



**JEAN BAPTISTA
MARIA CRISTINA DOS SANTOS**

DOSSIÊ MISSÕES

AS RUÍNAS

VOLUME III





DOSSIÊ MISSÕES: VOLUME III

As Ruínas: a crise entre o temporal e o eterno

MINISTÉRIO DA CULTURA
INSTITUTO BRASILEIRO DE MUSEUS

PRESIDENTE DA REPÚBLICA
Luiz Inácio Lula da Silva
MINISTRO DA CULTURA
João Luiz Silva Ferreira
PRESIDENTE DO IBRAM
José do Nascimento Junior

DIRETOR DO DEPARTAMENTO DE PROCESSOS MUSEAIS
Mário de Souza Chagas

DIRETORA DO DEPARTAMENTO DE DIFUSÃO, FOMENTO E ECONOMIA DE MUSEUS
Eneida Braga Rocha de Lemos

DIRETORA DO DEPARTAMENTO DE PLANEJAMENTO E GESTÃO INTERNA
Jane Carla Lopes Mendonça

COORDENADORA GERAL DE SISTEMAS DE INFORMAÇÃO MUSEAL
Rose Moreira de Miranda

PROCURADOR CHEFE
Jamerson Vieira

DIRETOR DO MUSEU DAS MISSÕES
Ariston José Correia Filho

COORDENADOR DE PESQUISA E INOVAÇÃO MUSEAL
Álvaro Marins

DOSSIÊ MISSÕES: VOLUME II

COORDENAÇÃO EDITORIAL
Álvaro Marins

ASSISTÊNCIA EDITORIAL
Maximiliano de Souza

COPIDESQUE
Rodrigo Alva

REVISÃO
Merced Mendes e Tatiana Zismann

PROJETO GRÁFICO E DIAGRAMAÇÃO
Conceito Comunicação Integrada

ILUSTRAÇÕES

Todas as ilustrações contidas neste volume, inclusive na capa, são detalhes da obra Pueblo de San Juan Del Rio Uruguay. Arquivo General de Simancas. MPD, 02, 014. (acervo Ma. Cristina dos Santos)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) - (Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

BAPTISTA, Jean e SANTOS, Maria Cristina dos.

As ruínas [livro eletrônico] : a crise entre o temporal e o eterno / Jean Baptista, Maria Cristina Razzera dos Santos -- Brasília : IBRAM, 2015. -- (Dossiê missões ; v. 3)
2 Mb ; PDF.

1. Jesuítas - Missões - Rio Grande do Sul - História 2. Índios Guarani - Missões - Rio Grande do Sul - História a 3. Rio Grande do Sul - Antiguidades 4. Sete Povos dos Missões - Antiguidades
I. Santos, Maria Cristina dos. II. Título.

15-08117

CDD 981.65

Índices para catálogo sistemático:

1. Rio Grande do Sul : Missões jesuíticas : História
981.65

JEAN BAPTISTA
MARIA CRISTINA DOS SANTOS

DOSSIÊ MISSÕES: VOLUME III

*As Ruínas: a crise entre
o temporal e o eterno*



2ª Edição
2015



Isabela Marques Leite de Souza - Ruínas ou remanescentes?	7
Sandra Pesavento - Ruínas Falantes, fonte da imaginação	11
Dossiê Missões III - As Ruínas: a crise entre o temporal e o eterno	17
I. O COMEÇO DA RUÍNA:	23
ADMINISTRADORES E INDÍGENAS NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XVIII — MARIA CRISTINA RAZZERA DOS SANTOS	
Bucareli: Normas e Cargos para (des)organizar a Ruína	25
Estratégias para a (des)organização da hierarquia interna de povoados e cidades	28
Muitos cargos, poucos encargos	36
Novos Religiosos: espalha-se a ruína	47
“Um monstro de muitas cabeças”: a administração interna	55
Terra, Produção, comércio e população: tudo pela mudança	57
Os povoados: produção e relações com o poder	59
Índios em depósito e “terras baldias”	66
O Braço Comunal	74
O caminho liberalizante	82
Marques de Avilés, o Redentor	90
A realidade econômica e as propostas de mudança	95
Siglas utilizadas	98
Referências documentais manuscritas	99
Referências documentais publicadas	106
Bibliografia	108
II. AS RUÍNAS: PAISAGENS E PERSONAGENS NO SÉCULO XIX — JEAN BAPTISTA	115
Os viajantes	116
Igrejas em ruínas	125
Novos ocupantes	132
Os caçadores de tesouros	137
Os índios	140
O destino do sagrado: objetos sacros e transformação dos espaços	156
Considerações finais: as ruínas em movimento	167
Referências documentais e bibliográficas	169
Bibliografia de consulta	171
EXTRATOS DOCUMENTAIS	173
1820- Relato de Auguste Saint-Hilare	175
1817-1839- Relato de Nicolau Dreus	200
1833-1834- Relato de Arsène Isabelle	203
1858- Relato de Roberto Avé-Lallemant	208
1855-1886- Relato de Hemeterio José Velloso da Silveira	226

DOSSIÊ III – APRESENTAÇÕES

RUÍNAS OU REMANESCENTES?

Isabela Marques Leite de Souza

Museóloga, Museu das Missões

O que são “Ruínas”? No dicionário Soares, Amora significa ruir, cair. Em termos arquitetônicos é o que descreve o destroço ou vestígio de uma estrutura. Mas, para o imaginário coletivo, *ruínas* também significa abandono, perda, deixar para trás o que plantamos, o que vivemos. Esse último significado está muito mais presente do que o dito no dicionário.

Trabalhar para conseguir transformar essas percepções do público é muito difícil, embora instigante. Podemos ver o quanto os visitantes, ao se depararem

com as ditas “Ruínas” do Sítio Arqueológico São Miguel Arcanjo, pensam acerca delas. Muitos choram, outros se “arrepiam” emocionados, outros sentem como se vivessem no tempo de outrora, outros riem, outros simplesmente acham bonito, etc. Mas, uma coisa é certa: todos experimentam algum tipo de emoção quando se depararam com a grandiosa construção. Emoção por vezes tão singular que sequer conseguem explicá-la. São fenômenos como esse que nos impulsionam a introduzir o Museu das Missões no campo da pesquisa histórica missioneira do sul do Brasil.

Neste último dossiê, *As Ruínas*, os autores Maria Cristina Razzera dos Santos e Jean Baptista trazem para nós uma trajetória histórica e ao mesmo tempo poética do que ocorreu no território das Missões, em particular após a expulsão e extinção da Companhia de Jesus, a partir da segunda metade do século XVIII até fins do século XIX. No caso de Santos, sua narrativa perpassa os amplos interesses e diversas dificuldades que os novos “administradores” enfrentaram para gerir os antigos povoados missionais, assim como demonstra a postura indígena perante a nova ordem que se iniciava. Já Baptista, a partir de registros deixados por viajantes sobre as Missões, explora o avanço da natureza sobre o trabalho dos homens, a chegada dos imigrantes, a miscigenação, os “caçadores de tesouros” e a interessante história dos indígenas e das esculturas missionais que continuaram a circular pela região.

Ao acompanhar o que nos conta a documentação apresentada por este dossiê, podemos constatar que sempre é mais fácil e rápido destruir do que construir. Percebemos, ainda, que em cerca de poucas décadas pode-se consumir um trabalho de longos anos. Pensar as ruínas agora como remanescentes, ou seja, como vestígios de história, de memória, é uma preocupação constante para os pesquisadores da temática missioneira. Realizar esta publicação, que será a primeira do Museu das Missões, como resultado de uma pesquisa bem fundamentada e detalhada é, certamente, de extrema importância para que o Museu se constitua, de fato, como laboratório de pesquisa sobre a história das Missões, uma vez que a instituição museu tem como um de seus princípios básicos a pesquisa.

DOSSIÊ III – APRESENTAÇÕES

RUÍNAS FALANTES, FONTE DA IMAGINAÇÃO

Sandra Pesavento

UFRGS

Ruínas fascinam, e não são todos os povos e regiões que as guardam. Em primeiro lugar, é preciso ter uma história, e não me refiro aqui a uma história tão longínqua como que a que motivou as reflexões de Volney diante da contemplação das ruínas de Palmira, ou da do pranto de Cipião Africano diante da de Cartago destruída pela guerra, as que fizeram da materialidade contemplada e degradada pelo tempo um objeto filosófico.

Pode ser mesmo um território portador de traços do passado mais próximo no tempo, uma terra nem tão antiga, mas que tenha sido, progressivamente, percorrida por viajantes invasores, povos predadores e imbuídos de ardores civilizatórios em região ocupada há muito por outros habitantes, “ditos” autóctones.

De uma saga de conflito e paz, algo restou na fisionomia dos atuais ocupantes, os olhos oblíquos, o ar um tanto tristonho e mesmo ausente da população. Penso, é claro, nas ruínas jesuíticas do sul da América do Sul, mais especialmente ao sul do Brasil e, particularmente, em São Miguel das Missões.

Mas aqui me refiro à ruína como paisagem, procedimento resultante de uma mudança de olhar sobre o mundo e que estabeleceu uma nova forma de contemplação: trata-se da natureza recortada e enquadrada pela visão segundo uma perspectiva estética, que produz ora o belo, ora o sublime.

Isso se nos ativermos à aparência do que restou – pois a ruína é sempre materialidade desgastada, traço, rastro, pedaço de um todo que não mais existe na sua integridade. A contemplação do resto de degradação – pedras ao solo, muros semiderrubados, vegetação invadindo o material construído, uma lagartixa aqui outra acolá, colunas tombadas, arcos erguidos aparentemente para sempre, mas onde o tempo destruiu, a volta esperada produz uma sensação de beleza e perturba os sentidos.

Trata-se da “artialização” da natureza por meio do olhar.¹ Por um lado, implica uma construção do objeto estético, transformando um objeto, em princípio neutro, dentro de determinadas regras de código artístico. Estaríamos diante do lugar apreciado como paisagem pela estética.

São Miguel é, no mínimo, belo, harmônico, imponente e vigoroso. No silêncio de um pôr do sol, em noite de lua cheia, com as modulações de uma música barroca no ar, como tive ocasião de estar presente uma vez, a paisagem beira o sublime.

Mas a ruína é mais do que isso. O lugar que ela representa só tem significado dentro do conceito de paisagem, como uma situação criada pelo gosto e o sentimento que permite sonhar outras realidades além do que é visto.

Assim, também a ruína é materialidade que carrega consigo valores que comportam passado, presente, futuro, todas as operações imaginárias de sentido que dão a ver e dão a ler um outro tempo. É onde o sentimento se envolve com a mente.

O passado, no caso, se impõe como visão obrigatória de uma época de grandeza e esplendor, do apogeu de uma potência, de glória e realizações. A ruína do que é hoje permite imaginar a grandeza do que foi um dia. Como se o passado se revelasse para dizer ao presente: *eu, sou você ontem...* Retrospectivamente, os olhos da

1 Roger, Alain. Court traité du paysage. Paris, Gallimard, 1997, p. 16.

imaginação visualizam batalhas, dramas, personagens, religiosos, militares e índios, reais ou de ficção. Mas que importam, não é isto mesmo a história, fornecer visões de um provável acontecido construído com os rastros deixados pelo tempo?

