, defender e aumentar o patrimônio territorial de seu soberano.<sup>10</sup> A proposta real incluía terras<sup>11</sup>, ferramentas, alimentação e ajuda de custo para os casais que aceitassem vir para o Brasil. Deveria ser gente saudável e jovem, homens de até quarenta anos de idade e mulheres de até trinta anos. Burlando essas instruções, também foram enviados velhos, doentes e incapazes (FERREIRA F<sup>o</sup>, 1974, p. 40).

---

<sup>9</sup> A ideia de trazer açorianos para povoar o Brasil já havia sido utilizada anteriormente, no século XVII, quando foram enviados casais açorianos ao Maranhão e Grão-Pará. (BARROSO, 2002).

<sup>10</sup> Devido a localização estratégica das ilhas, além do transporte de casais, nessa mesma época, o recrutamento de jovens açorianos para servir no Brasil era uma prática adotada por Portugal. Embora não se saiba com exatidão o número de açorianos que vieram para o Brasil no século XVII, Cordeiro e Madeira (2005, p. 107) estimam que os casais das ilhas e os soldados recrutados correspondiam a cerca de 8% da população do arquipélago.

<sup>11</sup> “Se dará a cada casal um quarto de légua em quadra, para principiar as suas culturas, sem que se lhes levem direitos nem salários algum por esta sesmaria. E quando, pelo tempo adiante tiverem família com que possam cultivar mais terra, a poderão pedir ao governador do distrito.” (ANAIS..., 1977, p. 262).

Para Novais (2005), inicialmente o projeto de colonização do Brasil tinha como objetivo a exploração e apropriação das riquezas naturais da região, tais como ouro, pau-brasil e peles, constituindo-se como colônia de exploração. Num segundo momento, os portugueses passaram a se preocupar com o povoamento e a criação de riqueza na colônia, promovendo a produção de produtos agrícolas subsidiários ao mercado europeu. Segundo Novais (2005, 20), “passando da exploração predatória pura e simples para o povoamento e a criação de riqueza, entretanto, as colônias das nações tropicais do Novo Mundo, entre elas o Brasil, continuaram visceralmente presas ao mercado europeu [...] não visando, senão muito secundariamente, à própria sociedade que aqui se estabelece”.

Essa proposta de povoamento não modificou o sentido de colonização adotado por Portugal, da colônia em função do enriquecimento da metrópole, apenas ampliou as possibilidades de exploração portuguesa sobre o território brasileiro. Assim, a vinda dos açorianos para o Brasil, além de atender a questões militares, do povoamento visando a defesa do território conquistado, atendeu também a questões mercantis, constituindo-se como empresa comercial, visando o fornecimento de produtos agrícolas à Coroa Portuguesa.

Segundo Fortes (1999, p. 12), a proposta era “fixar uma civilização” que assumisse a função de prolongar a pátria lusitana e conservar os valores portugueses na nova terra que iam cultivar. Aqui associam-se as duas condições: migração e colonização. Se, por um lado havia a vontade de emigrar por parte dos açorianos; por outro lado, existia a ação promovida pelo Estado português.

Dadas essas características, a partir dos conceitos de Bosi (1992) e Serrão (1977) a vinda dos Açores para o Brasil se estabeleceu como uma corrente de migração colonizadora, com os casais açorianos vindo como colonos, para cultivar uma propriedade em lugar de seu dono, como cidadãos de um lugar levados para outra terra a fim de cultivá-la e habitá-la.

A imigração foi uma tragédia. A viagem transatlântica foi longa e penosa. Feita no inverno, durava cerca de três meses. Os alimentos eram escassos, havia umidade, faltava água e a higiene era deficiente. Submetidos a essas condições, a maior parte dos passageiros adoecia. Centenas morreram no mar, outras centenas foram atiradas à própria sorte, no litoral catarinense. Os que podiam suportar mais dias de viagem seguiam para Rio Grande (FERREIRA F<sup>o</sup>, 1974, p. 40).

Inicialmente o responsável pelo transporte era Feliciano Velho Oldenberg, mas devido às péssimas condições das instalações e o grande número de mortos e doentes durante a viagem, o transporte passou a ser realizado por Francisco de Sousa Fagundes. Para evitar a promiscuidade na viagem, o regimento que estabelecia as condições do transporte, determinava que as mulheres viajassem isoladas, acompanhadas apenas dos filhos menores. “A aventura do Atlântico era ainda uma aventura terrível, tanto mais que feita de acôrdo (sic) com ordens excessivamente severas, as mulheres e crianças trancafiadas, só saíam dos alojamentos para a missa semanal” (CABRAL, 1970, p. 63).

Depois dos percalços da travessia, foi preciso enfrentar os percalços da chegada. A população viu-se desamparada. “Tinham chegado embalados pelas promessas do Rei cheias de favores e de dádivas, sofriam horrores da aspereza da viagem, chegavam ao porto combalidos pela miséria da travessia e pelos estragos das enfermidades” (FORTES, 1999, p. 41). Abandonados, desiludidos e sem recursos, muitos foram os que viram falhar as promessas reais, não recebendo o quarto de légua nem a ajuda de custo e os demais auxílios prometidos. “As regalias antes prometidas terminavam se esfumando no balaio das desilusões” (LESSA, 1984, p. 56).

Em sua correspondência oficial ao rei D. José I, o próprio governador da capitania, Coronel Escudeiro Ferreira de Sousa, reclama o fato de não terem sido pagas, a nenhum dos transportados do período de 1751 e 1752, as ajudas de custo prometidas (WIEDERSPAHN, 1979). Sem perspectivas, enganados e arrependidos, sem ter como regressar, os colonos lançam-se à agricultura, apesar da incerteza e dos diversos desafios desses primeiros tempos (FERREIRA Fº, 1974, p. 40).

Além dos problemas ocorridos durante a travessia, Fortes (1999) indica a falta de alimentos, a incapacidade da administração pública, a lentidão na delimitação e entrega dos lotes de terra, as dificuldades no cultivo devido ao desconhecimento da biodiversidade e das condições climáticas da região, como os principais infortúnios que os açorianos tiveram que enfrentar ao chegar no novo continente, fato que os levou a abandonar a agricultura e dedicar-se à pecuária, espalhando-se em busca de terras onde pudessem se estabelecer. Some-se a essas questões, as disputas pelo território, envolvendo portugueses, índios e espanhóis, como fatores que levaram a uma mudança nos hábitos e costumes açorianos.

Neste ponto importa estudar a relação que se estabelece entre portugueses, açorianos, índios e espanhóis que disputavam o continente de São Pedro nesses primeiros tempos. Para tanto, cumpre compreender as relações que se estabelecem entre grupos de cultura diferente, a partir dos conceitos de Todorov (1999), que se dedicou a analisar a questão tomando como referência o período da conquista da América a partir de três dimensões: julgamento, distância e conhecimento.

Com relação ao julgamento, considerando que cada um tende a ver o mundo através dos seus valores, dos seus costumes, da sua cultura, a visão que se estabelece está comprometida pelos valores que cada um traz de seu grupo de origem, pelo grau de conhecimento que tem do outro e grau de abertura que está disposto estabelecer. Para quem integra uma cultura, ela é considerada a partir de uma visão interna e os aspectos que a ela se contrapõem são percebidos como alheios a sua realidade. Nesse sentido, a visão que o europeu estabeleceu com o mundo encontrado na América, estava comprometida pelos valores de seu grupo de origem e pelo seu próprio sentido de julgamento de valor; pelo estranhamento e dificuldade de abertura que estava disposto a permitir-se com relação aos nativos.

Com relação à distância, quanto maior a distância cultural, maior a dificuldade de compreensão entre os grupos. Quanto mais distantes os outros, menor o respeito que por eles. A visão de superioridade do europeu sobre os nativos americanos levou ao massacre dos povos indígenas e revela a fragilidade dos laços sociais e o desuso dos princípios morais dos europeus em relação aos povos da América. “O massacre está, pois, intimamente ligado às guerras coloniais, feitas longe da metrópole. Quanto mais longínquos e estrangeiros forem massacrados, melhor: são exterminados sem remorsos, mais ou menos assimilados aos animais” (TODOROV, 1999, p. 172).

Com relação ao conhecimento, o quanto se conhece ou ignora a respeito de um grupo pode levar à aproximação ou distanciamento. Dado o desconhecimento que os europeus tinham a respeito da cultura indígena, Todorov (1999, p. 6) enfatiza este momento como “o encontro mais surpreendente de nossa história”. Surpreendente porque, ao chegar ao continente americano, os europeus encontram uma sociedade que lhes é completamente desconhecida, tanto em sua mentalidade, sistema de valores e ideias, morais e costumes quanto em sua produção intelectual, artística e espiritual, enquanto conjunto de artefatos, objetos e instrumentos produzidos e utilizados pelos membros desta sociedade. Toda essa civilização desconhecida estava além das possibilidades de compreensão dos valores europeus.



O fato de os indivíduos verem o mundo através da sua cultura, traz como consequência a propensão de considerar seu modo de vida como mais correto e natural. Assim, para os europeus que colonizaram a América, esta era vista tendo como referência os valores pertinentes à cultura européia. Todos os aspectos que se distinguiam dos europeus ou que a eles se contrapunham foram percebidos como diferentes, estranhos, exóticos, chocantes ou inaceitáveis. Segundo Weber (2000, p. 273), rigorosas delimitações de áreas a partir de costumes etnicamente relevantes costumam surgir no caso de migrações que resultem na formação de vizinhança entre grupos humanos que até então haviam vivido em lugares muito distantes. “O claro contraste nas formas de vida assim originado costuma então despertar, em ambos os lados, a idéia de ‘sangue estranho’ dos outros, independentemente da realidade objetiva.” Este parece ser o caso dos europeus em sua vinda para a América.

Ver o outro tomando como base a própria cultura (e não a cultura do grupo em questão) foi a lógica aplicada em toda a colonização da América e, portanto, também na colonização do sul do Brasil. Numa época em que a visão predominante era a conquista e exploração da região, animava aos portugueses as promessas de riqueza que as terras brasileiras ofereciam. Assim lançaram-se às Américas, para dela tomar posse, sem considerar a existência do outro como limite para sua conquista, numa demonstração de choques entre a cultura européia, tida como referência pelos conquistadores, e a cultura indígena, vista como inferior, o que justificava, inclusive, a utilização da violência.

Embora a visão do outro como diferente e, portanto, inimigo, tenha sido a base de todas as invasões, conquistas e colonizações da história, na conquista e colonização da América, o contraste entre a colônia e a metrópole, com a relativização dos valores morais, levou ao massacre e extermínio de povos indígenas, vistos como inferiores, “a meio caminho entre os homens e os animais” (TODOROV, 1999, p. 175). Nessa vinda para a América, encontravam-se os europeus livres de sanção, deixando de lado as leis e a moral que os condicionava em sua comunidade de origem. “Longe do poder central, longe da lei real, todos os interditos caem, o liame social, já folgado, arrebenta, para revelar, não uma natureza primitiva, o animal adormecido em cada um de nós, mas um ser moderno, aliás cheio de futuro, que não conserva moral alguma e mata porque lhe dá prazer.” (TODOROV, 1999, p. 172).

Mas as diferenças culturais no sul do Brasil não se restringiram ao europeu em relação ao indígena. Como aponta Todorov (1999, p. 300), “a descoberta do outro tem vários graus, desde o outro como objeto, confundido com o mundo que o cerca, até o outro como sujeito, igual ao eu, mas diferente dele, com infinitas nuances intermediárias.” Além das diferenças entre indígenas e espanhóis, os próprios grupos advindos de Portugal rivalizavam entre si. Embora fossem todos súditos da Coroa Portuguesa, internamente, açorianos, portugueses do Reino, paulistas e lagunenses constituíam grupos distintos que disputavam entre si terras e favores reais. À luz de Simmel (2006, p. 20), considerando que o ser humano é determinado pelo fato de que vive interativamente com outros seres humanos, pode-se notar que as relações sociais que se estabeleciam entre esses grupos que constituíam a nova sociedade em formação, estavam baseadas na disputa de poder e luta por condições mais favoráveis para si e os seus.

Segundo Fortes (1999, p.106) envolvidos com as revoltas indígenas e pressionados pelos espanhóis, as operações militares passaram a ser o foco do governo português, ficando as decisões referentes aos casais açorianos relegadas a um segundo plano. “Sofrendo todos os rigores da adversidade que os acompanhava desde a chegada ao Rio Grande, esquecidas as generosas ofertas do Rei, abandonados dos poderes públicos, dispersados ao sopro do tufão da guerra [...] os casais sentiram-se vítimas de uma imensa e clamorosa injustiça” (FORTES, 1999, p. 106). Sem apoio do poder público, sem lugar para morar, sem condições de subsistência, em contato e disputa com os outros grupos que já habitavam o lugar, os açorianos entraram em crise, modificando sua forma de agir em função do entorno.

Bosi (1992, p. 51) ressalta que, na existência de situações traumáticas, o “migrante que chega à cidade ou à terra alheia é um homem mutilado, um ser reduzido ao osso da privação. [...] A sua conduta oscilará entre o mais humilhado conformismo e surtos de violência”. Conforme Park (1928), quando, devido ao contato e colisão com diferentes grupos, uma organização social tradicional entra em crise, o resultado é a emancipação dos indivíduos e a liberação do critério individual em detrimento dos modos e convenções sociais. Ao experimentar a desvinculação das obrigações, sanções, inibições e limites a que estava sujeito, o indivíduo sente-se livre para novas aventuras, podendo ficar sem direção nem controle.

Vestígios dessa ruptura e emancipação podem ser encontrados na correspondência oficial enviada pelo Ministro da Marinha e dos Domínios Ultramarinos, Francisco Xavier Furtado, ao conde da Cunha, 1º Vice-Rei do Brasil, em que reclama da formação de um conjunto de choças, em que os açorianos vivem à margem do poder público.

E quanto ao que diz respeito aos Ilhéus que se acham dispersos naquele mesmo Continente e que nesta forma não são de proveito algum àqueles estabelecimentos, ordena S.M. para evitar estes danos que V.Exa. siga o meio que vou participar-lhe:

Que para evitar aquele pernicioso dano não há outro meio que seguir mais do que o de V.Exa. nomear dois ou três homens que não importa que sejam militares, basta que sejam paisanos, contanto que sejam homens honrados e zelosos, que vão às choças em que se acham aqueles brutos homens das Ilhas e lhes façam conhecer os perigos em que se acham, assim temporais como espirituais, não se distinguindo das feras; sem conhecimento da Religião nem do trato civil dos homens e que como católicos e como bons vassallos de S.M. se devem congregarem em uma povoação na qual vivam como tais e como gente civil, com pároco para tratar das suas almas e meios com que possam granjear cabedais: o que não poderão conseguir vivendo no lastimoso estado em que se acham sujeitos a tantas misérias (FURTADO apud FORTES, 1999, p. 106).

A carta parece evidenciar a liberação de energias até então sob controle dos costumes e tradição, reforçando a individualidade e a auto-afirmação dos indivíduos, considerados sem proveito e descritos como “aqueles brutos homens das Ilhas”, que não se distinguem “das feras; sem o conhecimento da religião nem o trato civil dos homens” e vivendo em “estado lastimoso”. A proposta do Ministro determinava organizar um grupo de homens com a tarefa de fazê-los “conhecer os perigos em que se acham” e exortá-los a formar uma povoação na qual vivessem como bons vassallos de Sua Majestade. Da carta, pode-se deduzir ainda que o não atendimento das promessas é o motivo que levou os açorianos a se isolarem, mas, curiosamente, é novamente a essa promessa que recorre o ministro para resolver a situação:

E que para conseguir a sua junção tem os dois meios de ou irem unir-se à povoação dos índios, na qual se distribuirão a uns e outros as terras igualmente, ou escolherem o terreno que a eles lhes parecer mais agradável para a nova povoação que devem mandar fazer; e que de uma e outra sorte lhe mandará S.M. dar ferramentas e gados a mesma maneira que se costuma praticar com os demais povoadores cujas promessas se lhes devem observar pontualissimamente. (ibid)

O impacto da chegada ao Brasil, seguido às dificuldades enfrentadas e à desilusão das promessas não cumpridas, pode ter sido o motivo que levou o grupo ao afastamento, podendo-se perceber nesse isolamento uma tentativa de ruptura. Segundo Fortes (1999, p. 106), “sua invariável resignação se esgotou”, passando a assumir atitudes individuais, visto que não encontravam lugar na estrutura social.

Ainda na perspectiva de Park (1928), pode-se observar que são as ações de liberação individual frente à ordem social que impulsionam as mudanças sociais. De certo modo, ao romper o controle e obediência às normas instituídas, os indivíduos estabelecem uma pressão social que provoca à negociação. Atente-se para o fato de que, invariavelmente, após um período, essa liberação é seguida da reintegração social. Segundo Simmel (2006, p. 17), “os laços de associação entre os homens são incessantemente feitos e desfeitos para que então sejam refeitos”, num fluxo incessante em que os indivíduos exercem influência e determinação recíproca. Apesar das divergências, aos poucos foi sendo estabelecida a reintegração dos açorianos dentro da nova ordem social que ia se formando no sul do Brasil. Com o tempo, “fundam-se novos núcleos açorianos e realiza-se finalmente a sua integração na vida do país, recebendo eles as terras para laborarem e a paz para os seus atribulados espíritos” (FORTES, 1999, p. 108).<sup>12</sup>

Mesmo havendo reintegração ao grupo, o período de conflito e liberação acarreta mudanças no caráter do indivíduo, levando-o a “olhar o mundo em que nasceu e no qual se criou com algo de distanciamento do estranho”, fazendo com que seus horizontes se ampliem. Com isso, a natureza do açoriano foi sendo transformada, de agricultor a estancieiro em luta pelo solo. Ferreira F<sup>o</sup> (1974, p. 41) ressalta a adaptação açoriana, destacando que “seus filhos, já identificados com o meio, tornaram-se gaúchos, estancieiros e milicianos destemidos na defesa do solo rio-grandense”.

Neste ponto cabe compreender o modo como os açorianos que emigraram para o Rio Grande do Sul são apresentados pelos historiados gaúchos que primeiro se dedicaram a estudar essa questão. Apesar de apresentar dados históricos sobre o período da emigração, alguns estudos vão louvar os açorianos como uma “raça nobre” sob a qual se forma o povo gaúcho.<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> Entretanto, o assentamento dos casais açorianos não aconteceu de modo uniforme. Fortes (1999) ressalta que somente trinta anos depois do Êdito-Real, que promovia o transporte dos casais, é que os colonos conseguiram radicar-se efetivamente na nova pátria, com a distribuição de terras aos que ainda não haviam recebido.

<sup>13</sup> Entre os autores que vão enaltecer as qualidades dos açorianos, Alfredo Varela (1933) idealiza uma raça de singulares atributos, robusta, laboriosa, empreendedora, tenaz, intrépida, e esclarecida. Sousa Docca (1954, p. 83) apresenta os açorianos como amantes da liberdade, com tendência para os princípios liberais, morigerados, econômicos, trabalhadores, hospitaleiros e honrados, nunca faltando à palavra empenhada. Embora sem predileção pelo serviço das armas esse fato “não impediu que fossem excelentes soldados, disciplinados e valentes.” João Borges Fortes (1999) vai enaltecer a inteligência, a bondade, o caráter pacífico, afetuoso e amável e a hospitalidade do povo açoriano. Ruben Neis (1975), sublinha a união do grupo, sua fidelidade às

Esse aspecto pode ser relacionado à influência do ideário positivista no sul do Brasil que marcou a mentalidade dos historiadores gaúchos até 1930 (BOSI, 1998, p. 277). Flores (2002) considera que a influência liberal e positivista levou à formação do mito do gaúcho como uma raça superior de origem açoriana. Excluindo a influência de outras etnias na formação do sul do país, alguns historiadores “criaram e cultivaram o mito açoriano, ‘raça’ destinada a criar uma ‘nova raça’, com altos princípios morais de ordem, amor à liberdade, culto à honradez, caráter forte, destemor e respeito pela verdade” (FLORES, 2002, p. 57).

Para Weber (2000, p. 272) a crença em uma comunidade de procedência está relacionada aos interesses de prestígio e honra que podem ser estendidos a todos aqueles que “pertencem à comunidade de origem subjetivamente imaginada”. A força dessa crença vai ser maior “quando apoiada na lembrança de uma migração real” (ibid). Dessa maneira, mais do que enaltecer o gaúcho, proclamar a saga dos pioneiros açorianos, suas lutas e conquistas, pode ser visto como modo de procurar estabelecer uma origem nobre para si mesmo, como forma de afirmação de uma identidade.

Nesse mesmo sentido, Pesavento (2002, p. 245) afirma que é característico dos povos buscar uma ligação em termos de origem, que certifique a afirmação de um processo de identidade. “Todo ato fundador tende à sacralização. Assim nascem os ‘mitos de origens’.” A ideia da saga dos açorianos como pioneiros, ressaltando seu passado heróico, suas dificuldades e poder de adaptação, contribui para fortalecer os sentimentos de identidade e pertencimento.

Sob esse aspecto, Hobsbawm (1998, p. 22) vai apontar a história como o modo pelo qual as pessoas buscam definir suas identidades e sentimento de pertencimento a um grupo, buscando no passado o sentido para o presente. “Ser membro de uma comunidade é situar-se em relação ao seu passado”. O estudo da história deriva de uma tentativa de conhecer o passado e a vida das gerações passadas, visando compreender o presente. Esse motivo torna tão forte a atração por entender o passado como genealogia, buscando seu sentido como continuidade e tradição, como “os nossos antepassados” (ibid, p. 33).

---

tradições e à família e a profunda religiosidade, em especial, a devoção ao Divino Espírito Santo. Arthur Ferreira Filho (1974, p. 40) vai ressaltar seus bons costumes, de gente pacífica, acostumada ao trabalho, “bons agricultores e iniciados nas artes da construção.” Fidelis Dalcin Barbosa (1985), considera-os a elite do povo português, atribuindo-lhes uma série de adjetivos, povo trabalhador, vigoroso, morigerado, alegre, expansivo, liberal, vivaz, generoso, caritativo e hospitaleiro.

Para Gadamer (2006), a compreensão da história “é o espelho em que cada um de nós se reconhece” (ibid p. 45), contribuindo “para a descoberta de nossa própria identidade” (ibid, 13).<sup>14</sup> A essa luz, pode-se considerar que conhecer a história dos açorianos que povoaram o solo gaúcho é uma forma de compreender o modo como o passado ainda se faz presente nas atitudes e modo de agir do gaúcho, fato que pode estar ligado à influência cultural e histórias de vida de seus antepassados. Como afirma Simmel (2006, p. 21), os comportamentos e características das gerações passadas vão se misturando indissociavelmente às características próprias do indivíduo.

Feitas estas considerações, retoma-se a trajetória açoriana, observando como os enfrentamentos entre as Coroas Portuguesa e Espanhola afetaram a região, ocasionando novas migrações espontâneas e traslados forçados.

### 1.3- A Corrida de Rio Grande e a fundação de San Carlos

Inicialmente, o destino dos açorianos enviados para o Rio Grande do Sul era povoar a região do Chuí, de modo a demarcar uma linha divisória entre os domínios portugueses e hispânicos (WIEDERSPAHN, 1979). Com a assinatura do Tratado de Madrid<sup>15</sup>, Portugal decidiu enviar os açorianos para as Missões jesuíticas. Entretanto, novos acordos diplomáticos entre as duas Coroas Ibéricas fizeram com que as Missões ficassem em poder da Espanha, de modo que os açorianos ficaram novamente sem destino definido (PESAVENTO, 1999). Não tendo sido cumpridas as disposições do Édito-real de 1747, um grande grupo de casais se encontrava ao redor da Vila de Rio Grande, ainda à espera de terras, quando, em 1761, ressurgiu o estado de guerra entre Portugal e Espanha<sup>16</sup>, fato que levou o Continente de São Pedro a ser assediado pelos espanhóis da região do Prata<sup>17</sup>.

---

<sup>14</sup> Para evitar que os preconceitos do pesquisador comprometam o reconhecimento desse passado histórico, Gadamer (2006) sugere a atitude reflexiva, destacando que a compreensão daquilo que é “transmitido pelos nossos ancestrais”, implica uma “atitude autêntica”, evitando julgar o passado com medidas, valores e conhecimentos da vida atual.

<sup>15</sup> Em 1750, foi firmado entre Portugal e Espanha o Tratado de Madrid, em que Portugal entregava a Colônia de Sacramento à Espanha em troca do domínio das Missões (PESAVENTO, 1992).

<sup>16</sup> Por ocasião da guerra dos Sete Anos na Europa, Portugal e Espanha estavam em campos opostos, o que motivou um novo ataque dos castelhanos; em 1763 D. Pedro de Cevallos, governador de Buenos Aires, após conquistar Sacramento, invadiu a capitania de São Pedro, conquistando Rio Grande (PESAVENTO, 1992).

<sup>17</sup> A região do Prata corresponde aos atuais países do Uruguai e Argentina (PESAVENTO, 1992).

Assim, viram-se os açorianos envolvidos nas rivalidades entre portugueses e espanhóis, que disputavam a região. Mais do que o outro-diferente, os espanhóis eram vistos como o outro-inimigo, reproduzindo e reforçando, em solo americano, antigas inimizades dos dois países europeus.<sup>18</sup>

Em abril de 1763 as tropas espanholas tomaram os fortes de São Miguel e Santa Teresa, que se rendem em meio a deserções generalizadas. Fugindo da aproximação castelhana, os soldados portugueses invadem a vila do Rio Grande, promovendo o caos entre os moradores e a pilhagem do comércio. A violência tomou conta da vila, havendo saques, estupros, invasão e roubo de peças da igreja matriz de São Pedro. Conforme Guilhermino César (1970, 170), “os armazéns reais foram assaltados, a igreja despida de seus paramentos e objetos sagrados, enquanto a soldadesca embriagada só pensava em fugir, nas poucas canoas existentes, para se porem a salvo nas barrancas de São José do Norte”.

Em 24 de abril de 1763, as tropas espanholas do General e Governador de Buenos Aires, D. Pedro Cevallos, em nome de Carlos III, Rei de Espanha, invadem a Vila do Rio Grande, sem encontrar resistência. Embora houvesse ordem de abandonar a vila, o governador do Rio Grande, Elói Madureira, não havia divulgado o plano de defesa e fuga aos moradores. As companhias de milicianos que constituíam a proteção sul foram retiradas e a cidade abandonada pelos militares. Em pânico, a população só vai fugir quando os espanhóis estavam chegando à cidade. “Cada qual queria salvar a vida e os haveres. Houve saques e atropelos.” (CIDADE, 1948 p. 75).

Wiederspahn (1979) descreve a situação de desordem e desespero da população frente à ocupação da vila pela vanguarda espanhola:

Depois foi o pânico, a confusão e o caos. A população da vila e das circunvizinhanças, inclusive alguns dos casais açorianos do Povo Novo e da ilha de Martins, correram para as praias, à procura de embarcações. Começou o saque do comércio e das casas abandonadas e até das igrejas, no afã de nada deixar para os invasores. Muitas das canoas, superlotadas, inutilizaram-se, e outras encalharam nos baixios no canal, sendo os seus ocupantes aprisionados pelas vanguardas hispânicas (WIEDERSPAHN, 1979, p. 86).

<sup>18</sup> Atente-se para o fato de que durante o período de colonização, buscando solucionar o conflito de interesses entre Portugal e Espanha, diversos tratados foram arquitetados entre as duas potências marítimas, alguns aumentando a rivalidade entre os dois países e outros promovendo alianças. Como as notícias dos acordos realizados na Europa demoravam a chegar no Novo Mundo, na prática, o que havia sido acordado na Península Ibérica acabava sendo desrespeitado em solo americano pelos súditos das duas coroas. Na mesma época que na Europa era assinado o Tratado de Paris, que previa a paz entre Portugal e Espanha, na América, os espanhóis preparavam-se para invadir e anexar o Rio Grande do Sul e Santa Catarina aos domínios espanhóis.

Esse fato, conhecido como “Corrida do Rio Grande”, levou os colonos a se dispersar por todo o continente riograndense, dando origem às cidades de Viamão, Taquari, Porto Alegre, Santo Amaro, Rio Pardo, Mostardas, Estreito e Triunfo. Alguns, pouco mais de cem famílias, não conseguiram fugir, sendo aprisionados por Cevallos (BARBOSA, 1985, p. 48). Segundo César (1970, p. 170), os colonos açorianos mais pobres foram os que mais sofreram as consequências da invasão, “deixando lavouras e animais à mercê do invasor. Muitos dêsses (sic) colonos, surpreendidos em suas chácaras pelas tropas castelhanas, foram levados com suas famílias para a região de Maldonado”.

Segundo Frega (in HEINZ; HERRLEIN JR., 2003) a região de Maldonado, localizada ao sudeste do Uruguai, era uma zona de fronteira aberta, lugar de trânsito e de tráfico, passagem e refúgio entre os territórios portugueses e espanhóis<sup>19</sup>. Banhada pelo Oceano Atlântico, constituía um porto alternativo ao de Montevideú, onde também aportavam navios de comércio clandestino e piratas. Pagola (2007, p. 19) considera a dificuldade em conseguir “elemento humano” para povoar e defender a região como um dos motivos que pode ter levado Cevallos a criar um novo povoado, para onde foram enviados os prisioneiros junto com suas famílias.

Fajardo (1977<sup>A</sup>, p. 208) aponta o fato de todos pertencerem ao mesmo grupo étnico, a possibilidade de trazerem seus bens materiais e instrumentos de trabalho e a grande quantidade de pessoas que se podia dispor (condição rara na região), como fatores que podem ter motivado Cevallos a decidir-se pela criação da nova vila. Segundo Klein (in FAUSTO, 2000, p. 15), nas Américas, a relação terra e trabalho era o oposto do que ocorria no continente europeu. “Na Europa, a terra era cara e a mão-de-obra, barata. Na América, a terra era abundante e estava disponível. Entretanto, a mão-de-obra era escassa; portanto, cara.” Logo, deparar-se com um grupo de europeus apto ao trabalho, acostumados à agricultura e disposto a criar raízes, era uma situação excepcional no continente americano daquela época. Além desses fatores, Estrada (2007), considera a guerra com Portugal como principal motivo que levou Cevallos a fundar o novo povoado, visto a necessidade de abastecer com trigo e carne as tropas estacionadas em Maldonado, nos fortes de Santa Teresa e São Miguel e em Rio Grande. Assim, contar com um povo de agricultores era uma grande vantagem.

---

<sup>19</sup> A extensão da região de Maldonado correspondia aos atuais departamentos de Maldonado, Rocha e parte de Lavalleja (FREGA in HEINZ; HERRLEIN JR., 2003).



Ainda com referência às relações de guerra entre Portugal e Espanha, Pagola (2007) pondera que Cevallos pode ter planejado a fundação do povoado como uma forma de controlar aqueles que poderiam ser vistos como inimigos em potencial. Nesse sentido, quer parecer que, curiosamente, a mesma razão que havia motivado o governo português a “transportar” os açorianos para Rio Grande – povoar para garantir a posse da terra – é agora utilizada pelos espanhóis dispendo do mesmo grupo de colonos.

De Rio Grande, Cevallos dá ordens ao comando militar de Maldonado, a Lázaro Mendinueta e Fernando de Cossio para que comecem os preparativos para instalar os açorianos, para que quando cheguem a Maldonado as famílias sejam acomodadas e bem tratadas, dispendo de carne em abundância para sua manutenção. (ESTRADA, 2007).

A carta de Cevallos de 20 de março de 1763, emitida do Quartel General de Rio Grande para o comandante de Maldonado, Lázaro Mendinueta, expressa as primeiras indicações do envio de açorianos para o território espanhol:

Como quero ver trabalhando bastante aos *islenõs*<sup>20</sup> portugueses que ficaram neste povoado e nos campos da região; permiti que fossem com suas famílias para essas paragens; previno a V.M. que aos que chegarem a essa povoação (Maldonado) vá acomodando em ranchos aí mesmo ou nas imediações, para que fiquem com a maior comodidade possível, até que eu chegue e disponha outras ordens para seu estabelecimento (CEVALLOS apud PAGOLA, p. 20, tradução nossa).

A expressão utilizada por Cevallos, “permiti” ao invés de “ordenei”, parece indicar que havia entre os açorianos boa disposição de seguir viagem em busca de terras para instalar-se (ESTRADA, 2007). Esse aspecto pode ser evidenciado na carta de 6 de abril de 1763, enviada pelo comandante de Santa Teresa, Alferes Fulgencio Alagón, a Cevallos, em que Alagón informa ter questionado as famílias que passaram por Santa Teresa, conforme o mesmo Cevallos havia pedido, e que todas, unanimemente, afirmaram preferir seguir adiante a voltar ao que haviam abandonado. (FAJARDO, 1977<sup>A</sup>, p. 211). Assim, embora inicialmente na condição de prisioneiros de guerra, a maneira como Cevallos concebe a formação da nova vila, o modo como é realizada a viagem, como foram recebidos e instalados na nova povoação, deixa indícios de que o grupo viajou pacificamente, aceitando voluntariamente esse deslocamento, decidindo-se a empreender nova migração.

---

<sup>20</sup> A expressão “*islenõs*” foi mantida em espanhol por ser o modo como os espanhóis chamavam os açorianos.

Há de se considerar também que, embora fossem súditos da Coroa Portuguesa, nem todos os açorianos se vissem estimulados a lutar por Portugal, depois de frustradas as promessas reais, preferindo emigrar voluntariamente para o território espanhol como forma de obter as tão sonhadas vantagens que os havia levado a migrar para a América. Segundo Frega (in HEINZ; HERRLEIN JR., 2003, tradução nossa), nesses casos, “a questão não era tanto o lugar de nascimento mas sim a relação com o exército invasor já que a zona de ocupação se convertia, inevitavelmente, em fonte de recursos e gratificações.” Por ser uma região de fronteira, era comum esse tipo de “lealdades ambivalentes”, em que optar entre o lugar de origem e o lugar de residência era uma questão de sobrevivência.

Tenha sido o traslado forçado ou voluntário, a população que não havia fugido de Rio Grande foi dirigida para a região de Maldonado. Na correspondência enviada à Maldonado em 8 de julho do mesmo ano, Cevallos indica a localização do povoado entre os arroios Maldonado Chico e Maldonado Grande<sup>21</sup>, determinando a construção de “ranchos” em terreno elevado que não esteja sujeito a inundações e que permita que a povoação disponha de ar mais puro, lenha e água por perto. (PAGOLA, 2007). Cevallos fornece detalhes da viagem e instruções para instalação do grupo:

Vão caminhando até 40 famílias destes *isleños* com seu gado, a que hão precedido outras, e todas devem fixar-se entre os arroios de Maldonado Chico e Maldonado Grande, escolhendo para isso a situação mais conveniente tanto no elevado do terreno, para que o Povoado goze do ar mais puro, como na comodidade de ter perto lenha e água, porém em local que não fique exposto a inundações (CEVALLOS apud PAGOLA, 2007, p. 20, tradução nossa).

Assim os açorianos iniciam nova viagem, deixando para trás o Continente de São Pedro e indo em direção às terras espanholas. Começam mais uma mudança, novamente feita nos meses de inverno. Conforme documentos enviados à Cevallos pelo Tenente Piccolomini, que acompanhava a viagem, Fajardo (1977<sup>A</sup>, p. 212) descreve a viagem destacando o lento transcorrer da jornada, em que as famílias iam caminhando, levando seu gado e seus pertences, enquanto as carretas “carregadíssimas” transportavam móveis, utensílios e instrumentos agrícolas.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> O local escolhido situa-se nas proximidades do balneário de Punta del Este, que então não existia.

<sup>22</sup> Nesse sentido, há de se considerar que Cevallos havia ordenado levar para San Carlos todo o gado possível encontrado em Rio Grande, cerca de 200.000 cabeças, considerando-o como espólio de guerra. (FAJARDO, 1977<sup>A</sup>, p. 219). As carretas “carregadíssimas” podem ser apontadas como indícios de que, ao partir de Rio Grande rumo à San Carlos, os açorianos levaram consigo o que havia sido abandonado pela população que havia fugido da cidade.

Como não havia estradas, os açorianos fizeram o caminho sobre o campo, pelo norte, que na época era a via de acesso utilizada para comunicar Rio Grande a Montevideu. O trajeto incluía a travessia de arroios e pântanos, passando pelo Chui, São Miguel, Santa Teresa, Rocha, até chegar em Maldonado.

A viagem, que era longa por causa da grande distância, cerca de 470 km, se arrastava ainda mais devido ao peso da carga. As carretas sobrecarregadas obrigavam que a viagem fosse feita vagarosamente, podendo chegar a demorar cerca de três meses, mesmo tempo que haviam levado na travessia do Atlântico. Mas, apesar de enfrentar chuvas muito rigorosas e grandes frios, “as famílias iam contentes e com muito desejo de chegar” (PICCOLOMINI apud FAJARDO, 1977, p. 210). A chegada do primeiro grupo ocorreu em 18 de junho de 1763.

De acordo com ofício enviado por Mendinueta a Cevallos:

Participo a V. Exma. que no dia 18 deste mês, chegaram as tropas de carretas e as famílias *Isleñas* que V. Exma. envia para a *Población Nueva*, a cargo do Ajudante de Milícias D. Fernando Cosido, e indo até essa povoação, instruí ao dito Cosido do que já havia sido feito e o modo que se devia de seguir para fazer o que ainda faltava [...] amanhã vão todos cortar madeiras e palha para os ranchos que se há de fazer (MENDINUETA apud ESTRADA, 2007, online, tradução nossa).

Assim nascia a Vila de San Carlos<sup>23</sup>. Apesar do nome oficial, nos primeiros tempos ficou conhecida como “*Pueblo de los isleños*”, em alusão à origem de seus moradores, ou “*Pueblo Nuevo*”, em decorrência de já existir na região uma povoação junto ao posto militar de San Fernando de Maldonado<sup>24</sup>. Ao chegar, os “*isleños*” receberam terras e madeira para a construção de casas e cereais para o cultivo.

Em 30 de julho de 1763, Lázaro Mendinueta, responsável pela recepção e assentamento dos açorianos, relata ao General Cevallos que os *isleños* começaram a trabalhar nas terras, preparando-se para arar. Segundo Fajardo (1977), acostumados a lavrar a terra, o gosto pela agricultura levou-os a preparar o solo para o plantio mesmo antes de terminar de erguer suas moradias. Passaram a criar gado, aves e porcos, fabricar queijos, plantar árvores frutíferas e cultivar trigo.

Ao regressar de sua campanha no Rio Grande, em 7 de outubro de 1763, Cevallos faz as primeiras doações de terras aos açorianos: José Rodrigues de Acuña, Francisco Cabral e Manuel Pereira Leal Mancebo. (FAJARDO, 2005, p. 199).

<sup>23</sup> O nome San Carlos é escolhido por Cevallos em homenagem a Carlos III, então rei da Espanha.

<sup>24</sup> Vizinha de San Carlos, a vila de San Fernando de Maldonado recebe esse nome em homenagem ao Rei Fernando VI da Espanha, e ao tenente Francisco Maldonado, que em 1530 navegou por essa região. Apesar do nome composto, geralmente é nominada apenas como Maldonado.

Em 20 de fevereiro de 1764, Cevallos escreve de Buenos Aires, solicitando que os moradores da nova Vila de San Carlos plantem todos os tipos de árvores frutíferas. Para isso despacha de Montevideu quatro carretas com mudas de pêra, maçãs, cerejas e outras variedades para serem cultivadas. Um ano depois da chegada dos primeiros açorianos, em 19 de maio de 1764, Cevallos envia as primeiras sementes de trigo para o plantio. Para repartir as sementes de trigo é realizado um censo dos moradores, que vai indicar a existência de 130 famílias e 531 integrantes na Vila (PAGOLA, 2007). Sendo os açorianos acostumados à agricultura, rapidamente San Carlos adquire fama por seus trigais.

Paradoxalmente, os açorianos portugueses, que haviam visto falhar as promessas da Coroa Portuguesa, agora, levados como prisioneiros, recebem da Espanha os recursos e regalias antes apenas prometidos por Portugal, desse modo passando da condição de prisioneiros para a de “*Pobladores Fundadores*” da Vila de San Carlos.

Retomando os conceitos de colonização, conquista e povoamento apontados por Bosi (1992, p. 11), importa observar que nem sempre o colonizador irá querer ser visto como um conquistador procurando “passar aos descendentes a imagem do descobridor e do povoador, títulos a que, enquanto pioneiro, faria jus”. A esse respeito é interessante considerar o Requerimento espanhol de 1573 sobre a questão das descobertas, que determina a proibição oficial das palavras conquista e conquistadores, “que devem ser substituídas por *descubrimiento* e *pobladores*, isto é, colonos.” (BOSI, 1992, p. 11).

Embora as Determinações Régias do Requerimento de 1573 ordenassem que “não se deve chamar as descobertas de conquistas”, Todorov (1999, p. 209), ressalta que o texto não vai contra a conquista em si mas ao uso da palavra conquista.

Não se deve chamar as descobertas de conquistas. Como queremos que sejam feitas pacificamente e caridosamente, não queremos que o uso da palavra ‘conquista’ sirva de desculpa para o emprego da força ou para os danos causados aos índios. [...] Feito isso, usando a troca e o comércio como disfarce, estabelecer-se-ão com eles relações amistosas, manifestando muito amor [...] E, sem demonstrar cobiça, estabeleceremos laços de amizade e faremos laços de amizade com os chefes e senhores que pareçam ser os mais aptos a facilitar a pacificação daqueles países. (DETERMINAÇÕES RÉGIAS apud TODOROV, 1999, p. 208).

Mesmo considerando o Requerimento de 1573 um avanço em relação às disposições anteriores, Todorov (1999, p. 210) destaca que a intenção e o objetivo geral mantiveram-se os mesmos: “a submissão daquelas terras à Coroa espanhola”.

Mais do que a questão de domínio do território, o que chama atenção no povoamento de San Carlos é a utilização de prisioneiros portugueses para povoar terras espanholas. Segundo Florência Fajardo (1977, p. 207) esse fato pode ser considerado uma “arriscada porém notável experiência político-sociológica”, visto que nas terras de San Carlos nascia uma população cujos moradores eram súditos originários justamente de seu Estado rival. Fernando Assunção (2006) destaca San Carlos como “um caso único” na história, em que os açorianos, trazidos à América pela Coroa portuguesa, são tratados por Cevallos como prisioneiros políticos e transferidos às terras da Coroa da Espanha para fundar uma nova povoação.

Interessante observar que, ao mesmo tempo em que provê alimentos ao grupo, distribui terras, gado, árvores frutíferas, sementes para o plantio e ferramentas, Cevallos reitera a vigilância sobre os *isleños*. Mesmo tendo sido fundada como vila, o que deveria caracterizar sua autonomia e a possibilidade de responder diretamente ao governo espanhol estabelecido em Buenos Aires, San Carlos não recebeu essa prerrogativa. Dada a nacionalidade de seus povoadores, ficou subordinada ao comando militar da vila de San Fernando de Maldonado (PAGOLA, 2007, p. 21). Embora de modo dissimulado, os açorianos continuavam como prisioneiros da Coroa espanhola. (ibid, 22).

Quer parecer que o olhar dos espanhóis sobre os “*isleños*” portugueses incide sobre as diferenças, sendo vistos com desconfiança, como estrangeiros e, até mesmo, como inimigos. Nesse sentido, importa compreender as relações entre grupos de cultura diferente, a partir dos conceitos de Todorov (1999), que analisa a questão da alteridade tomando como referência, justamente, o período da conquista e colonização da América.

## 2- SAN CARLOS: INTERCÂMBIO SOCIAL E A QUESTÃO DO OUTRO

Procurando entender as práticas cotidianas a partir da interação entre indivíduos e sociedade, Mead (1973) propõe que se busque conhecer os atos do indivíduo em sua situação social. Sendo que o “eu” recebe influência dos “outros”, o indivíduo está sujeito ao comportamento dos demais. O mundo é, portanto, um conjunto de referências que o “eu” divide com os “outros”, o que leva a uma construção social da realidade que, em sua essência, é simbólica.

Na interação que se estabelece, cada ser humano responde a si mesmo a partir dos estímulos que ele próprio enviou procurando intervir no comportamento do outro. Ao considerar o papel do outro, cada indivíduo é sujeito de negociação com o entorno, respondendo a si mesmo da mesma forma que outras pessoas lhe respondem. Na interação que se estabelece, cada ação provoca um estímulo para o outro e também para aquele que a iniciou, num processo de trocas e inter-relações, feitas de atrações, repulsões e tensões que caracterizam o processo de socialização.

É a partir desse processo de interação simbólica, enfatizando as relações que se estabelecem entre sujeitos que se referenciam e afetam mutuamente, que se quer observar as relações sociais entre os açorianos de San Carlos e os espanhóis que circundavam a região, em especial os de Maldonado.

Para compreender as relações que se estabelecem entre esses dois grupos, cabe aqui apontar as questões de alteridade, tomando como referência o estudo elaborado por Todorov (1999) sobre a relação entre o “eu” e o “outro”; o modo como, em grupos sociais com sistemas de valores, ideias e costumes diferentes, uma cultura distinta é percebida, aceita, criticada e assimilada e o estranhamento que os valores de um grupo podem causar sobre os demais. O autor subdivide essa relação em diversas categorias com múltiplas direções, desde o outro que se descobre dentro de si mesmo até aquele que não se reconhece como pertencente à mesma espécie. “Posso conceber os outros como uma abstração, como uma instância da configuração psíquica de todo o indivíduo, como o Outro, outro ou outrem em relação a mim. Ou então como um grupo social concreto ao qual nós não pertencemos” (TODOROV, 1999, p. 3).

De uma perspectiva interna, para os membros de uma cultura, o “outro” é todo aquele que, embora pertencendo ao mesmo grupo social, apresenta diferenças em relação ao “eu”, sejam sexuais, ideológicas, econômicas ou comportamentais, como os homens em relação às mulheres, os adultos em relação às crianças, os ricos em relação aos pobres, os loucos para os ‘normais’.

A partir de uma visão externa, o “outro” é todo aquele que está fora do grupo social ao qual o “eu” faz parte, “[...] uma outra sociedade que, dependendo do caso, será mais próxima ou longínqua: seres que em tudo se aproximam de nós, no plano cultural, moral e histórico, ou desconhecidos, estrangeiros cuja língua e costumes não compreendo, tão estrangeiros que chego a hesitar em reconhecer que pertencemos a uma mesma espécie” (TODOROV, 1999, p. 4). Nesse sentido, as relações entre os açorianos e os espanhóis atendem à problemática do “outro” exterior.

O fato de os dois grupos, povo de San Carlos e povo de Maldonado, verem o mundo através dos valores e costumes da sua cultura de origem, tomando como referência, respectivamente, Portugal e Espanha, trouxe como consequência a propensão de cada um considerar o seu modo de vida como critério para julgar o que é considerado correto. Quanto mais distantes forem os grupos entre si, maior o estranhamento que os valores de um podem causar sobre o outro, gerando antagonismos ou resistências. Segundo Mead (1973, p. 241), a maneira de agir de cada um proporciona uma forma de manter a distância aqueles que não se conhece, como uma forma de proteção com relação aos demais. Por outro lado, quando grupos diferentes passam a ter um objetivo em comum, as barreiras caem e surge uma situação social de companheirismo. Indo além das noções tradicionais de proximidade e distância, Simmel (apud WAIZBORT, 2000, p. 99) destaca a multiplicidade de formas relacionais, em que interações e tensões constituem a própria sociabilidade humana.

Esse processo de tensão e aproximação pode ser observado nas relações que se estabeleceram entre San Carlos e Maldonado. Mesmo que, devido ao Armistício de Paris, Portugal e Espanha não estivessem mais em guerra, nas colônias da América a disputa entre os dois povos prosseguia. Embora com o tempo os dois grupos passem a integrar uma mesma comunidade, no início o povo açoriano de San Carlos era visto com distância, como o outro, o diferente, *los isleños*, o estrangeiro.

Nesse sentido, a noção do outro se aproxima à do estrangeiro, formulada por Simmel (2005), visto como um estranho, um não proprietário do solo. “O estrangeiro por sua natureza não é proprietário do solo, e o solo não é somente compreendido no sentido físico, neste caso, mas, também, como uma substância delongada da vida, que não se fixa em um espaço específico, ou em um lugar ideal do perímetro social” (SIMMEL, 2005, p. 266).

Para Simmel (2005), o estrangeiro é sempre considerado como alguém de fora, como um não pertencente, um não membro do grupo, fazendo com que as relações se estabeleçam a partir de um certo distanciamento, mesmo quando sua vida esteja condicionada por essa sociedade.

Segundo Todorov (1999, p. 90) “a primeira reação espontânea em relação ao estrangeiro é imaginá-lo inferior, porque diferente de nós.” Mead (1973, p. 241) destaca o fato de que o estrangeiro, por ser diferente, é alguém que leva o grupo a uma conduta de proteção, mantendo-se à distância, no isolamento. Simmel (2005) considera essa relação que se estabelece como um “não relacionamento”:

Na relação com um ‘estrangeiro’ ou ‘estranho’ [...] o que existe é um não-relacionamento. Nos contatos possíveis ele, o estranho, é sempre considerado como alguém de fora, como um não membro do grupo, portanto, as relações se dão a partir de um certo parâmetro de distanciamento objetivo, mas partindo das características essenciais de que também ele é um membro de um outro determinado grupo (SIMMEL, 2005, 270).

A noção de estrangeiro proposta por Simmel (2005, 265), não se refere ao seu uso no sentido habitual, “em relação àquele que vem hoje e amanhã se vai, mas como o que vem hoje e amanhã pode permanecer – porque era possível se mover e, embora não siga adiante, ainda não superou completamente o movimento do ir e vir”. Nestes termos, sua posição é determinada culturalmente, envolvendo ao mesmo tempo distância e proximidade. Pelo fato de ter vindo de fora e não pertencer à região, não partilhando sua história e seus valores, mesmo estando geograficamente próximo o estrangeiro é percebido como distante.

Vindos de fora, com a finalidade de formar um povo, os açorianos encontraram-se circunscritos a uma região culturalmente diferente. Além disso, vinham na condição de prisioneiros, ou seja, em uma posição de inferioridade. Mesmo sendo considerados “*vecinos*”, isto é, moradores, ainda são observados com estranhamento, como estrangeiros. Essa condição fica manifesta até mesmo no modo como é denominada a vila: “*pueblo de los isleños*”.



Segundo Simmel (2005, p. 270), nos casos de um país ou cidade formado por etnias diferentes, a origem comum de um grupo de seus indivíduos pode ser tomada como estranha, sendo estes vistos como estrangeiros a “um certo tipo socialmente definido”. Em San Carlos, mesmo vivendo em solo espanhol, o açoriano era visto com desconfiança, como ainda pertencente a um outro grupo que, além de diferente, era tido como rival. Vistos como estrangeiros devido a sua origem lusa, as relações dos carolinos com os demais moradores da região vão dar-se a partir de um parâmetro de distanciamento. Desse modo, embora denominados “*pobladores fundadores*” da vila, os açorianos eram vistos como não pertencentes à região, definida social e politicamente como espanhola. Devido a essas duas culturas diferentes: a luso-açoriana e a espanhola, para constituir uma comunidade, San Carlos teve que superar antagonismos e buscar o entendimento.

Para Weber (2000, p. 272), a origem das diferenças nos costumes entre grupos, em regra, pode ser encontrada nas distintas condições de existência econômicas, culturais ou políticas a que cada grupo tem que se adaptar. Especificamente no que se refere a comunidades formadas a partir de intercâmbio social, como é o caso das migrações (pacíficas ou guerreiras), o autor sugere que se busque compreender sua formação partir do modo como os costumes, os fatores econômicos e políticos e as diferenças culturais (linguísticas, étnicas e religiosas) dos grupos em questão vão despertar atração ou repulsão, adaptando-se até conduzir a um sentimento de comunidade.

Entre as diversas circunstâncias que constituíram relações de competição ou cooperação em San Carlos, o foco desta investigação recai sobre a agricultura, a linguagem e a religiosidade como elementos de tensão que, no decorrer do tempo, influenciaram o curso dos eventos, permitindo uma base de compreensão mútua entre açorianos e espanhóis, para formação de uma comunidade de intercâmbio social.

Esses fatores podem ser evidenciados em San Carlos na contenda do trigo e seu efeito econômico e político e nas diferenças culturais, a partir da linguagem, da religião e no modo como espanhóis e portugueses se apresentam como representantes de dois grupos étnicos diferentes. Em cada desses aspectos pode-se observar as relações de conflito e disputa entre os dois grupos compelidos a conviver e adaptar-se um ao outro.

## 2.1- Carolinos e Fernandinos<sup>25</sup>: a questão do outro

Ao abordar as relações comunitárias étnicas Weber (2000) enfatiza que grupos diferentes só alcançam a formação de uma comunidade quando há a criação de vínculos que levem a uma ação em comum. Nas comunidades formadas pela migração de grupos que até então haviam vivido isoladamente em lugares distantes e que passaram a viver como vizinhos, inicialmente as diferenças culturais podem ocasionar repulsa ou desprezo, ao mesmo tempo em que, essas mesmas diferenças, podem fortalecer sentimentos de honra e dignidade no interior de cada grupo. A crença do colonizador na afinidade com o grupo de origem leva à “convicção da excelência dos próprios costumes e da inferioridade dos alheios” (WEBER, 2000, p. 272).

Segundo Todorov (1999, p. 75), a postura da distância e do julgamento pode levar “facilmente ao sentimento de superioridade.” Observando o modo como se formou San Carlos, pode-se perceber essa situação. Duas comunidades étnicas diferentes que, em um primeiro momento, devido à fixação dos hábitos hereditários, tendem a conservar suas culturas de origem. Ao mesmo tempo em que cada grupo se fixa em seus costumes de origem, buscando a homogeneização interna, ocorre a diferenciação com relação ao exterior.

Do ponto de vista social, Mead (1973, p. 316) divide as condutas que levam os indivíduos a constituir uma comunidade ou sociedade em duas classes principais: as que conduzem à cooperação social e as que levam ao antagonismo entre os indivíduos, ou seja, as que produzem atitudes e relações amistosas e as que produzem atitudes e relações hostis. Segundo o autor, embora aparentemente “não social”, esse segundo tipo, baseado na hostilidade, representa um comportamento social baseado na autoproteção e autoconservação da organização social.

Procurando compreender as relações que se estabelecem entre grupos sociais diferentes, levando em consideração as influências e imposições de um grupo sobre o outro, adota-se a “tipologia das relações com outrem” apresentada por Todorov (1999, p. 223), que estabelece três âmbitos que devem ser considerados: axiológico, praxiológico e epistêmico.

---

<sup>25</sup> Gentílicos que designam, respectivamente, habitantes de San Carlos e San Fernando de Maldonado.

A visão que cada um estabelece está comprometida, no eixo axiológico, pelos valores que traz de seu grupo de origem e por seu próprio sentido de julgamento de valor; no plano praxiológico, pela possibilidade de mudança e pelo grau de abertura que o indivíduo está disposto permitir-se com relação aos outros, mudando a si mesmo a partir dos demais; e, no plano epistêmico, pelo grau de conhecimento que tem do outro.

No plano axiológico ocorre o julgamento de valores, em que o “eu” considera se o “outro” é bom ou mau, igual ou inferior. Mesmo longe do solo europeu, os dois grupos – carolinos e fernandinos - continuam a representar seus países de origem, vendo-se como portugueses ou espanhóis e repetindo a situação de estranhamento de um grupo sobre o outro. Segundo Mead (1973, p. 231) o sentimento de superioridade pode se tornar exagerado no patriotismo com que um indivíduo se identifica com o grupo. Considerando o estado de guerra que motivou a formação da vila, a vinda dos açorianos para San Carlos, derivada de uma ação que mistura migração e guerra, contribuiu para a visão de superioridade dos espanhóis sobre “*los isleños*”.

No plano praxiológico, o “eu” realiza a ação de aproximação ou distanciamento em relação ao “outro”, que vai da submissão ao outro à submissão do outro, passando ainda por uma situação de neutralidade ou indiferença. Tão logo surge o povoado, as diferenças entre carolinos e fernandinos vão aparecendo. O distanciamento entre os dois grupos se evidencia pela desconfiança dos espanhóis com relação aos açorianos, pois mesmo formando com eles um novo povoado, estes ainda eram vistos como prisioneiros, constantemente vigiados para garantir a submissão. Assim, pode-se afirmar que o modo como a vila foi configurada, sob o comando político, jurídico e militar de Maldonado, correspondia à lógica da exploração, típica das condições de colonização, indicando o caráter de exclusão dos açorianos nas decisões do povoado.

No plano epistêmico, o “eu” conhece ou ignora a identidade do “outro”, numa “gradação infinita de estados de conhecimento inferiores e superiores” (TODOROV, 1999, p. 224). Quanto mais um grupo conhece ou ignora a identidade do outro, maior a tendência à aproximação ou ao distanciamento, assumindo uma postura de fraternidade ou hostilidade. Além de desconhecer os valores, moral e costumes um do outro, o fato de utilizarem idiomas diferentes pode ser apontado como uma barreira que dificultou o entendimento entre carolinos e fernandinos.

Weber (2000, p. 269) destaca que além do caráter insólito dos hábitos discordantes, muitas vezes um grupo não entende os costumes diferentes do outro porque para isso lhe “falta a chave” da compreensão. No caso das migrações, essa compreensão envolve fatores econômicos, políticos e culturais que, ao ocasionar atração ou repulsão entre os grupos, estabelecem relações de conflito e disputa até atingir ajuste e adaptação. Assim, cumpre primeiramente analisar o modo como os fatores econômicos e políticos estabeleceram a tensão entre os dois grupos, motivando disputas de poder.

## 2.2- Os trigais carolinos: fatores econômicos e políticos

Os trigais carolinos que garantiram à vila uma vida confortável, também ocasionaram motivo de conflito entre San Carlos e Maldonado, estando ligados a vários momentos significativos desses primeiros tempos. É pelo trigo que a vila prosperou, pelo trigo que se conhece o número de seus moradores<sup>26</sup>, pelo trigo que surgiram novos problemas... Para Fajardo (1953, p. 30) o trigo estava associado à essência da vila de San Carlos, “ao mais íntimo e profundo da sua vida, como se em seu sentido vital os açorianos projetassem as alegrias e pesares de sua história”.

Comparando os moradores de San Carlos a seus vizinhos de Maldonado, Assunção (1978) vai diferenciar os dois grupos a partir da sua cultura de origem, respectivamente portuguesa e espanhola, considerando o apego à terra e ao seu trabalho, como fator que diferencia os portugueses dos espanhóis. Enquanto que para os espanhóis a agricultura era vista com desprezo, para os açorianos, o trabalho no campo era valorizado.

Este fenômeno de apego à terra e seus ofícios, que diferencia os portugueses dos espanhóis, está esplendidamente tipificado em nosso território, entre Maldonado e San Carlos dos primeiros tempos. A primeira sendo a população mais antiga, a segunda, formada por açorianos internados por Cevallos depois da tomada de Rio Grande [...] em poucos anos supera aquela em riqueza, em colheitas abundantes, em indústrias etc. (ASSUNÇÃO, 1978, p. 157).

---

<sup>26</sup> Em maio de 1764 a vila recebe as primeiras sementes de trigo enviadas por Cevallos de Montevideú. Buscando repartir equitativamente as sementes, foi realizado um “rústico censo”, no qual são registrados os chefes de família e o respectivo número de filhos. (FAJARDO, 1953). A relação dos moradores listados pelo censo consta no anexo B.

Novais (2005) aponta que, enquanto os portugueses buscaram garantir a posse por meio do povoamento, estabelecendo uma colonização por meio da agricultura, na América espanhola, devido à riqueza mineral das terras ocupadas, a colonização dedicou-se à mineração. Somente onde não era possível a exploração de minérios é que a colonização passou a se ocupar da produção agrícola. Esse aspecto pode ser evidenciado na análise da situação dos povos rio-platenses realizada por Pedro Rodríguez Campomanes, então ministro de Carlos III da Espanha, que indicava a falta de cuidado com a agricultura e a pecuária, consideradas pelos espanhóis como trabalhos pouco nobres, como uma das razões da pobreza na região (ESTRADA, 2007). Orientados pela visão de conquista e exploração dos recursos minerais, os espanhóis se reservavam às ações de comando, destinando as tarefas de execução aos povos conquistados.

Sobre essa questão da distribuição e coordenação do trabalho, Weber (2000, p. 72) divide os serviços humanos de natureza econômica em serviços de gerência e serviços orientados por gerência, que podem se articular e estabelecer combinações altamente diversas atingindo uma multiplicidade de combinações que podem ser agrupadas sob a forma de serviços de direção e serviços de execução. Na organização de San Carlos, os espanhóis ficaram a cargo do comando militar e administrativo da vila, enquanto que aos açorianos coube o trabalho braçal, em especial o trabalho no campo. A delegação dos trabalhos de execução aos *isleños* fica evidenciada logo na criação do novo povoado, quando Cevallos expressa “como quero ver trabalhando bastante aos *isleños* portugueses”. (CEVALLOS apud PAGOLA, p. 20).

Aqui nota-se a relação entre as cidades e a agricultura, apresentada por Weber (1999). Para o autor, do ponto de vista político, a cidade difere-se do campo como local de abrigo, fortaleza, em especial em regiões onde as fronteiras sejam disputadas ou que estejam sob estado de guerra crônico. Do ponto de vista econômico, o que caracteriza uma cidade é a presença de uma sede responsável pelas decisões político-econômicas, promovendo a especialização da produção e o estabelecimento de indústrias e comércio, gerando a troca regular de bens. Assim, o que distingue a cidade do campo é a existência de um mercado local que satisfaça as necessidades de produtos industriais e artigos mercantis de seus moradores e arredores. “Toda cidade é localidade de mercado, isto é, tem um mercado local como centro econômico do povoado” (WEBER, 1999, p. 413).