O presente que se expõe ao olhar permite visualizar os efeitos do tempo, o passado já transcorrido faz apelo a todo um arquivo de memórias e tramas que cada um carrega consigo na mente. Aliás, como está dito na frase emblema da Bienal de Veneza de 2008, “*pensamos com o sentimento, sentimos com a mente*”.

As sensações, emoções e sentimentos são postos em ação com os dados que estão armazenados em nosso arquivo de memória, repleto de figuras e ideias que permitem transformar a imagem visual em imagem mental.

Por outro lado – e aqui estaria o mais avançado nível filosófico proporcionado pela contemplação da imagem –, a ruína permite sonhar o futuro, transpondo o pensamento para outra dimensão temporal. O mote seria: *eu sou você* amanhã...

Do local ao universal, a ruína torna-se símbolo de um *vir-a-ser*. O que ontem se ergueu majestoso ou o que hoje se apresenta como belo e poderoso não conterà em si o germe do declínio, a virtualidade da decadência? Não foi este o vislumbre que motivou o pranto de Cipião diante das ruínas da Cartago que destruíra, antevendo o futuro de Roma? E não foi esta, com certeza, a consideração

maior de Volney, ao contemplar os escombros das civilizações passadas?

Sim, a ruína é uma paisagem privilegiada, mas também uma escrita em pedra, pois como representação arquitetural, ela situa-se em uma encruzilhada de saberes e de *foyer* do imaginário.

Espécie de espaços fictivos, as ruínas são falantes² e dependeram, para a sua difusão e gosto desde o século XVIII – embora haja sinais da tendência desde o século XVII – até a sua difusão vitoriosa no século XIX, que muitos viajantes, passantes, cientistas, comerciantes, militares, paisanos e homens comuns se tenham detido à sua frente, deixando delas relatos, a mostrar que não ficaram indiferentes ao seu magnetismo.

Os textos que integram este volume, por diversas modalidades e vieses de abordagens, inspiraram esta apresentação. Se mais não o for, diante da fecundidade destes, me fizeram surgir estas reflexões.

2 Contessi, Gianni. *Écritures dessinées. Arte et Architecture de Pirànese à Ruskin*. Paris, Infolio, 2002, p.45.



DOSSIÊ MISSÕES

AS RUÍNAS

VOLUME III



Tão logo se dê a expulsão dos jesuítas dos chamados “Sete Povos” com o Tratado de Madri (1750), em seguida do restante da América (1767), passa-se a imaginar que os povoados missionais também mergulharam no desaparecimento. Nessa concepção, estruturas e populações que ali permanecem nada mais são do que vítimas de um eco histórico gradualmente empobrecido pelo tempo. Daí para frente, só haveria ruínas decrepitas, vazias e esquecidas.

O presente dossiê tem por intenção apresentar um contraponto documental a essa percepção. No que se chama de ruínas, longe está de haver uma *morte* das populações que habitavam os espaços missionais. Sequer estão, tanto para as populações nativas quanto para os novos personagens que ali chegam, desprovidas de significados e utilidades. Ocorria — como ainda ocorre —, tanto na esfera física quanto mental, uma viva interligação entre homens e estruturas, uma verdadeira sinergia onde ambas as partes só existem por se contatarem, como que uma assegurando a existência da outra.

Em um plano simbólico, as ruínas também permanecem vivas. Continuidades marcantes evidenciam que o modo de vida missional perdurou, como se verá, especialmente no campo das práticas culturais. Porém mais do que simplesmente repetir o passado, o universo das ruínas é intensamente criativo. Novidades significativas mediante novos contextos, graduais transformações de práticas religiosas, inserção de indivíduos de

culturas europeias e a progressiva alteração da paisagem, ano a ano repintadas, marcam um intenso desenrolar histórico.

Todavia, mais do que tudo, o que nas ruínas se passa após a expulsão dos missionários transcende aos homens que vivem no interior de um espaço que despenca sobre eles. É a lenta transformação, a impressão do tempo nas pedras, construindo uma nova entidade. Nasce, assim, a ruína, *gigante antropofágica*, sempre pronta a devorar qualquer um para o interior de sua própria história.

J.B.



I. O COMEÇO DA RUÍNA



I. O COMEÇO DA RUÍNA: ADMINISTRADORES E INDÍGENAS NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XVIII¹

Maria Cristina Razzera dos Santos

Os anos seguintes ao cumprimento do Decreto Real de Expulsão dos Jesuítas levam às autoridades profundas preocupações sobre o destino das populações e do uso dos espaços missionais. Questões, enfim, diretamente ligadas à reorganização política e administrativa dos povoados. De fato, os projetos do governo para aqueles indígenas, criados a partir de 1768, refletem a dialética que se estabelece entre a capacidade de integração indígena, então a enfrentar o desafio de ser incorpo-

¹ O presente texto é uma síntese atualizada, traduzida e sintetizada de dois capítulos de tese defendida na Universidade Complutense de Madri em 1993-1994 e aqui publicado pela primeira vez no Brasil.

rado pela sociedade colonial, e os condicionantes para tornar tal integração eficaz.

Nessa nova situação de contato, o cenário étnico enfrentado pelos missionais segue intenso: de um lado uma sociedade colonial mestiça e, de outro, múltiplos grupos indígenas, ambos interagindo em complexas redes de conexões. Os aspectos que, no primeiro momento, foram considerados pelos jesuítas propícios à integração indígena, alcançam a segunda metade do século XVIII entendidos pelas autoridades como barreira tácita à inserção dos nativos no mundo colonial.

Em virtude disso, a administração gastará boa parte do seu tempo elaborando e tentando aplicar um conjunto de propostas voltadas à integração dos missionais à sociedade colonial. Naturalmente, os *Guaranis* — denominação genérica sob a qual se recolhiam os diversos grupos indígenas inseridos nas Missões (ver Dossiê I) — não ficaram indiferentes às novas notícias. Seus objetivos, posicionamentos e estratégias estão amplamente documentados em meio à burocracia gerada durante o processo. A julgar pelo impacto de sua participação, estes indígenas estão longe de ser considerados meros coadjuvantes pelo mundo colonial.

É necessário ter presente que as comunidades indígenas são aquelas que formaram os agora denominados “Trinta Povos das Missões”, também conhecidos como a Província Jesuítica do Paraguai. Vale lembrar que a esta é distinta à divisão administrativa colonial da Província

do Paraguai. Assim, o uso que se faz da palavra “província” refere-se à sociedade global ou ao sistema colonial em seus aspectos políticos, econômicos e administrativos. Ao falarmos de “Província Jesuítica”, utilizaremos a expressão Trinta Povos, ou simplesmente Missões.

BUCARELI: NORMAS E CARGOS PARA (DES)ORGANIZAR A RUÍNA

Francisco Bucareli y Ursúa, nomeado Tenente de Governador das Províncias do Rio da Prata, recebeu ordens para cumprir o Decreto Real de 21 de fevereiro de 1767, que determinava a expulsão dos jesuítas. Tratava-se de um encargo que se desdobrava em diferentes frentes onde atuavam os membros da Companhia de Jesus: escolas, seminários, residências, a direção dos Trinta Povos, bem como as atividades econômicas desenvolvidas na Província.

Para substituir o vazio político-administrativo e o trabalho espiritual dos jesuítas com os indígenas, Bucareli elaborou em 23 de agosto de 1768, a *Instrução* como uma normativa para os Administradores Gerais. Este Projeto inicial foi complementado pela *Emenda à Instrução (Adição)* e pelo *Decreto de Comércio*, ambos de 1770 (AHNM. Consj. 21731). Em conjunto, os textos propõem um modelo de integração das comunidades indígenas, o qual servirá de base para a discussão que chegará até os

primórdios do século XIX. Criada com o objetivo de estabelecer novas diretrizes de governo, a *Instrução* de Bucareli aborda diversos aspectos da administração temporal e espiritual dos povoados. Tanto por seu conteúdo, quanto pelo momento histórico em que foi elaborado, este documento representa uma síntese dos problemas anteriores, com soluções que se transformarão em uma antecipação das dificuldades que a administração colonial enfrentará para governar a população indígena.

De acordo com a análise comparativa de Ernesto Maeder (1987: 135-149), Bucareli utilizou o Diretório, ditado em 2 de maio de 1757 pelo Governador Mendonça Furtado às Missões Jesuíticas do Grão-Pará e Maranhão, como modelo para as normas agora criadas para as Missões da Província Jesuítica do Paraguai. Ou seja, Bucareli traduziu o *Diretório* sem levar em conta a realidade dos povoados missionais da segunda metade do século XVIII.

Bucareli estabeleceu dois objetivos principais a serem alcançados com a aplicação do novo plano de governo. Para tal, solicitou uma reflexão atenta por parte dos governadores a quem eram dirigidos. O primeiro objetivo era “*enraizar o verdadeiro conhecimento dos adoráveis mistérios da nossa Santa Fé nestes índios*”; e o segundo era propiciar os benefícios e os confortos temporais aos indígenas, de maneira a alcançarem a “*civilidade, a cultura e o comércio*” (AHNM. Consj. 21371. Instrução. 1768. fol.1R.).

Politizar e *humanizar* são vocábulos que resumem os interesses em relação aos nativos, e aparecem frequentemente nas descrições dos “Cronistas das Índias”. Entre os primeiros missionais, Ruiz de Montoya (1639b, fol. 6R) definiu o objetivo de formar povoados em função desses interesses: “Denominamos de reduções os povoados de indígenas, os quais tinham o costume de viver em montes, serras e vales, em córregos escondidos, em três, quatro ou seis únicas casas, separadas por uma, duas, três ou mais léguas, e o trabalho dos padres os reduziram a grandes povoados e à vida política e humana, para beneficiar o algodão com que se vestiam”. Para o jesuíta, a “missão” teria, então, um significado totalizante. “Politizar” os nativos significava mudar a estrutura, a organização social e as diretrizes culturais (Melià. [b 1972]. 1988:118); assim como “humanizar” implicava o abandono das suas crenças e práticas religiosas.

Embora entre Montoya e Bucareli tenha se passado mais de um século, permanecem na *Instrução* os valores implícitos de “*conseguir civilizar perfeitamente estas gentes para que vivam perfeitamente neste concerto e polícia*” (AHNM. Consj. 21371. Instrução. 1768, fol.1 Vtº). Também exigiam uma alteração da estrutura socio-cultural dos indígenas que, naquele tempo, já haviam passado por um século e meio convivendo cotidianamente com o Ocidente por meio do catolicismo e do ordenamento do espaço e da vida colonial.

A preocupação que Bucareli ainda demonstra em relação a tais aspectos, não deixa de ser um indicativo da persistência de uma matriz cultural que necessita a “*mudança civilizadora*”. Não é difícil imaginar que a assimilação completa desses ideais, por parte dos nativos, indicaria uma ruptura absoluta com o seu passado missional e com uma antiga “maneira de ser”. Depois disso, os “*meios para alcançar a civilidade e a cultura*” não mais aparecerão em outros planos enquanto objetivos prioritários, mas como consequência das tentativas de estabelecer as bases para o comércio com os povoados, bem como delimitar os já bastantes amplos poderes dos administradores.