Segundo Assunção (1978, p. 191), por ter sido povoada por um grupo com tradição na agricultura, San Carlos se tornou um “caso único” de sucesso agroindustrial, com “fruticultura abundante; semeadura de trigo e linho cânhamo de alto rendimento; vinhas; e indústria de leite e queijo”. Fajardo (1977<sup>A</sup>) ressalta que apesar de ter havido tempos difíceis, como a safra de 1770, em que não conseguiram colher nem mesmo a quantidade de grãos plantados; San Carlos prosperou devido ao trabalho de seus moradores, tornando-se um importante centro econômico e adquirindo fama por seus trigais. Poucos anos depois de instalados na região, os açorianos superaram a riqueza da vila de Maldonado, apresentando prósperas indústrias e fartas colheitas. Fincados no trabalho, os açorianos transformam a vila em celeiro da região, passando a viver tempos de fartura. “Não é de se estranhar que por sua dedicação ao trabalho, poucos anos depois de estabelecida, a vila denote prosperidade” (FAJARDO, 1977<sup>A</sup>, p. 215, tradução nossa). Devido a essa condição de desenvolvimento, San Carlos, em muitos momentos passou a sofrer o abuso do poder espanhol, que recolhia para seu próprio uso parte do trigo das colheitas e da lenha cortada pelos açorianos.

Segundo Weber (1999), as atividades de caráter industrial-comercial, geram maior autonomia e participação dos habitantes nos assuntos da administração local da cidade do que as atividades agrícolas, desenvolvidas no campo. Nesse sentido, conforme foram adquirindo maior prosperidade, passando de agricultores a comerciantes e, inclusive, estabelecendo pequenas indústrias, a busca por autonomia dos moradores carolinos foi aumentando.

Além das próprias características relativas à origem de seus moradores, outro fator que distinguiu as duas vilas estava ligado aos objetivos com que cada uma foi criada. Enquanto San Fernando de Maldonado se formou como posto militar, San Carlos foi planejada por Cevallos como ponto de abastecimento, para suprir especialmente de trigo e carne as tropas de Maldonado, Rio Grande e os fortes de Santa Teresa e São Miguel. Embora pela legislação espanhola o título de “vila” indicasse autonomia, San Carlos, apesar de constituída como vila, tinha seu comandante, Fernando de Cossio, subordinado à autoridade do comandante de Maldonado, Lucas Infante, fato que contrariava as indicações da “Leis das Índias”<sup>27</sup> (PAGOLA, 2007, p. 21).

---

<sup>27</sup> São chamadas “Leis das Índias” os dispositivos que regulamentavam a descoberta e o povoamento na América Espanhola.

Sujeitos às autoridades de Maldonado, a quem deviam pedir permissão de ir e vir, os açorianos estavam sob constante vigilância. Em sua posição de domínio, Cevallos chega a determinar que se alguém fosse pego saindo do lugar, caso fosse considerado perigoso, devia ser enviado para Montevideú (PAGOLA, 2007). Visando fixar o grupo na região, ainda no primeiro ano de formação da vila, Cevallos manda instruções prevenindo às autoridades que não autorizem aos *isleños* a ir para Montevideú nem a nenhuma outra parte até que não tenham suas casas fabricadas, estejam bem estabelecidos e sejam de confiança. (ESTRADA, 2007).

Mescla de interações e tensões, proximidade e distância, autoridade e submissão, as relações que se estabeleciam entre Carolinos e Fernandinos, estavam comprometidas pela rivalidade e mútua desconfiança. Segundo Estrada (2007), por muito tempo a vida dos carolinos transcorreu sob o impacto dessas contrariedades derivadas dos excessos, desconfiança, falta de prudência e “ciúmes” por parte dos Comandantes de Maldonado, instigando ressentimento e revolta dos moradores carolinos frente às arbitrariedades cometidas.

Essa condição pode ser ilustrada nas determinações oficiais sobre a comercialização da colheita: o trigo plantado devia abastecer primeiramente as guarnições espanholas sendo que o restante podia ser vendido apenas para quem as autoridades indicassem. Confirma essa resolução a proibição de Cevallos de que vendessem a sobra de suas colheitas para outras praças que não fosse o Rio Grande.

Embora Fajardo (1953, p. 58) considere que essa medida indicava o cuidado do governador para com a Vila, “procurando favorecer os moradores deste Povo Novo evitando a concorrência que podiam ter em Montevideú e Buenos Aires”, ordenando ao comandante de Rio Grande comprasse o trigo da vila com igualdade de condições, o fato confirma a situação de submissão vivida pelos açorianos, sem liberdade para decidir sobre o produto de seu trabalho. Além de confirmar o papel dos açorianos como responsáveis pelo abastecimento militar, esse fato comprova sua condição de inferioridade e exploração. Em outra situação, 38 agricultores de San Carlos vendem trigo ao Rei para abastecer Rio Grande e não recebem pagamento.<sup>28</sup> A partir desses episódios, um somatório de fatores vai ampliando a animosidade entre os dois grupos.

---

<sup>28</sup> Esta relação consta no anexo C.

Neste ponto cabe apresentar o conceito de poder apresentado por Weber (2000, p. 33). “Poder significa toda probabilidade de impor a própria vontade numa relação social contra resistências, seja qual for o fundamento dessa probabilidade.” O autor destaca a dominação como um caso especial de poder, que significa a “probabilidade de encontrar obediência a uma ordem de determinado conteúdo, entre determinadas pessoas indicáveis” (ibid).

Por dominação compreenderemos, então, aqui, uma situação de fato, em que uma vontade manifesta (‘mandado’) do ‘dominador’ ou dos ‘dominadores’ quer influenciar as ações de outras pessoas (do ‘dominado’ ou dos ‘dominados’), e de fato as influencia de tal modo que estas ações, num grau socialmente relevante, se realizam como se os dominados tivessem feito do próprio conteúdo do mandato a máxima de suas ações (‘obediência’) (WEBER, 1999, 191).

Em um sentido geral, dominação é um tipo de poder, que envolve a possibilidade de impor a própria vontade ao comportamento de terceiros. Em um sentido mais estrito, dominação está ligada a autoridade, poder de mando e dever de obediência, isto é, a dominação implica uma relação social de poder desigual, em que um lado comanda (domina) e o outro obedece. Toda relação autêntica de dominação demanda uma vontade mínima em obedecer, isto é, um interesse na obediência<sup>29</sup> (WEBER, 2000). Nesse sentido, a dominação estrutura as relações de poder a partir de duas posições: dominador e subordinado/dominado, associando autoridade e obediência.

O autor observa que a dominação não se mantém voluntariamente por motivos puramente materiais ou afetivos ou racionais, é preciso despertar e cultivar a crença em sua legitimidade, levando os dominados ao reconhecimento e à aceitação do poder e da autoridade do dominador. Assim, considera a dominação como legítima<sup>30</sup> quando reconhecida e aceita pelos dominados enquanto que denomina como associação política, as situações de dominação baseadas em ordens dentro de um território geográfico, nas quais os “dirigentes servem-se de todos os meios possíveis para alcançar seus fins”, inclusive a ameaça e a coação física (WEBER, 2000, p. 34).

<sup>29</sup> Segundo Weber (2000, p. 140), obediência significa que “a ação de quem obedece ocorre substancialmente como se este tivesse feito do conteúdo da ordem e em nome dela a máxima de sua conduta, e isso unicamente em virtude da relação formal de obediência, sem tomar em consideração a vontade própria sobre o valor ou o desvalor da ordem como tal”.

<sup>30</sup> Buscando investigar a dominação legítima, isto é, aquela que se estabelece pela aceitação do poder e da autoridade de alguém sobre os outros, Weber (2000, p. 141) aponta três tipos puros de dominação legítima: a legal, a tradicional e a carismática, relacionadas ao poder da autoridade administrativa, do chefe de família ou do líder carismático.



A definição e controle do território, a apropriação dos recursos do lugar e o gozo de privilégios que caracterizaram as relações entre açorianos e espanhóis nos primeiros tempos de San Carlos são apontados por Frega (in HEINZ; HERRLEIN JR., 2003) como base dos conflitos e rivalidade entre vilas situadas tão próximas como San Carlos e Maldonado. Considerando que Maldonado detinha o poder sobre San Carlos, essa situação de tensão levou à dominação pela violência.

Em 1766, cansados dos abusos cometidos por Lucas Infante, comandante de Maldonado, os açorianos escrevem ao recém nomeado governador do Río de la Plata, Francisco de Paula Bucareli y Ursua<sup>31</sup>, reclamando que o comandante confiscava-lhes parte do trigo e da lenha para seu próprio uso. Em represália, Infante tenta expulsar da vila as famílias dos responsáveis pela denúncia. Nesta ocasião a intervenção do governador Bucareli mostrou-se favorável aos açorianos, determinando que, para poder expulsar as famílias consideradas prejudiciais, era indispensável que todos os moradores estivessem de acordo e, enquanto isso, não deveria ser tomada nenhuma atitude contra elas. (ESTRADA, 2007).

Acentuando esses conflitos e rivalidade, o constante estado de guerra na região reforçava a visão do outro como estrangeiro, rival, inimigo. Em 1767, temendo uma invasão portuguesa para retomar Rio Grande, Maldonado se prepara para uma possível ameaça lusitana, vigiando San Carlos com maior rigor. Segundo Estrada (2007), a situação havia ficado ainda mais tensa, aumentando a desconfiança sobre os açorianos. As instruções militares recomendavam especial cuidado para que não fosse permitido entrar na vila algum português ou cartas ou qualquer outro meio, pois não faltariam mal intencionados tentando seduzir os *isleños* a voltar a terras de Portugal. Em 1769, em meio a uma crise na agricultura, novamente os moradores de San Carlos reclamam ao governador do novo comandante de Maldonado, Bartholomé Ferro, denunciando o modo como eram tratados.

O ano passado nos atropelou o senhor comandante e usando a força de sua tropa, nos tirou todos os grãos e demais coisas, não ficando lugar algum em nossos ranchos sem ter sido revistado (até debaixo da cama), armazenando os grãos no Quartel, sem medida e sem pagamento, de onde não se sabe qual destino foi conferido ao que arrancou com tanto vigor... (FAJARDO, 1953, p. 151, tradução nossa).

---

<sup>31</sup> Com o Armistício de Paris, assinado em fevereiro de 1763, Cevallos teve que devolver a Colônia do Sacramento aos portugueses mas, contrariando o tratado, manteve posse da vila de Rio Grande (que havia invadido depois de ter sido decretada a paz na Europa). Descartadas suas pretensões de expandir os domínios espanhóis, Cevallos regressa para Espanha em 1766, sendo sucedido no cargo de Governador da Província por Francisco de Paula Bucarelli y Ursua (ESTRADA, 2007).

Em represália, ao ficar sabendo das acusações, o comandante Ferro vai até a vila, fazendo comparecer a sua presença todos os que haviam assinado a denúncia. Devido à violência do processo, a maioria dos moradores se retratou, recaindo as represálias sobre os líderes do movimento, que foram presos e tiveram seus bens confiscados. Aqui se percebe novamente a visão de superioridade do conquistador sobre o conquistado, do natural com relação ao estrangeiro, em que os valores do outro, acarretam intolerância por serem diferentes, podendo ser utilizados como justificativa para atos de violência. Este fato também indica a resistência açoriana, não aceitando subordinar-se aos espanhóis.

A falta de crença dos açorianos na legitimidade do comando militar de Maldonado pode ter levado as autoridades espanholas a buscar outros meios de garantir a situação de domínio sobre os carolinos, apelando para a coerção. Analisando a situação, Fajardo (1953, p. 191, tradução nossa) conclui: “a verdade é que San Carlos, aos seis anos de seu nascimento, queria escapar da autoridade excessiva do comando político-militar de Maldonado.”

Observe-se que, da mesma forma que os pertencentes à Coroa Portuguesa - portugueses, paulistas, lagunenses e açorianos - tinham origens diversas, também os grupos espanhóis procediam de locais distintos, sendo divididos por Frega (in HEINZ; HERRLEIN JR., 2003, p. 122) em “*españoles europeos*”, como os canários (vindos das ilhas Canárias) e espanhóis (procedentes da Espanha); e “*españoles americanos*”, isto é, nascidos em solo americano, como os *montevideanos* (nascidos em Montevideu) e *porteños* (da região de Buenos Aires). Ainda no que se refere à multiplicidade de origens dos habitantes da região de Maldonado, a autora também cita a existência de indígenas e africanos e estrangeiros, como ingleses e franceses.

Além da situação de domínio de Maldonado sobre San Carlos, outro aspecto a ser considerado refere-se ao fato de que os açorianos, por sua vez, acabavam reproduzindo o papel de poder e superioridade sobre um terceiro grupo que aparece na formação da região: os escravos africanos. Forma-se assim um esquema de reprodução de relações de poder, em que os açorianos consideravam-se donos de escravos enquanto estavam eles mesmos sob a dominação dos espanhóis.

Segundo Le Goff (2006, p. 66) a visão do trabalho como forma de penitência era aceita na Idade Média como justificativa para a utilização de escravos; as relações ficando divididas entre os que se dedicavam ao ócio, os guerreiros, os escravos e os *laboratores*, isto é, camponeses, aqueles que trabalhavam no campo.

Em San Carlos os açorianos representavam o aspecto nobre do trabalho, no papel de camponeses e os africanos viviam na condição de escravos, destinando-se aos espanhóis o papel de guerreiros. Desse modo, quer como escravos ou quer como colonos, açorianos e africanos estavam sob a ação do mesmo tipo de dominação, em que os dominados ficam à mercê da benevolência ou arbitrariedade do dominador, reconhecido como senhor devido à sua condição de autoridade frente ao grupo (WEBER, 2000, p. 149).

Observe-se que também a comunidade indígena estava sujeita a relação de dominação. Na época em que os açorianos se estabeleceram em San Carlos, a região era habitada pelos índios da tribo dos benguaes e charruas (PINTOS, 1975). Os registros paroquiais de San Carlos apresentados por Pagola (2007), também atestam a existência de índios provenientes do Brasil, da região das Missões, do Paraguai e de Rio Grande. Cabe observar que dominação dos povos indígenas e africanos por parte dos europeus era um fato usual no período da colonização americana.

No que se refere à questão da dominação, Weber (2000, p. 140) destaca a pretensão de ser validada como legítima um fator decisivo para tornar a relação de submissão espontânea, enfatizando que a carência de relação voluntária só ocorre em situações de escravidão, considerando que “a involuntariedade absoluta só existe no caso do escravo”.

Vistos como tão diferentes que não podiam ser reconhecidos como pertencentes à mesma espécie, africanos e indígenas eram considerados como objetos vivos, sem vontade própria, desprovidos de emoções e razão e, portanto, passíveis de submissão. Segundo Pesavento (1986, p. 22) a escravidão tem como forma a coerção baseada meramente na violência, “anulando-se a figura do escravo enquanto indivíduo, ao qual é negado a humanidade. O escravo não é dono do seu trabalho ou de si próprio e não tem outra opção senão trabalhar ante a permanente ameaça de força física que sobre ele se exerce.”

Pagola (2007, p. 258, tradução nossa), afirma que, apesar dos escravos negros terem integrado o núcleo povoador da vila carolina, “figuram anonimamente na lista das famílias que o Vice-rei Cevallos envia desde o Rio Grande com destino ao novo povoado. Considerados como bens, como objetos, aparecem incluídos entre os inúmeros pertences que eram trazidos.”

Além da situação de dominação, cumpre ainda referir-se às relações de parentesco que se desenvolviam entre escravos e senhores na vila de San Carlos. Exemplo dessa situação é o caso de é o testamento de Manuel Antonio Dutra Gómez e María Josefa Suárez, que prometia a liberdade da escrava María Rosa e suas duas filhas, Fulgencia e Mercedes, como prêmio por sua honradez e cuidado com que lhes havia servido. O documento estabelecia que as três ficassem livres após a morte de seus amos, atribuindo aos herdeiros de Manuel Antonio e María Rosa a responsabilidade de zelar pelas filhas da escrava. Pelo teor do texto, embora de modo velado, pode-se inferir que a existência de uma relação de parentesco encoberta entre as partes, visto que os herdeiros ficaram incumbidos de cuidar da educação das filhas da escrava e, na falta de sua mãe, por impedimento físico ou incapacidade, velar pelas duas, “abrigando-as e tratando-as como irmãs” (PAGOLA, 2007, p. 253, tradução nossa).

Sobre essa questão, Weber (2000, p. 268) enfatiza que “estava totalmente no arbítrio do pai conceder a alguns filhos de escravas os mesmos direitos que aos demais.” Assim, apesar da escravidão representar uma forma de dominação motivada pelas diferenças raciais e pelo desprezo pelo outro, o autor destaca que essa repulsão não se estende do mesmo modo às relações sexuais, mesmo quando se tratam “de raças muito distantes” (ibid, p. 267). Embora as relações sexuais se efetivassem, a diferença percebida entre um e outro grupo não permitia que esses parentescos fossem assumidos claramente em público, resultando em expressões dúbias como “tratando-as como irmãs”, acima citada. Segundo Park (1928), mesmo nos casos de escravidão, a assimilação de um grupo ao outro acaba sendo inevitável. Povos e raças destinados a viver juntos, inevitavelmente se misturam e as relações que eram meramente econômicas ou políticas se tornam sociais e culturais. “Com o tempo, povo dominante e povo submetido acabam se tornando partes integrais da sociedade” (PARK, 1928, online, tradução nossa).

Para conhecer o modo como as relações entre grupos étnicos diferentes podem levar à atração ou repulsão mútua, Weber (2000) recomenda a observação da diversidade de costumes, diferenças linguísticas e religiosas. Após investigar como as relações de poder e o modo como os fatores econômicos e políticos estabeleceram a tensão entre os grupos, cabe observar como as diferenças culturais (étnicas, linguísticas e religiosas) ocasionaram conflitos e disputas e, também, ajuste e adaptação, levando a formação de uma comunidade de intercâmbio social.

### 2.3- Relações comunitárias e diferenças linguísticas

Weber (2000, p. 269) cita como exemplo de “comunidade étnica” os grupos que, em virtude de lembranças de colonização e migração, nutrem uma crença subjetiva na procedência comum. “Quase toda forma comum ou contrária do hábito ou dos costumes pode motivar a crença subjetiva de que existe, entre os grupos que se atraem ou se repelem, uma afinidade ou heterogeneidade de origem.” Segundo o autor, (ibid, p. 270), essa crença pode “desenvolver uma força criadora de comunidade quando apoiada na lembrança de uma migração real.” Enquanto lutam por defender suas diferenças como um valor identitário em relação a uma cultura exterior, cada grupo vai criando convenções internas que podem levar à homogeneização dos costumes e ao isolamento do grupo. Nesse mesmo sentido, Simmel (1983) afirma que a tensão entre grupos que constituem um todo social pode aproximar internamente os membros de cada grupo. Os efeitos da migração e as dificuldades de adaptação são apontados por Weber (2000, p. 270) como um sentimento de apego ao que passou e que, ao mesmo tempo, já não é mais aceitável:

De fato, os efeitos da adaptação ao habitual e as recordações da juventude continuam atuando nos emigrantes, como fonte do ‘sentimento de apego à terra natal’, mesmo quando estes se adaptaram tão completamente ao novo ambiente que um retorno ao país de origem lhes seria insuportável.

O autor considera que, para que ocorra uma comunidade de intercâmbio social, é necessário que a crença na comunhão étnica se esvazie. Enquanto permanecer viva a lembrança da comunidade de onde emigrou, permanece o sentimento de comunhão étnica com a cultura de origem. Onde faltam ou cessam esses vínculos, se extingue também o sentimento de comunhão étnica.

Entre os fatores que reforçam a relação com o grupo de origem Weber (2000, p. 271) destaca a linguagem, que “pode evocar sentimentos de comunhão que subsistem mesmo depois de a comunidade ter desaparecido”. Observe-se que a existência de uma comunidade linguística pode tanto dificultar quanto promover a compreensão mútua. Segundo Mead (1973, p. 167), o processo da linguagem é essencial para o desenvolvimento do indivíduo em suas relações com os outros. Mas, ao mesmo tempo em que contribui para reforçar a unidade interna do grupo, o idioma pode ser também um forte sinal de estranhamento e dificuldade de comunicação com o outro. Segundo Todorov (1999, p. 37) “o resultado da falta de atenção para com a língua do outro é [...] a total incompreensão”.

Esse aspecto fica evidenciado nos registros carolininos apresentados por Pagola (2007), em que se verifica a tradução dos nomes e sobrenomes portugueses para o espanhol, transformando João em Juan, Paulo em Pablo, André em Andrés, Margarida em Margarita, Conceição em Concepción, Maria do Carmo em Maria del Carmen, D'Utra em Dutra, Fernandes em Hernandez, Peixoto em Pichoto, Teixeira em Techera. Essa mudança do nome pode ter influenciado também, entre outros aspectos, à desconstrução da identidade luso-açoriana.

Além das traduções, com a mudança de grafia, um mesmo sobrenome acabava sendo escrito de diversos modos. Uma mesma família de sobrenome Piriz, por exemplo, pode se transformar em Píriz, Pírez, Peres, Perez. Do mesmo modo, o mesmo sobrenome Teixeira encontra-se grafado de diversas formas: Texeira, Teyxeyra, Teixeyra, Techeira, Techeyra, Techera. Essa dificuldade de conciliar os idiomas levou a casos como o de Benito Lopes que passou a ser chamado de Bento López, Bentos López, Ventos López. Nesse sentido, a mudança dos nomes, traduzidos do português para o espanhol, marca a mudança da identidade dos “casais açorianos d'El Rey” a “*Pobladores de San Carlos*”. Essa mudança nos nomes também assinala um aspecto de adaptação do grupo açoriano frente à linguagem e os costumes espanhóis.

Há casos em que pessoas de uma mesma família apresentam diferentes grafias do sobrenome, o que gera confusão e dificuldade em identificar os laços de parentesco. Veja-se a família de Manuel José Gómez Santos, procedente de Santa Maria, Açores. Filho de Manuel Gómez e Elena de la Resurrección Santos, Manuel José casou-se com Rosa de la Fuente, filha de Francisco Fonte e Esperanza Fonte. Neste caso pode-se assinalar a mudança do sobrenome Fonte para “de la Fuente” e a mudança do sobrenome Gomes para Gómez e também “Pomes”. Entre os filhos do casal Manuel José Gómez Santos e Rosa de la Fuente, Pagola (2007, p. 313) lista Joaquín, Ana, Ana Antonia e Ignacia. Entretanto, esta pesquisa encontrou também, como filho do mesmo casal, porém registrado com sobrenome diferente, a Juan Bautista Pomes, casado com Ana María Lorenzo (ibid, 534).

Outro aspecto que causa dificuldade para identificar as relações familiares refere-se ao modo como são registrados os sobrenomes na Espanha e em Portugal. Enquanto que em Portugal o sobrenome da mãe precede o do pai, o costume espanhol é nominar primeiramente o sobrenome paterno, o que gerou mais confusão nos registros carolininos. (PAGOLA, 2007, p. 12)

Assim, um dos desafios dos dois grupos foi o de alcançar o entendimento e criar vínculos, superando diferenças de costumes e encontrando pontos de adaptação. Park (1928) considera períodos de guerras e migrações como momentos decisivos da história da humanidade, que levam os homens a uma convivência que mescla competição, conflito e cooperação, consequência do contato e da comunicação entre grupos diferentes, estabelecendo relações pelo intercâmbio de conhecimento e experiências. O autor cita o conflito como característica da imigração em seu período de transição, em que velhos hábitos vão se desfazendo e novos vão se formando, permitindo a adaptação e assimilação cultural.

Weber (2000, p. 268) observa que, para haver a formação de uma relação comunitária, há necessidade de haver a compreensão do sentido das ações do outro. A formação do sentimento de comunidade ocorre “apenas quando a vizinhança local ou outros vínculos entre pessoas de raças distintas levam a uma ação comum”. Simmel (2005) indica que a formação de inter-relação entre grupos distintos se estabelece quando houver a constituição de laços de pertença. Assim, apesar de todas as diferenças e tensões entre os dois grupos, quer parecer que, a linguagem foi utilizada como um ponto de adaptação dos açorianos aos espanhóis.

Segundo Mead (1973) a linguagem é um processo de interação social, que inclui uma atitude cooperativa para que haja entendimento entre os indivíduos. Assim, a compreensão do idioma do outro passa a ser basilar. Embora em San Carlos dos primeiros tempos o idioma utilizado fosse o português, Quintana (2011, online) comenta que tão logo chegaram, os açorianos solicitaram um professor que falasse o idioma castelhano. A autora identifica essa renúncia à língua materna como “um claro exemplo de expressão coletiva que aponta para projetos comuns. [...] mais do que uma renúncia é uma forma inteligente de adaptação ao meio.” Assim, embora a linguagem possa, em um primeiro momento, ser motivo de diferenciação cultural, ao necessitar uma atitude cooperativa, favorece o processo de adaptação e assimilação entre os grupos.

Nesse processo de busca de afinidades entre grupos diferentes, além da linguagem, Weber (2000, p. 271) destaca a homogeneidade da regulamentação ritual da vida, condicionada por ideias religiosas parecidas, como um elemento de afinidade étnica, isto é, grupos onde a religião é a mesma encontram um ponto em comum como base de entendimento.

Considerando a religião como uma atividade cooperativa envolve o indivíduo no papel de “auxiliar os outros”, Mead (1973, p. 315) destaca o espírito de boa vizinhança e a assistência aos que sofrem como atitudes que fundamentam a prática religiosa e que podem ocorrer, inclusive, em situações de completa hostilidade, como em um combate, quando se presta auxílio a um inimigo. Para o autor, a atitude de boa vizinhança é o que caracteriza o princípio da relação religiosa, tornando possível a religião enquanto tal.<sup>32</sup>

Desde o início a vida social em San Carlos estava alicerçada e influenciada pela religião. Apesar das divergências e conflitos entre os grupos, a Igreja teve o papel de unir os povoadores da região. Entre tantas diferenças, açorianos e espanhóis contavam com um aspecto em comum: a profissão de fé na Igreja Católica, que serviu como forma de promover a cooperação e a ação conjunta, superando pontos de conflito e hostilidade.

A percepção da religiosidade como elemento aglutinador, parece ter sido utilizada por Cevallos para promover o entendimento entre os grupos, pois entre suas primeiras decisões está a recomendação para edificação de uma capela no povoado. Segundo Estrada (2007), os ornamentos, sinos, armários e, inclusive, um retábulo para a capela foram trazidos de Rio Grande, ou seja, retirados da Igreja de Rio Grande, que durante a invasão espanhola havia sido saqueada e abandonada. Também de Rio Grande vieram os primeiros padres de San Carlos, acompanhando as famílias trazidas por Cevallos. Nesse sentido, pode-se perceber que houve uma transferência da vila de Rio Grande para San Carlos, trasladando não somente os moradores mas também o gado, móveis, utensílios e inclusive objetos religiosos.

Visando compreender a extensão da religião na vida em San Carlos, é importante investigar o modo como os açorianos viviam sua fé, identificando a relação com Deus e o modo como sua religiosidade influenciou na vida cotidiana e no relacionamento com os outros moradores da região. Cabe observar também o modo como batizados, casamentos e funerais foram utilizados para estabelecer relações sociais, contribuindo gradativamente para a formação de uma comunidade de intercâmbio social, mesclando culturas.

---

<sup>32</sup> Mead (1973, p. 284) cita o evangelho de Jesus como exemplo da atitude de boa vizinhança que qualquer um pode recorrer e que abre possibilidade para uma “religião universal”. O autor cita a parábola do bom samaritano, em que um homem é assaltado e espancado, ficando quase morto. Um sacerdote passa pelo local e segue adiante, um levita faz o mesmo mas ao passar um samaritano, tomado de compaixão, aproxima-se, trata-lhe as feridas e o leva a uma pensão, cuidando dele (Lc 10,27-37).



## 2.4- Religiosidade em San Carlos e a relação com o Outro

Todorov (1999, p. 3) considera que a relação com o outro pode ser concebida como uma abstração do indivíduo em relação aos demais. O outro pode ser alguém interior ao grupo social; exterior e pertencente a outro grupo social; ou ainda “o Outro”, referindo-se ao modo como o indivíduo concebe e se relaciona com Deus. Como exemplo da religiosidade e relação com Deus que caracterizava o pensamento da época, o autor apresenta a mentalidade medieval de Colombo, como fator que o faz descobrir a América e inaugurar a era moderna: Colombo empreende sua viagem baseado na interpretação que tem da vontade divina, a partir de profecias que encontra na Bíblia Sagrada e na opinião dos santos e sábios teólogos. Esse pensamento mítico-religioso<sup>33</sup>, “nada tem de moderno” mas é essa sua certeza apoiada na fé que o leva à expedição que até então outros navegadores não haviam ousado empreender. (TODOROV, 1999, p. 27).

Esse senso mítico-religioso também é encontrado nos açorianos da época da colonização. Serpa (1978, p. 9), descreve a fé açoriana como fantasiosa, mistura de milagres, promessas, superstições e práticas religiosas, baseada na crença de um Deus vingador, característico do Antigo Testamento, e não em um Deus amor, misericordioso, próprio do Novo Testamento.

Acredita em Deus criador do Universo, mas tem dificuldades em abstrair que é puro espírito, que não está limitado ao tempo e ao espaço e que seu domínio é sobretudo de amor. Deixa-se levar pela ideia de justiça vindicativa, motiva a sua moralidade no medo do castigo e encara a vida futura com uma esperança quase pessimista e a vida presente numa maneira alienante, sem empenhamento concreto (SERPA, 1978, p. 76).

Resultado do tempo nos Açores, em que os efeitos geofísicos (tais como atividades vulcânicas, terremotos, enchentes e temporais) eram vistos como castigos divinos, o açoriano aceitava como punição cada nova desgraça enfrentada, misturando superstições aos dogmas cristãos. Para Serpa (1978, p. 101) o açoriano refugiava-se “na promessa, para apaziguar a consciência e conseguir graças; no milagre, para alimentar a sua fé pouco esclarecida; e no fantástico, para satisfazer as suas exigências rudimentares religiosas”

---

<sup>33</sup> Nesse sentido, o pensamento de Colombo reflete o pensamento medieval do europeu, que além dos dogmas cristãos, acredita igualmente em superstições e seres míticos, como sereias e ciclopes. Paradoxalmente, é a mentalidade medieval de Colombo que o faz descobrir a América e inaugurar a era moderna. Todorov (1999, p. 14) porém destaca que “[...] o próprio Colombo não é um homem moderno, e este fato é pertinente no desenrolar da descoberta, como se aquele que faria nascer um mundo novo já não pudesse mais fazer parte dele”.

Essa mistura de fé, temor e superstições, pode ter levado os açorianos a associar sua trajetória aos relatos bíblicos do Antigo Testamento, da mesma forma como Colombo havia feito em sua jornada em busca das Índias. Quer parecer que os açorianos encontraram identificação de sua condição de modo especial com o livro do Êxodo<sup>34</sup>, que narra a caminhada do povo de Deus rumo à terra prometida, saindo do Egito e vagando pelo deserto durante quarenta anos por não ter sido obediente à Deus. A partir dessa perspectiva, a própria ação de emigrar mistura-se à esfera religiosa.