ESTRATÉGIAS PARA A (DES)ORGANIZAÇÃO DA HIERARQUIA INTERNA DE POVOADOS E CIDADES

Na região das Missões e do Paraguai, a sociedade colonial foi organizando-se com base na marginalidade administrativa² e na abundância de mulheres indígenas. As mulheres, vale destacar, proporcionavam aos conquistadores o sustento econômico e braços para a produção por meio dos tradicionais laços conhecidos como *cuñadazgo*. A miscigenação opressora que caracterizará a região a partir de então faz com que a associação com

2 Em 1562, as autoridades de Assunção reconheceram o abandono do Paraguai após uma década sem comunicação com a Espanha e indicavam como causa disso, o fato de que ninguém havia regressado daquelas terras com ouro ou prata, “nem com lucros proveitosos” (CARDOZO, 1959:82).

o “Paraíso de Mahoma”, realizada por alguns autores do século XVII, não fosse somente um recurso de retórica quando o assunto era o Paraguai.

Aos olhos de Bucareli, a maneira como os povoados estavam organizados era uma caricatura daquilo que deveria ser um ambiente civilizado. Continuando com a tentativa de erradicar os maus hábitos presentes entre os indígenas, Bucareli recomenda o aumento necessário das casas e a divisão das peças, porque as têm na mais absoluta indecência: “assistindo distintas famílias em somente uma peça estreita, faltando por isso com as regras de honestidade, que se deve à diversidade dos sexos e que, necessariamente, irá resultar em uma maior redução dos vícios” (AHNM. Consj. 21371. Instrução. 1768. fol. 3R). A partir dessas preocupações, também ficou liberado o estabelecimento de espanhóis nos povoados “para que assim se facilite o comércio recíproco e, por este meio, estas pessoas alcancem a civilidade desejada” (AHNM. Consj. 21371. Instrução 1768. fol. 9R). Além disso, as “casas indecentes” dos povoados estavam ocupadas por famílias que compunham cada cacicado. A influência que esses vão adquirindo será uma das dificuldades a serem enfrentadas pelo vice-rei Avilés ao decretar a liberação das tarefas comunitárias aos “exemplares chefes de família”. Enfrentava-se, com isso, as lideranças dos cacicados missionais que ao longo do contato com os jesuítas haviam mantido uma relativa independência econômica, social e religiosa (ver Dossiê I).

A mulher missional, por sua vez, ocupava uma posição social inferior, condição que se intensificou com a paulatina proibição da poligamia como um meio para juntar parentes e manter a reciprocidade e redistribuição nas festas. Doblas (CODA, 1970. Tomo III:12. Memória de Doblas. 1785) reafirma essa visão ao dizer que “os índios tratam regularmente as suas mulheres e as consideram como muito inferiores a eles, e as obrigam a todos os tipos de trabalhos”. Na mesa de convidados, os homens ocupavam o lugar e as mulheres colocavam o “prato grande de barro cozido”, o famoso “prato de sobras”, aos pés do padre ou do marido (Doblas, 1785; Susnik. 1965-66. Tomo II:50).

No que diz respeito à hierarquia social, Bucareli considera que a educação comum que os indígenas receberam contribuiu muito para a “incivilidade, vileza e extermínio” dos mesmos. Afinal, “nas repúblicas civilizadas deve haver uma diferente classe de pessoas, na medida dos ministérios que exercem, [se recomenda] para que, em público como em particular, tratem distintamente os caciques, corregedores e a todos os índios que sejam juízes e ocupem algum emprego honorífico” (AHNM. Consj. 21371. Instrução. 1768. fol.2Vt°).

A premissa de Bucareli é bastante artificial, pois planifica como “mesma educação” aquela que os indígenas receberam até então. Sem dúvida, os jesuítas se ocuparam com a educação dos seus neófitos, mas o fizeram com uma preocupação diretamente relacionada ao processo de catequização e seu subsequente debate espiritual. Os

filhos dos caciques desfrutavam de claros privilégios em relação às demais crianças, e estas em relação aos adultos. As aulas dirigidas às crianças eram um meio muito eficaz de os religiosos orientarem e difundirem a prática da vida política e humana. Cabe lembrar que Brigidi (2006) já demonstrou o quanto essa premissa em relação às crianças pode ser relativizada mediante as estratégias ambíguas exercidas pelas mesmas.

Seguindo a linha de vícios antigos e/ou adquiridos, o governador faz menção à “desprezível e escandalosa vestimenta que principalmente as mulheres utilizam”. É fato que a nudez presente nos povoados alcançou o século XVIII de maneira expressiva. Sobre isso, existem recomendações específicas, tais como: “introduzir ideias nessas pessoas que as possam conduzir a um desejo virtuoso e moderado de utilizar vestes decorosas e decentes, acabando totalmente com a nudez que não é efeito da virtude, mas sim da rusticidade”. E proíbe: “daqui por diante a compra desses vestidos ridículos, que com o título de dançantes e cabildantes, somente serviam para consumir inutilmente grande parte da riqueza desses miseráveis” (AHNM. Consj. 21371. Instrução. 1768. fol.3R).

Em carta endereçada ao Conde Aranda, datada de 14 de setembro de 1767, Bucareli não somente recomenda atenção para o aspecto do vestuário, mas o utiliza como uma forma de nivelar a sua entrada nos povoados e, desta forma, alcançar uma subordinação pacífica a sua

nova proposta de governo. Para a convocação, em Buenos Aires, de trinta caciques e corregedores para jurar obediência à Instrução, o governador anunciava: “Farei com que vocês se vistam à espanhola, ajudando-os e tratando-os de maneira a que possam melhorar o seu destino” (BRABO. 1872:81).

O uniforme utilizado³ simbolizava a equiparação de caciques e corregedores aos fidalgos espanhóis. Na Carta dos Corregedores e Caciques dos Trinta Povos à Sua Majestade, datada de 27 de março de 1768, os mesmos assumem com orgulho tal equiparação: “Ajudando-nos com pena por nossa pobreza ... vestindo-nos com vestidos e tratando-nos como cavalheiros, satisfazendo-nos em tudo” (BRABO: 1872:101).

Durante o período jesuítico, a referência dos indígenas ao valor dos “vestidos de cabildantes” correspondia ao comando e à fiscalização das tarefas cotidianas. Ao vestirem tal uniforme para se apresentar às autoridades da província, os *cabildantes* acreditavam, segundo Susnik (1966. Tomo II: 17-18), que também assumiam a liberdade da autoridade. Liberdade que, com a cumplicidade dos administradores particulares, irá transformar-se em um eficaz instrumento para roubos e extorsões comerciais dos bens da comunidade. A necessidade de afirmação social da “nobreza indígena” é indicada claramente por Doblas ao

3 O corregedor trajava “casaco e calça de tecido azul, colete e avesso de tecido encarnado”. O cacique, por sua vez, vestia “casaco e calça de tecido encarnado com colete e avesso de tecido azul”. (ANA. Hist. Vol. 152, Nº 204; fol. 70R).

afirmar que “todos eles possuem inclinação para mandar e ansiar por qualquer emprego ou ocupação, por mais desprezível que seja”.⁴ Enfim, não importava a natureza do cargo em si – sacristão, músico, pintor, corregedor, carrasco, etc. – mas sim a autoridade ou vantagem econômica.

Os empregados indígenas – selecionados, formados e conscientes do seu poder – desempenharam o papel de uma espécie de subalterno em relação à população do povoado. Deste ponto em diante, surgem muitas disputas internas. Sem dúvida, a expressão dessas concorrências não se manifestou pela população em geral, cujas únicas reações “visíveis” foram a deserção ou a preguiça (concebida como uma não atitude em relação ao trabalho) como expressão máxima da depressão, indolência e satisfação com a subsistência mínima diária proporcionada pela comunidade. Considerando que o funcionamento do trabalho e o controle social da população ativa estavam baseados neste grupo de “subalternos” como garantia da continuidade do povo e comunitária, parece mesmo que os “subalternos” frequentemente agiam com abusos de caráter pessoal. A nova administração introduzida por Bucareli forçosamente deveria buscar o apoio em um setor da população “reduzida”. Ao escolher os “subalternos” para este apoio, reforçou-se de forma considerável o poder social dos mesmos.

4 Além disso, Doblas registra que em cada povoado havia de 80 a 100 índios que desempenhavam algum tipo de trabalho ou ofício, e “se o povoado é pequeno, todos se tornam oficiais e restam poucos em quem mandar”. Memória de Doblas de 1785. (CODA, 1970. Tomo III: 11e 43).

A proposta de Bucareli estimulou os indígenas na tríade “emprego-autoridade-vantagem”. A classificação econômica que na sociedade livre acompanha a diversificação de empregos e ofícios, não ocorria, todavia, em um sistema comunitário no qual o indivíduo indígena não podia vender o produto do seu trabalho, nem dispor do seu uso conforme sua própria vontade.

Os caciques gozavam do direito hereditário do *status* de Don, e, como tal, estavam isentos das tarefas comunitárias e do serviço de índios que eram sorteados para trabalharem nas obras públicas. Os povoados eram compostos por várias partes, ou cacicados numericamente desiguais, os quais serviam como células de distribuição de homens para as atividades comunitárias e para o serviço nas obras públicas.

Em sua Instrução, Bucareli declarou a necessidade de contar com os caciques até mesmo em cargos de corregedores. Mas na Emenda de 1770, expressou que “recaía esta nomeação de corregedores nos mesmos caciques principais, para que possam exercer com este título a jurisdição que lhes corresponda e se evite o descrédito que, em diferentes ocasiões e para fins particulares dos seus defensores, experimentaram, sujeitando-os ao comando de índios não tão principais e contribuintes” (AHNM. Consj. 21371. Emenda. 1770, fol. 12Vtº.).

O problema não era novo, nem exclusivo dos povoados das Missões. Nos povoados ou vilas com Guarani vinculados ao governo de Assunção também ocorriam frequentes disputas entre os caciques e corregedores. Os primeiros, segundo as Leis das Índias, isentos de impostos por sua casta de “fidalgos naturais”; os segundos, desfrutadores do privilégio de “Don” durante o exercício do cargo. Nos povoados missionais, o problema apresentava algumas características peculiares. Bucareli, ao buscar o apoio dos caciques, tentava contrabalançar a influência dos “subalternos” educados e impostos pelos jesuítas.

Seguindo o antigo costume de serem excluídos do ofício de capatazes e artesãos, os caciques buscavam uma saída econômica com o serviço de barqueiros ou carroceiros. Os barcos e as carretas, bem como os bens transportados, pertenciam a eles ou ao povoado. Mediante esses ofícios somente lhes restava expressar o descontentamento geral para os corregedores, contra quem ninguém podia levantar a voz.⁵ Como poderemos confirmar a seguir, os caciques eram os únicos que se manifestavam na defesa dos abusos contra a sua gente. Por outro lado,

⁵ “Não há outro superior que possa ter poderes para exigir ordens, nem o *Cabildo* nem qualquer cacique; eu também sou cacique e tive Escola e assim não existe ninguém que possa impedir as minhas ordens [...]”. Reclamação dos caciques do povoado de Loreto, 17 de dezembro de 1770. AGN. IX: 17-4-2.

os *cabildantes* eram considerados subalternos com vantagens e prêmios em virtude de sua imposição disciplinar em nome do bem-estar da “comunidade-*tava*” (SUSNIK. 1990-91:21-22).