Segundo Serpa (1978, p. 10), “insularidade, emigração e religiosidade são condicionalismos primários, que só por si identificam a gente dos Açores.” O autor destaca que, embora raramente ultrapasse a dimensão litúrgico-ritual, o povo açoriano é sincero em sua religiosidade, “vê Deus em dimensão natural e não concebe a vida sem Ele” (ibid, p. 9).

Hastenteufel (1998, p. 160) enfatiza tratar-se “de um povo muito católico, que, devido a fatores de insegurança, diante da possibilidade de erupção vulcânicas ou terremotos, busca especial proteção na devoção ao Espírito Santo”. Segundo o autor, para o açoriano a religiosidade é um elemento essencial, visto que, desde seu tempo nas ilhas, a vida do grupo estava apoiada quase inteiramente na Igreja.

Considerando, segundo Serpa (1978) e Hastenteufel (1998), a religião como elemento essencial que regula às práticas cotidianas dos açorianos e, a partir de Todorov (1999), o pensamento mítico-religioso que caracterizava o homem medieval que colonizou as Américas, pode-se inferir que, ao deixar os Açores e vagar em busca de uma vida melhor, os açorianos tenham associado sua trajetória à passagem bíblica do Êxodo e, visto que a religiosidade açoriana estava baseada no temor e na superstição, as dificuldades enfrentadas pelo grupo podem ter sido assimiladas como castigo divino. Da religiosidade açoriana, cabe ainda pontuar o modo como eram instituídos os sacramentos (como o casamento e o batismo) e os funerais em San Carlos.

---

<sup>34</sup> Deus disse a Moisés: “Eu sou o Senhor. Apareci a Abraão, a Isaac e a Jacó como o Deus todo-poderoso [...] Eu me comprometi com eles a lhes dar a terra de Canaã, a terra onde levaram uma vida errante e habitaram como estrangeiros. Ouvi o clamor dos israelitas oprimidos pelos egípcios, e lembrei-me de minha aliança. Por isso, dize aos israelitas: eu sou o Senhor; vou libertar-vos do jugo dos egípcios e livrar-vos de sua servidão. Estenderei o braço para essa libertação e manifestarei uma terrível justiça. Tomar-vos-ei para meu povo e serei o vosso Deus, e sabereis que eu sou o Senhor, vosso Deus, que vos terei libertado do jugo dos egípcios. Introduzir-vos-ei na terra que jurei dar a Abraão, a Isaac e a Jacó: e vos darei a possessão dessa terra” (Êx 6, 2-8).

Aqui se faz necessário diferenciar Cristianismo e Estado de Cristandade. Conforme Zanutelli (2007), o Estado de Cristandade não coincide com o Cristianismo, nem com sua ética. Embora tenha se constituído, a partir de 313 d. C., da junção do Cristianismo à estrutura e organização do Império Romano, essa união originou um novo grupo de valores e significações (no plano econômico, político, cultural e religioso), baseados na fusão dos conceitos de liberdade e propriedade, que vão dar forma à cultura do ocidente. Considerado como condição para compreender a Civilização Ocidental, o Estado de Cristandade passa a ser, também, condição para entender “o que acontece em cada país da América Latina, moldada que foi, pela Europa, como Estado de Cristandade Colonial” (ibid, p. 14). Para o autor, o Estado de Cristandade, “imposto à América Latina como colonização, é a matriz etiológica mais relevante de nossa cultura e de nossa compreensão” (ibid, p. 16). É nessa América colonial, moldada pelo Estado de cristandade, que se quer compreender a influência da religião nas relações que se instituíam em San Carlos.

Entre as práticas religiosas vividas pelos açorianos, Serpa (1978) destaca a devoção aos santos, o hábito de batizar e casar segundo os sacramentos cristãos e celebrar pomposos funerais. Visando descobrir se os açorianos de San Carlos mantiveram ou modificaram suas práticas religiosas buscou-se, pelos registros paroquiais de San Carlos, identificar como o grupo expressava sua fé, conservando os costumes do tempo dos Açores ou utilizando as práticas religiosas como base para mesclar culturas diferentes. Entre os aspectos que permitiram observar o modo como era praticada a religiosidade carolina, foram selecionados os sacramentos de batismo e casamento e as cerimônias fúnebres.<sup>35</sup>

Pelos registros de batismo, pode-se entender as intenções de cada família: preservar e fortalecer laços de origem, convidando para padrinhos de batismo dos recém-nascidos, parentes, amigos e vizinhos açorianos, reafirmando laços de afinidade e parentesco já existentes; ou estender sua rede de relacionamentos ao grupo espanhol, promovendo a formação de alianças com famílias de outra origem. Ao escolher um padrinho espanhol, o batizado dos filhos permitia aos açorianos ampliar suas relações sociais, formando laços com o grupo espanhol, de modo a expandir seus círculos relacionais.

---

<sup>35</sup> Os relatos apresentados referem-se aos registros paroquiais de San Carlos, compilados por Pagola (2007) em sua pesquisa documental. Procurando manter a integridade do texto, originalmente escrito em espanhol, ao ser traduzido buscou-se preservar a escrita e expressões utilizadas na época.

Embora inicialmente os açorianos cultivassem o hábito de casar-se entre si, pelo casamento com espanhóis, foram estabelecendo relações de proximidade que permitiram o surgimento de uma comunidade de intercâmbio social. Nesse sentido pode-se citar a família de Gerónimo Muniz<sup>36</sup>, com dez filhos registrados nos livros paroquiais, dos quais seis casaram-se com descendentes de espanhóis.

Adaptando o costume açoriano de as famílias casarem seus filhos entre si, a prática parece ter sido usada na interação com o grupo espanhol, como se pode ver nas relações dos Muniz com a família Pérez. Duas filhas de Juan Pedro Pérez, Margarita e Fabiana Manuela, casaram-se com um filho e um neto de Gerónimo Muniz, Mariano Rafael Muniz e José Amaro Silveira (filho de Maria Antonia Muniz e Manuel Antonio Silveira). Ainda dentro desse mesmo grupo familiar, Francisca, filha de Gerónimo, casou-se com Félix José Perez, irmão de Juan Pedro Pérez.

Observando os registros paroquiais apresentados por Pagola (2007) quer parecer que os açorianos que estabeleceram laços sacramentais com o grupo espanhol apresentaram maior adaptação ao lugar. Segundo Frega (in HEINZ; HERRLEIN JR., 2003) em uma região de fronteira, como era o caso de San Carlos, as identidades de origem costumam tornar-se difusas, “a memória da ‘conquista’ desvanecendo-se devido aos casamentos, nascimentos da prole e o fixar-se em um novo lugar”. Assim, o casamento e o nascimento dos filhos podem levar à criação de raízes, adaptando-se ao novo lugar.

Entretanto, quer parecer que os casais que preservaram os laços de origem, unindo-se entre si, não conseguiram a mesma adaptação, mantendo-se na situação de estrangeiros, partindo de San Carlos assim que a situação política da região permitiu. O próprio Gerónimo Muniz e a filha mais velha, Maria Antonia, casada com o também açoriano Amaro José Silveira, fazem parte daqueles que, deixando parte da família em San Carlos, partiram em busca de uma nova aventura emigratória.<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> Ver genealogia desta família no anexo D.

<sup>37</sup> Gerónimo Muniz e Manuel Antonio Silveira estão entre os açorianos que partiram de San Carlos, retornando às terras da Coroa Portuguesa e povoando a região de Herval do Sul. Medeiros (1980) cita Jerônimo Muniz e Manuel Amaro Silveira (ou Manuel Antonio Silveira) como pioneiros na região, ignorando que os dois já se conheciam de San Carlos, onde se encontra o registro do casamento de Maria Antonia Muniz e Manuel Antonio Silveira, realizado em 1778. Embora ao sair de San Carlos em 1778, Muniz tenha deixado a esposa e diversos filhos na vila, o registro de batismo de seus filhos indica que regressava periodicamente à San Carlos, mesmo depois de ter-se estabelecido em Herval: Manuel Antonio, nascido em 1780; Santiago José em 1781 e Angela Francisca em 1784 (PAGOLA, 2007, p. 422).

Novamente em terras portuguesas, Manuel Antonio Silveira e Maria Antonia Muniz continuaram reafirmando a tradição açoriana dos casamentos entre famílias. Quatro filhos do casal, João, Vasco, Balbina e Francisca casaram-se com filhos de José Luís de Freitas e Clara Inácia de Jesus; outros quatro filhos de Manuel e Maria Antonia, Francisca, Maria Antônia, Jerônimo e Dionísio, casaram-se com três dos filhos e uma das netas de Antonio Pereira da Costa e Eugênia Maria de Meneses, também povoadores de San Carlos e, posteriormente moradores do Herval. Firmina Amaro da Silveira, a última filha do casal, após enviuvar do primeiro casamento, voltou a casar, com seu sobrinho Hilário Amaro da Silveira Filho (MEDEIROS, 1980).

Além dos casamentos e batizados<sup>38</sup>, também as cerimônias fúnebres podem ser investigadas como práticas religiosas que permitem compreender o modo como os carolinos viviam sua religiosidade e se relacionavam com Deus. Nos apontamentos do “*Livro de Defunciones*”<sup>39</sup> pode-se observar que os açorianos de San Carlos continuaram a viver uma religiosidade baseada no temor, fato que se evidencia em sua preocupação com os funerais como forma de garantir a salvação. Analisando os registros fúnebres, pode-se identificar os diversos serviços de enterro utilizados na época. “*Entierro Mayor*”, contava com a presença do padre e do sacristão, com Cruz alta<sup>40</sup>, ofício cantado e capa. “*Entierro Menor*”, com a presença do padre e do sacristão, com a Cruz baixa, sem capa e missa rezada ao invés de cantada. “*Entierro de limosna*”, de caridade, para os escravos ou pessoas muito pobres, sem condições de pagar pela cerimônia.

Em 1807 consta o registro de enterro de Gregorio Vallejos, de 15 anos. Nascido em San Carlos, era filho de José Vallejos, índio de Corrientes com María Antonia Garcia, natural de Rio Pardo. Recebeu “enterro rezado com missa. Não pagou o direito por ser pobre miserável” (PAGOLA, 2007, p. 674, tradução nossa).

Note-se que havia diferença de tratamento em cada caso, estendendo maior solidariedade àqueles que eram reconhecidos como parte do grupo social. O filho do índio Vallejos, embora enterrado com missa, não recebeu demais honras, ao contrário de do que observa neste outro caso, de Isabel, enterrada em 1781:

---

<sup>38</sup> O próximo capítulo, destinado a compreender os relacionamentos no interior da sociedade carolina, amplia a análise dos batizados e casamentos em San Carlos.

<sup>39</sup> “*Libro de Defunciones*” refere-se ao Livro de Óbitos da Igreja de San Carlos. O acesso a esses registros foi possível a partir da pesquisa documental de Pagola (2007).

<sup>40</sup> A Cruz alta tratava-se da utilização da Cruz fixada em um suporte comprido, que acompanhava o defunto durante a cerimônia. A capa ou pluvial refere-se a um paramento da veste litúrgica, usado para bênçãos e ofícios solenes (ÁLVAREZ, 2001, p. 272).

Morreu Isabel (aliás Theresa de Jesús), (“*cumplida*”, natural de São Paulo. Pobre miserável de 80 anos, mais ou menos, sem filhos, nem parente algum que lhe custeasse seu enterro. Por esses motivos e por ser pessoa branca, foi realizado enterro maior, com cruz alta, ofício cantado, de caridade, com assistência do padre” (PAGOLA, 2007, p. 350, tradução nossa).

A expressão “*cumplida*”, em espanhol é utilizada para designar uma pessoa muito correta, amável, cortês e atenciosa, que dá mostras de urbanidade para com os outros. De tal modo, mais do que a questão étnica ou financeira, parece que foram as ações de Isabel que lhe conferiram as honras recebidas, sendo homenageada com um enterro maior pelo fato de ser bem quista na vila.

Salvo essas raras exceções, o enterro maior aparece ligado aos povoadores que haviam adquirido maior condição econômica, como José Francisco Duarte, comerciante e integrante do primeiro grupo de povoadores da vila, que ao falecer, em 1783, recebeu “enterro maior”, com honras, assistência de dois sacerdotes e sacristão cantor. Também Manuel Joaquim Antônio Evaristo Araújo, outro pioneiro de San Carlos, ao falecer em 1804, recebeu enterro maior, com ofício cantado, capa pluvial, vigília, missa cantada de corpo presente, com Cruz alta (PAGOLA, 2007).

Os testamentos da época, com instruções sobre como deveria ser realizada a pompa fúnebre, deixam indícios da preocupação açoriana com os funerais. Ariès (2003, p. 120) destaca o caráter ambíguo dos testamentos antigos, em que, além do despojamento de riquezas em prol de obras de caridade, eram solicitados funerais que pudessem aludir fama ou glória, sob a forma de mausoléus, epitáfios e demais celebrações que pudessem aparatar a pompa fúnebre. Cita-se como exemplo o testamento de Lúcia Acosta, viúva de Manuel Rodriguez que, com o consentimento do único filho, dispôs de sua herança como forma de custear o enterro e demais gastos havidos com seu falecimento, sendo o restante destinado à realização de missas em benefício de sua alma (PAGOLA, 2007, p. 585).

Cabe destacar também o testamento de Manuel Gonzalez e sua esposa, Antonia de Sosa, elaborado em 1786:

Em nome de Deus Todo Poderoso e sua Puríssima e bendita mãe e de todos os Santos e Santas da Corte Celestial, saibam todos quantos vejam esta carta de nosso testamento como nós, Manuel González e Antonia de Sosa, marido e mulher, entre ambos, moradores desta vila de San Carlos, encontrando-nos um são e o outro acamado de uma enfermidade grave mas entre ambos com nosso perfeito juízo, com toda [...] a vontade, a memória e, ultimamente, com disposição tal de nossos sentidos e potências, como sua Divina Majestade sentiu nos conceder, que segundo manifestamos aos testemunhos abaixo assinados [...] nosso testamento último e derradeira vontade em comum (apud PAGOLA, 2007, p. 320, tradução nossa).

Mesclando o aspecto religioso ao jurídico, o documento apresenta-se como uma profissão de fé do casal, que antes de propriamente dispor dos bens e repartir a herança, expressa seus anseios religiosos:

acreditando como firmemente acreditamos e veneramos o Sacrossanto mistério da Santíssima Trindade, Pai, Filho e Espírito Santo, três pessoas distintas e somente um Deus verdadeiro, como em tudo o mais que acredita e confessa nossa Santa Igreja Católica e Romana, sob cuja fé temos vivido e protestado morrer, para cuja passagem elegemos por patrona e advogada à Pura e límpida Conceição de Nossa Senhora da Virgem Maria, mãe de Deus, nossa e de todos os Santos da Corte Celestial, em cujo patrocínio afixamos o acerto e esperamos nossa salvação, dispendo de comum acordo nosso testamento da seguinte forma: Primeiramente mandamos e encomendamos nossas almas a Deus, nosso Senhor, que as criou e as redimiu do seu sangue, Suplicando à sua divina majestade que as leve consigo à sua glória para onde foram criadas e os corpos enviamos à terra, da qual foram formados. (apud PAGOLA, 2007, p. 320, tradução nossa).

Observe-se que essa primeira parte do testamento parece ser dirigida a Deus, à Virgem Maria, aos santos e à toda Corte Celeste, como se o fato de expressarem por escrito sua crença religiosa, formalmente, na forma de testamento, pudesse servir como garantia de salvação.

Depois dessa introdução, o testamento apresenta a vontade dos dois quanto à realização dos funerais, com “*entierro mayor*”, cortejo e demais sufrágios que possam ser realizados, sendo seus corpos sepultados no interior da igreja, vestidos com o hábito de San Francisco. Além da missa de corpo presente, solicitam um “*novenário*” de missas cantadas, com vigília e orações, honras e acompanhamento. Pedem ainda que após a morte de ambos sejam rezadas cem missas para cada um, no decurso de um ano ou, se possível, em prazo ainda menor. Essas recomendações foram confiadas às duas confrarias a que pertenciam: Santíssimo Sacramento e Irmandade das Benditas Almas. Somente após tais determinações é que o documento passa a se referir à partilha dos bens. Como o casal não tinha descendentes deixou como herdeiros o afilhado Salvador Morales, a família de Thomé Dutra e as confrarias a que pertenciam (PAGOLA, 2007, p. 321).

Antonia Sosa faleceu no dia 10 de dezembro de 1786, recebendo “*entierro mayor*”, com capa e cruz alta, vigília e missa cantada de corpo presente, assistência de dois sacerdotes e dois cantores. Também foi celebrada missa de um ano de falecimento, com “*novenário*” de vigílias e missa cantada nos nove dias. Além de San Carlos, também foram rezadas 30 missas por sua alma nas paróquias de Santa Teresa, Buenos Aires e Minas. Depois de viúvo, realizado o inventário, Manuel solicitou autorização para voltar ao território português (PAGOLA, 2007, p. 323).

O requinte das pompas fúnebres parece indicar também a preocupação em estabelecer um relacionamento com Deus de modo a garantir a salvação de suas almas. Para Le Goff (2005, p. 163) a mentalidade do homem da Idade Média, em sua obsessão pela salvação e medo do inferno, transformava os testamentos em um último recurso para adquirir um “passaporte para o céu”. Segundo Ariès (2003, p. 115) devido ao medo do além, ao sentir a morte chegar o homem queria prevenir-se com garantias espirituais. “O testamento foi o meio religioso e quase sacramental de associar as riquezas à obra pessoal da salvação e, no fundo, de guardar o amor pelas coisas da terra ao mesmo tempo em que delas se separava.” Esse aspecto pode ser verificado no testamento de Manuel e Antonia, lavrado quando ela já se encontrava em estado grave, no dia 9 de dezembro, véspera de seu falecimento.

Além de expressar a religiosidade do casal, o documento também registra suas relações sociais, nomeando as pessoas com as quais mantinham laços de afinidade para serem suas herdeiras ou receber alguma doação. Ao destinar parte de seus bens às irmandades a que faziam parte, Manuel e Antonia seguem uma prática habitual em San Carlos. Seja motivada pela fé, por promessas, pela tentativa de garantir a vida eterna ou necessidade de participação social, era comum a doação de parte do patrimônio às irmandades, como forma de assegurar que os desejos religiosos fossem seguidos após a morte. Ao nomear uma irmandade como herdeira, esta ficava responsável por garantir a realização de missas e demais sufrágios que pudessem auxiliar na salvação da alma. Observe-se que, depois da morte de Antonia, Manuel faz a partilha dos bens e retorna a terras portuguesas, ficando as irmandades encarregadas de zelar pela alma de sua esposa.

Segundo Ishaq (on-line), a constituição de irmandades era um costume europeu, especialmente português, que no período colonial marcou a religiosidade na América. Formadas por leigos, eram responsáveis pelo incremento do culto católico e organização da vida religiosa, constituindo unidades mais próximas da comunidade de fiéis, visto que não estavam subordinadas diretamente a nenhuma ordem religiosa. Seus membros doavam parte de seu patrimônio à congregação, como forma de promover o sepultamento e sufrágios às almas dos irmãos falecidos e assistência aos órfãos e viúvas. “Os legados eram administrados pelas irmandades, de forma a garantir a realização de missas pela alma do morto, muitas vezes por décadas, tentando assim, interceder no julgamento final entre o inferno ou o paraíso”.



A natureza associativa, as relações de solidariedade e de auxílio mútuo e a realização de rituais religiosos faziam das irmandades um lugar de sociabilidade. Segundo Weber (1999, p. 18), a participação em irmandades e confrarias, estabelece “contratos de confraternização” em que alguém passa a ser companheiro de outra pessoa, ligados entre si por relações de piedade, sob o patrocínio de um poder sobrenatural.

Assim, pelas cerimônias de batismo, casamentos e funerais, os açorianos foram estabelecendo negociações com o entorno, num processo de interação e tensões que, utilizando a religião para constituir novas relações sociais, contribuiu para a formação de uma comunidade de intercâmbio social.

A partir de Todorov (1999, p. 3), considerando Deus como “o Outro”, pode-se perceber que os açorianos estão fortemente ligados a Deus por uma relação marcada pelo temor, superstição e resignação. À luz de Mead (1973), de que cada ação provoca um estímulo para o outro e também para aquele que a iniciou, respondendo a si mesmo da mesma forma que outras pessoas lhe respondem, pode-se perceber nas relações que os açorianos estabeleceram com os outros um reflexo de sua relação com Deus. A visão de um Deus vingativo, castigador e opressor pode ter pautado suas relações sociais, condicionadas pela opressão e submissão, num jogo de tensões em que ao mesmo tempo em que se encontravam sob o domínio dos espanhóis, estabeleciam seu poder sob os escravos africanos e povos indígenas.

A religiosidade açoriana pode ser apontada como um dos fatores que levou os açorianos a emigrar novamente, saindo de San Carlos em busca de outras terras, identificando a passagem bíblica de opressão do povo judeu no Egito à sua própria situação de submissão e condição de estrangeiros. Para muitos açorianos San Carlos não era o destino final, partindo novamente, em busca da “terra prometida”.

Em 1776 a vila de Rio Grande foi retomada pelos portugueses e no ano seguinte um novo tratado alterava as linhas de fronteira. Assinado em 1777, o Tratado de Santo Ildefonso<sup>41</sup> determinava que as terras do Rio Grande do Sul, que estavam em poder da Espanha, deveriam voltar a pertencer a Portugal.

---

<sup>41</sup> O Tratado de Santo Ildefonso foi acordado em 1777 entre as duas Coroas Ibéricas, destinando a Colônia de Sacramento e as Missões para Espanha, sendo Santa Catarina recuperada por Portugal (PESAVENTO, 1992).

## 2.5- Chegar e partir: migração, a gênese do povo açoriano

Firmado o Tratado de Santo Ildefonso, muitos açorianos partiram de San Carlos, retornando a terras portuguesas, para povoar as novas zonas demarcadas. Segundo Franco (1980, p. 11), apesar da letra do Tratado estabelecer um campo neutro<sup>42</sup>, a faixa territorial localizada entre os rios Piratini e Jaguarão, passou a ser disputada numa “espécie de jogo de xadrez entre espanhóis e portugueses”.

Segundo Fajardo (1953), o regresso inicial de 40 famílias para terras do Brasil, como resultado do Tratado mencionado, deixou a vila com um aspecto desolador, pois os moradores que resolveram ficar em San Carlos tiveram que ir para o campo para atender os estabelecimentos, chácaras e estâncias abandonadas pelos que partiram, o que demandou, também, uma nova repartição de terras.

Assim, muitas famílias preferiram voltar para solo português e no ano de 1778 “San Carlos se despova” (PAGOLA, 2007, p. 23, tradução nossa). Começava, lenta e progressivamente, a saída dos açorianos e “a vila de San Carlos perdendo grande parte de seu potencial humano” (ibid). Das cerca de 130 famílias açorianas, que segundo o censo de 1764 totalizavam cerca de 530 pessoas no começo da Vila, Diego de Alvear - ao passar pela região em 1784 para demarcação dos limites espanhóis - encontrou apenas 150 a 200 habitantes, entre espanhóis e portugueses, relatando como San Carlos se encontrava despovoada após os portugueses haverem retomado Rio Grande (ALVEAR, 1837).

Identificados ao longo desta pesquisa os fatores que ocasionaram a trajetória açoriana até San Carlos, quer parecer que algumas dessas causas também foram determinantes em seu retorno a terras portuguesas, como a busca por novas propriedades; a não adaptação ao território espanhol; estados de guerra, inimizades e questões políticas; a vontade de emigrar e o gosto pela aventura.

Entre esses múltiplos fatores de influência, quer-se enfatizar a questão dos relacionamentos entre açorianos e espanhóis, em que aqueles que conseguiram superar conflitos e constituir vínculos sociais (como laços de batismo e casamento), tiveram maior facilidade de adaptação, decidindo-se a ficar em San Carlos.

---

<sup>42</sup> O referido tratado definia uma área neutra entre as possessões das duas nações, chamada Campos Neutrais, “para evitar outro motivo de discórdia entre as duas Monarquias” (apud FRANCO, 1980, p. 9). Segundo Pesavento (1992, p. 18) “ocorreu então uma verdadeira corrida para obtenção de sesmarias. Interessava à Coroa que fossem distribuídas terras nas áreas indecisas, além dos Campos Neutrais, para garantir a posse da área.”

Segundo Fajardo (1953, p. 209, tradução nossa) os açorianos que resolveram permanecer parecem ter sido aqueles que melhor se adaptaram ao meio, “reconhecendo a si mesmos como parte integrante desse conjunto que é a Vila e demonstrando pertencer a ela, o que se traduz em termos de identidade coletiva”. Já aqueles que tiveram dificuldade de estabelecer vínculos com a comunidade espanhola, conservando-se na condição de estrangeiros, continuaram a agir como emigrantes em potencial, o que os levou a sair de San Carlos tão logo as condições políticas permitiram.

A esse tipo de indivíduos que depois de emigrar não consegue se adaptar ao novo grupo, permanecendo na fase de transição e crise, Park (1928) denomina “homem-marginal”. Segundo o autor, a expressão “homem-marginal” representa o indivíduo que, após um movimento migratório, vindo da Europa para a América, não conseguiu assimilar culturalmente sua posição no novo grupo nem assentar-se e alcançar um lugar no novo mundo. Embora considerando que nas migrações, a assimilação e o cruzamento entre grupos diferentes seja inevitável, o autor considera o “homem marginal” como aquele que permanece na margem entre duas culturas, vivendo ao mesmo tempo os costumes de dois povos distintos, incapaz de romper de todo com seu passado e suas tradições e sem conseguir ser aceito completamente na nova sociedade onde trata de conseguir um lugar.

Nesse sentido, Park (1928) associa a figura do “homem marginal” com a do estrangeiro, proposta por Simmel, como aquele que permanece mas não chega a assentar-se, não se ligando aos outros por normas ou convenções locais. Segundo Simmel (2005) o estrangeiro é visto, de um lado, como alguém de fora, móvel, que não se vincula a nada nem a ninguém, e, dessa forma, as relações se dão a partir de certo distanciamento. Mas, por outro lado, o estrangeiro parece próximo na medida em que cria laços internos, profissionais ou parentais. “Como tal, os contatos com ele são, ao mesmo tempo, estreitos e remotos” (SIMMEL, 2005, p. 270).

Segundo Park (1928), o conflito que acontece na mente do imigrante é conflito do “eu dividido” entre o velho e o novo eu. Com frequência os efeitos desse processo de assimilação são profundos e inquietantes, esse conflito resultando em profunda desilusão, instabilidade, agitação interna e “angústia espiritual”. Vivendo entre dois mundos, a nenhum dos dois chega a pertencer de todo, oscilando entre a frágil sensação de segurança do lugar que deixou e a liberdade do mundo no qual ainda não encontrou seu lar.

Para o autor, essa sensação de dicotomia moral e conflito cultural acontece com todos os imigrantes durante o período de transição, em que novos hábitos vão tomando o lugar dos antigos. Da mesma forma, Weber (2000) descreve os efeitos da migração e as dificuldades de adaptação como um sentimento de apego ao que passou e que, ao mesmo tempo, já não é mais aceitável:

De fato, os efeitos da adaptação ao habitual e as recordações da juventude continuam atuando nos emigrantes, como fonte do 'sentimento de apego à terra natal', mesmo quando estes se adaptaram tão completamente ao novo ambiente que um retorno ao país de origem lhes seria insuportável (WEBER, 2000, p. 270).

Embora todo migrante experimente fases de transição e crise, Park (1928) observa que, no caso do homem marginal, esse período de crise e dificuldade de adaptação é relativamente permanente. Ao viver entre dois mundos, sente-se em ambos como um estrangeiro, forjando um espírito instável, inquieto, próximo ao mal-estar permanente, que tende a se converter em sua personalidade.

Retomando à questão dos açorianos em San Carlos, essa angústia de estar entre duas margens, mistura de apego à terra natal e dificuldade de assentar-se em um novo local, em que é visto como estranho, pode ser apontada como mais um entre os elementos que os motivaram a partir, despovoando a vila.

Observando-se a trajetória desse grupo desde a constituição dos Açores, o transporte para o Brasil, o traslado para San Carlos e o retorno a terras portuguesas via Campos Neutrais, pode-se afirmar que sua trajetória está marcada por diversos ciclos migratórios, em que chegar e partir parecem constituir a própria gênese do povo açoriano.

Assim, após investigar as relações dos açorianos a partir do "outro exterior" (TODOROV, 1999), no próximo capítulo busca-se compreender o modo como os açorianos estabeleceram relações entre si, durante o período de constituição da Vila de San Carlos, sob uma perspectiva interna, isto é, do outro como aquele que pertence ao mesmo grupo.

### 3- RELAÇÕES SOCIAIS E LAÇOS DE PARENTESCO EM SAN CARLOS

O trajeto percorrido pelos açorianos desde migração dos Açores para o Brasil até a fundação de San Carlos, ocorre dentro de um período em que está surgindo uma nova sociabilidade no Ocidente industrial. Segundo Martino (in HOHLFELDT; MARTINO; FRANÇA, 2001, p. 32), o século XVIII é apontado como o momento em que mais intensamente a organização social sofreu mudanças no modo de inserção do indivíduo na coletividade. Deixando de lado a comunidade, sistema tradicional estável, no qual as pessoas estavam intimamente ligadas umas às outras pelos vínculos interpessoais, relações locais e senso comunitário, o acúmulo de pessoas em áreas urbanas fez surgir um novo contexto, a sociedade, em que as pessoas, advindas do meio rural, deixaram de ser camponesas e passaram a se caracterizar pelas relações de trabalho, impessoalidade e individualismo, que vão caracterizar a vida moderna.

Considerando que Simmel (2005) cita o estrangeiro como a figura que melhor caracteriza a modernidade e Park (1928) indica a migração como o lugar privilegiado para estudar os processos de civilização, os açorianos que povoaram San Carlos, em sua condição de migrantes e estrangeiros, reúnem as condições ideais para que se conheça o impacto do processo de mudança ocasionado na época da formação da sociedade moderna.

Weber (2000) aponta mercado, migração, urbanização e industrialização como elementos que acarretaram essa alteração nas relações sociais, levando a um novo tipo de organização, com características bastante singulares que aos poucos foi tomando lugar da forma comunitária. Tal sociedade, comandada pela indústria e pelos meios técnicos, modificou o convívio comunitário, exigindo novas relações sociais. Fazendo a distinção entre comunidade e sociedade, Tönnies (in MIRANDA, 1995) apresenta dois conceitos distintos e antagônicos: *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*. O conceito de Comunidade (*Gemeinschaft*) repousa sobre os laços de sangue, parentesco, associações com a terra e laços de lugar, de amizade, intimidade, informalidade, sentimentos partilhados e crenças comuns, contrastando com o conceito de Sociedade (*Gesellschaft*), que é pública, formal, está baseada no contrato e nas relações funcionais e impessoais.

Para Tönnies, a comunidade pode ser associada à tradição, ao passado, à família, ao afeto, aos hábitos, normas e costumes, aquilo que pode ser partilhado, que é íntimo, intenso e vivido em conjunto. A sociedade representa a era da técnica, a vida pública, a coexistência de indivíduos independentes entre si, o egoísmo, o modo como as relações sociais vão se complexificando, sendo abrangentes, ilimitadas e tendendo à extensão. “Na comunidade há uma ligação desde o nascimento, uma ligação entre os membros, tanto no bem-estar quanto no infortúnio. Já na sociedade, entra-se como quem chega a uma terra estranha” (TÖNNIES in MIRANDA, 1995, p. 231-2).

Citando o estudo de Tönnies, Weber (2000, p. 25), vai caracterizar comunidade e sociedade a partir da relação comunitária e da relação associativa, caracterizando os dois conceitos a partir da ação social. Na comunidade, a relação repousa nas ligações emocionais ou tradicionais, no sentimento dos participantes de pertencer ao mesmo grupo. Já na sociedade, que ele caracteriza pela relação associativa, a ação social repousa no ajuste ou união de interesses racionais, orientando-se racionalmente com referência a valores, pela crença no compromisso ou com referência a fins, pela expectativa de lealdade da outra parte.

A diferença entre os dois autores reside no fato de que, de acordo com Tönnies, as situações de conflitos não se enquadram na idéia de comunidade. Entretanto, segundo Weber, embora a luta seja uma antítese da relação comunitária, mesmo dentro das mais íntimas relações comunitárias é normal encontrar toda espécie de pressão violenta sobre os participantes de natureza mais transigente (WEBER, 2000, p. 26).

Apesar da aparente dicotomia na concepção dos dois termos, Tönnies afirma que a sociedade nasce a partir da comunidade, apontando também as duas como correlatas, surgindo a partir da mescla de diferentes circunstâncias de agregações humanas. A mudança de uma à outra está relacionada a dois princípios antagônicos e complementares que constituem a natureza contraditória da condição humana: sua tendência à união e concórdia e, também, à ruptura e hostilidade, que levam a comportamentos que oscilam entre conexão e separação, obrigação e direito, ação coletiva e individual, altruísmo e egoísmo. “Não conheço nenhum estado de cultura ou sociedade em que elementos da *Gemeinschaft* e da *Gesellschaft* não estejam simultaneamente presentes, isto é, misturados” (TÖNNIES in MIRANDA, 1995, p. 50).

Da mesma forma, Weber (2000) afirma que os dois conceitos não são opostos, pois a maioria das relações sociais tem, em parte, caráter comunitário e, em parte, associativo. “Toda relação social, por mais que se limite, de maneira racional, a determinado fim e por mais prosaica que seja (por exemplo, a freguesia), pode criar valores emocionais que ultrapassam o fim propriamente intencionado” (WEBER, 2000, p. 25). Para o autor, as relações que ocorrem entre pais e filhos constituem o tipo mais intenso e contínuo de relação comunitária que dá origem a uma associação especificamente econômica: a comunidade doméstica, formada pelas relações entre homem e mulher, pelas relações estabelecidas com os filhos e entre os irmãos, considerando que toda forma de ação comunitária deve ser examinada em conexão com a categoria de dominação (ibid, p. 243).

Cabe também citar o estudo de Ariès (in FIGUEIRA; VELHO, 1981) sobre história da família e o modo como as relações se estabeleciam no mundo ocidental entre a Idade Média e o século XVIII, destacando a noção de domínio como ação que determinava o lugar do indivíduo na coletividade. O autor aponta que a comunidade estava formada por pais, vizinhos, amigos, inimigos e determinava o destino do indivíduo. De acordo com o papel social desejado, cada indivíduo do sexo masculino devia buscar um lugar para si na comunidade, buscando que seu domínio fosse reconhecido. “Cabia-lhes determinar os limites de seu poder, o que poderiam fazer e até que ponto ir, sem encontrar as resistências dos outros, fossem seus pais, sua mulher, seus vizinhos, ou seja, a própria comunidade.” (ibid, p. 14). O domínio assim adquirido favorecia aos mais esperto e impetuoso, destinando aos hesitantes um papel subalterno. Aqueles que eram bem sucedidos nesse jogo de disputas, se tornavam donos de seu lugar.

Aos homens jovens competia delimitar o alcance de seu poder, reunindo esperteza, oratória e teatralidade para determinar até onde conseguiam agir sem encontrar resistência dos outros, pais, esposa, vizinhos, comunidade. Da mesma forma, a mulher também tinha um papel definido, contribuindo para manter ou ampliar o domínio daquele que seria seu esposo. Assim, o casamento servia para reforçar a posição do homem que, ajudado pelo caráter e presença de espírito de sua esposa estabelecia uma estratégia social. Dentro dos limites permitidos pela comunidade, cabia a cada indivíduo ganhar seu domínio estabelecendo uma espécie de jogo de negociação e disputa de sentidos com os outros homens e mulheres de sua comunidade.

Tönnies (in MIRANDA, 1995, p. 239), identifica a comunidade de sangue, a comunidade de espírito e a comunidade de lugar determinando as relações de parentesco, vizinhança e amizade. A comunidade de sangue está ligada às relações e participações comuns, a comunidade de lugar refere-se às relações com o solo e a terra e a comunidade de espírito os elos com o sagrado e com o pensamento e a vida mental. O modo como as três se articulam e interligam entre si no espaço e no tempo indica as diferentes formas comunitárias.

A partir do século XVIII esse jogo de relações de espaço e negociação vai sofrer modificações. O controle do Estado passou a se intensificar e, com isso, o indivíduo já não podia agir tão livremente, o poder do Estado passando a se estender por toda parte, não tolerando mais comportamentos livres e autodeterminados. Outro aspecto de mudança citado por Ariès refere-se à separação entre local de trabalho e lugar de família ou, como aponta Tönnies, entre comunidade de sangue e comunidade de lugar. A industrialização, levou a à separação do lugar do trabalho e os lugares das demais atividades, fazendo o homem abandonar seu lugar de domínio, para trabalhar longe da comunidade, num ambiente diferente, hierárquico e disciplinador, em que tudo tende ao controle do Estado ou da empresa. Se, até então, a afetividade era “difusa e repartida entre uma certa quantidade de sujeitos, naturais e sobrenaturais: Deus, santos, pais, filhos, amigos, cavalos e cães, pomares e jardins [...] vai agora concentrar-se no interior da família, sobre o casal e os filhos, objetos de um amor apaixonado e exclusivo” (ARIÈS in FIGUEIRA; VELHO, 1981, p 16).

Da mesma forma, para Weber (2000, p. 250) no passado havia a constituição de famílias imensas que, apesar de terem como núcleo a relação entre pais e filhos, estendiam-se, incluindo netos, irmãos, primos e, até mesmo, pessoas não consanguíneas. Essa família extensa difere da família moderna, baseada na comunidade de pais e filhos, a família nuclear.

É nesse processo de mudança da *Gemeinschaft* para a *Gesellschaft*, da comunidade de sangue pela comunidade de lugar, da família extensa para a família nuclear, que se encontram os açorianos fundadores de San Carlos, indo do campo para a cidade, passando de agricultores a comerciantes e pequenos industriais, estabelecendo novas relações sociais. Entre as possibilidades de observar essa situação, quer-se aqui analisar o modo como se estabeleciam as relações sociais na sociedade carolina.



### 3.1 – A comunidade doméstica e as relações da sociedade carolina

Buscando conhecer o individual impregnado no social, Pesavento (1995), sugere a estratégia do historiador que recolhe fragmentos em discursos e imagens que falam do passado, não se atendo somente à história oficial, mas investigando as manifestações e acontecimentos singulares que quebram a rotina da vida urbana, “buscando os cacos, vestígios ou vozes daqueles que figuram na história como ‘povo’ ou ‘massa’ ou que se encontram na contramão da ordem” (PESAVENTO, 1995, p. 284). Entre os âmbitos da História Cultural, Pesavento destaca a micro-história como essa forma de investigação que privilegia o papel dos indivíduos na construção das relações sociais. Nesse sentido, a micro-história aproxima-se da noção de investigação proposta por Weber (1979) de que é preciso encontrar nas singularidades, nos casos específicos, a compreensão dos fenômenos históricos.

A partir dessas orientações teórico-metodológicas, é que se passa a relatar as histórias de San Carlos, buscando nos acontecimentos singulares que quebraram a rotina da sociedade povoadora de San Carlos descobrir vestígios do passado que permitam compreender a história das famílias açorianas moradoras de San Carlos. Para tanto foram selecionados alguns registros documentais apresentados por Pagola (2007) em seu livro sobre a fundação da cidade carolina e que contribuem para que se forme um painel das características da sociedade que se formava.

A mudança no modo de inserção do indivíduo na coletividade, deixando o meio rural em busca das facilidades urbanas, pode ser percebida na situação de Francisco Dutra, povoador fundador de San Carlos, que se muda com a família para a vila de Maldonado, “porque ali a vida era mais fácil” (apud PAGOLA, 2007, p. 248, tradução nossa). Por oferecer uma estrutura diferente do campo, apresentando um local de mercado onde é possível adquirir produtos industriais e artigos mercantis, a cidade passa a exercer atração como ambiente de troca e satisfação das necessidades de consumo.

Nesse sentido, Weber (1999, p. 414) aponta a cidade, portadora da indústria e do comércio, como local de mercado onde se encontram consumidores, produtores, artesãos, comerciantes, fábricas, manufaturas, indústrias caseiras, que representam o contraste entre a cidade e seus habitantes e o campo e sua forma de organização e trabalho.

A mudança do campo para a cidade provocou em San Carlos um caso singular, em que o marido vai reclamar da esposa, que não queria mais viver no campo, abandonando o lar. Em 1789, María Isabel Silveira, casada com Fagundo José Pereira é denunciada pelo próprio marido, ao padre e juiz eclesiástico, D. Manuel Amenedo, por não querer mais viver no campo, preferindo morar “en el pueblo” (PAGOLA, 2007, p. 488). O mesmo caso aparece registrado nos documentos do Departamento de Estudos Históricos do Exército Uruguaio, citando María Isabel como Isabel María e fornecendo mais detalhes do caso. No boletim, D. Amenedo relata ao comandante Manuel Serrano que Isabel María havia morado um tempo longe do esposo, em Buenos Aires e, posteriormente, este havia ido buscá-la. Porém, “há cerca de três meses se tornou desobediente, atrevida e incorrigível” (BOLETIN..., 1978, p. 11, tradução nossa).

Contando que vive do outro lado do arroio, onde tem um ranchinho, Fagundo alega não poder satisfazer o desejo da esposa, apesar de possuir terreno na vila, pois não quer viver no povoado, onde não tem condições de subsistir. D. Amenedo ordena à esposa reunir-se com o marido dentro do prazo de nove dias, sob pena de excomunhão. Como esta se recuse, o padre solicita ao comandante sua prisão. Furiosa, Maria Isabel insulta o notário que vai prendê-la sendo mantida em isolamento. Alguns dias depois, solicita sua liberdade, aceitando voltar a morar no campo com o marido (ibid, p. 12).

Devido ao fato de o trabalho agrícola exigir o envolvimento de toda a família, o abandono da esposa, mais do que uma questão amorosa, envolvia um fator econômico. Segundo Lacerda (2003, 134) a vida no campo exigia a participação de toda a família no trabalho agrícola, tanto na produção quanto na preparação dos bens de consumo. “Enquanto ao marido/pai cabia a organização da produção, à mulher/mãe cabia a organização do consumo.”

Entre os diversos fatores que podem levar a mulher a abandonar sua casa, Diniz e Coelho (in FERES-CARNEIRO, 2007), apontam as situações de penúria e desigualdade, em que as mulheres deixam o lar como forma de fugir à opressão e dominação masculina presentes no mundo doméstico. “Algumas mulheres sentem-se impelidas a desafiar leis familiares que exigem submissão e obediência inquestionáveis.” Assim, a decisão de María Isabel de deixar o campo, pode ser vista como uma tentativa de romper com a situação de dominação a que estava submetida, indo para a vila em busca de autonomia e de uma vida mais fácil.

O fato de Fagundo pedir ajuda às autoridades para resolver o caso parece indicar sua dificuldade em obter a obediência de María Isabel, que, segundo os padrões da época, deveria ser o comportamento esperado de uma esposa. O modo como María Isabel resiste à prisão, dirigindo-se ao notário com insultos verbais, parece indicar sua decisão de buscar independência, recusando-se a aceitar mais ordens sobre sua vida. Embora sua ação seja debelada e sua autonomia reprimida, as atitudes de María Isabel podem ser consideradas como precursoras na luta pelos direitos da mulher e emancipação feminina, que só vai ser possível com a efetivação da sociedade moderna.

Ao expor a migração do campo para a cidade e, ao mesmo tempo, esboçar indícios de uma precursora luta pela autonomia feminina frente à dominação masculina, o caso de Fagundo e María Isabel, ilustra a transição social que enfrenta San Carlos em sua formação. A vila parece surgir no momento em que os valores da comunidade (*Gemeinschaft*) começavam a dar espaço à sociedade (*Gesellschaft*), em que novos comportamentos iam sendo testados e, aos poucos, apesar da restrição e punição inicial, ocasionaram um novo contexto: a vida moderna.

Situação semelhante à anterior, envolvendo litígio matrimonial, refere-se ao casal Texeira Rodrigues. Ocorrido em 1772, o caso é planteado por María Texeira, de 16 anos, que inicialmente se apresentou frente ao comandante da Vila, D. Vicente Ximénez, reclamando que seu esposo Manuel Rodríguez de Sosa, 35 anos, não queria mais viver com ela, sendo a causa do litígio a dúvida de Manuel quanto à paternidade do filho que estava esperando. Depois de ouvir testemunhas e tentar conciliar o casal sem obter sucesso, o comandante prende Manuel e entrega o caso ao vigário, D. Joaquín de Zemborain.

Também o vigário não consegue aproximar os dois cônjuges, decidindo:

Em vista do que havia falado contra sua mulher; de haver-se separado dela sem notificar ao Vigário e não querer coabitar com ela, alegando esperar o parto, que 'há de ver com seus próprios olhos', fica na prisão e se indefere seu pedido de esperar pelo parto em liberdade. (PAGOLA, 2007, p. 593).

Como ainda faltavam muitos meses até o parto, o vigário propôs reduzir a prisão caso Manuel aceitasse voltar a viver com sua esposa. A resposta de Manuel indica seu rancor frente à situação: “mesmo que me enforcem, isso eu não vou fazer”. Embora os registros paroquiais não indiquem a resolução do caso, a existência do registro de batismo de outros filhos, em datas posterior ao fato, permite considerar que o casal se reconciliou.

Sob o prisma apontado por Chartier (2002, p.91), pode-se pensar estes dois casos a partir da “tensão que articula as capacidades inventivas dos indivíduos ou das comunidades com os constrangimentos, as normas, as convenções que limitam – mais ou menos poderosamente segundo sua posição nas relações de dominação – o que lhes é lícito pensar, enunciar, fazer”. Nesse sentido, o matrimônio, por receber sua qualidade específica por meio de regras civis e religiosas, é visto por Weber (2000, p. 244) como uma instituição social regulada por associações mais abrangentes, que vão além da comunidade sexual e de criação (constituída por pai, mãe e filhos), somente podendo ser definido “quando se relaciona com outras comunidades além dessas duas.”

Assim, o que confere ao matrimônio sua qualidade específica são as ordens de outras comunidades, reguladas pelas tradições religiosas e estatuto moral. Nos dois casos citados, o padre e o comandante, como representantes da vila, são chamados a intervir, pois apesar das situações serem de âmbito privado, a resolução dizia respeito a toda comunidade, pois podia levar a definir e regular os comportamentos considerados legítimos e os considerados desviantes.

Observando essas situações, mais do que compreender os sistemas de normas vigentes e as contradições existentes, pode-se conhecer a relação de dominação que se estabelece e as diversas atitudes dos dominados frente à dominação: resignação, negação, contestação imitação ou recalque, agindo nos interstícios inerentes aos sistemas gerais de normas (CHARTIER, 1995, p. 190). Ao romper com as regras sociais vigentes na sociedade carolina, tanto María Isabel quanto Manoel expressam uma atitude de contestação que, saindo do âmbito privado, leva o caso a uma esfera maior, associando poder público e religioso, para reprimir suas ações.

Segundo Weber (2000, p. 34) a ameaça e a coação física constituem uma opção quando falham os demais meios de obter resultados, sendo utilizada pelas associações políticas<sup>43</sup> e pela comunidade doméstica para garantir a dominação e alcançar seus fins. A ação coercitiva determinada pela prisão de María Isabel e de Manoel, ao restringir suas possibilidades de ação, leva a alteração de suas atitudes, induzindo-os à resignação das regras que inicialmente rejeitaram.

---

<sup>43</sup> No sentido usado por Weber (2000, p. 34), associação cuja dominação garante a vigência de suas ordens mediante a ameaça e a aplicação de coação física, como é o caso do Estado.

Weber (2000) estabelece ainda o conceito de associação hierocrática, nos casos em que a dominação garante a vigência de suas ordens mediante a aplicação de coação moral, concedendo ou recusando bens de salvação, como é o caso das instituições religiosas. Atente-se para o fato de que, no caso de María Isabel, seu esposo recorreu primeiramente ao padre, que vendo falhar a coação moral, a pena de excomunhão, passou o caso ao comandante da vila, para aplicação da coação física, o encarceramento da esposa rebelde. No caso de Manuel, a situação foi inversa. Sua esposa recorreu inicialmente ao comandante, que, ao ver falhar a coação física, com a prisão do marido em dúvida, entregou o caso ao padre, para aplicação da coação moral.

Nos dois casos pode-se perceber o gradual enfraquecimento do poder patriarcal e o crescimento da força estatal, os cônjuges recorrendo à esfera pública para a decisão das questões familiares. Há de se destacar também os poderes do clero na época da fundação da vila. Mais do que o poder do Estado, quer parecer que em San Carlos dos primeiros tempos, as questões familiares eram decididas pela intervenção e autoridade religiosa. Segundo Serpa (1978), o poder do sacerdote ia além da coação moral, podendo impor também a coação física, visto que suas atribuições não se limitavam à doutrina cristã e às penas eclesiásticas, tendo autoridade para impor castigos diversos como prisões e multas.

Pelos registros paroquiais de San Carlos pode-se notar a extensão da autoridade paroquial e do poder da Igreja sob a comunidade açoriana. Profundamente religiosos, é ao padre que os açorianos recorrem para resolver as questões familiares, os desentendimentos entre pais e filhos, os problemas conjugais, os litígios entre noivos, o caso de crianças abandonadas e de filhos naturais. Assim, ao observar a história das práticas sociais e religiosas de San Carlos, pode-se conhecer as regras impostas e os comportamentos considerados adequados e que vão delimitar um sistema geral de normas inscritas em uma ordem de legitimidade.

De modo especial cita-se o caso de filhos naturais e crianças abandonadas à porta dos vizinhos, que lhes batizavam e emprestavam seu próprio nome. Entre os casos encontrados, em 1795 registra-se o batismo de José Severo, bebê recém-nascido abandonado à porta da casa de Manuel Araújo de San Antonio, que o acolheu e serviu de padrinho junto com a esposa, Josefa Nieto. (PAGOLA, 2007, p. 105).

Em alguns lares essa situação ocorria com maior frequência, como é o caso da família de Antonio José Coello e Maria Francisca Duarte, que em 1788 acolheu a um recém-nascido colocado junto à porta de sua casa, o qual apadrinharam, batizando com o nome de Manuel Antonio Rupertino e em 1807 abrigou uma menina abandonada à sua porta, batizada como Margarita Carlota. Nos dois casos, os bebês faleceram antes de completar um ano de idade. A mesma situação voltou a ocorrer alguns anos depois, na casa de um dos filhos de Antonio José, Manuel Ildelfonso Coello, que abriga a um recém-nascido, abandonado à sua porta, batizando-o com o nome de Manuel Bonifácio, em 1814 (ibid, p. 193).

Considerando a mortalidade infantil e a incidência de bebês abandonados encontrados nos registros paroquiais de San Carlos, cabe observar o modo como a infância era considerada. Segundo Le Goff (2006, p. 53) embora o amor paternal e maternal sejam sentimentos universais, encontrados em todas as épocas e etnias, a importância dada à criança não alcançava a dimensão que encontra na atualidade e a mulher grávida não era objeto de atenção especial.

Badinter (1985, p. 53) aponta que nessa época ainda não havia ternura e intimidade ligando os pais aos filhos. Os cuidados e atenção que uma criança exigia eram vistos como um transtorno para os pais, um fardo insuportável, que roubava do homem a atenção de sua mulher e deixava menos tempo para esta se dedicar a outras atividades. Como muitos pais não podiam ou não queriam fazer esse sacrifício era comum “desembaraçarem-se desse fardo” (BADINTER, 1985, p. 64). A solução podia ser desde o abandono físico até o abandono moral da criança, entregando os recém-nascidos a uma ama, responsável por cuidá-la durante os seus primeiros anos de vida, fato que contribuía para o elevado índice de mortalidade infantil. Segundo Maldonado (1984 p. 15) “esses bebês eram alimentados inadequadamente, dopados para dormir mais e tratados com medidas higiênicas insatisfatórias”, podendo ficar vários dias sem trocar a roupa, apresentando, quase sempre, problemas graves de assaduras, inflamações e infecções.

Entre as explicações para esse comportamento de desinteresse, Ariès (1981 p. 55) aponta que a indiferença servia como uma forma da mãe se defender, pois se estivesse ligada profundamente ao bebê, sofreria mais intensamente, dada a grande possibilidade de perdê-lo. “As pessoas não poderiam se apegar muito a algo que era considerado uma perda eventual. [...] O sentimento de que se faziam várias crianças para conservar apenas algumas era e durante muito tempo permaneceu muito forte.”

Badinter (1985, p. 87) destaca também a situação das famílias mais pobres, em que as mulheres eram obrigadas a retornar ao trabalho poucos dias depois do parto, o que lhes impedia de amamentar o filho; ou então, devido à situação de miséria, não tinham como sustentá-lo, preferindo abandoná-lo. No entanto a autora alerta para o fato de que os bebês morriam com tanta frequência justamente em decorrência do abandono das mães, visto que a amamentação e o cuidado materno adequados aumentariam suas chances de sobreviver.

Segundo Telarolli Jr. (1997, p. 11) o abandono de crianças era mais frequente nos casos de filhos de mães solteiras, filhos de escravas com o senhor e filhos legítimos indesejados pelos pais. Abandonados à porta de alguma família considerada piedosa ou abastada, esses bebês muitas vezes não sobreviviam, por não ser alimentados ou cuidados adequadamente. Segundo Le Goff (2006, p. 103), no Ocidente Medieval a importância da criança vai crescer gradativamente, buscando sua legitimação na religião. Pelo sacramento do batismo, surge o costume de batizar as crianças em seguida do seu nascimento, devido ao medo de que viessem a morrer sem serem batizadas, sendo “privadas da eternidade no Paraíso”.

Importa assinalar que a acolhida ou o apadrinhamento de uma criança abandonada não garantia sua adoção ou sua legitimidade. Filhos legítimos eram considerados apenas os nascidos de matrimônio legalmente constituído. Segundo Lopes (1998, p. 257) o conceito de ilegitimidade possuía um teor altamente negativo, envolvendo restrições, preconceito, vergonha e desonra, acompanhando o indivíduo durante toda vida. Apesar da rejeição ao filho ilegítimo ser comum na Europa, nas colônias americanas a necessidade de povoar o território e o contato com outras culturas “fizeram do filho ilícito um elemento indispensável”, levando à aceitação dessa situação, embora permanecendo a imagem negativa que o ilegítimo possuía.

Sobre esse aspecto apresenta-se o relato de 1786, sobre a situação de Josefa María Pérez, de 15 anos, que quer se casar com Manuel Núñez Viera, de 26 anos. A noiva foi chamada pelo padre D. Amenedo, que queria certificar-se de que ela estava ciente de que o noivo era filho ilegítimo e adotado, para que tal fato depois não fosse utilizado como alegação para desfazer o matrimônio, “com pretexto de dolo ou engano”. A preocupação do padre em certificar-se de que Josefa sabia da situação de seu futuro esposo devia-se ao fato de a ilegitimidade ser investigada a fim de evitar o casamento entre pessoas que poderiam ser parentes sem saber (PAGOLA, 2007, p. 436, tradução nossa).

Na época, a prescrição canônica vigente, definida pelo Concílio de Latrão, de 1215, determinava como impedimento ao casamento a consanguinidade e a afinidade legítima até ao 4º grau de parentesco e os de afinidade ilegítima, até ao segundo grau de parentesco. A descoberta de um laço de parentesco mais próximo considerava os esposos como incestuosos, o que levava à anulação do casamento. Assim, casar com alguém sem saber que era ilegítimo e, portanto, sem saber qual o verdadeiro grau de parentesco que poderia existir entre os noivos, podia levar o cônjuge a solicitar a anulação do casamento por ter sido enganado (FLANDRIN, 1992).

Ao ser questionada pelo padre sobre essa questão Josefa alega que “se conformará e já se conformou” com a situação e, por não saber assinar, faz o sinal da cruz. Por sua vez, o noivo apresentou-se ao padre, para realizar os trâmites do casamento, pedindo para que fosse anexado o documento de sua adoção, “para ser guardado no arquivo desta Igreja” (PAGOLA, 2007, p. 436, tradução nossa).

Interessante observar que o documento de adoção, feito às vésperas do casamento, declara que Manuel Núñez, ao casar-se com María Viera, esta já trazia um filho pequeno, também chamado Manuel, “ao que tem alimentado e educado como se fora seu próprio”. E, por este ter correspondido “com amor, obediência e respeito, ajudando a adquirir os bens que possui” e havendo tomado “carinho paterno” por ele, “o adotará e o adotou por filho seu para que de hoje em diante use o sobrenome Núñez e, por seu falecimento herde os seus bens em partes iguais com os demais de seus filhos legítimos.” (PAGOLA, 2007, p. 435, tradução nossa).

O desenvolvimento de tarefas junto à família, citada por Lopes (1992) como um dos pontos que leva à aceitação dos filhos ilegítimos, é justamente um dos motivos alegados por Manuel para legitimar o filho, que o ajudou a adquirir os bens que possui. Quer parecer, entretanto, que a principal motivação para realizar a adoção tenha sido a iminência do casamento de Manuel com Josefa. Nesse sentido, ser filho adotivo, conferia a Manuel os privilégios da condição legítima e, portanto, moralmente e socialmente aceitável.

Feitos os trâmites, Manuel e Josefa casaram-se ainda no ano de 1786. O censo de 1810 vai registrar a família com 10 filhos, morando no campo, em Partido Garzon, arredores de San Carlos. Entre as filhas o casal, alude-se à María Ramona Núñez, de quem se encontra o registro de solicitação de licença para casar com Joaquim Techera.



Joaquim era viúvo de Manuela Herrera, meia-irmã de Josefa Maria Pérez e, portanto, tio por afinidade de María Ramona. Neste caso, pelo fato de existir entre os nubentes laços de parentesco por afinidade, houve a necessidade de solicitar ao padre uma licença especial de casamento, na qual os dois declaram não haver nenhum “trato ilícito” que forçasse a licença, manifestando “querer casar-se por carinhos e amor”. (PAGOLA, 2007, p. 437, tradução nossa). Diferente dos demais documentos registrados em San Carlos, destaca-se nas solicitações dessa família o uso de palavras carinhosas e as demonstrações de afeto, que não foi observado nos demais casos analisados.

Além dos pedidos de licença especial para casar, aparecem nos registros paroquiais outras duas situações características dos casamentos da época: a investigação do estado de solteiro e o caso das noivas “depositadas” na casa de algum vizinho de confiança. Como naquela época não havia meios de investigar o estado civil dos que pretendiam se casar, era comum a utilização de testemunhas para declarar a condição de solteiro dos que solicitavam licença de casamento. Essas ações foram muito utilizadas nos primeiros tempos de San Carlos, pois como a vila estava se formando, não havia como saber a situação civil dos migrantes, que poderiam ter deixado família nas terras portuguesas. Nesses casos, o noivo apresentava três testemunhas que fossem procedentes do mesmo lugar que ele e que informassem conhecê-lo desde bem jovem, para atestar seu estado de solteiro.

Em San Carlos, a Igreja já se manifestava contra a prática feudal em que o pai podia decidir o casamento das filhas. Assim, caso a moça quisesse se casar com alguém que os pais não queriam, ela recorria ao padre. A fim de evitar que esta sofresse represália dos pais, o padre “depositava-a” na casa de algum vizinho ou parente de confiança, até investigar a situação e definir se o casamento podia ser realizado.

Em 1783, Rudecindo Antonio Silva<sup>44</sup>, filho de José Antonio de Silva e María Ignácia, dirigiu-se ao padre, D. Amenedo, afirmando que desejava casar-se com Ana María Núñez, porém o pai de sua eleita colocava obstáculos na realização da boda. Por esse motivo solicitou ao padre registrar o pedido de casamento e que “deposite sua prometida na casa de algum vizinho respeitável, enquanto correm os trâmites necessários” (PAGOLA, 2007, p. 629, tradução nossa).

---

<sup>44</sup> Ver genealogia desta família no anexo E.

D. Amenedo solicitou que os noivos comparecessem à sua presença. Confirmando que os dois eram solteiros e livremente decidiam casar-se, o padre ordenou que Ana María fosse depositada na casa de Manuel González e Ramona Mendez até que o casamento seja realizado. Para atestar o estado de solteiro, Rudecindo apresentou três testemunhas, Antonio Acosta, Francisco García e José de los Santos Acuña, que declararam conhecê-lo de Rio Grande desde criança e confirmaram sua liberdade. Não havendo impedimentos, o casamento foi celebrado por D. Amenedo em 1783. O casal teve 12 filhos.

Em 1788, Lucas Sosa se apresentou diante do padre D. Amenedo, explicando ter “contraído palavra de casamento” com Margarita Silveira, filha de Cayetano Silveira e Elena Maria Vieira Maciel, moradores da vila. Margarita era afilhada de seus tios, Manuel Núñez e María Vieira, irmã de Elena Maria, com quem morava. Como o padrinho era contra o casamento, Lucas temia que Margarita fosse perseguida por ele. Por isso solicitava ao padre para que tomasse providências e alojasse sua noiva na casa de Manuel Luis Amorín, enquanto se finalizavam as diligências necessárias para a realização do casamento. (PAGOLA, 2007, p. 653, tradução nossa)

Margarita e o padrinho Manuel Núñez são chamados por D. Amenedo para prestar declaração. Margarida manifestou seu desejo de casar-se com Lucas Sosa. Assim, aceitando a solicitação feita pelo noivo, o padre ordenou que Margarita fosse alojada na casa de Manuel Amorín, conforme pedido. O documento não explica por que Margarita morava com os padrinhos, por qual motivo o padrinho era contrário ao casamento nem por que ele foi chamado para se manifestar em lugar do pai da noiva, tendo em vista que Cayetano ainda estava vivo e morava na vila. Este fato revela a importância e o poder do padrinho sobre seu afilhado.