De uma maneira ou outra, a forma de organização e a hierarquia estabelecida nos povoados com os Projetos de Bucareli terão continuidade com a divisão de poderes entre os funcionários da nova administração.

MUITOS CARGOS, POCOS ENCARGOS

Neste primeiro Projeto, a divisão dos poderes e obrigações dos funcionários é tratada de forma muito sumária, pois – exceto pela criação dos Administradores (Geral e Particular) previstos no Decreto de Expulsão dos Jesuítas – os demais cargos continuaram obedecendo ao estabelecido nas Leis das Índias. Entretanto, a multiplicação de cargos será uma constante nos Projetos que se elaborarão a partir da divisão estabelecida por Bucareli. A tabela a seguir, ilustra a sequência das divisões administrativas entre 1768 e 1782.

POVOADOS

1. S. Inácio Guazú	11. Santa Rosa	21. Santo Tomé
2. São Cosme	12. Santíssima Trindade	22. La Cruz
3. Itapuã	13. Corpus Christi	23. Yapeyú
4. Candelária	14. São José	24. São Nicolau
5. Santa Ana	15. São Carlos	25. São Miguel
6. Loreto	16. Mártires	26. São Borja
7. São Inácio Miní	17. São Xavier	27. São Luis
8. St. Maria da Fé	18. Santa Maria Maior	28. S. Loreço Mártir
9. Santiago	19. Apóstoles	29. Santo Ângelo
10. Jesus	20. Conceção	30. São João Batista

DIVISÕES ADMINISTRATIVAS -1768/1782

	Instrução de Bucareli-1768	Adição de Bucareli-1770	Divisão de Vértiz-1778	Plano das Intendências-1782
I- Governo do Paraná:	I-Candelária Santiago 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13	1- Governo de Candelária: 4, 3, 5, 6, 7, 10, 12, 13	A- Depto de Candelária: 4, 3, 5, 6, 7, 10, 12, 13	Intendência do Paraguai: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13
II- Governo do Uruguai	II-Conceção, São Miguel, Yapeyú: 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30.	2- Governo de Santiago: 9, 1, 2, 8, 11	B- Depto. Santiago: 9, 1, 2, 8, 11	Intendência Buenos Aires: 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30
		3- Governo de S. Miguel 25, 24, 27, 28, 29, 30.	C- Depto de S. Miguel 25, 24, 26, 27, 28, 29, 30.	
		4- Governo de Conceção 20, 19, 18, 17, 16, 15, 14	D- Depto de Conceção 20, 19, 18, 17, 16, 15, 14	
		5- Governo de Yapeyú 23, 21, 22, 26	E- Depto de Yapeyú 23, 21, 22	

Com o histórico de poucas e complicadas visitas⁶ aos povoados das missões, Bucareli exortava os governadores para que, depois da colheita nos povoados da sua jurisdição, passassem a visitá-los realizando o Censo Anual. Este deveria incluir o número de indígenas, famílias, homens (entre 18 e 50 anos de idade), além dos caciques e seus descendentes até a segunda geração (AHNM. Consj. 21371. Instrução. 1768. fol. 9Vt°).

Como tantas outras, esta recomendação tardará a ser cumprida. Na “Emenda de 1770”, Bucareli expõe, um tanto surpreso, o fato de que até então não havia recebido nenhum Censo dos povoados, solicitado havia dois anos (AHNM. Consj. 21371. Emenda. 1770. fol.23R.). A primeira Visita Geral, a mando de Bucareli, será realizada no fim de 1770, ao passo que o primeiro Censo Geral será realizado pelo governador Agustín Fernando de Pinedo quatro anos depois (ANA. NE. Vol. 227). Somente a partir de 1782, já com Melo de Portugal, as visitas e censos se tornam regulares (ANA. NE. Vol. 254).

A divisão entre dois governadores gerais permaneceu somente por pouco mais de um ano, quando Juan

6 Durante o período jesuítico, as visitas de quaisquer pessoas seculares ou eclesiásticas, inclusive governador e bispo, estavam condicionadas a uma licença especial expedida pelo Provincial da Companhia, o que as tornou bastante espaçadas até cessarem por completo. O padre Cardiel relata: “O ano de 1763 foi a última visita ao povoado em que eu estava e há 21 anos não houve outra” (CARDIEL. (1771). 1989:151). A referida visita foi a do bispo Manuel Antonio de la Torre. O bispo fez algumas recomendações aos sacerdotes jesuítas, recomendações estas, que acabaram por originar um longo conflito entre jesuítas e autoridades religiosas da Província.

Francisco Riva Herrera, responsável pelo governo dos vinte povoados do Uruguai e Paraná, solicitou sua dispensa do cargo em carta a Bucareli datada de 8 de setembro de 1769, por considerar-se “inepto para o cargo”, além de não contar com “subalternos idôneos” (AGN. IX-18-6-2). Ao deixar o cargo, Riva Herrera elaborou um longo relatório intitulado “Prática das precisas ordens que orientarão a organização, a tranquilidade, a subsistência e o fomento dos índios Guaranis, de acordo com o seu caráter, seus antigos modos de vida e costumes”. Nesse relatório, o governador das Missões afirma a convicção de que os indígenas não se adaptarão à nova divisão de poderes, tanto por sentirem falta de “seus sacerdotes”, quanto por seu tradicional modo de vida prescrever a conjunção dos poderes político e religioso.⁷

Os primeiros trinta administradores particulares foram escolhidos pelo vigário da cidade de Corrientes. Segundo Larrázabal, “eram homens que, em sua maioria, não conheciam as letras, e que nunca em suas vidas possuíram cem pesos, e, portanto, não podiam ser apropriados para lidarem com grandes interesses” (BRUNO. 1966. Tomo VI: 189).

Segundo a Instrução, os administradores detinham o controle sobre todas as atividades produtivas dos povoados e nenhuma vigilância sobre a apresentação de contas

7 BNRJ. Mss. Vol.I-28-5-40. Parece que tal informe não foi considerado por nenhum dos governantes superiores, pois não há qualquer referência posterior a isso.

aos superiores imediatos. Esta “solidão administrativa” proporcionou inúmeras possibilidades (e práticas) de fraudes que acabaram por caracterizar, de forma inequívoca, o cargo de administrador. A partir da Instrução, as palavras “cobiça e falta de cuidado” apareceram como espécie de sinônimo inseparável do cargo dos administradores. Com o objetivo de “desterrar dos ouvidos dos índios o nome de comunidade e administrador”, Doblas, em 1785, expressa no intitulado *Plano Geral de Governo, acomodado às condições destes povoados*: “Ele que até agora havia sido denominado de administrador, seria nomeado de oficial segundo este plano, e o que se chamava de comunidade, se chamaria de feitoria; porque me parece melhor atribuir-lhes estes nomes” (CODA. 1970. Tomo V: 137).

Em um segundo momento, os Administradores provinham de Buenos Aires e já contavam com a recomendação de “saber ler e escrever”, segundo o “Relatório do Governador das Missões Bruno de Zavala, sobre as condições dos trinta povos”, datado de 28 de setembro de 1784 (AGN. IX: 17-4-4). Entre os novos administradores, alguns eram comerciantes cujos negócios fracassaram. Dessa forma, pesavam sobre eles, dúvidas das autoridades maiores acerca da inteligência e responsabilidade para com a administração que lhes era entregue. O Provincial dos franciscanos, Blás de Agüero, em carta ao vice-rei Cevallos, datada de 24 de maio de 1778, afirma em tom de denúncia que “foram escolhidos alguns

homens falidos no comércio para tais administrações, para os fins demonstrados e outros rapazes infantis, sem qualquer experiência, sem conhecimento do idioma e sem conhecimento das produções e manufaturas das quais o país é capaz [...], com vida despreocupada e escandalosa” (AGN. IX: 18-7-6).

Para solucionar os problemas criados pela confusão de cargos, criaram-se, ironicamente, mais cargos. Ao adequar o governo dos povoados ao estatuto dos *Intendentes*, Melo de Portugal propõe, em 1785, o “Regulamento interino para o governo no manejo e administração dos bens da comunidade dos povoados das Missões dos índios Guaranis”. Esse regulamento manteve um Governador com função sujeita aos *Intendentes* do Paraguai e Buenos Aires. Esses, por sua vez, nomearam “outros subdelegados que, em cada um dos distritos, terão as mesmas funções que desempenham hoje os tenentes na Polícia e Fazenda, ficando somente a Justiça e a Guerra a cargo do governo das Missões”. Sob a indicação do subdelegado seria nomeado um administrador em cada povo, um tesoureiro para que “*exercendo este ministério*” informasse constantemente ao governador da província sobre a situação dos povoados (AGN. IX: 25-7-6; fol. 10R e 30Vt^o). Gonzalo de Doblas sugere a conjugação das funções de Mestre de Escola e Protetor de Índios. Mais uma vez, usavam os mesmos tratamentos e medicinas para diferentes enfermidades. Todos os encarregados do governo temporal davam-se ao direito

de cobrar integridade de seus subordinados e solicitar a vigilância dos superiores.

Essa presumida honestidade levou a uma série de conflitos entre a hierarquia administrativa. No ano de 1773, Don Bruno de Zavala – governador dos Trinta Povos – e o D. Ángel de Lazcano – Administrador Geral – protagonizam alguns desastres exemplares da concorrência do governo temporal. Um desses se refere ao administrador de San José, D. Manuel Carrera, sobre o qual pesam acusações de diversos tipos: desde transações com os bens da comunidade – transferidos como se fossem seus – até o amancebamento com uma índia casada. Somam-se a isso, bebedeiras e maus tratos aos indígenas. Com tantas acusações, o governador suspendeu-o do cargo de Administrador Particular. O Administrador Geral, D. Ángel de Lazcano, solicitou ao vice-rei a readmissão e, finalmente, o vice-rei envia tal ordem ao governador Bruno de Zavala. Este, aceita a readmissão, mas, com toda a obediência que lhe é pertinente, solicita ao vice-rei a “*necessária reflexão*” sobre o caso, para confirmar a decisão de readmiti-lo. Com todas as informações e pesquisas oriundas desse processo, Manuel Carrera é readmitido como Administrador Particular no povoado de Santa Ana (AGN. IX: 17-4-6).

Em virtude da falta da apresentação das contas de Ángel de Lazcano, desenvolveu-se dos mais longos conflitos da administração temporal dos povoados missionais. Segundo a Emenda de Bucareli, a cada dois anos,

os administradores eram obrigados a entregar as contas relativas a produção, gastos e comércio dos povoados. O administrador Lazcano não reconhecia outro superior sem ser o próprio vice-rei, e Pacheco, ao assumir o cargo de administrador em 1796, confirmou que os treze povoados do Paraná atuavam de forma independente do gabinete da Administração Geral.

Bruno de Zavala acusava Lazcano de que o mesmo influenciava e tentava intrometer-se no Governo Geral e que, por sua vez, deveria limitar-se a beneficiar os produtos e rendimentos que recebia, lembrando-lhe sempre de prestar contas aos povoados – “em tal ponto era extremamente omissos”. Segundo Zavala, Lazcano pretendia que todos os produtos fossem enviados à Administração Geral para então aumentar 8% do salário que recebia em virtude da Emenda 1770 de Bucareli. Lazcano, por sua vez, acusava Zavala de ser o responsável pela decadência dos povoados “por sua negligência em promover a agricultura e manufaturas, sem se preocupar com outra coisa que não fosse o seu próprio descanso e prazer”. As *Contas de Lazcano* ocupam todo um expediente do maço de documentos 323, da seção Audiência de Buenos Aires no Arquivo Geral das Índias de Sevilha. A discussão durou mais de dez anos e a disputa demorou vinte e cinco para ser solucionada.