Posteriormente, Manuel Núñez volta a falar com o padre, reclamando que “ficou sabendo” que Lucas Sosa frequentava a toda hora a casa de D. Manuel Amorín, onde sua afilhada estava depositada. Como todavia Sosa ainda não havia apresentado testemunhas que afirmassem sua liberdade e condição de solteiro, solicita que sua afilhada fosse trasladada, até seu matrimônio, para a casa de D. Antonio José Coello ou D. José Bernardez. Também Margarita volta à presença de D. Amenedo, solicitando que seu padrinho que lhe levasse as roupas que lhe pertenciam, pois estava precisando delas. Não havendo nenhum impedimento quanto ao casamento, este se realizou ainda nesse ano. O casal teve 12 filhos.

Nos dois casos Manuel Núñez manifestou contrariedade com as escolhas realizadas pela filha Ana María e pela afilhada Margarita. Entretanto, no casamento da filha mais velha, María Núñez com Miguel Antonio Zelayeta, os registros não indicam impedimento algum. O fato de Miguel Antonio ser de origem espanhola, natural de Villa Hérnan, Vizcaya e proprietário de uma estância em Rocha, pode ter favorecido a opinião do pai da noiva sobre o pretendente, visto suas relações políticas e situação econômica como vantajosas para a realização do enlace.<sup>45</sup>

Cabe ainda destacar o poder do papel do padrinho mediante no sacramento católico. A função do padrinho e da madrinha consistindo em ajudar o afilhado em seu caminho na vida cristã, conduzindo-o à graça de Deus, sendo considerados como seus “pais espirituais”. Pelo ato do batismo os padrinhos se comprometem a compartilhar a responsabilidade dos pais no cuidado da criança. (HAMEISTER, 2006).

Com o tempo o papel dos padrinhos extrapolou a dimensão religiosa, assumindo também um aspecto político, social e econômico, gerando obrigações mútuas. Como pais espirituais os padrinhos eram considerados substitutos dos pais naturais, assumindo seu lugar sempre que necessário, responsabilizando-se em proteger, aconselhar, consolar e, até mesmo, colaborar com o sustento do afilhado. Por sua vez, também o afilhado devia ajudar o padrinho, respeitá-lo, obedecê-lo e demonstrar gratidão pelo seu cuidado (HAMEISTER, 2006). Assim, a relação entre padrinho e afilhado envolvia um duplo aspecto de proteção e dominação. Esse parece ser o caso de Margarita e seu padrinho Manuel, que demonstrava mais preocupação com o casamento da afilhada do que seu próprio pai.

Embora as relações entre padrinho e afilhado fossem hierárquicas, com o padrinho representando o poder do pai, a relação entre os pais e os padrinhos era de solidariedade, estabelecendo o compadrio e minimizando as distâncias entre os compadres.

Segundo Hameister (2006, p. 234),

Os laços de compadrio, gerados no ato do batismo, são irreversíveis e não podem ser desfeitos. Aqueles que assumem a responsabilidade de levar uma criança à pia batismal tornam-se seus pais espirituais, responsáveis pela sua orientação religiosa e tornam-se irmãos dos pais das crianças, unindo-se em cadeias de auxílio mútuo e ações de solidariedade.

---

<sup>45</sup> Miguel Antonio Zelayeta teve um papel preponderante na formação da vila de Rocha, foi Brigadier do Exército Real e primeiro Alcalde da Hermandad de Rocha, possuía numerosos escravos e “foi um personagem representativo na vida daquela comunidade” (PAGOLA, 2007, p. 695, tradução nossa).

Desse modo, os laços que se estabeleciam não se restringiam à relação entre padrinho e afilhado, mas interligavam a família do padrinho à família do afilhado, em que cada parte tinha algo a oferecer à outra. Realizado o batismo, o parentesco espiritual estava estabelecido, gerando um laço para o resto da vida, tanto entre o padrinho e o afilhado quanto entre os compadres. (HAMEISTER, 2006).

A indicação dos padrinhos era uma prerrogativa dos pais da criança. Segundo Rocha (2009, p. 221), “a base da relação de compadrio era a reciprocidade, as trocas de afeto, de bens materiais ou qualquer outra que beneficiassem as duas partes envolvidas.” Esse vínculo era tão forte que impedia o casamento entre padrinho e afilhada, entre madrinha e afilhado ou entre o padrinho ou madrinha e os pais do afilhado ou afilhada, dada a importância com que eram considerados os laços gerados pelo parentesco espiritual.

Segundo Flandrin (1992, p. 39), para evitar o risco de complicar futuros arranjos matrimoniais, tendo em vista as proibições de casamento entre parentes espirituais, os padrinhos e as madrinhas eram geralmente escolhidos entre os parentes afins. O autor destaca a força do parentesco por afinidade, que em alguns casos, fazia com que fossem chamados de irmão e irmã tanto os irmãos de sangue quanto os cunhados e cunhadas, sendo difícil distinguir o verdadeiro parentesco existente.

Com a utilização de cunhado ou cunhada para padrinho de batismo de um filho, o parentesco espiritual confundia-se com a consanguinidade e a afinidade legítima, o que estreitava ainda mais os laços de família. Essa situação aparece associada ao batismo do primeiro filho, que geralmente era afilhado da própria família, sendo comum em San Carlos os padrinhos serem os próprios avós da criança ou os irmãos mais velhos e os cunhados de seus pais.

Por esse motivo, Tönnies (in MIRANDA, 1995, p. 239) vai considerar a comunidade de espírito, em sua ligação com a comunidade de sangue e a comunidade de lugar, como a forma mais elevada de comunidade, “por ser a mais especificamente humana”. Assim, além de reforçar os laços familiares, o compadrio pode ser visto como uma forma de criar ou reforçar laços sociais, constituindo alianças e ampliando as relações familiares para além dos laços de sangue. Nesses casos, a escolha dos padrinhos era utilizada como uma estratégia para estabelecer relacionamentos de parentesco que trouxessem vantagens ao grupo familiar.

A noção de padrinho como responsável pela proteção espiritual do afilhado, levava as famílias mais pobres a escolher padrinhos com condições financeiras favoráveis, que pudessem, inclusive, auxiliar o sustento do afilhado. Em outros casos, a escolha podia recair sobre o prestígio social ou político do padrinho.

A especificidade do compadrio talvez residisse exatamente no fato de apresentar uma grande possibilidade de extensão - uma pessoa poderia apadrinhar um número infinto de afilhados, incorporando à sua parentela inúmeras unidades familiares - e, ao mesmo tempo, permitir que se criassem sólidos vínculos entre pessoas das mais diferentes condições sociais, que passavam a se reconhecer como parentes. (BRÜGGER, 2007, p. 325).

Assim, além de reforçar laços familiares e consanguínios já existentes, a estratégia de aparentar por meio do batismo abria as possibilidades de trazer para o círculo familiar pessoas de prestígio econômico, social ou político, estabelecendo relações baseadas na troca de favores, entre os compadres e entre padrinhos e afilhados, de acordo com as condições socio-econômicas dos envolvidos e as circunstâncias do momento (SOUZA, 1981).

Embora a aliança estabelecida entre os compadres exigisse compromissos mútuos, nem sempre derivava em uma relação de amizade ou proximidade, especialmente nos casos em que o padrinho era de uma condição diferente à dos pais da criança, sendo escolhido por seu prestígio social ou capacidade de dispor recursos para o cuidado da afilhado.

Era comum, também, o afilhado receber o mesmo nome do padrinho, especialmente quando este gozava de reconhecimento social, prestígio ou boa condição financeira. Cita-se o caso do já mencionado Rudecindo Antonio Silva, casado com Ana Maria Núñez que em 1789 servem de padrinhos ao filho de José dos Santos e Maria Mercedes, batizado com o nome de Rudecindo Antonio dos Santos, ou seja, homônimo ao seu padrinho. Apesar do nome incomum, também seu sobrinho, filho do irmão de Ana Maria, o já citado Manuel Nuñez Viera casado com Josefa María Perez, recebe o seu nome, chamando-se Rudesindo Nuñez Pérez. (PAGOLA, 2007, p. 437)

Nas intrincadas redes de relações que se estabeleciam pode-se encontrar o nome de Rudecindo também entre os filhos de Silvestre Sosa e Catalina de Jesús Páez, com quem a família Silva Núñez parece ter estabelecido diversos laços de parentesco. Em 1812 encontra-se o registro de casamento de uma das filhas de Rudecindo Silva e Ana María Núñez, Juana Silva com um dos filhos de Silvestre Sosa e Catalina de Jesús Páez, Domingo Damian Sosa Páez.

Em 1789 Rudecindo Antonio Silva e Ana Núñez batizam Dominga Pereira Aguiar, filha de Gregório Pérez e Ana Aguiar. Cinco anos depois, em 1794, um dos filhos do casal Aguiar recebe o nome de Rudecindo Pereira Aguiar (não constando a identificação de seus padrinhos). Também Silvestre Sosa e Catalina de Jesus, aparecem como padrinhos dos filhos do casal Aguiar, batizando em 1778 a María Pereira Aguiar e em 1782 a Silvestre Pereira Aguiar (PAGOLA, 2007).

Hameister (2006, p. 30), destaca o fato de que o estoque de prenomes nas sociedades do passado era bastante limitado, sendo comum a profusão de Marias e Antônios, Anas e Franciscos. Em muitos casos, o nome era uma referência a outros membros da família, vinculando uns aos outros, sendo costume os filhos receberem o mesmo nome dos pais, dos avós, tios ou padrinhos. A pesquisadora alerta que a incidência de homônimos era uma prática corrente em todas as terras lusas. Assim, ao encontrar em San Carlos um nome tão incomum como o de Rudecindo (inclusive para os dias de hoje) tornou-se mais fácil rastrear as relações de compadrio do que investigando outros nomes mais comuns, como Antonio ou Manuel, que se repetem e misturam tornando difícil identificar as relações.

Em San Carlos, era comum o nome do pai ser passado ao filho, mas também de maneira muito frequente, se observa a adoção do nome dos tios, avós, padrinhos e, também, de irmãos já falecidos. Embora o nome de Rudecindo tenha sido atribuído a diversos afilhados, não foi conferido a nenhum de seus filhos. Entretanto, Rudecindo manteve-se fiel ao costume de utilizar os nomes da família, registrando um dos filhos com o mesmo nome de seu pai, José Antonio. Como a criança faleceu aos seis meses de idade, o próximo filho foi novamente batizado com o nome de José Antonio. Além do nome do pai, Rudecindo também batizou um dos filhos com o nome de seu sogro, Manuel Núñez.

Também entre as mulheres essa prática vai incidir, recebendo o mesmo nome de suas mães, avós, tias ou madrinhas. Ainda na família de Manuel e María Núñez, a filha mais velha recebe o nome de María e a segunda filha é chamada Ana María. Na geração seguinte, além do nome de María, outros nomes de família se repetem. Entre as filhas de Maria Núñez Zelayeta, cita-se o nome de Ramona e María del Carmen. Entre as filhas de Ana María Silva, Ramona Cláudia, Petrona, María Francisca e Cláudia. E assim, na próxima geração, entre as filhas de Ramona Cláudia, encontra-se o nome de Petrona e Ramona e, entre as filhas de Petrona, figuram María e Ana Petrona.

Entre as mulheres também era usual que fosse acrescentado o nome de um santo ou aspecto sacro, citando-se, a título de exemplo, alguns nomes encontrados em San Carlos: Maria Rosa “de los Santos” Pereira; Ramona “de la Anunciación”; Manuela Carmela “de la Paz” Silveira Pérez; Ana María “de Jesús” Núñez; Rosa “del Espíritu Santo” Sosa Gómez; María “de la Asunción” Sosa; Lúcia “de la Concepción” Suárez Machado.

Também era comum o caso de crianças que recebiam como padrinhos aos santos ou Nossa Senhora como madrinha. Na família de Manuel Lucas, casado com Isabel Ignácia del Espíritu Santo Cardoso, dois dos filhos apresentavam como madrinha à Nossa Senhora: Juana Lucas Cardoso, nascida em 24 de dezembro de 1765, tinha como madrinha à Nossa Senhora do Rosário e Francisco Lucas Cardoso, nascido em 18 de novembro de 1767, tinha como madrinha Nossa Senhora da Conceição (PAGOLA, 2007, p. 369).

A investigação dos nomes de batismo permite assim que se conheça o comportamento das famílias na formação de parentesco e de laços sociais e a existência de relações que extrapolam os laços sanguíneos, como é o caso dos compadrios. Conforme Weber (2000, p. 250), apesar de terem como núcleo a relação entre pais e filhos, esses arranjos consituíam famílias extensas, que se estendiam incluindo netos, irmãos, primos e, até mesmo, pessoas não-consanguíneas. Assim, junto aos laços de sangue, o parentesco por afinidade e o parentesco espiritual, constituíam redes sociais que organizavam a vida cotidiana da sociedade carolina.

Aventureiro, migrante, colono, estrangeiro, pai, filho, padrinho, afilhado, esposo, eu, outro. Associando a condição dos açorianos a esses atributos, este estudo foi acompanhando sua trajetória desde os Açores até a formação de San Carlos. Considerando, com Max Weber, que o indivíduo deve ser analisado a partir de suas ações sociais, em que os casos específicos é que permitem a compreensão dos fenômenos históricos, buscou-se entre os registros da Vila de San Carlos, relatos que se evidenciassem pela singularidade, selecionando o seguinte caso, centrado na demanda impetrada por Isabel Herrero contra Santiago Píriz como representativo desses tempos e dessa cultura.

### 3.2- Encontros e desencontros: a demanda entre Isabel Herrero e Santiago Píriz

A seguinte narrativa centra-se na investigação do processo judicial estabelecido por Isabel Herrero contra Santiago Píriz, tendo como base o processo judicial encontrado no “*Boletín Histórico del Ejército Uruguayo*” (1978) e a pesquisa documental realizada por Pagola (2007).

Ressalte-se que os materiais de pesquisa que atestam o relato apresentado são registros escritos e, portanto, também uma narrativa, fato que exige um procedimento interpretativo. Chartier (2009, p. 242), adverte que as leituras são sempre plurais e constroem diferentes sentidos para um texto, mesmo quando esse texto já traz em si mesmo o sentido que desejaria que lhe fosse atribuído. Dos diferentes sentidos que se pode atribuir a um texto histórico, o pesquisador pode acabar elegendo apenas aqueles que aceita como possíveis, rechaçando os outros, que lhe parecerem absurdos, orientando dessa forma sua compreensão. A partir dessas considerações, passa-se a descrever o caso.

Em julho de 1799, uma jovem carolina de 14 anos, Isabel Joaquina Herrero Plaza, filha de Sebastián Herrero, procedente de Espanha, nascido em Corrales, bispado de Zamora e Francisca Plaza, também de Espanha se apresenta frente ao padre e juiz eclesiástico D. Amenedo, para denunciar ao também carolino Santiago Píriz, filho de Francisco Pírez de Sosa, natural do Pico e Rosa Jacinta Correa, do Faial. Isabel conta que, no mês de janeiro daquele ano, seus pais precisaram de ajuda para colher o trigo e contrataram como peão a Santiago. Em uma ocasião, necessitando os pais irem até a Vila, deixaram Isabel acompanhada de seus irmãos menores, como responsável pela casa. (PAGOLA, 2007, p. 341).

No momento que os irmãos maiores, Valentín e Manuel, foram buscar os cavalos para colocá-los no curral e enquanto os irmãos pequenos estavam entretidos, o dito Santiago teve o atrevimento de agarrar-me de um braço violentamente e levava-me a um quarto da casa, onde me deflorou. E nessa noite e na seguinte, o jovem veio a minha cama para fazer o mesmo. Em consequência, agora estou grávida. Peço então que dito Pírez se case comigo (BOLETIN..., 1978, p. 17, tradução nossa).

O fato de a própria jovem vir frente ao padre pedir por uma solução, ao invés de seus pais, pode indicar que estes ainda desconheciam a situação. Esses aspectos podem ser reforçados pela solicitação feita por Isabel, para que o sacerdote intervenha e faça Santiago casar-se com ela antes que o assunto “se faça mais público”. (PAGOLA, 2007, p 342).



O constrangimento de uma gravidez sem estar casada, pode atestar o quanto as convenções sociais do grupo eram importantes e, até mesmo determinantes para Isabel. Esse fato individual parece reportar uma situação comum na época. A vergonha de ser mãe solteira também pode ser apontada como motivo para haver o relato de tantas crianças abandonadas na vila de San Carlos. Era comum aparecerem bebês recém-nascidos na porta de uma família considerada caridosa ou alegar a descoberta de um bebê abandonado quando, na verdade, a criança era filha de uma das jovens solteiras da família.

Outro aspecto que se quer destacar é o fato de a jovem declarar-se como vítima, alegando ter-se sujeitado apenas para não assustar os irmãos. Entretanto, Isabel não denuncia Santiago à polícia exigindo punição, pelo contrário, vai queixar-se ao padre, solicitando casar-se com seu agressor.

Alguns dias depois, o padre chama os dois envolvidos para prestar esclarecimento. Isabel e Santiago se apresentam e juram dizer a verdade. O padre apresenta a Santiago a solicitação de Isabel e faz novas perguntas aos dois.

Santiago conta sua versão do caso, confirmando que havia trabalhado na chácara da família de Isabel, que seus pais haviam se ausentado mas que, quando ficou sozinho no quarto com ela, somente a abraçou e a beijou, nada mais.

Por seu lado, Isabel confirmou que havia tido cópula com ele por oito noites e que ele havia “pedido seu corpo em sua casa e no arroio”. O padre então pergunta se havia existido entre eles “palavras de matrimônio”, ao que os dois disseram que não. Novamente questionado, Santiago diz que havia “pedido o seu corpo” duas vezes e que ela não havia aceito sua proposta. Os dois ratificam suas declarações, dizendo ter, ele 27 anos, ela “quase” 15. Três dias depois, Isabel se apresenta novamente ao padre, manifestando que Santiago Píriz estava a caminho de Cerro Largo para fugir ao compromisso. Solicita então que o padre o detenha.

Nesses dois novos episódios, percebe-se a tentativa de Santiago esquivar-se, enquanto que Isabel utiliza de todo empenho para que ele assuma a situação. Apesar de Isabel alegar um compromisso, quando perguntados pelo padre, os dois haviam confirmado que não tinham falado em casamento. Nesse sentido, a idade de Isabel pode ter contribuído para que considerasse que o envolvimento e a sedução de Santiago por si só já indicavam um contrato ou eram garantias de que ele a amava e iria querer casar-se com ela.

Entretanto, mesmo desiludida pelo amante, ao invés de resignar-se frente aos fatos, Isabel continua lutando, usando todos os recursos de que dispunha, para que Santiago case-se com ela. Para isso, pede ajuda de um interventor, solicitando a Antonio Rodríguez<sup>46</sup> que a represente e peça ao padre para que Santiago Píriz fique preso até que o julgamento tenha terminado.

O padre concorda com o pedido para prender Santiago, passando um ofício ao Comandante da Villa. Santiago envia uma carta com sua defesa: “nenhuma mulher se rende a um homem sem haver mediado promessa de matrimônio e que, como não houve essa promessa, o que ela inventa é falso.” E, confirma que sim, havia beijado Isabel e levado-a até o quarto, com a condescendência dela, mas que “o temor do pecado” fez com ele que se contivesse.

Afirma ainda que, se houvesse agido com violência, seus irmãos haveriam de voltar do campo ou os vizinhos próximos teriam ido socorrê-la. Porém, como não houve violência, somente se falaram e se acariciaram. Além disso, questiona que, se houvesse sido violentada, por que Isabel havia guardado segredo durante seis meses sem avisar aos pais. Pede ainda que se interrogue novamente a Isabel, para saber se não foi induzida por alguém a imputar-lhe o que afirma, se não foi apalavrada por outro antes ou depois de conhecê-lo, se recebeu presentes de quem e por quê.

Com essas declarações Santiago procura lançar dúvidas sobre as declarações de Isabel, novamente afirmando não ter tido relações sexuais com ela, querendo passar-se como vítima de uma conspiração entre ela e outro amante. A insistência de Santiago em escapar da situação, concretiza-se com sua fuga do povoado. Indo apreendê-lo em sua casa, seu pai informa que estava ausente.

Santiago envia outra carta, apresentando fiança<sup>47</sup> de seu próprio pai, Francisco Píriz. D. Amenedo declara-o réu fugitivo de uma causa criminal exigindo que se apresente pessoalmente no prazo de nove dias. A declaração é proclamada e publicada na porta da Igreja, solicitando também a prisão de Francisco, que consta como seu fiador. Como o caso se torna público, o pai de Isabel, Sebastian Herrero, intervém pela primeira vez na situação, declarando-se como fiador de sua filha.

---

<sup>46</sup> O texto não explica qual a relação de Antonio Rodríguez com Isabel, mas em outras situações apresentadas nos registros paroquiais, geralmente quem intervém é um padrinho ou vizinho de confiança.

<sup>47</sup> Garantia dada por alguém alheio ao processo de que a pessoa processada vai cumprir sua obrigação.

Por outro lado, o pai de Santiago desiste de sua fiança, considerando o filho desobediente a ele e ao comandante, por ter fugido. D. Amenedo declara Santiago réu da causa criminal apresentada por Isabel Herrero e estabelece o prazo de nove dias para que ele se apresente.

Vencido o prazo desse primeiro êdito publicado pelo padre, o pai de Isabel pede que Santiago Piriz seja declarado “*en rebeldía*”. Um segundo êdito é publicado à porta da Igreja e Santiago é declarado em “*2ª rebeldia*”. Antes da publicação do terceiro êdito, em 22 de agosto de 1799, Santiago se apresenta e é preso por nove dias, devido ao desprezo que teve com o Juizado. Fica também o réu responsável pelas custas processuais, devendo pagar ao pai da vítima o valor por ele gasto e, enquanto isso, não seria ouvido (BOLETIN..., 1978, p. 18).

Havendo discordância entre as declarações de Isabel e Santiago, o padre solicita novamente que Isabel responda a alguns pontos do processo. Ao saber disso Santiago se dirige ao padre nos seguintes termos:

Santiago Píriz, preso na prisão desta Villa ante V.M. compareço e digo que sabendo pelo Notário Eclesiástico que devia comparecer em seu juizado minha demandante, Isabel Herrero, para contestar certo interrogatório que expedi em meu primeiro escrito apresentado e tendo também notícia pelo dito notário e outras pessoas tementes a Deus de que dita minha demandante está em perigo eminente de morte como resultado do parto que teve. Portanto, peço e suplico a Vossa Mercê para suspender o interrogatório e todo o mais concernente a isto, para que possa rapidamente casar-me com dita Isabel Herrero, a cujo efeito se servirá V.M. de desposar-nos o quanto antes a fim de evitar o perigo que ameaça e para legitimar a prole (BOLETIN..., 1978, p. 19).

O padre manda suspender a declaração que havia solicitado à Isabel, enviando o notário à prisão e a casa da noiva para pedir o consentimento de ambos os pretendentes. O casamento ocorreu ainda naquele ano. Posteriormente, Santiago desempenhou o cargo de Juiz de Paz em San Carlos e lutou em diversas batalhas pela Independência do Uruguai. (PAGOLA, 2007, p. 529). Os autos do “*Boletín Histórico del Ejército Uruguayo*” (1978) ainda trazem como observação o fato de que o casal teve dez filhos, o primeiro chamando-se Nicolás Faustino.

Visando reconhecer nessa história seu fio narrativo, procurando identificar os encadeamentos e estágios pelos quais um fato vai passando a outro, busca-se agora analisar as ações apresentadas a partir da proposta de Weber (1979), de que se busque a compreensão da sociedade a partir dos indivíduos e suas ações sociais. Assim, o olhar recai sobre o singular, sobre as ações individuais e os acontecimentos que os indivíduos atribuem significação. (WEBER, 1979, p. 89).

Segundo Mead (1973) pela participação cada indivíduo procura controlar seu próprio comportamento e intervir no comportamento do outro, suas ações provocando um estímulo para o outro, para si mesmo e também interação com os outros. Nesse mesmo sentido, Simmel (2005) caracteriza a sociedade sob o aspecto da influência mútua e pela determinação recíproca que os indivíduos exercem uns sobre os outros. De tal modo, busca-se observar o modo como Santiago e Isabel vão reagir às ações um do outro, às suas próprias ações e às ações do entorno.

Primeiramente analisa-se o encontro entre Isabel e Santiago, que é viabilizado pela viagem dos pais de Isabel até a vila, que traz a oportunidade para que os dois fiquem sozinhos. Por causas diferentes, quer parecer que os dois estavam motivados pela carência. Santiago pode ter percebido o momento de isolamento e carência em que se encontra Isabel, como oportunidade para convencê-la a aceitá-lo. Por outro lado, Isabel pode ter utilizado a carência sexual de Santiago para estabelecer um vínculo que supõe ser amoroso. O encontro entre os dois representa também o encontro entre os dois grupos sociais que se estabelecem em San Carlos, Santiago parte dos açorianos e Isabel dos espanhóis.

A ação seguinte refere-se à solicitação de Santiago à Isabel. Nesse caso, percebe-se que houve a estratégia da sedução, de um homem jovem frente à uma adolescente. Santiago seduz Isabel. Embora Isabel tenha dito ao padre que houve violência, o fato de não gritar ou reagir parece indicar que houve sua concordância. A jovem alega não ter gritado para não assustar os irmãos. Mas o fato de querer casar com o seu agressor indica que ao menos no momento do ato, houve sua anuência. Esse fato leva a pensar que, a norma social, a imposição da sociedade, fazia com que aguentar um marido que não a queria fosse menos penoso do que ser vista como uma mulher sem virtude.

A repetição do ato parece indicar que havia aceitação de ambas as partes. Considerando-se que houve essa concordância, Santiago e Isabel celebram um contrato: sexo sem casamento. Enquanto que para Isabel a aceitação da situação podia representar uma prova ainda maior de seu amor por Santiago, quer parecer que, para Santiago, a repetição do ato era um modo de conferir a facilidade com que havia conseguido seduzir a jovem. Há de se ressaltar que o contrato entre os dois configura também uma infração: Santiago e Isabel violam a regra vigente na sociedade da qual fazem parte, que estabelece o sexo somente após o casamento.

Além de estabelecer um contrato, o encontro entre Isabel e Santiago configurou também uma ação de equívoco, Isabel vendo no outro mais do que ele realmente oferecia, julgando que os dois nutriam os mesmos sentimentos e que compartilhavam amor eterno. A diferença de idade entre os dois leva à interpretação de que Santiago valeu-se desse ardil para conseguir o que queria. Pode reforçar esse engano o fato de que, muitas vezes, a própria estratégia de sedução é expressa por palavras que podem ser ditas e interpretadas de forma muito variada. Além disso, o fato de os dois virem de culturas diferentes e utilizarem idiomas diferentes pode ter ampliado as possibilidades de equívoco e, também, de sedução.

Para Simmel (in SOUZA; ÖELZE, 1998, p. 180), a experiência erótica é entendida como uma aventura. A relação amorosa contém a forma do aventureiro, reunindo a força conquistadora, a concessão, o ganho advindo da própria capacidade e a dependência da sorte. O que faz com que normalmente a relação amorosa seja considerada apenas para o homem como uma “aventura”. Enquanto que a ação da mulher em um romance amoroso é “tipicamente entremeada de passividade, que foi pela natureza ou pela história atribuída à sua essência”, o papel do homem tem sido o da parte pretendente, ativa e impetuosa na experiência erótica. Ao exigir ousadia e segurança masculina para alcançar a conquista, a experiência erótica assume para o homem a forma da aventura. Nesse sentido, pode-se associar as ações de Santiago à aventura da conquista e as ações de Isabel à passividade e romance, conforme os papéis esperados e atribuídos nas relações amorosas daquela época.

Outro ato importante é a cumplicidade que inicialmente se estabelece entre os dois, mantendo o caso em segredo, o que demonstra a concordância ao contrato selado e a ciência de que estavam indo contra a norma estabelecida.

Da parte de Santiago, o ato final se estabeleceria com o distanciamento e a ruptura entre os dois. Embora o relato judicial não deixe explícitos os motivos de ruptura, a própria situação de Santiago, contratado apenas como funcionário temporário, apenas para o período da colheita, leva a crer que Santiago deve ter partido ao final desse tempo, dando o caso como encerrado. Entretanto, um novo evento surge para interligar os dois: a gravidez de Isabel. Os atos que dão sequência a essa situação, têm como base o conflito, num processo tensional em que cada ação provoca um estímulo para o outro e também para aquele que a iniciou, caracterizando um período de provação para Isabel e de fuga para Santiago.

O foco do conflito reside no fato de que Isabel estava grávida e Santiago não queria se casar. Pela regra do contrato estabelecido pelos dois, sexo sem casamento, quem estava quebrando o contrato era Isabel. Por outro lado, para Isabel, o fato de haver uma criança exigia que a situação fosse revista.

Embora não se tenha informações sobre as tratativas dos dois sobre esse tema, a questão era que Santiago não queria casar-se, o que levou ao seu desmascaramento frente aos olhos de Isabel, passando da condição de herói para a condição de vilão. Além disso, a gravidez também trouxe o desmascaramento dos dois frente às normas sociais da época: já não há mais como manter escondida a situação. É esse fato, a opinião dos outros, que impele Isabel à petição.

Isabel pede ajuda ao padre, para que Santiago se case com ela. Neste caso, embora estabelecendo uma demanda contra Santiago, Isabel age de modo contraditório, como se estivesse dividida entre aceitá-lo como vilão ou como herói, visto que a punição que exige é o casamento.

Essa situação contraditória pode levar a diversas interpretações, nas quais a culpa e o medo sempre parecem estar presentes. Isabel ter aceito os avanços de Santiago pode ser sinal de que nutria por ele algum afeto, o que agora a faz querer o casamento. Nesse caso, Isabel poderia estar usando a situação para forçar, ainda que tardiamente, um compromisso da parte de Santiago. Frente à consequência de seus atos, pressionada pela gravidez, abandonada pelo amante, Isabel recorre ao padre, tentando evitar que os pais e a Villa toda descubram a situação. O casamento passa a ser a única forma de acobertar o escândalo ou, no caso de gravidez ser descoberta, minimizar o problema sob a alegação de que haverá casamento e, ao mesmo tempo, conseguir ficar com o homem amado.

O desdobramento do caso dá margem a ampliar a interpretação. Estabelecida a demanda, começa a ação de D. Amenedo, que inicialmente vai investigar o caso, promovendo o interrogatório dos envolvidos. O padre chama Santiago e Isabel para depor, para que cada um conte a sua versão da situação.

Cada um dos dois apresenta uma versão diferente dos fatos, o que desenvolve uma ação de confronto em que Santiago inicialmente nega a existência do relacionamento sexual, acusando Isabel, inclusive de estar grávida de outro. Apesar da alegada violação física e dos insultos morais, Isabel se mantém firme em sua demanda, exigindo o casamento.

Sua ação seguinte é pedir ajuda a um mediador, Antonio Rodríguez. Talvez porque seu pai ainda não estivesse inteirado da situação, Isabel busca ajuda com alguém de sua confiança. Interessante observar que escolhe um interventor açoriano, fato que pode ser visto como uma forma de conseguir simpatia para sua causa junto ao grupo de Santiago ou pressioná-lo mais ainda.