(1770-1795). Ela incluiu autos, juntas, consultas ao Conselho, detenções possíveis, substituições alternadas de ambos os funcionários e nomeações interinas e uma longa discussão judicial.⁸ Finalmente, a “Contaduría General de Propios y Arbitrios” de Buenos Aires verificou que os \$19 mil pesos que Lazcano declarava eram, na realidade, \$35.113 mil pesos, além dos \$1.945 mil pesos que o administrador deveria pagar para atender aos cargos suspensos.

Assim, não é de estranhar o fato de que quando o próximo governador Manuel Antonio de Pacheco assumiu seu cargo em 1796, ele tenha feito petições para o controle absoluto da administração geral, tais como o “poder privativo de nomear os Administradores Particulares dos Trinta Povos e removê-los por justa causa” e a autorização para dispor sobre tudo o que fosse “puramente administrativo e econômico daquela Administração Geral, sem depender do Governo Superior”. Como justificativa, afirma que a excessiva dependência e burocracia administrativa existentes propiciavam aos administradores a possibilidade de fazer o que quisessem sem

8 Entre eles se destaca a Ordem Real de 1783 para averiguar a situação civil dos empregados nas Índias, através das denúncias de algumas esposas que desconheciam se seus maridos estavam “*vivos, mortos ou amancebados*” (AHNM. Consj. 21320, N° 323). Uma dessas mulheres, Dona Teresa Gómez Andrade de Lazcano, vizinha de Cádiz, mulher de D. Josef Antonio de Lazcano “...expõe que *seu marido se encontra há vinte e cinco anos naquele Reino de Buenos Aires, com o motivo de não ter podido finalizar na Fazenda Real as contas relativas ao Assentamento e Provisão das Missões, e que para lá foi em companhia de seu parente. D. Juan Ángel de Lazcano [...] suplica [...] que tenha por bem comunicar àquele Exmo Sr. Vice-Rei uma ordem a ser apresentada aos mencionados Lazcano, intimando-os a finalizar as contas pendentes, sem aceitar qualquer desculpa que as atrasem*. Cádiz, 15 de fevereiro de 1797. AGI. BsAs. 323. Súplicas.

prestar contas de nada a ninguém. Também solicitou que “fosse estabelecido um ou dois visitantes com uma dotação (retirada do fundo comum de tais povoados) para zelarem continuamente pelo progresso e avanços dos povoados do seu respectivo departamento. Para evitar os abusos nos negócios estabelecidos entre os administradores e comerciantes, o novo governador solicita a proibição da entrada de comerciantes espanhóis e a permanência destes nos povoados, estabelecendo também os produtos que todos deveriam enviar à Administração Geral, que se encarregaria de reparti-los” (AHNM. Consj. 21370).

O solitário governador *intendente* do Paraguai, D. Lázaro de Ribera, em seu fracassado Regulamento de 1798, não podia mais do que aconselhar, – como quem suplica, que um dos primeiros objetivos a serem recomendados para “as dignas promoções serão a paz, a união e a boa harmonia que os sacerdotes devem manter com os subdelegados e Administradores”. O *Intendente* não poderia, todavia, deixar de dar a sua contribuição para aumentar a rede de cargos, propondo que sejam incorporados mais dois subdelegados à administração das reduções de franciscanos. Um deles estaria encarregado dos povoados de Yaguarón, Itá, Guarambaré, Ypané, Altos, Atirá. O outro se ocuparia dos povoados de Nepomuceno, Itapé, Caazapá e Yutí (AHNM. Consj. 21370).

Essa divisão de funções, que pretendia abranger direitos de ambas as partes, não satisfez ao *Intendente* do Paraguai, Lázaro de Ribera, que se sentiu despojado dos seus poderes e escusava-se a cumprir com aqueles pre-determinados pelo vice-rei. Essas competências tiveram a repercussão imediata nos graus inferiores da administração interna dos povoados.⁹

As disputas entre a *Intendencia* do Paraguai e o vice-reino de Buenos Aires, principalmente aquelas protagonizadas por Ribera e Avilés, ocasionaram um incontável número de memoriais e informativos de acusações mútuas que, ao chegarem ao Conselho das Índias, sempre careciam de mais uma informação para receber o parecer. Entre a presteza de resoluções do Conselho Consultivo e as disputas das jurisdições do rio da Prata, Avilés deixa o cargo de vice-rei para ocupar outras funções no vice-reino peruano.

Mesmo que pareça inacreditável, Miguel de Lastarría se dispõe a realizar, em 1805, uma nova reorganização administrativa porque “ainda se utiliza pouco este estatuto peculiar e necessário” para adequar o governo dos povoados de índios. Lastarría publica em Madri uma obra intitulada *Reorganização e plano de segurança externa das muito interessantes colônias*

9 Em uma instância do Professor de Primeiras Letras de um povoado do Departamento de Candelária, decretou-se que o apelante recorresse ao vice-rei Avilés, e este fez retornar à Instância o Intendente do Paraguai, que deveria aplicar a justiça ao apelante, e que no final permaneceu sem contestação de qualquer uma das partes sobre o direito a seus salários. AGN. IX: Justicia, 41.

orientais do rio Paraguai ou rio da Prata (AHNM. Consj. 21370). Exceto pelos detalhes do governo militar e político – que reuniu as trinta reduções e os povoados de Maynas, Mojos e Chiquitos com o objetivo de reforçar a fronteira com Portugal – Lastarría não cria mais cargos. No parágrafo 54, porém, adverte que aquilo não especificado no seu Plano de Governo, será feito em conformidade com as Leis das Índias, as Portarias do Peru e as de Bucareli.

No Relatório de D. Fulgencio Yegros, de 10 de junho de 1769, em Assunção, consta o registro que, como foi demonstrado, foi uma perene repetição nas décadas seguintes: “*O administrador não cuida de preços nem de condições, nem o protetor o contradiz, porque ambos desejam as graças do governo. O mesmo é proporcionalmente dos protetores, pois os administradores desejam que eles sejam gratos*” (ANA. História, Vol. 59: fol 90R).

NOVOS RELIGIOSOS: ESPALHA-SE A RUÍNA

É certo que Bucareli teve suas dificuldades para tornar realidade o encargo de expulsar os jesuítas das províncias do Rio da Prata. O tempo decorrido entre o Decreto de Expulsão e o seu cumprimento se deu, em grande parte, à “grave dificuldade” enfrentada por Bucareli para remover os jesuítas dos Trinta Povos.

Como justificativa à demora para cumprir as ordens recebidas, o governador queixa-se, em carta ao Conde de Aranda e datada de 14 de outubro de 1768, da sua contínua “agitação e inquietude” para encontrar eclesiásticos que ajudassem aos expulsos, pois a realidade era bastante “crua”. O governador necessitava de “pelo menos sessenta pessoas que entendessem o idioma guarani”. Encontrá-los foi uma tarefa impossível e “aqueles que se julgaram capazes, residiam em conventos de cidades que distavam 400 ou 500 léguas, além do fato de que os mesmos viam com tanto horror o destino que procuravam se escusar, alegando impossibilidades que eram somente pretextos” (BRABO. 1872:187).

Apoiado pelo bispo de Buenos Aires e pelo de Córdoba (Tucumán), Bucareli passou a exortar os Provinciais de Santo Domingo, dos Mercedários e de São Francisco, solicitando a estes que os acompanhasse. Os superiores dessas ordens propuseram assumir a responsabilidade pelas doutrinas, submetendo os novos sacerdotes à jurisdição de um superior da mesma ordem, tal como ocorria com a Companhia de Jesus. O governador tinha, no entanto, os seus temores: “se desviamos o cuidado espiritual dos reverendos bispos, os mesmos excessos e desordens que temos agora se repetirão” (BRABO. 1872: 187. BRUNO. 1966. TOMO VI: 139.).

Baseada nos dados apresentados por Brabo (1872:199; 218-222), a tabela a seguir sintetiza a divisão de dez

povoados entre as três ordens religiosas e os respectivos responsáveis da administração civil.

TABELA: DIVISÃO CIVIL E ECLESIÁSTICA

POVOADOS SOB RESPONSABILIDADE DO ADMINISTRADOR GERAL: FRANCISCO RIVA HERRERA		
Uruguai	Administração Particular	Ordem Religiosa
São Xavier	J. Estebán Sánchez	São Francisco
São José	Estebán de Alegre	São Francisco
Concepção	Estebán Sánchez	São Francisco
Mártires	Bernardo Rios	Sto. Domingo
São Carlos	Balthasar Esquivel	Sto. Domingo
Apostoles	Juan de Alegre	Mercedários
Sta. Maria Maior	Pascual Martínez	Mercedários
Paraná		
Candelária	Miguel Ângelo Cañete	Mercedários
Loreto	Pedro Joeph Verón	Mercedários
Corpus	Antonio Fernández	Mercedários
Santiago	Bartholomé Lescano	Mercedários
São Inácio Guazú	Francisco Villalba	Mercedários
São Ignácio Mini	Ignácio Sánchez	Sto. Domingo
São Cosme	Francisco Antonio	Sto. Domingo
Trinidade	Silvério Solís	Sto. Domingo
Sta. Maria da Fé	Domingo Hernández	Sto. Domingo
Jesus	Joseph González	São Francisco
Santa Ana	Blás Villanueva	São Francisco
Santa Rosa	Juan Joseph Jará	São Francisco
Itapuã	Francisco Maciel de Águila	São Francisco

POVOADOS SOB RESPONSABILIDADE DO ADMINISTRADOR GERAL DE FRANCISCO BRUNO ZAVALA		
Uruguai	Administração Particular	Orden Religiosa
Santo Ângelo	Juan Verón	Mercedários
São Lorenço	J. Thomas Flores	Mercedários
São Tomé	Roque Insurralde	Mercedários
São Nicolau	Lucas Cano	Sto. Domingo
São Borja	Antonio Pérez de Ávila	Sto. Domingo
São Miguel	Estebán de Vergara	Sto. Domingo
Yapejú	Gregório de Soto	Sto. Domingo
La Cruz	Ignácio Joeph Benítez	São Francisco
São Luis	Antonio de Quirós	São Francisco
São João	Eugenio Mesa	São Francisco

Talvez por causa da preocupação primeira com o idioma, os demais requisitos para os religiosos que se deslocavam até os povoados de índios não foram tão considerados. Uma das consequências imediatas foi o descuido com a parte espiritual e a intromissão no governo temporal. Conforme o *Relatório do Cabildo Eclesiástico de Buenos Aires*, datado de 10 de maio de 1785, “os Prelados nomeiam os religiosos mais ineptos e despreocupados, desde que conheçam o idioma guarani; e abusando naqueles desertos de liberdade, da independência e do ócio, incorrem em fraquezas, que sempre permanecem impunes e causam escândalo aos índios propensos à impureza, e problemas aos administradores,

pois querem se imiscuir na administração dos bens dos índios e no governo temporal” (AGI. BsAS. 323).¹⁰

A denúncia do governador dos Povoados das Missões, Bruno de Zavala, sobre a “junta que alguns sacerdotes criaram”¹¹ contou, inclusive, com alguns documentos enviados para a Espanha com o objetivo único de “ficarem com o cargo temporal e espiritual destes povoados”.

Em 1778, a competência estabelecida entre os administradores e religiosos fez com que se enviasse a Cédula Real de 14 de setembro de 1766 a todos os funcionários eclesiásticos e temporais. Nela, figura que os eclesiásticos deveriam abster-se dos “discursos e comentários depressivos das pessoas do governo”. Com isso, procurava-se evitar intrometimentos nos negócios do governo, “tão distantes do seu conhecimento, como impróprios dos seus ministérios espirituais”. O crime de traição era penalizado com pena de prisão e de envio à metrópole (ANA. Historia. Vol. 59, S/Nº, fol. 192-195).

Nessa mesma época, o provincial de São Francisco, Josep Blas de Agüero, aproveita os sinais de ruína dos

10 Ver também o ofício do administrador Manuel de Lasala para o vice-rei Vértiz. O ofício avisa que o vigário de Concepción, de acordo com o corregedor, libertou dois réus, entre outros excessos que “ocasionaram a decadência do povoado”. O administrador suplica para que nenhum dos responsáveis pelo governo se intrometa em assuntos temporais, pois os índios têm propensão a dar mais ouvidos aos sacerdotes do que aos administradores. AGN. IX: 117-4-6. Concepción, 18 de dezembro de 1774.

11 A junta se formou no povoado de São Carlos e congregava os sacerdotes de tal povoado, além dos de Mártires, Candelária, Santa Ana, São José e Santa Ana. Relatório de Antonio Herrera, administrador de Santa Ana ao governador dos Trinta Povos. Santa Ana, 18 de novembro de 1782. AGN. IX: 17-4-6.

povoados, decorrente da má administração temporal, para voltar a enfatizar a concentração do governo espiritual e temporal nos Sacerdotes, como a única forma de salvar a decadência que se avizinhava. Ele informa ao vice-rei Pedro de Cevallos: “O meio para evitar o golpe decisivo que se avizinha é somente um: reduzir os povoados ao seu antigo governo, deixando aos seus sacerdotes a livre administração de tudo o que possuem e produzem, sob as ordens, instruções e responsabilidade do Governo Superior do Rio da Prata” (AGN. IX: 18-7-6).

A decadência dos povoados era notória, mas a competência dos poderes internos não contribuiu muito para a solução do problema fundamental da fuga dos indígenas do povoado e a consequente queda na produção. O abandono dos indígenas e dos interesses do povoado também significa o abandono da manutenção do status de povoado rico e produtivo.

A denúncia do sacerdote de São João Batista, Padre Antonio Urbón, foi um fato significativo da competência interna dos povoados. As animosidades entre administradores e religiosos, grandes e pequenas, atingiam inúmeros aspectos da convivência nos povoados, como o lugar que cada um ocupava em um antigo edifício do colégio, agora transformado em residência,¹² até o mesmo poder

12 Depois que os sacerdotes impediram que tanto o administrador quanto o governador das missões, D. Francisco Bruno de Zavala se alojassem no colégio, o governador de Buenos Aires determinou: “Os sacerdotes e seus companheiros somente devem ter como habitação um quarto cada um e para os imediatos à Igreja”. AGN. IX: 18-3-5, fol. 3R. Carta de Bucareli a Bruno de Zavala. Buenos Aires, 07 de junho de 1769. Tal decisão foi ratificada na “Emenda” e na “Portaria” de 1770. Comentário ao aspecto da divisão da residência para não

de decisão e autonomia com relação aos indígenas. Na petição do Padre Urbón ao governador *intendente*, D. Francisco de Paula Sanz, em 1787, consta a solicitação para conhecer os seus poderes como sacerdote do povoado e entre as suas dúvidas, constam:

Se o corregedor e cabildo de índios são obrigados ou não a seguir os conselhos do sacerdote, na ordem dos pecados públicos e escandalosos, ao castigo para tais e para os transgressores dos preceitos da nossa Mãe Igreja, e assistência à doutrina cristã pelos jovens e o cuidado de que todos conheçam o que me mandam conhecer das Portarias e das demais leis que tratam dos sacerdotes, para saber o que é concedido e proibido a eles e para me adaptar a elas [...]. É importante senhor intendente saber que o ministério de sacerdote está abatidíssimo e oprimido nestas missões, por causa dos inimigos das almas, porque se o sacerdote não cuidar das almas, quem o fará? E também porque o poder reside ou deve residir nos sacerdotes considerando que possuem algum poder por aqui, o que diminuiria o seu e, sendo assim, desejam que os sacerdotes sejam meros capelães para rezar a missa e ministrar os sacramentos. (AGN. IX: 18-3-5, fol. 1R)

Está claro que D. Antonio Urbón busca, junto às autoridades provinciais, a complacência para que o cargo de

chegar ao extremo detalhismo do governador intendente do Paraguai, D. Lázaro de Ribera, que recomenda: “Comam juntos o subdelegado, os curas, o administrador e o professor da escola, sem que nada tenha uma distinção ou preferência na vianda, fornecendo diariamente uma boa sopa, o cozido, quatro pratos e dois doces de frutas, queijo ou leite.” Seguem as recomendações do “Chef” para a ceia e o café-da-manhã. AHNM. Consj. 21370. N° 04. Regulamento de Lázaro de Ribera para o Governo dos vinte e sete povoados de índios da província do Paraguai. Art. 65. Assunção, 13 de outubro de 1798.

sacerdote dos povoados de índios tenha a mesma amplitude que tinha com os jesuítas.

Na decisão final do expediente, o procurador geral das missões, Diego Casero, em 1787, condena “os vícios introduzidos pelos indivíduos encarregados dos ministérios espirituais e temporais dos mesmos povoados, e que deviam cuidar a estrita observância das instruções” (AGN. IX: 18-3-5). O procurador recomenda, também, atenção às advertências de Gonzalo de Doblás. Segundo o relatório deste, datado de 1787: “O religioso é dominador e insultante, nos povoados dos quais ficou encarregado sempre viveu em guerra constante com o administrador e com os índios e também com o sacerdote” (AGN. IX: 18-3-5, fol.8 Vt^o -9R).

Conforme o substituto do governador, os povoados deveriam contar com um regulamento que determinasse o fornecimento de casa e alimentos aos sacerdotes, mestres das escolas e administradores, bem como impor penas ao não cumprimento das regras estabelecidas. Quer dizer, caso ocorressem dificuldades refletindo a disputa pela (re)conquista da confiança e cumplicidade dos administrados, empreenderia-se um passo anterior à divisão da produção dos povoados.

“UM MONSTRO DE MUITAS CABEÇAS”: A ADMINISTRAÇÃO INTERNA

As propostas de mudanças sociais e administrativas introduzidas por Bucareli representam uma síntese das dificuldades acumuladas durante os séculos anteriores e, também, uma previsão dos problemas que a população missional causará à nova administração.

No que se refere ao desconhecimento de Bucareli, é certo que o governador elaborou a instrução favorecido pelo tempo e pelas circunstâncias. Não há notícia de que tenha realizado uma visita aos povoados até pelo menos 1770 para se inteirar do estado em que se encontravam. É certo que até a expulsão, as notícias sobre o esplendor e progresso das missões provieram quase que exclusivamente das mãos dos jesuítas. Com isso, não se quer pôr em dúvida os exaustivos e sérios estudos desenvolvidos sobre o fenômeno “Missões Guaranis”. Não se pode, todavia, evitar a constatação imediata de que, pese aos equívocos cometidos por Bucareli, não se podia esperar milagres com os indígenas que recebeu para administrar. A recuperação do “trauma da perda do padre” se refletirá na conversão do potencial de integração do Guaraní jesuítico com o do povoado e colonial. Assim sendo, Bucareli tem o mérito de ter impulsionado o *acriollamento* dos até então reservados indígenas das missões. A inserção dos espanhóis nos povoados e a livre

circulação dos missionais pela província são dois aspectos fundamentais que apontam os caminhos a serem seguidos após a incorporação dos indígenas das missões à vida colonial. A entrada dos vizinhos paraguaios nos povoados já não provocava a apreensão coletiva que, no início do contato, gerou rebeliões e ataques impiedosos dos indígenas. Quer dizer, os missionais passaram a aceitar a convivência com o elemento estrangeiro não como uma imposição colonial, mas como uma alternativa para aprender a ser colonial.

As disputas sobre o limite dos poderes temporal e espiritual terminam nas constantes acusações de “falta de cuidado”. Tais disputas indicam claramente que os indígenas são uma mera desculpa para enfeitar os discursos sobre a sucessão de projetos e regulamentos elaborados. A preocupação é como controlar a divisão da produção dos povoados? Seguem-se diferentes nomes, cargos e encargos com o mesmo objetivo: a faca que cortará o bolo dos “bens da comunidade”. E é exatamente aí que está a armadilha. Enquanto os projetos sobre o “governo dos povoados Guaranis” se multiplicam tendo por base o trabalho dos indígenas, os povoados permanecem vazios, a produção cai e a frustração de alcançar a recuperação econômica através do trabalho dos indígenas está presente, outra vez, na realidade paraguaia.

Ao tempo que a burocracia do “governo dos Guaranis” aumentava, perdia-se a sua administração. De acordo com o Relatório dos Sacerdotes de São Carlos,

em 1775, os povoados Guaranis emergiam monstruosamente “como um corpo de muitas cabeças, pois estas se encontravam na ambição, outras na inveja e juntas formavam um monstro. E o mais irremediável são a paz, a união e a conformidade inexistentes entre todos aqueles que administram” (AGN. IX: 17-6-1).

A lista dos que exerciam a autoridade impressiona: administrador geral, protetor de índios, governador de departamento, tenentes de governador, ajudantes, visitantes, capatazes, administradores particulares, *cabildantes*, caciques, sacerdotes, etc. O sacerdote de Santa Maria Maior, no mesmo ano de 1775, declara que “surgiram tantos [cargos] que todos estes se tornaram governadores e assim quem esta [lista] ler imagine como se pode governar este monstro de tantas cabeças” (AGN. IX: 17-6-1).

TERRA, PRODUÇÃO, COMÉRCIO E POPULAÇÃO: TUDO PELA MUDANÇA

O espaço geográfico inicialmente ocupado pelos Guarani somente se converte em território à medida em que apresenta uma vivência social, cultural e econômica. A casa comunal, a aldeia e os montes são agora o espaço e a vida do povoado. Será sobre esse espaço que atuarão as reformas econômicas da segunda metade do século XVIII.

Junto à reorganização política e administrativa dos povoados de índios, a expulsão dos jesuítas abriu novas e, inicialmente sedutoras, perspectivas econômicas à província do Paraguai a múltiplos personagens. Tratava-se de funcionários, *encomenderos* (colonos que recebem por delegação real uma determinada quantidade de índios para trabalho e catequese), comerciantes, padres de outras ordens, *criollos* (grupo reconhecido como espanhóis nascidos na América), mestiços (filhos de espanhóis com mulheres indígenas), pardos, entre outros. Todos interessados na possibilidade de alcançar o sonho de riquezas do Eldorado, agora localizado no sul das Américas. Uma espécie de *Dorado Sureño* do século XVIII.