Por sua parte Santiago responde com a fuga, numa tentativa de escapar ao compromisso. Em vista disso, sua prisão é decretada por D. Amenedo. Começa aí a perseguição à Santiago, sendo ameaçado pelos êditos decretados pelo padre até se apresentar à prisão. Aqui novamente pode-se associar o comportamento de Santiago ao do aventureiro estudado por Simmel (in SOUZA; ÖELZE, 1998, p. 178), do indivíduo inquieto, impelido à mudança à velocidade de seus próprios movimentos psíquicos. Para o autor, quando as tensões da vida aumentam, levando a uma mudança de ritmo, o aventureiro afasta-se de qualquer continuidade, apostando tudo na chance flutuante, no destino e no que é impreciso. Que, neste caso, levou Santiago a escapar. Mas ao mesmo tempo que, fisicamente foge, suas cartas ao padre demonstram um ataque, em que busca lançar dúvida sobre Isabel.

Com a demanda tornando-se pública, as famílias dos dois lados intervêm, Isabel é o assunto da vila, com os decretos do padre sendo proclamados ao final da missa e fixados na porta da igreja. Embora os êditos se refiram à prisão de Santiago, sua publicação, de certo modo, acaba se tornando uma condenação moral à Isabel.

Marcada em seu corpo pela gravidez e psicologicamente pela notoriedade pública do caso, Isabel carrega o peso do estigma social. Seu estado emocional afetando a gestação, que não foi nada tranquila. Toda essa situação acaba repercutindo inclusive na hora do parto, ficando Isabel à beira da morte.

A oposição de Santiago ao casamento, sua fuga para evitar o compromisso, colocando em dúvida até mesmo a honra de Isabel, parece ter esmorecido após a prisão. Entretanto, a pressão legal parece ter sido menor do que a pressão moral, visto que, ao aceitar casar com Isabel, alega entre os motivos, a legitimação da criança. A resistência de Santiago pode também ser atribuída ao fato de Isabel ser filha de espanhóis, não fazendo parte do grupo açoriano e nem mesmo do grupo que fundou San Carlos, sua família vindo para a vila por volta de 1780, junto com um grupo de espanhóis inicialmente destinados a povoar a costa patagônica da Argentina. Devido ao clima inóspito e ao terreno árido, o intento fracassou e alguns desses emigrados foram enviados para San Carlos (ESTRADA, 2005).

Nesse sentido, a resistência cultural pode ter feito Santiago desconsiderar as normas sociais com alguém que não via como pertencendo ao seu próprio grupo. Cabe considerar que, embora inicialmente os açorianos fossem vistos como estrangeiros, com o passar do tempo, após o Tratado de Santo Ildefonso, de 1777, as famílias que decidiram permanecer em San Carlos, como é o caso de Santiago, passaram a ser vistos como parte integrante da Vila (FAJARDO, 1953, p. 209). A chegada das “*famílias patagónicas*” em 1780, entre os quais a família de Isabel, vai representar um grupo de estranhos para San Carlos, chamados de “*pobladores transitórios de San Carlos*” (ESTRADA, 2005). Atente-se para o fato de que, da mesma forma como os açorianos eram chamados de “*isleños*” são agora os espanhóis chamados de “*patagónicos*”.

Assim, invertendo as relações, frente aos açorianos já pertencentes ao lugar, os espanhóis “*patagónicos*” eram vistos os novos estrangeiros. Este fato leva à consideração de Park (1928), de que a sociedade é, justamente, o resultado dos processos pelos quais se estabelecem novas relações entre os homens a partir de suas diferenças culturais. Conforme Weber (2000, p. 267) as diferenças culturais e étnicas não impedem a atração sexual. E, embora a afinidade sexual não houvesse garantido um contrato de casamento, os laços de sangue parecem ter modificado as relações entre o casal, visto que a existência de um filho leva Santiago a mudar sua decisão, levando-o a executar a reparação necessária: casar-se com Isabel a fim de “legitimar a prole”. Outro aspecto que parece haver influenciado Santiago a submeter-se ao casamento se refere ao fato de Isabel estar correndo risco de vida após o parto. A gravidade da situação de Isabel não é esclarecida mas, ao final, parece ter sido o argumento que leva Santiago a mudar de ideia, pois somente quando fica sabendo desse fato é que ele se dirige ao padre.

A ação final: Isabel ganha sua causa, conseguindo casar com Santiago. A vitória de Isabel é, ao mesmo tempo, a punição de Santiago, o que acaba anulando uma vitória de fato. Nesse sentido, as relações que se estabelecem frente ao outro, sem considerar os desejos e sentimentos alheios, podem acabar levando ao desencontro e ruptura. Conforme Simmel (in SOUZA; ÖELZE, 1998, p. 180) independente da proporção do amor, “todo amor correspondido é um presente que não pode ser ‘merecido’, [...] porque o amor se esquia de qualquer exigência e pagamento e, por princípio, pertence a uma categoria totalmente distinta do acerto mútuo de contas”.



Impor-se ao outro, seja na forma de sedução, ardil, contrato ou punição, tem sido a fórmula que leva homens e mulheres a conviverem com sofrimento ao invés de amor. Para haver amor, é preciso respeitar as ideias e decisões do outro. “Entre aqueles que se amam existe o consenso” (TÖNNIES in MIRANDA, 1995, p. 244).

Ao analisar o jogo amoroso que se estabelece nas relações entre o casal pode-se considerar que a situação por eles vivida ilustra todos os aspectos até aqui analisados: o outro aventureiro, o outro estrangeiro, o outro como inimigo, o outro com o qual se estabelecem relações de conflito, tensão, acordo, adaptação, ajuste e aceitação.

Nesse sentido, na história de Santiago e Isabel pode-se observar as relações que se estabeleciam na sociedade carolina, representando a angústia de uma sociedade que, baseada em disputas, acordos, temores e convenções sociais, submetida ao peso do grupo a que faz parte, passa a jogar com a própria vida.

## CONCLUSÃO

Buscando compreender as relações sociais e as transformações culturais ocasionadas pelos movimentos migratórios, esta pesquisa se dedicou a investigar de modo especial o grupo açoriano conhecido como “*Pobladores de San Carlos*”. Para conhecer a trajetória desses pioneiros, suas histórias e as relações sociais que estabeleceram na formação do povoado, o trabalho foi dividido em três tópicos principais: o percurso do grupo até chegar a San Carlos; o tensionamento das relações entre açorianos e espanhóis; e, os relacionamentos familiares e redes de solidariedade constituídos nesses primeiros tempos. Essa divisão teve como propósito alcançar o objetivo principal deste estudo, de analisar a trajetória das famílias açorianas que foram “transportadas” para o sul do Brasil a partir de 1746 e levadas como prisioneiras para o território espanhol em 1763, para fundar a Vila de San Carlos, em Maldonado, Uruguai.

Considerando a abordagem da Sociologia Compreensiva, a proposta não foi a de compreender a realidade no que ela tem de genérico mas naquilo que tem de específico. Assim, buscou-se conhecer os primeiros tempos de San Carlos a partir dos indivíduos e suas ações sociais, visando compreender o que lhe é característico e descobrir seu significado cultural a partir das singularidades dos casos analisados.

Para tanto, no primeiro capítulo buscou-se acompanhar o percurso dos açorianos, desde a vinda para a América até a formação da Vila de San Carlos, identificando os diferentes processos de migração e as características da identidade açoriana, a partir do conceito de açorianidade formulado por Nemésio (1986). No intuito de distinguir os diversos tipos de colonização, foram utilizados os conceitos de Park (1928), Serrão (1977) e Bosi (1992).

Tomando-se como colonização a saída do solo pátrio por iniciativa do Estado, pode-se considerar como colonização, tanto a corrente migratória que povoou os Açores quanto a vinda de açorianos para o sul do Brasil e para San Carlos, pois foram promovidas pelas Coroas Ibéricas com cidadãos de um lugar trasladados para outras terras a fim de cultivá-las e habitá-las.

Enquanto que nos Açores, pelo fato de as ilhas não serem habitadas, o processo ateu-se ao povoamento e exploração do solo, no caso da vinda para o Brasil, o processo de colonização foi associado à conquista dos povos indígenas que habitavam o local; o transporte dos casais açorianos atendendo a um projeto da Coroa Portuguesa de povoar o local e fixar-se na região, para cultivar e defender o solo, visando o domínio do território que disputava com os espanhóis.

Já na colonização de San Carlos, o que se destaca é o estado de guerra que motivou a formação da vila, com a utilização de prisioneiros portugueses para povoar terras pertencentes à Coroa Espanhola, formando um povoado cujos moradores eram súditos originários do Estado rival. O modo como o traslado ocorreu parece indicar a boa disposição dos açorianos em aceitar a migração, deslocando-se pacificamente para o território espanhol como forma de obter as tão sonhadas vantagens que haviam levado o grupo a emigrar para a América. Por outro lado, obter mão de obra qualificada em uma região inóspita era um fato raro na época. Ao contrário dos nativos habitantes da região, os açorianos eram agricultores preparados, prontos para iniciar o cultivo, facilitando o processo de povoamento planejado por Pedro Cevallos.

Tenha sido o traslado forçado ou voluntário, a população que não havia fugido de Rio Grande durante a Invasão Espanhola foi dirigida para a região de Maldonado, iniciando um novo processo de colonização que, ao associar migração em um período de guerra, ocasionou o estranhamento entre açorianos e espanhóis, dando lugar a tensões e rivalidades entre os dois grupos.

Com relação à identidade açoriana, considerando a diversidade cultural envolvida no povoamento do arquipélago, essa mescla de costumes levou à formação de uma comunidade que, embora sendo parte de Portugal, não era igual à sociedade portuguesa, constituindo uma nova identidade. Nemésio (1986) assinala os aspectos climáticos e geográficos compartilhados pelo grupo como elementos que vão formar os valores identitários dos açorianos. De modo complementar, Ribeiro (1964) associa as influências do meio insular e das condições climáticas ao comportamento dos ilhéus, sua religiosidade, o forte apego à terra, o saudosismo, o caráter servil e humilde, a atração pelo mar e a necessidade “quase instintiva” de emigrar, destacando ainda seu gosto pela aventura. Esses aspectos que caracterizam a identidade açoriana podem também ser apontados entre os fatores que levaram os açorianos a emigrar dos Açores, lançando-se para a América.

Visando à compreensão das relações que se estabeleceram em San Carlos entre os açorianos, até então súditos da Coroa Portuguesa, e os conquistadores espanhóis, o segundo capítulo foi destinado a analisar o modo como a cultura do outro foi percebida, aceita, criticada e assimilada e o estranhamento que os valores de um grupo causou sobre o outro.

Para compreender a relação do indivíduo frente aos demais, buscou-se aporte nos conceitos de Todorov (1999), considerando “o outro” como alguém interior ao grupo social; exterior e pertencente a outro grupo social; ou ainda “o Outro”, referindo-se ao modo como o indivíduo concebe e se relaciona com Deus. Nesse sentido, devido às diferenças culturais e também aos conflitos entre as duas Coroas Ibéricas, as relações que se estabelecem em San Carlos entre os açorianos e os espanhóis atendem à problemática do outro exterior.

A existência de duas vilas vizinhas, povoada por grupos rivais e criadas com objetivos diferentes, intensificou os conflitos na região. Enquanto San Fernando de Maldonado era formada por espanhóis, como posto militar da região, San Carlos foi povoada pelos açorianos e planejada como ponto de abastecimento, para suprir tropas espanholas. O modo como a vila foi configurada, sob o comando político, jurídico e militar de Maldonado, correspondia à lógica da exploração, típica das condições de colonização, indicando o caráter de exclusão dos açorianos nas decisões do povoado, vistos como estrangeiros devido a sua origem lusa. Assim, na organização de San Carlos, os espanhóis ficaram a cargo do comando militar e administrativo da vila, enquanto que aos açorianos coube o trabalho braçal, em especial o trabalho no campo.

Visando investigar as diversas circunstâncias que constituíram relações de competição ou cooperação, levando à atração ou repulsão entre a comunidade luso-açoriana e a comunidade espanhola de San Carlos, destacou-se neste estudo o modo como a agricultura, a partir da contenda do trigo e seu efeito econômico e político influenciou no curso dos eventos, como elementos de tensão, conflito e disputa entre os dois grupos compelidos a conviver e adaptar-se um ao outro. Poucos anos depois de instalados na região, os trigais carolinos garantiram aos açorianos uma vida confortável, transformando a vila em celeiro da região e superando a riqueza de Maldonado, fato que motivou o abuso do poder espanhol, com o confisco de parte das colheitas açorianas, gerando ainda mais pontos de conflito entre os grupos.

Mescla de interações, tensões e ressentimentos, proximidade e distância, autoridade, revolta e submissão, as relações que se estabeleciam entre Carolinos e Fernandinos, eram comprometidas pela rivalidade e mútua desconfiança. Embora com o tempo os dois grupos viessem a constituir uma mesma comunidade, no início o povo açoriano de San Carlos era visto pelos espanhóis da região de Maldonado com distância, como o outro, o diferente, *los isleños*, o estrangeiro.

Após investigar as relações de poder e o modo como os fatores econômicos e políticos estabeleceram a tensão entre os grupos, passou-se a investigar as diferenças culturais (étnicas, linguísticas e religiosas) que permitiram a formação de uma comunidade de intercâmbio social.

Inicialmente a linguagem se caracterizou como mais um elemento de distanciamento entre os dois grupos, fato que pode ser evidenciado pelo costume espanhol de traduzir os nomes e sobrenomes portugueses. O uso de traduções e mudanças de grafia, além de ser uma forma de desvalorização do outro, levando à desconstrução da identidade luso-açoriana, também gerava grande confusão, pois um mesmo sobrenome acabava sendo escrito de diversos modos, ocorrendo casos em que pessoas de uma mesma família apresentavam diferentes grafias do sobrenome, criando dificuldade na identificação de laços de parentesco.

Embora em um primeiro momento, o uso de idiomas diferentes possa ter ocasionado estranhamento e diferenciação entre os grupos, representando uma barreira ao entendimento, um dos desafios desse convívio foi, justamente, utilizar a linguagem como forma de superar diferenças culturais. Enquanto processo de interação social, a linguagem parece ter sido utilizada como elemento de adaptação, fato que se observa na solicitação feita pelos açorianos de um professor para aprender o idioma castelhano.

A existência de ideias religiosas parecidas também pode ser apontada como outro ponto utilizado como base para o entendimento. Em meio a tantas diferenças, açorianos e espanhóis contavam com um aspecto em comum: a profissão de fé na Igreja Católica, que serviu como elemento aglutinador, como forma de promover a cooperação e a ação conjunta. Visando compreender a extensão da religião na vida em San Carlos, buscou-se conhecer o modo como os carolinos cultivavam sua fé. Nesse sentido, as cerimônias de batismo e os casamentos foram utilizadas como forma de estabelecer relações sociais, mesclando culturas e contribuindo gradativamente para a formação de uma comunidade de intercâmbio social.

A partir da análise desses sacramentos pode-se compreender as intenções de cada família: preservar e fortalecer vínculos de origem, reafirmando laços de afinidade e parentesco com familiares e amigos pertencentes ao grupo açoriano ou estender sua rede de relacionamentos ao grupo espanhol, promovendo a formação de alianças com famílias de outra origem, de modo a expandir seus círculos relacionais.

Além dos casamentos e batizados, também a análise das cerimônias fúnebres permitiu entender a religiosidade carolina, com a utilização de testamentos e pompas fúnebres como forma de estabelecer um relacionamento com Deus de modo a garantir a salvação de suas almas. Ao considerar o papel de Deus como “o Outro” (TODOROV, 1999) a quem os açorianos estão fortemente ligados, pode-se perceber uma relação marcada pelo temor, superstição e promessas.

À luz de Mead (1973), de que cada ação provoca um estímulo para o outro e também para aquele que a iniciou, pode-se perceber nas relações que os açorianos estabeleceram com os outros um reflexo de sua relação para com Deus. A visão de um Deus vingativo, castigador e opressor parece ter pautado suas relações sociais, condicionadas pela opressão e submissão, num jogo de tensões e desconfiança, revolta e resignação, em que ao mesmo tempo em que se encontravam sob o domínio dos espanhóis, estabeleciam seu poder sob seus escravos africanos e os indígenas que habitavam a região.

Pelos documentos existentes, pode-se perceber que, mesmo integrando o núcleo povoador da vila, escravos e indígenas aparecem de maneira anônima, como bens deixados em testamento. A situação de exclusão a que eram submetidos e, também, a existência de relações de parentesco entre as partes aparece de maneira encoberta. Embora esses parentescos não fossem assumidos em público, a situação era revelada pelo uso de expressões dúbias como “tratando-as como irmãs”, encontrada em um dos testamentos analisados.

Assim, após investigar as relações dos açorianos com outros grupos, a partir do “outro exterior”, o terceiro capítulo foi construído com intuito de conhecer o relacionamento dos açorianos entre si, sob uma perspectiva interna, do outro como aquele que pertence ao mesmo grupo. Para tanto, de modo especial neste capítulo, o olhar recai sobre o singular, adotando a abordagem da Sociologia Compreensiva para compreender o que é característico em San Carlos e descobrir seu significado cultural.

Na busca por casos individuais significativos pela sua especificidade, a pesquisa documental realizada por Pagola (2007), consistiu uma fonte de dados que possibilitou vislumbrar a sociedade carolina e identificar vestígios do período de constituição da vila, permitindo acompanhar as relações familiares e as redes de solidariedade que se formavam em San Carlos.

Nesse contexto, pode-se notar a extensão da autoridade paroquial e do poder da Igreja sob a comunidade açoriana. Profundamente religiosos, é ao padre que os açorianos recorriam para resolver as questões familiares, os desentendimentos entre pais e filhos, os problemas conjugais, os litígios entre noivos, o caso de crianças abandonadas e de filhos naturais.

A partir dos conceitos apontados por Tönnies (1995), o período de permanência dos açorianos na vila parece assinalar o momento em que os valores da comunidade (*Gemeinschaft*) começavam a dar espaço à sociedade (*Gesellschaft*) em que novos comportamentos iam sendo testados, ocasionando um novo contexto: a vida moderna. Nos casos analisados, observou-se a tentativa de rompimento com as regras sociais vigentes e o surgimento de atitudes de contestação. Saindo do âmbito privado, as questões familiares passaram a ser encaminhadas ao poder público e religioso, devido ao enfraquecimento do poder patriarcal.

Ao final desta pesquisa, o conhecimento que se obteve sobre o grupo permitiu elucidar as hipóteses propostas e identificar alguns dos motivos que levaram o grupo a emigrar tantas vezes. Embora uma das hipóteses indicasse a necessidade de sobrevivência como o motivo que levou os açorianos a deixar sua terra natal, condicionando suas ações e reações em situações posteriores, feita a pesquisa, pode-se relacionar diversos outros fatores ligados à migração açoriana, relacionando suas ações de luta ou fuga ao modo como se decidiam a enfrentar as dificuldades e fixar-se ao novo lugar ou evitar conflitos e novamente emigrar.

A partir da perspectiva apontada por Park (1928), embora o clima e as condições do ambiente sejam fatores importantes, sua influência é secundária na formação cultural em que o contato, as interações e a comunicação são processos determinantes no estabelecimento de novas relações sociais e culturais. À essa luz, destaca-se ainda que as migrações atendem a uma característica em comum: o que motiva os indivíduos a mudar de localidade é a busca por condições de vida mais favoráveis.

Assim, quer parecer que os motivos que levaram o grupo dos Açores até San Carlos também influenciaram seu retorno a terras portuguesas, como a busca por novas propriedades; dificuldades de adaptação ao território; estados de guerra, inimizades, questões políticas e interesses imediatos; a religiosidade; a vontade de emigrar e o gosto pela aventura. Entre esses múltiplos fatores, quer-se enfatizar a questão dos relacionamentos entre açorianos e espanhóis. As famílias que conseguiram superar conflitos e constituir vínculos sociais tiveram maior facilidade de adaptação, decidindo-se a ficar em San Carlos.

Nesse sentido, os laços de solidariedade e as relações de parentesco e compadrio estabelecidas com o grupo espanhol pelos batizados e casamentos, interligavam todo o grupo familiar, o parentesco espiritual confundindo-se com a consanguinidade e a afinidade legítima, fortalecendo o sentimento de pertencimento e enraizamento com o lugar. Reforçava essa questão a utilização de homônimos, as crianças recebendo o mesmo nome dos pais, avós, tios ou padrinhos que haviam obtido reconhecimento social, prestígio ou boa condição financeira. Já as famílias em que as alianças se restringiam ao grupo açoriano, mantiveram-se na condição de estrangeiros, continuando a agir como emigrantes em potencial, preferindo partir de San Carlos tão logo as condições políticas permitiram, emigrando novamente.

Embora as migrações ocorridas no período de povoação dos Açores, na vinda para o sul do Brasil e na formação de San Carlos tenham sido organizadas coletivamente em busca melhores condições de vida em um novo local, sendo típicas da Idade Média, a saída dos açorianos de San Carlos é característica do período moderno, não obedecendo a nenhuma organização coletiva, empreendida por indivíduos motivados por questões pessoais.

Esse processo migratório pode ser associado ao “homem marginal” de que fala Park (1928), aquele que permanece à margem entre duas culturas, sem chegar a assentar-se. Essa angústia de estar entre duas margens, mistura de apego à terra natal e dificuldade de se fixar a um novo local em que é visto como estranho, pode ser apontada como mais um elemento que motivou os açorianos a partir de San Carlos, despovoando a vila. Nesse sentido, sem saber qual é o seu lugar, esse grupo de imigrantes açorianos, assumiu a condição de migrante como um traço identitário, em que a própria migração ostenta um caráter de ambivalência, do chegar e partir.



Considerando, com Max Weber (1979) que o indivíduo deve ser analisado a partir de suas ações sociais, em que os casos específicos permitem compreender os fenômenos históricos, buscou-se entre os registros da Vila de San Carlos, relatos que se evidenciassem pela singularidade, sendo selecionada a história de Santiago e Isabel, constituída a partir de disputas, acordos, temores e convenções sociais. Ao analisar as relações que se estabeleceram entre o casal pode-se observar que a situação por eles vivida ilustra os aspectos até aqui analisados: o outro aventureiro, o outro estrangeiro, o outro inimigo, o outro com o qual se estabelecem relações ambivalentes de conflito, tensão, acordo, adaptação, ajuste e aceitação.

Aventureiro, migrante, colono, estrangeiro, pai, filho, padrinho, afilhado, esposo, outro. Associando a condição dos açorianos a esses atributos, este estudo acompanhou o percurso do grupo desde a constituição dos Açores, o transporte ao Brasil e o traslado para San Carlos até o retorno a terras portuguesas. Após essa análise pode-se concluir que essa trajetória está marcada por diversos ciclos migratórios, em que chegar e partir parecem constituir a própria gênese do povo açoriano, assumindo a posição de emigrante como um traço da sua identidade.

A partir de Gadamer (2006), considerando a compreensão da história como um espelho em que cada um reconhece a si mesmo, esta investigação pode ser apontada como uma forma de encontrar a própria identidade. Conhecer as histórias açorianas desses primeiros tempos, suas lutas, temores e anseios, permite compreender aquele passado que ainda se faz presente nas atitudes e modo de agir do sul do Rio Grande do Sul e que parecem estar ligadas à influência cultural e à história de vida desses antepassados.

Finalizando esta pesquisa, convém lembrar, à luz de Simmel (2006) que nenhuma análise pode ser tomada como caminho único para alcançar o conhecimento, estando condicionada pelo ponto de vista do pesquisador, sendo portanto parcial e podendo ser complementada. Neste ponto, surgem diversos questionamentos, suscitando outros problemas, hipóteses e desafios. Que novos roteiros de êxodo empreendeu o grupo? Que traços de identidade permanecem ou são reconhecidos pelos seus descendentes? Novas trajetórias lançaram os açorianos em caminhos diferentes. Será que, seguindo suas pistas, pode-se ainda encontrá-los resistindo às mudanças, casando-se entre si, batizando os filhos em homenagem aos santos, em suas relações de compadrio e religiosidade? Vestígios de uma outra história...

## REFERÊNCIAS

ABREU, João. Capistrano de. **Capítulos de História Colonial: 1500-1800**. Belo Horizonte, MG: Itatiaia, São Paulo, SP: PubliFolha, 2000. 280 p.

ÁLVAREZ, María de los Ángeles Rodríguez. **Usos y costumbres funerarias en la Nueva España**. México: Colegio de Michoacán, 2001. 317 p.

ALVEAR, Diego de. **Diário de la segunda división de límites al mando de d. Diego de Alvear, teniente de navío de la Real Armada**. Buenos Aires: Imprenta del Estado, 1837. Disponível em < <http://www.biblioteca.org.ar/libros/130485.pdf> > Acesso em 10 dez 2011.

AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (coord.) **Usos e abusos da Biografia Oral**. Rio de Janeiro: FGV, 1998. 304p.

**ANAIS do Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul**. Volume 1. Coleção Alfredo Varela. Porto Alegre: Instituto Estadual do Livro, 1977.

AQUINO, Felipe. **Uma história que não é contada**. 5ª. Ed. Lorena: Cléofas, 2009. 264p.

ARIÈS, Philippe. **História social da criança e da família**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1981.

\_\_\_\_\_. **História da morte no ocidente desde a Idade Média**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003. 315p.

\_\_\_\_\_. A família e a cidade. In: VELHO, Gilberto; FIGUEIRA, Sérvulo. **Família, psicologia e sociedade**. Rio de Janeiro: Campus, 1981. 347p.

ASSUNÇÃO, Fernando O. **El gaucho: estudio socio-cultural**. Vol. 1. Montevidéo: Universidad Mayor de la Rep. Oriental del Uruguay, 1978. 601p.

\_\_\_\_\_. **Portugueses en el Río de la Plata**. Lisboa: Instituto Camões, 2006.

BADINTER, Elisabeth. **Um amor conquistado. O mito do amor materno**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

BARBOSA, Fidélis Dalcin. **História do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1985. 248 p.

BARROSO, Véra Lucia Maciel. (Org). **Presença açoriana em Santo Antônio da Patrulha e no Rio Grande do Sul**. Porto Alegre : EST, 1997.

\_\_\_\_\_. **Açorianos no Brasil: história, memória, genealogia e historiografia**. Porto Alegre: EST, 2002. 1152 p.

BELTRÃO, Luiz. Teoria da folkcomunicação. In HOHLFELDT, Antonio; GOBBI, Maria Cristina. **Teoria da Comunicação: antologia de pesquisadores brasileiros**. Porto Alegre: Sulina, 2004. 396p.

BOLETIN Histórico del Ejército. **Procesos judiciales em San Carlos**. Nº 263 a 266. Montevideu 1978. Disponível em < <http://www.ejercito.mil.uy/cge/dptoeehh/Libros/Boletin%20Historico/118%20Bolet%C3%ADn%20Hist%C3%B3rico%20N%C2%BA%20263%20-%20266%20-%20a%201978.pdf> > Acesso em julho 2010.

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Cia das letras, 1992. 412p.

BRÜGGER, Sílvia. **Minas Patriarcal: família e sociedade** (São João del Rei – Séculos XVIII e XIX). São Paulo: Annablume, 2007.

BURKE, Peter. **A escrita da história: novas perspectivas**. São Paulo: UNESP, 1992. 355p.

\_\_\_\_\_. **História e teoria social**. São Paulo: UNESP, 2002. 280p.

CABRAL, Oswaldo Rodrigues. **História de Santa Catarina**. Florianópolis: Laudes, 1970. 458 p.

CATROGA, Fernando. Memória e história. In PESAVENTO, Sandra Jatahy (org). **Fronteiras do milênio**. Porto Alegre: UFRGS, 2001.

CENTRO de Estudos Cultura e Cidadania. **Uma Cidade numa ilha: relatório sobre os problemas sócio-ambientais da Ilha de Santa Catarina**. Florianópolis: Editora Insular, 1996. 247p.

CÉSAR, Guilhermino. **História do Rio Grande do Sul: Período colonial**. Porto Alegre, Globo, 1970.

CHAGAS, Frei Diogo das. **Espelho Cristalino em Jardim de várias flores**. Ponta Delgada: Sec. da Educação e Cultura, 1989. Disponível em < <http://arquivodigital.uac.pt/yii/arquivodigital/index.php?r=site/page&view=aa3&id=1&c=E2&f=1&i=1> >

CHARTIER, Roger. **À beira da falésia: a História entre certezas e inquietude**. Porto Alegre; Ed. da Universidade, 2002. 277p.

\_\_\_\_\_. “Cultura popular”: revistando um conceito historiográfico. In: Estudos **históricos: Cultura e história urbana**. Rio de Janeiro: vol. 8, nº 16, julho/dezembro.1995. p. 179-192.

CHARTIER, Roger. (org) **Práticas da leitura**. São Paulo: Estação Liberdade, 2009. 266p.

CHARTIER, Roger; BOURDIEU, Pierre. A leitura: uma prática cultural. Debate entre Pierre Bourdieu e Roger Chartier. In. CHARTIER, Roger. (org) **Práticas da leitura**. São Paulo: Estação Liberdade, 2009. 266p.

CIDADE, Francisco de Paula. **Lutas ao sul do Brasil, com os espanhóis e seus descendentes, 1680-1828**. Rio de Janeiro: Ministério da Guerra, 1948. 324 p.

CORDEIRO, Carlos; MADEIRA, Artur Boavida. A emigração açoriana para o Brasil (1541-1820): uma leitura em torno dos interesses e vontades. In: **Arquipélago**. História, 2ª s., VII (2003), pp. 99-122. Disponível em < <http://hdl.handle.net/10400.3/384> > Acesso em 14 de outubro 2011.

DEL PRIORI, Mary. **História das Mulheres no Brasil**. SP: Contexto, 1997.

**DEVASSA sobre a entrega da Villa do Rio Grande às tropas castelhanas, 1764**. Rio Grande: Biblioteca Rio-Grandense, 1937.

DINIZ, Gláucia; COELHO, Vera. Gênero, migração e saúde mental. In: FERES-CARNEIRO, Terezinha (org). **Família e casal: saúde, trabalho e modos de vinculação**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2007. 369 p.

DOCCA, Emílio Fernandes de Sousa. **História do Rio Grande do Sul**. Rio de Janeiro: Organização Simões, 1954, 454 p.

ESTRADA, Marcos M. de. **La Villa de San Carlos: Pedro de Cevallos, portugueses y "patagónicos"**. Montevideu: Ediciones de la Plaza, 2007. Disponível em < <http://sancarlos.freeiz.com/articulos/historia/villadesancarlos/> > Acesso em 29 set. 2011.

ÊXODO. **Bíblia Sagrada**. 74ª edição. São Paulo: Ed. Ave Maria, 2008.

FAJARDO, Florencia Terán. **Historia de la ciudad de San Carlos. Orígenes y primeros tiempos**. Montevideu: Graf. Oliveras, Roses y Villasmil, 1953. 332 p.