Apresentava-se para a Província do Paraguai a possibilidade de contar com a mão de obra indígena ex-reduzida, bem como seus ervais e suas estâncias de gado – caracterizada ao longo de sua história por ser uma “região agrícola”.

Entretanto, do sonho da redenção à difícil realidade em manter os mesmos níveis de produção, desenvolve-se um processo onde interferem variáveis diretamente afetadas pela mudança político-administrativa. As disputas administrativas pelo governo temporal e espiritual, bem como as competições internas da hierarquia indígena revelarão sua verdadeira dimensão mediante argumentações sobre a manutenção do sistema de comunidade e da disponibilidade de terras e de mão-de-obra para a produção e conseqüente divisão desta.

A nova realidade socioeconômica abrirá espaço para novas modalidades dos movimentos denominados por Garavaglia (1987) de centrífugo e centrípeto.¹³ Dessa forma, permanece a contínua mobilidade indígena – fenômeno registrado pelas autoridades como deserção –, bem como o sistema de *yanaconato* – antiga instituição incaica na qual os indígenas desvinculados de suas comunidades de origem se ofereciam individualmente para serviços temporários a autoridades. Contudo, generaliza-se pelos povoados a prática de se *conchabar*, ou seja, do surgimento de relações onde se prestam serviços mediante pagamento em benefício de indivíduos determinados pelas autoridades. Esse fenômeno atuará como centrífugo em relação à comunidade e também como centrípeto em relação à paulatina integração da mão-de-obra indígena na economia provincial.

OS POVOADOS: PRODUÇÃO E RELAÇÕES COM O PODER

Com a instalação do sistema de encomendas em 1556, é anulado o princípio do povoado-cacicado e se impõe a reunião de vários cacicados organizados a partir do sistema de *mitas* e na presença do povoador espanhol.

13 Garavaglia considera que a persistência do fenômeno de *yanaconato* não seja mais do que uma forma de servidão indígena *localizada* fora da comunidade (Cfe. GARAVAGLIA, 1987:124). A relação de “destruição/proteção” da comunidade indígena deve ser redimensionada em função da mudança dos espaços sobre os quais atuam.

Desde a distribuição de Domingo Martínez Irala em 1555, existe a preocupação em manter os indígenas reunidos em locais que se converterão em povoados: “Ordenamos e mandamos que todos os índios repartidos não se mudem, vão ou se ausentem de suas casas e povoados a outros povoados ou casas, nem a parte alguma, e ali vivam e permaneçam o tempo que Deus lhes der vida” (LAFUENTE MACHAIN. 1939. Apêndice Documental. Apud Garavaglia. 1987:125).

Os povoados fundados na Província do Paraguai durante os séculos XVI e XVII constituirão, no XVIII, a célula socioeconômica integrada ou em vias de integração à vida provincial. Mesmo quando as atividades produtivas de seus habitantes eram predominantemente rurais, as conexões coloniais exercidas pelos indígenas partiam da casa-família em interação com a igreja-praça dos povoados. A articulação econômica dos três espaços – cacicado-reduções-povoado – será modificada ao longo do século XVII em uma articulação entre o povoado-*tava* e os demais povoados coloniais. O primeiro compreende um núcleo indígena concentrado, exclusivamente, nas terras comunais. O segundo estava constituído por povoadores mestiços e *criollos*, dispersos em propriedades particulares unidas por “vales” e “capelas”. Em estâncias ou defesas dos povoados, os missionais levantavam “capelas sob proteção do santo padroeiro”, que originarão os “*povoados capilleros*” dos *criollos* (VIOLA. 1985:61).

O tipo de concentração comunal marcava, segundo Susnik (1990-91:20-21), a diferença entre os que eram avassalados do rei e os vassalos livres do rei. Além disso, os povoados também se distinguiam pelos graus de dependência do poder local e pela participação ou não do *encomendero* na exploração da força de trabalho indígena. Tais aspectos assinalam as diferenças regionais entre os povoados controlados por clérigos e entre as reduções franciscanas e jesuíticas.

Os mais dependentes serão, como é evidente, os povoados controlados pelos *povoadores*, na medida em que estes, em um primeiro momento, e logo os clérigos, atuavam como “olhos e ouvidos” do parente – às vezes de sangue, mas muito mais de setor social – *encomendero*. Apesar das denúncias de tirania sobre o trabalho dos indígenas¹⁴ e os escândalos sobre a conduta sexual dos povoadores com as indígenas,¹⁵ foram eles que começaram a organizar a vida econômica dos indígenas “semi-nômades e quase bárbaros”, adaptando-a às exigências da produção mediante a introdução de elementos como o arado e o gado nos povoados e controlando a fiscalização de seu uso.¹⁶ Assim, no caso dos povoados missionais, a

14 A 4ª Constituição do Rio da Prata, de 1603, recomenda que os *fiscais* mandem nos domingos e dias festivos aos índios à doutrina e recordem aos que faltem por estar cumprindo ordens de trabalho (Cfe. MATEOS. 1969:89-90).

15 Alfaro, em correspondência com o rei, faz referência a “atrocidades” tais como afastar as filhas de suas mães e do *geral amancebamento* que praticavam os *pobleros* em seus respectivos povoados. Carta de Alfaro al Rey, La Plata, 15 de fevereiro de 1613. En: Anexos de GANDIA. 1939:484.

16 Quando se pensa que ainda no século XVII, o P. Sepp reclama da imprudência dos Guaraní, que faziam de um par de bois destinados para o arado, um fabuloso assado realizado

progressiva autonomização das relações políticas e religiosas provinciais corresponderá a uma condicionada integração do indígena nas relações socioeconômicas do mundo espanhol colonial.

Na realidade, é a aceitação de uma forma negociada de mandamentos visando a “estender” a autonomia política e participando economicamente da vida regional. Segundo Garavaglia (1987:128-129), a extensão da autonomia tem enorme importância. Os indígenas missionais não eram encomendados, mas tributários oficiais da Real Coroa. Mesmo assim, deviam servir comunitariamente ao seu povo já que sua “doutrina” obedecia ao princípio da “encomenda de comunidade” da mesma forma como os “tava-povoados” provinciais. No entanto, os elementos que definem esse tipo de unidade produtiva, são comuns: controle por parte do padre e, secundariamente, de uma parcela da burocracia indígena (corregedores e cabildantes).

As pautas uniformes de conduta, expressas ou não, possibilitaram a coesão local missioneira, e mantiveram latentes os desajustes culturais internos, chegando a se manifestar nos momentos imediatos à expulsão dos jesuítas, quando é ressaltada a diferença da progressiva adaptação dos indígenas dos povoados provinciais à vida de

durante a jornada de trabalho (SEPP.(1655-1733) 1980:205). É mister admitir que o uso de bois somente foi possível sob estreita vigilância do único não índio que se encontrava de forma permanente nos povoados.

conchabados e chacareiros, bem como o descontrole social pela violenta transição dos missionais à vida colonial.

As diferenças internas das unidades de produção permitirão um processo de formação de novos territórios acessíveis à produção da força de trabalho e das relações de produção. Estas terão, por sua vez, influência direta na forma que estes espaços se integrarão na realidade econômica da província. As dificuldades que implicavam a prestação de serviço para a comunidade se intensificarão com a “liberdade de *conchabo*”, que se impõe a partir da segunda metade do século XVIII como contrato básico de trabalho.

Garavaglia (1987:169-175)¹⁷ assinala um mosaico de microrregiões que aparecem no espaço missional em virtude da capacidade produtiva. Tais demarcações indicam as bases onde se fundamenta a territorialização desta primeira fase colonial até 1767.¹⁸ Além disso, é preciso

17 Região I: Composta pelos povoados de Santos Mártires, São Xavier, Apóstoles, Concepción, São Nicolau, São Luis, Santo Ângelo, São Lourenço e São Miguel, onde predomina a produção de tecidos de algodão (52%) seguido da erva mate (42%) e o restante dividido entre tabaco e couros. Região II: Os povoados de São Cosme, Jesús, Trindade, Candelária, Corpus, Loreto Itapuã São Ignacio Miní e Santa Ana, são os principais produtores de erva-mate (73%), seguido de tecidos (14%) e couros (10%), restando ao tabaco a porcentagem de 2%. Região III: composta pelos povoados Santo Tomé, São Borja, La Cruz, São José e São Carlos está dividida entre a produção de erva (59%) e algodão (38%) com uma mínima participação do tabaco. Região IV: Para os povoados de São Ignacio Guazú, Santiago, Santa Rosa e Nossa Senhora da Fé, a quantia de 14% sobre o total comercializado nos ofícios, não corresponde necessariamente a uma mínima participação na vida regional. A localização destes povos, próximos a Assunção e Vila Rica, propicia que mantenham estreito contato com os espanhóis. De fato é a única região a que os sacerdotes jesuítas permitem o estabelecimento, em lugares predeterminados, dos comerciantes espanhóis.

18 Garavaglia ((1983) 1987:168-177) realizou esta análise para os anos de 1731-1767 (Pobelos y Doctrinas) e 1730-1745 (Santa Fe), baseado na Razão das Partidas dos frutos que vieram dos Povoados e Doutrinas. AGN. IX-16-8-5.

contabilizar também o caso do povoado de Yapeyú que possui 66% da sua produção interna em couros, seguido de 29% de produção de erva-mate e uma mínima participação de tecido e tabaco.

As consequências das variações internas são o reflexo – ao mesmo tempo em que a ele refletem – do sistema dual de propriedade que existia nos povoados franciscanos e jesuítas. Em relação à produtividade dos povoados, pode-se também considerar a ácida opinião de Félix de Azara em seu Informativo de 08 de maio de 1799 ao vice-rei Avilés, onde tudo é resolvido sem demasiadas contas e percentuais: “Em substância, nem ontem [século XVII], nem hoje, em povoado algum, nem todos juntos não produziram ao Estado um só peso” (AHNM. Consj. 21370).

A partir de 1749, os trinta povos já contribuem com o dízimo. Seus gastos habituais alcançam a cifra de 26.776 mil Pesos ao ano, havendo ainda a quantia de 2.900 mil Pesos para gastos ocasionais, tais como as visitas de bispos do Paraguai e Buenos Aires, do padre provincial da companhia e dos envios de soldados aos governadores para campanhas militares.

Excetuado o povoado de Yapeyú, durante o século XVIII, as microrregiões assinaladas por Garavaglia vão se tornando homogêneas, no sentido de que passa a predominar a venda de erva e tecidos. A venda de erva implicava o abandono das semeaduras comuns, do aproveitamento imediato dos recursos bovinos para a

alimentação, além da diminuição do consumo de erva nos próprios povoados.

No Informe do governador geral de missões, D. Francisco Bruno de Zavala, ao vice-rei Vértiz, (AGN. IX-22-2-7) datado de 1769, confirma-se a produção decrescente de alimentos em função do trabalho dos indígenas: “Considerando que a produção equivale a dois pesos por mês, ainda que se calcule uma pessoa por família como não produtiva; nos encontraremos que o trabalho para a comunidade em seis meses equivalerá a trinta e seis pesos [...] não vejo objeção que aos tenentes e administradores sejam chamados atenção por suas faltas”.