\_\_\_\_\_. **La Gravitante región de Maldonado**. Intendencia de Maldonado, Comité Patriótico Departamental, 1977<sup>A</sup>. Disponível em < <http://www.ejercito.mil.uy/cge/dptoeehh/Libros/Boletin%20Historico/107%20Bolet%20ADn%20Hist%20B3rico%20N%20BA%20219%20-%20222%20-%20a%20B1o%201977.pdf> > Acesso em 29 set. 2011.

\_\_\_\_\_. **Sembrador de Pueblos**. Intendencia de Maldonado, Comité Patriótico Departamental, 1977<sup>B</sup>. Disponível em < <http://www.ejercito.mil.uy/cge/dptoeehh/Libros/Boletin%20Historico/114%20Bolet%20ADn%20Hist%20B3rico%20N%20BA%20247%20-%20250%20-%20a%20B1o%201977.pdf> > Acesso em 29 set. 2011.

\_\_\_\_\_. **La indiana región de Maldonado**. Montevideu, 2005. Disponível em , <http://www.ejercito.mil.uy/cge/dptoeehh/Libros/Boletin%20Historico/134%20Bolet%20ADn%20Hist%20B3rico%20N%20BA%20323%20-%20326%20-%20a%20B1o%202005.pdf> >. Acesso em 14 dez. 2011.

FAUSTO, Boris (org). **Fazer a América**. São Paulo: EdUSP, 2000. 583p.

FERES-CARNEIRO, Terezinha (org). **Família e casal: saúde, trabalho e modos de vinculação**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2007. 369 p.

FERREIRA FILHO, Arthur. **História Geral do Rio Grande do Sul. 1503 – 1974**. Porto Alegre, Globo, 1974.

FERRO, Marc. **A história vigiada**. São Paulo: Martins Fontes, 1989. 157p.

FLANDRIN, Jean-Louis. **Famílias: parentesco, casa e sexualidade na sociedade antiga**. Lisboa: Ed. Estampa, 1992. 291 p.

FORTES, João Borges. **Os casais açorianos**. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1999. 167p.

FRANÇA, Vera Veiga. **Contribuições de G.H. Mead para pensar a comunicação**. XVI Encontro Anual da Compós. Curitiba: UTP, 2007. Disponível em < [http://www.compos.org.br/data/biblioteca\\_219.pdf](http://www.compos.org.br/data/biblioteca_219.pdf) >. Acesso em 1 de maio de 2011.

FRANZEN, Beatriz Vasconcelos. Açorianos no Rio Grande do Sul : a identidade açoriana nas obras de cronistas, viajantes e historiadores sul-riograndenses. In: **“Arquipélago” História**, 2ª s., VII (2003), pp. 123-142. Disponível em < <http://hdl.handle.net/10400.3/385> >. Acesso em 14 outubro 2011.

\_\_\_\_\_. **A presença da mulher luso-açoriana no povoamento e colonização do extremo-sul da América portuguesa**. Colóquio internacional Território e Povoamento. Instituto Camões, Colonia del Sacramento, Uruguai, Março de 2004. Disponível em < [http://cvc.instituto-camoes.pt/conhecer/biblioteca-digital-camoes/doc\\_download/389-a-presenca-da-mulher-luso-acoriana-no-povoamento-e-colonizacao-do-extremo-sul-da-america-portuguesa.html](http://cvc.instituto-camoes.pt/conhecer/biblioteca-digital-camoes/doc_download/389-a-presenca-da-mulher-luso-acoriana-no-povoamento-e-colonizacao-do-extremo-sul-da-america-portuguesa.html) >. Acesso em 20 outubro 2011.

FREGA, Ana. *Pertenencias e identidades em uma zona de frontera. La región de Maldonado entre la revolución y la invasión lusitana (1816-1820)*. In: HEINZ, Flávio M.; HERRLEIN JR., Ronaldo (org). **Histórias regionais do Cone Sul**. Santa Cruz do Sul:EDUNISC, 2003. 464p.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. Rio de Janeiro: Ed. José Olympio, 1987. 573p.

\_\_\_\_\_. **Novo mundo nos trópicos**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971. 257p.

FRUTUOSO, Gaspar. **Saudades da terra. Livro III**. Ponta Delgada: Instituto Cultural de Ponta Delgada, 1998<sup>A</sup>. 125p.

\_\_\_\_\_. **Saudades da terra. Livro IV**. Ponta Delgada: Instituto Cultural de Ponta Delgada, 1998<sup>B</sup>. 502p.

\_\_\_\_\_. **Saudades da terra. Livro VI**. Ponta Delgada: Instituto Cultural de Ponta Delgada, 1998<sup>C</sup>. 165p.

\_\_\_\_\_. **Saudades da terra**. Disponível em < [http://www.azoreangenealogy.com/biblioteca\\_acoreana\\_livros.htm](http://www.azoreangenealogy.com/biblioteca_acoreana_livros.htm) >

GADAMER, Hans-Georg. **O problema da consciência histórica**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2006. 72p.

GIRON, Loraine Slomp; BERGAMASCHI, Heloisa Eberle. **Terra e homens: colônias e colonos no Brasil**. Caxias do Sul: EDUCS, 2004. 270p.

GIL, Antônio Carlos. **Métodos e Técnicas de Pesquisa Social**. São Paulo: Atlas, 2008. 200p.

GONZAGA, Sergius; FISCHER, Luís Augusto (coord). **Nós, os gaúchos**. Porto Alegre: UFRGS, 1992. 302p.

GOUVEIA, Maria Margarida, Maia. **Vitorino Nemésio. Estudo e Antologia**. Lisboa, ICALP/MEC, 1986. 579p.

GREGÓRIO, Rute D. **Configurações de uma pequena nobreza e do seu património, Açores, séculos XV e XVI**. Conferência apresentada em "Conferências e Debates Império Português de Antigo Regime: Características Estruturantes e Papel da Pequena Nobreza". Lisboa, 27 de maio de 2010. Disponível em < <http://hdl.handle.net/10400.3/1084> >. Acesso em 20 out 2011.

GRIJÓ, L. A., KÜHN, F., GUAZZELLI, C. A., NEUMANN, E.. (Org.). **Capítulos de História Sul-Rio-Grandense**. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2004.

HACKMANN, Geraldo Luis Borges (org.). **O Espírito Santo e a Teologia hoje**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

HAGUETTE, Teresa Maria Frota. **Metodologias Qualitativas na Sociologia**. Petrópolis: Vozes, 1987. 163p.

HASTENTEUFEL, Pe. Zeno. O Espírito Santo na cultura luso-açoriana. In: HACKMANN, Geraldo Luis Borges (org.). **O Espírito Santo e a Teologia hoje**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

HAMEISTER, Martha Daisson. **Para dar calor à nova povoação: Estudo sobre estratégias sociais e familiares a partir dos registros batismais da vila do rio grande (1738-1763)**. Tese de doutorado (História Social) Rio de Janeiro: UFRJ, 2006. Disponível em <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cp057416.pdf>> Acesso em 03 dez 2011.

HANSEN, Lucía Basso. **Villa de San Carlos: La apacible**. *Almanaque del Banco de Seguros del Estado*. Disponível em < <http://www.bse.com.uy/almanaque/Almanaque%201997/pdf/0%20-%20022.pdf> > Acesso em 29 set. 2011.

HEINZ, Flávio M.; HERRLEIN JR., Ronaldo (org). **Histórias regionais do Cone Sul**. Santa Cruz do Sul:EDUNISC, 2003. 464p.

HOBSBAWN, Eric J. **Sobre História**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. 336p.

\_\_\_\_\_. **Tempos interessantes: uma vida no século XX**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. 482p.

HOHLFELDT, Antonio; GOBBI, Maria Cristina (org). **Teoria da Comunicação: antologia de pesquisadores brasileiros**. Porto Alegre: Sulina, 2004. 396p.

HOHLFELDT, Antonio; MARTINO, L.; FRANÇA, V. (org). **Teorias da Comunicação: conceitos, escolas e tendências**. Petrópolis: Vozes, 2001.

ISHAQ, Vivian. **Irmandades**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, on line. Disponível em < <http://www.historiacolonial.arquivonacional.gov.br/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?infoid=297&sid=36> > acesso em 21 de julho de 2010.

JENKINS, Keith. **A história repensada**. São Paulo: Contexto, 2005. 120p.

KLEIN, Herbert S. Migração internacional na história das Américas. In: FAUSTO, Boris (org). **Fazer a América**. São Paulo: EdUSP, 2000. 583p.

LACERDA, Eugênio Pascele. **O Atlântico Açoriano: Uma antropologia dos contextos globais e locais da açorianidade**. Tese de doutorado (Antropologia). Florianópolis: UFSC, 2003. Disponível em < [http://www.musa.ufsc.br/docs/eugenio\\_tese.pdf](http://www.musa.ufsc.br/docs/eugenio_tese.pdf) > Acesso em 22 out 2011.

LAYTANO, Dante. **Arquipélago dos Açores**. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia e Espiritualidade Franciscana, 1987. 488p.

LEAL, João. **Açorianidade: Literatura, Política, Etnografia (1890-1940)**. Revista Etnográfica, I(2), 191-211. Disponível em < [http://ceas.iscte.pt/etnografica/docs/vol\\_01/N2/Vol\\_i\\_N2\\_03joaoleal.pdf](http://ceas.iscte.pt/etnografica/docs/vol_01/N2/Vol_i_N2_03joaoleal.pdf) > acesso em 02 junho de 2011.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas: Unicamp, 2003. 543p.

\_\_\_\_\_. **Pensar la historia: modernidad, presente, progreso**. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1991.

\_\_\_\_\_. **A civilização do Ocidente Medieval**. Bauru: Edusc, 2005. 399p.

\_\_\_\_\_. **História do corpo na Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006. 213p.

LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. **História**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995.

LEVI, Giovanni. Usos da Biografia. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (coord.) **Usos e abusos da Biografia Oral**. Rio de Janeiro: FGV, 1998. 304p.

LEVY, Lydia. “Criança S/N”. In: FERES-CARNEIRO, Terezinha (org). **Família e casal: saúde, trabalho e modos de vinculação**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2007. 369 p.

LOPES, Maria Immaculata Vassalo. **Pesquisa em Comunicação**. São Paulo: Loyola, 1997.

LOPES, Eliane Cristina. **O revelar do pecado: os filhos ilegítimos na São Paulo do século XVIII**. São Paulo: Annablume; FAPESP, 1998. 276p.

LUCAS. **Bíblia Sagrada**. 74ª edição. São Paulo: Ed. Ave Maria, 2008.

MATTELART, Armand; MATTELART, Michele. **História das teorias da comunicação**. São Paulo:Loyola, 1999. 220p.

MARTINO, Luiz C. Interdisciplinaridade e objeto de estudo da comunicação. In: HOHLFELDT, A.; MARTINO, L; FRANÇA, V. (org). **Teorias da Comunicação: conceitos, escolas e tendências**. Petrópolis: Vozes, 2001.

MARTINS, Francisco Menezes; SILVA, Juremir Machado. (org.) **Para navegar no século XXI: Tecnologias do Imaginário e cibercultura**. Porto Alegre: Sulina, 2000.

MEAD, George. **Espíritu, persona y sociedad**. Buenos Aires: Paidós Studio, 1973.

MEDEIROS, Manoel da Costa. **História do Herval: descrição física e histórica**. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes; Unisc; Prefeitura Municipal de Herval, 1980. 402 p.

MIRANDA, Orlando. **Para ler Ferdinand Tönnies**. São Paulo: EdUSP, 1995. 360 p.

NEIS, Ruben. **Guarda velha de Viamão: no Rio Grande miscigenado surge Santo Antônio da Patrulha**. Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes/Sulina, 1975. 180p.

NEMÉSIO, Vitorino. Açorianidade. In.: GOUVEIA, Maria Margarida, Maia. **Vitorino Nemésio. Estudo e Antologia**. Lisboa, ICALP/MEC, 1986. 579p.

\_\_\_\_\_. **Sob os Signos de Agora**. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1995. 211p.

NOVAIS, Fernando A. **Aproximações: estudos de história e historiografia**. São Paulo: Cosac Naify, 2005. 438p.

OSÓRIO, Helen. **O império português no sul da América: estancieiros, lavradores e comerciantes**. Porto Alegre: UFRGS Ed., 2007. 355p.

\_\_\_\_\_. **Estancieiros, lavradores e comerciantes na constituição da estremadura na América: Rio Grande de São Pedro, 1737-1822**. Tese (Doutorado) - PGHS, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1999.

\_\_\_\_\_. Estancieiros que plantam, lavradores que criam e comerciantes que charqueiam: Rio Grande de São Pedro, 1760-1825. In: GRIJÓ, L. A., KÜHN, F., GUAZZELLI, C. A., NEUMANN, E.. (Org.). **Capítulos de História Sul-Rio-Grandense**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004, v. , p. 75-90.

PAGOLA, Brenda. **... Y ellos le dieron vida. San Carlos: fundadores y vecinos**. Montevideú, Uruguai, 2007. 717 p.

PARK, Robert Ezra. **Las migraciones humanas y el hombre marginal**. Publicado originalmente em *American Journal of Sociology*, 1928 (maio), nº 33, p. 881-893. Disponível em < <http://www.ub.edu/geocrit/sn-75.htm#LAS%20MIGRACIONES%20HUMANAS%20Y%20EL%20HOMBRE> >. Acesso em 01 maio 2011.



PEREIRA, Nereu do Vale. **Ensaio sôbre sociologia e desenvolvimento em Santa Catarina**. Florianópolis: Editora Empreendimentos Educacionais, 1971. 123p.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **O imaginário da cidade. Visões literárias do urbano**. Porto Alegre: UFRGS, 2002. 400p.

\_\_\_\_\_. (org) **Fronteiras do milênio**. Porto Alegre: UFRGS, 2001.

\_\_\_\_\_. **Memória Porto Alegre: espaços e vivências**. Porto Alegre: UFRGS, 1999. 191p.

\_\_\_\_\_. **História do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Mercado aberto, 1992. 142p.

\_\_\_\_\_. Muito além do espaço: por uma história cultural do urbano. In: **Estudos históricos: Cultura e história urbana**. Rio de Janeiro: vol. 8, nº 16, julho/dezembro.1995. p. 279-290.

PINSKY, Carla (org.). **Fontes históricas**. São Paulo: Contexto, 2008. 302p.

PINTOS, Aníbal Barrios. **Aborígenes e indígenas del Uruguay. Montevidéo: Ed. de la Banda Oriental**, 1975. 59p.

\_\_\_\_\_. **Los aborígenes del Uruguay: del hombre primitivo a los últimos charrúas**. Montevidéo: Linardi y Risso, Libreria, 1991.191p.

\_\_\_\_\_. **Historia de los pueblos orientales. Sus orígenes, procesos fundacionales, sus primeros años**. Montevidéo: Ed. de la Banda Oriental, 2000. 623p.

POLLAK, Michael. **Memória, esquecimento, silêncio**. Estudos históricos, Rio de Janeiro, v. 2, n. 03, p. 03-15, 1989.

PRIORE, Mary Del. **Corpo a corpo com a mulher: pequena história das transformações do corpo feminino no Brasil**. São Paulo: Senac, 2000. 108p.

PROUS, André. **Arqueologia brasileira**. Brasília, DF: UnB, 1992.

PRODANOV, Cleber Cristiano; FREITAS, Ernani Cesar de. **Metodologia do trabalho científico**. Novo Hamburgo: Feevale, 2009. 288p.

RAMOS, Accurcio Garcia. **Notícia do Archipelago dos Açores e do que ha mais importante na sua historia natural**. Angra do Heroísmo: Typographia Terceirense, 1869. 150 p.

RIBEIRO, Luís da Silva. **Subsídios para um Ensaio sobre a Açorianidade**. Angra, Instituto Açoriano de Cultura, 1964. 124p.

\_\_\_\_\_. Subsídios para um Ensaio sobre a Açorianidade. In: **Obras II. História. Angra do Heroísmo**. Instituto Histórico da Ilha Terceira, Sec. Regional da Educação e Cultura: 1983.

\_\_\_\_\_. Síntese da influência do mar na vida popular dos Açores. In: **Obras I Etnografia Açoriana**. Centenário Ribeiriano, Angra do Heroísmo, Instituto Histórico e Secretaria Regional da Educação e Cultura, 1982.

RICHARDSON, R. J. **Pesquisa Social**. São Paulo: Atlas, 1999. 334p.

ROCHA, Solange Pereira. **Gente negra na Paraíba oitocentista**. São Paulo: UNESP, 2009. 331 p.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. **Viagens ao Rio Grande do Sul (1820-1821)**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1939. 404p.

SALVI, Rejane. **Panorama açoriano**. Ponta Delgada: Instituto Cultural, 1990. 272p.

SANTAELLA, Lucia. **Comunicação e Pesquisa**. São Paulo: Hacker, 2001. 216p.

SEIJO, Carlos. **La iglesia colonial de San Carlos**. Montevidéo: A. Monteverde, 1951. 100p.

\_\_\_\_\_. **Maldonado y su región**. Montevidéo: Imp. El Siglo Ilustrado, 1945. 486p.

\_\_\_\_\_. **Apuntes sobre San Carlos y su iglesia colonial**. Montevidéo: Imp. El Siglo Ilustrado, 1929. 69p.

\_\_\_\_\_. **Carolinus ilustres, patriotas y beneméritos**. Montevidéo: Imp. El Siglo ilustrado, 1936. 244p.

\_\_\_\_\_. **Nacimiento de San Carlos**. Disponível em < <http://sancarlos.freeiz.com/articulos/historia/nacimientosancarlos/> > Acesso em 5 de out. de 2011.

SERPA, Caetano Valadão. **A gente dos Açores**. Lisboa: Prelo editora, 1978. 229 p.

SERRÃO, Joel. **A emigração portuguesa**. Lisboa: Livros Horizonte, 1977. 245p.

SILVA, Juremir Machado da. **Tecnologias do Imaginário**. Porto Alegre: Sulina, 2003. 111p.

SIMMEL, Georg. **Questões fundamentais da sociologia: indivíduo e sociedade**. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar, 2006. 119 p.

\_\_\_\_\_. **O estrangeiro**. In: RBSE, Revista Brasileira de Sociologia da Emoção. Vol. 4, nº 12, dez de 2005, p. 265-271. Disponível em < <http://www.cchla.ufpb.br/grem/SIMMEL.O%20estrangeiro.Trad.Koury.rbsedez05.pdf> > Acesso em 03/07/2011.

\_\_\_\_\_. A aventura. In: SOUZA, Jessé e ÖELZE, Berthold. **Simmel e a modernidade**. Brasília:UnB. 1998. p. 171-187.

SOUZA, Itamar. **O compadrio: da política ao sexo**. Vozes, 1981. 63 p.

SOUZA, Jessé e ÖELZE, Berthold. **Simmel e a modernidade**. Brasília:UnB. 1998. 274p.

TELAROLLI Jr. Rodolpho. **Mortalidade Infantil**. São Paulo: Moderna, 1997.

TÖNNIES, Ferdinand. Comunidade e Sociedade. In: MIRANDA, Orlando. **Para ler Ferdinand Tönnies**. São Paulo: EdUSP, 1995. 360 p.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América: a questão do outro**. São Paulo: Martins Fontes, 1999. 324p.

TORRES, Luiz Henrique. **A colonização açoriana no Rio Grande do Sul (1752-63)**. BIBLOS, Revista do Instituto de Ciências Humanas e da Informação. v. 16, 2004. Disponível em < <http://www.brapci.ufpr.br/documento.php?dd0=0000006469&dd1=4e40> >. Acesso em 21 de agosto de 2010.

TUCHMAN, Barbara W. **A prática da história**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1991.

UBICI, Heraclio Pérez. **San Carlos y la autonomía municipal**. Montevideu: Ed. Campo, 1929. 74p.

\_\_\_\_\_. **Don Pedro Cevallos: fundador de San Carlos**. Maldonado: Signo, 1963. 24p.

VARELA, Alfredo. **Historia da grande revolução: o cyclo farroupilha no Brasil**. Vol. 1. Porto Alegre: Globo, 1933.

VÁRZEA, Virgílio. **Santa Catarina**. Centro Catarinense, 1900.

VELHO, Otávio Guilherme (org). **O fenômeno urbano**. 4. ed. Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 1979. 133 p.

VELHO, Gilberto; FIGUEIRA, Sérvulo. **Família, psicologia e sociedade**. Rio de Janeiro: Campus, 1981. 347p.

WAIZBORT, Leopoldo. **As aventuras de Georg Simmel**. São Paulo: Ed. 34, 2000. 592p.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade**. Vol. 1. Brasília: UnB, 2000. 464p.

\_\_\_\_\_. **Economia e Sociedade**. Vol. 2. Brasília: UnB, 1999. 584p.

\_\_\_\_\_. **Ensaio de sociologia**. 5ª ed. Rio de Janeiro: LTC, 1982. 530p.

\_\_\_\_\_. **Max Weber: sociologia** São Paulo: Ática, 1979. 168 p. (Grandes Cientistas Sociais ; n.13. Org. Gabriel Cohn).

WIEDERSPHAN, Oscar Henrique. **A colonização açoriana no Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: EST São Lourenço de Brindes/Instituto Cultural Português, 1979.

ZANOTELLI, Jandir João. **América Latina: raízes sócio-político-culturais**. 3ª ed. Pelotas: Educat, 2007. 158p.

## ANEXOS

Anexo A – Mapa da região de Maldonado

Anexo B - Relação dos moradores listados pelo censo de 1764.

Anexo C - Relação dos 38 agricultores que vendem trigo ao Rei e não recebem pagamento.

Anexo D – Genealogia da família de Gerónimo Muniz

Anexo E – Genealogia da família de Rudecindo Silva



## Anexo B

### Relação dos moradores listados pelo censo de 1764

#### *Cabezas de familias:*

Francisco Períz (ou Pírez) de Sosa (6)  
 Manuel Rodríguez (1)  
 Joseph Francisco Duarte (4)  
 Juan Mendez Viera (6)  
 Juan Texeira (5)  
 Manuel Lorenzo (5)  
 Antonio de Sosa (4)  
 Sebastian Pereyra (3)  
 Martín José (Joseph) (1)  
 Antonio Texeyra (7)  
 Amaro Joseph de Silveyra (3)  
 Manuel Gomez (5)  
 Joseph de Sosa Meneses (1)  
 Mathias de Almada (4)  
 Francisco de Fonte (1)  
 Joseph de Sosa Gonzalez (1)  
 Joseph Gonzalez (1)  
 Manuel Espíndola (Espinad) (8)  
 Joseph Furtado de Mendoza (1)  
 Manuel de la Rosa Pereyra (4)  
 Joseph Correa (6)  
 Pedro Machado (1)  
 Manuel de la Rosa  
 Joseph Pereyra  
 Manuel Silveyra (4)  
 Francisco Piechoto  
 Antonio de Avila Piechoto (3)  
 Felipe de Utra (4)  
 Manuel Pereyra Leal, mayor (1)  
 Manuel Pereyra Leal, menor (4)  
 Francisco de Utra, mayor (3)  
 Manuel Lucas (2)  
 Manuel de Sosa  
 Manuel Núñez (2)  
 Joseph Francisco de Moura (2)  
 Manuel Pereyra de Silveyra (1)  
 Manuel Pereyra de Sosa (4)  
 Manuel de Acuña Nieves  
 Thomé de la Rosa (2)  
 Thomas Pereyra (4)  
 Joseph Rodríguez de Acuña (2)  
 Francisco Cabral (2)  
 Francisco de Utra, menor (5)  
 Manuel de Araújo  
 Antonio Pérez (Pírez) de la Rosa (2)

Manuel Pérez (2)  
 Sebastian de Amaral (4)  
 Joseph Ferreyra Santos (2)  
 Francisco Pereyra de Melo (8)  
 Francisco de Sosa Cardoso (2)  
 Joseph de Silveyra (5)  
 Joseph Francisco de la Rosa (6)  
 Francisco Alvarez  
 Antonio Mendez Borba (6)  
 Amaro Lopez (1)  
 Juan Lopez (3)  
 Manuel Fernandez de Sosa (4)  
 Manuel Cabral (4)  
 Manuel Rodríguez  
 Francisco Rodríguez (2)  
 Matheo Joseph de Oliveras (5)  
 Francisco de Sosa Silva (3)  
 Cayetano de Utra (1)  
 Antonio Gomez (2)  
 Luis Alvarez (3)  
 Antonio Joseph de Silva,  
 Juan de Sosa Pereyra (5)  
 Pedro Texeyra (3)  
 Manuel Morales (3)  
 Manuel Gonzalez (2)  
 Antonio Pereyra de Lemus  
 Antonio de Utra (1)  
 Juan Rodríguez Piechoto  
 Simon Pereyra (5)  
 Manuel Pacheco de Aguilar (3)  
 Cayetano Silveyra. (5)  
 Antonio Silveyra (1)  
 Joseph Fernandez (5)  
 Luis Botello (1)  
 Mathias Pereyra  
 Lorenzo Alberto Caceres (1)  
 Pedro Cuadrado (2)  
 Manuel Correa ( 1 )  
 Geronimo de Sosa (6)  
 Manuel Francisco Piechoto  
 Joachin (Joaquín) Alvarez  
 Antonio de Sosa Cardozo  
 Antonio Cuadrado  
 Estevan Alvarez  
 Joachin (Joaquín) Meneses  
 Antonio Silveyra  
 Manuel Joseph Gomez  
 Simon Texeyra (1)  
 Joseph de la Rosa (3)  
 Antonio Machado (3)

Felipe Texeyra (5)  
 Thomas Antonio (2)  
 Francisco Olivera (1)  
 Ignacio Viera (1)  
 Juan Correa (1)  
 Manuel Machado (3)  
 Justo Pastor Sarate (4)  
 Bentos Joseph Florido (1)  
 Francisco Chaves  
 Thomé Texeyra (1)  
 Marcos Maciel (2)  
 Bernardo Joseph

Viudos:

Matheo de Rocha (3)  
 Antonio Gularte

Viudas:

Josepha Mariana de la Luz (9)  
 Josepha Maria (4)  
 Agueda Pereyra de Silva  
 Theresa de Jesus (Yesho) (1)  
 Catharina de Andrade  
 María Beatriz (1)

Mujeres con los maridos ausentes:

María Pereyra (2)  
 Paula de San Antonio (2)

Mozos solteros:

Luis de Sosa  
 Juan Tunez  
 Manuel Paez  
 Bartolome Silveyra  
 Manuel Viera  
 Antonio Diaz  
 Pedro Viera  
 Jacinto Diaz  
 Domingo Fuentes

Vecinos que han llegado del Rio Grande y Buenos Aires:

Gerónimo Pereyra  
 Juan Gonzalez, mayor  
 Juan Gonzalez, menor  
 Manuel Pereyra

Fontes:

Fajardo (1953)  
 Pagola (2007)  
 Pintos (2000)



## Anexo C

Relação dos 38 agricultores que vendem trigo ao Rei  
e não receberam pagamento.

Manuel Joaquim Antônio Evaristo Araújo

Felipe Texera

Manuel Rodríguez Baz

Mathias de Almada

José Francisco Duarte

Manuel Piris Pereira

José Gonzales

Felyx de Sosa Páez

Juan Mendes Viera

Manuel Rodríguez de la Proza

Manuel Gonzales

Manuel Pereyra de Sosa

Manuel Pereyra Leal

Juan Correa

Luis Albares

Caetano Silbeyra

Sílbestre Sosa

Antonio Silbeyra

Pedro Machado

José de la Rosa

Simón Pereyra

Josef Correa

Juan Rodríguez Pixoto

Manuel Morales

Ventos López

Viúda López de Correa

Manuel Núñez

Fonte:

Fajardo (1953).

## Anexo D

### Genealogia da família de Gerónimo Muniz

Gerônimo Muniz (Jerônimo Muniz Leite ou Gerónimo Muniz Fagundez)

Filho de Antonio Muniz e Francisca Fagundez

Casado com Felícia Maria da Conceição

Filhos:

- Maria Antonia Amaro Muniz casada com Manoel Amaro (Antonio) da Silveira  
Filhos:
  - Francisco Amaro da Silveira
  - João Amaro da Silveira casado com Damásia Maria de Freitas
  - Dionísio Amaro da Silveira
  - José Amaro da Silveira casado com Fabiana Manuela Perez Seballos
  - Hilário Amaro da Silveira casado com Izabel Maria D' Ávila
  - Balbina Antonia Amaro da Silveira casada com Antonio Luís de Freitas
  - Maria Antonia Amaro da Silveira casada com Astrogildo Pereira da Costa
  - Jerônimo Amaro da Silveira casado com Porfíria Dorotéia Pereira da Costa
  - Vasco Amaro da Silveira casado com Maria Antonia De Freitas
  - Manoel Amaro da Silveira casado com Maria Izabel Rodrigues Barbosa
  - Francisca Amaro da Silveira casada com Clementino Luís de Freitas
  - Dionísio Amaro da Silveira casado com Genésia Maria Antunes
  - Firmino Amaro da Silveira
  - Auta Maria Amaro da Silveira casada com João dos Mártires Torres
  - Firmina Amaro da Silveira casada com José Theodoro Braga e depois de viúva, casada com Hilário Amaro da Silveira Filho, seu sobrinho.

Casado com Maria Antonia Rocha

Filhos:

- Teodoro Muniz Rocha casado com Laureana María Dutra Gomes
- Maria Muniz Rocha
- Francisca Muniz Rocha casada com Félix José Perez y Luis
- João Eugênio Muniz Rocha casado com Maria Luisa Guasay Oliva
- Lourenço Muniz
- Andrés Juan Muniz Rocha
- Manuel Antonio Muniz Rocha casado com María Inés Gonzalez
- Santiago José Vicente Muniz Rocha casado com Ignácia Suaréz
- Angela Francisca Muniz Rocha casada com Ramón Moreno
- Mariano Rafael Máximo Muniz casado com Margarita Perez Seballos

---

Fontes:

Medeiros (1980)

Pagola (2007)

Silveira, V. Genealogia. Disponível em <http://gw5.geneanet.org/valdenei?lang=fr;pz=jose+luis+de;nz=freitas;ocz=0;p=jeronimo+muniz;n=leite>

Anexo E  
Genealogia da família de Rudecindo Silva

Rudecindo Antonio Silva

Filho de José Antonio da Silva e María Ignácia

Casado com Ana Maria Núñez

Filhos:

- Ramón Silva Núñez casado com María Jacinta Aquino
- María Francisca Silva Núñez casada com Joaquim Pereira de la Luz
- Petrona Silva Núñez casada com Antonio Nieto
- Joaquina Silva Núñez
- José Antonio Silva Núñez, faleceu aos seis meses.
- José Antonio Silva Núñez casado com Petrona Sosa
- Claudia Silva Núñez casada com Angel M. Herrera Espíndola
- Juana Silva Núñez casada com Domingo Damián Sosa
- Antonio Casimiro Silva Núñez casado com Elena Pereira
- Manuel Benigno Silva Núñez
- Carlos María Silva Núñez casado com Angela Insaurraga
- Ramona Claudia Silva Núñez casada com Angel Herrera
- Elias Silva Núñez casado com Micaela Feliciano Pagola

Fontes:  
Pagola (2007)