A desolação é assustadora em 1796. O novo empossado, D. Manuel Cayetano Pacheco, em representação ao vice-rei Melo de Portugal (AHNM. Consj. 21370), após receber a entrega formal da administração geral dos trinta povos, não sabe o quê administrar, pois não lhe são entregues “produtos, resultados, nem quantidades que pudera encarregar-me, [...] tampouco receber algum salário com o qual pudesse sobreviver e manter meus empregados”.

Assim, os diferentes espaços, onde se conglomeravam os indígenas, estabeleciam graus de dependência com as autoridades provinciais em função de sua capacidade de gerar excedentes com os quais pudessem participar da vida econômica e política da região. Neste sentido, a abertura do espaço dos povoados representava para muitos, a possibilidade de controlar uma parcela maior da

produção de erva, tecido ou tabaco, aumentando, assim, sua influência na vida provincial. No entanto, o sonho das riquezas ao sul das Américas somente se configurava como tal enquanto esteve condicionalmente integrado; quando a dependência do poder se consuma, o excedente se transforma em dívida interminável.

As disputas oficiais sobre o governo jesuítico circunstanciam, em grande parte, o caráter específico das missões, conferindo aos indígenas da área provincial de Assunção uma maior dependência do sistema *encomendero* que do sistema comunal. Os povoados de Tobatim, Yaguarón, Altos, Caazapá, Yutí e Guarambaré também manifestaram seu próprio tipo sociocultural, ainda que suas comunidades fossem administrativamente subordinadas ao governo de Assunção, carente de um desenvolvimento exclusivista e centralizador tanto pela interferência dos *encomenderos*, quanto por um processo natural de transculturação de muitas pautas de conduta.

ÍNDIOS EM DEPÓSITO E “TERRAS BALDIAS”

As terras comunais deveriam contar com pelo menos uma légua e meia, ser suficientes em sementeiras e estâncias – para assim assegurar a subsistência do grupo que a ocupava e resguardar, ao mesmo tempo, seus limites dos invasores da “vizinhança”. Pouco antes da expulsão dos jesuítas, as plantações comunais chegaram a

proporcionar um excedente para a permuta pelo que não havia no povoado. Além disso, mantinha as crianças, os artesãos e os cabildantes. Também da produção comunal saíam os “prêmios” para os “trabalhadores exemplares” e as rações especiais dos dias festivos. Ou seja, importantes setores da vida do povoado, particularmente aqueles vinculados a área jesuítica, dependiam da produção comunal.

Além das plantações, havia as estâncias de gado leiteiro e cavalos que também eram de estrita propriedade comunal. Entre os “prêmios” oferecidos, sobretudo aos cabildantes e artesãos, figurava por vezes, a posse individual de vacas leiteiras. Conforme a disponibilidade de gado ou sempre que possível, dava-se a ração diária de carne para o povoado.

Tanto nas missões quanto nos povoados franciscanos, existiram as terras particulares que eram atribuídas aos chefes de linhagem. Os lotes eram distribuídos entre as famílias nucleares e eram recebidos pelo homem quando do casamento deste. Os mesmos eram entregues diretamente pelo chefe ao qual estava subordinado.

Na segunda metade do século XVIII, essas chácaras se afastaram cada vez mais da concentração populacional. Com choças provisórias, cultivavam um pouco de milho, yuca, amendoim, favas, mas pouquíssimo algodão, alcançando apenas umas dez varas de tecido. Para os habitantes de povoados comunais, as chácaras particulares representavam sua vivência familiar em

liberdade. Os “aposentados” e os “premiados” nelas se assentavam, solicitando, geralmente, lotes maiores. Não obstante, somente com dois dias da semana para este trabalho e com os poucos braços que restavam dos *conchabos* obrigatórios, o cultivo familiar se tornava cada vez mais difícil. Os que se ausentavam do povoado para cumprir com os *conchabos* encontravam plantações consumidas em seu retorno (ANA. História. Vol. 155, Nº 11. Asunción, 1790. Correspondencia de la ciudad.). Em virtude desse processo, as áreas de cultivo dos cacicados passaram a ser consumidas e, com isso, sua própria existência passou a ser ameaçada.

No regulamento interino para o governo no manejo e administração dos bens de comunidade dos Povoados de Missões de Índios Guarani, de 1785, os responsáveis pela fiscalização das seis horas de trabalho tinham que contar com os alcaides, a quem era permitido, e até mesmo obrigado, segundo a necessidade, “corrigir e castigar aos delitos de pouco alcance, como é o não atender aos trabalhos diários, exercícios espirituais, alguma falta de obediência e outras de semelhante natureza, com um ou dois dias de prisão e vinte e cinco açoites” (AGN. IX: 25-7-6).

Assegurar o cumprimento das tarefas pré-determinadas, significava garantir o emprego, os prêmios e as vantagens. Agrupar os indígenas para os trabalhos resultava, muitas vezes, em uma tarefa difícil, não somente pela constante deserção dos comunais, mas também

porque esses se encontravam em um círculo interminável de prestações de serviços dos quais poucas vantagens poderiam conseguir.

Dentro da jurisdição do Paraguai encontravam-se os três povoados jesuíticos de São Estanislao, São Joaquín e Belém, e os dez povos de Yutí, Caazapá, Ytapé, Yaguarón, Ytá, Ypané, Guarambaré, Tobatí, Atirá e Altos, cujos habitantes – índios em sua maioria – estavam sujeitos ao sistema de comunidade de bens, bem como ao trabalho de dois meses por ano em benefício do *encomendero* particular. Além dos *mitayos* que residiam nos povoados, existiam outros índios chamados originários ou *yanaconas*, que viviam em chácaras e estâncias dos *encomenderos* e que deviam servi-los permanentemente. Para burlar as reais cédulas proibitivas do serviço pessoal, utilizava-se o eufemismo de “índios em depósito”, que nada mais era do que uma prolongação da vituperada encomenda que o governador do Paraguai, Augustín Fernando de Pinedo, em seu relatório sobre as *encomiendas*, de 1774, procura defender a qualquer custo: ambas qualidades de *encomiendas* (*mitayos* e originários) não são suficientes porque os povoados são os que se aproveitem deles; os fazem trabalhar em toda espécie de atividade e, da mesma forma, o cultivo de tais produtos, é assumido pela caixa comunitária do povoado [...]. Observando que aos índios deste país é natural o descompromisso, de tal maneira que, se não tivessem espanhóis como líderes, que lhes

impõem o trabalho, viveriam folgados pelas matas. Senhor, se as *encomiendas* não existissem, a província se reduziria à miséria total, e sem indígenas, acabaria o trabalho, do qual depende nosso alívio [...] pois tudo desaparece sem o trabalho, e este sem os indígenas não existe, estes não estão disponíveis para aluguel de tarefas, somente para as atividades de beneficiar a erva e trabalhar como marinheiros na cidade/porto de Buenos Aires” (AGI. BsAs. 48).

O governador intendente do Paraguai, Lázaro de Ribera, queixava-se do quanto havia sacrificado do seu repouso e tranquilidade com a finalidade de melhorar a situação dos naturais. O certo, porém, é que no regulamento para os povoados de índios que redigiu em 1798 não introduziu modificações substanciais no sistema existente (AHNM. Consj. 21370. N° 4).

A situação das *encomiendas* foi notificada ao vice-rei Avilés no ano de 1799, através dos relatórios do ex-governador do Paraguai, Joaquín de Alós e o de Félix de Azara. O primeiro aconselhava incorporar à Coroa as encomendas, sem esperar a morte dos possuidores, “pois quiçá seja somente o Paraguai em todo o reino o que tão absolutamente as possuía” (AHNM. Consj. 21370). Félix de Azara também delatou o abuso dos “índios em depósito” e sobre os roubos que cometiam os governadores do Paraguai em prejuízo das comunidades dos povoados, acrescentando sua particular opinião sobre a desculpa que utilizavam para manter as encomendas

vigentes pela defesa do país: “Porém, é de notar que os defensores daquele país não são o governador que confere *encomiendas*, nem os cabildantes e favoritos que as desfrutam, senão aqueles pobres que em vão aspiram ser *encomenderos*” (AHNM. Consj. 21370).

Na resposta do cabildo de Assunção ao vice-rei em 1792, percebe-se que o governo e o cabildo tacitamente aprovavam as invasões realizadas nos limites dos povoados pelos *criollos* sob o pretexto de “terras vagas” ou improdutivas. A ocupação arrendatária ou clandestina das terras dos povoados logo se converteu em um grave problema socioeconômico da província. O relatório a Melo de Portugal, de 1781, reproduz a declaração do protetor de índios, Juan Bautista Achard, que pedia a expulsão de todos os povoadores em um prazo de seis meses, apresentando como argumentação que “os espanhóis se vão conglomerando, de geração em geração, nas terras dos índios, enquanto seus descendentes vão ocupando mais lugar e lugares em prejuízo dos índios e seus descendentes” (ANA. Hist. Vol. 167. N° 6).

Tratava-se de um processo paulatino, porém firme de “*acriollamiento*” das terras comunais. Simultâneo a esse processo verifica-se uma relativa explosão demográfica da população mestiça, redimensionando a convivência entre *criollos*, mestiços, indígenas e pardos. O camponês-arrendatário, o *criollo* camponês como trabalhador braçal e o indígena do povoado, formavam todos, quase em pé de igualdade, uma realidade étnica e socialmente

mestiça. Susnik (1990-91:122) denominou essa realidade de “*acriollada*”, acrescentando que essa estrutura rural paraguaia permanece até os dias atuais.¹⁹

A decadência do setor particular deve-se, sem dúvida, a múltiplas tarefas que afastavam os indígenas de seus povoados, à desintegração das tecelagens e à existência do setor comum que, em geral, assegurava a subsistência dos índios, qualquer que fosse o cuidado que eles aportavam à produção comunitária.

Ao fim do século, os povoados missionais apresentavam um aspecto uniforme de miséria e exploração: as igrejas entrando em processo de arruinamento, as casas abandonadas pelos fugitivos, o gado disperso, o comércio em mãos dos portugueses, as sementeiras descuidadas, as comunidades repletas de dívidas, os ofícios em boa parte desaparecidos, os índios famintos, nus e doentes.²⁰ E para tornar o quadro ainda mais lamentável, uma nuvem de funcionários que faziam oportunistas protestos de amor ao rei e aos “pobres naturais” postos sob seu amparo, enquanto violavam as recomendações de um e arruinavam aos outros.

Com isso, pouco a pouco o cultivo particular vai perdendo espaço entre essa geração de indígenas,

19 Sobre a história rural do Paraguai, consultar AZARA (1943) e “Anónimo” (1803), Edic. MARTINEZ DIAZ 1988; e as interpretações de GARAVAGLIA, 1986:07:23; e CARBONELL.1992:312-317.

20 AGN. IX. 18-2-3. Informe do Padre de Santa María Mayor, Fr, José Felipe Sánchez del Castillo, em 20 de setembro de 1800. Os informes acerca da desastrosa dos povoados se multiplicam constantemente, onde não faltam as comparações com o “Perdido Esplendor del Dorado Sureño”.

ocasionando as contínuas censuras sobre o “vício da ociosidade, a falta de previsão e a preguiça dos Guaranis”. Mas, assim como durante o século XVI e XVII, as acusações sobre a “ociosidade indígena” estão unicamente vinculadas à “falta de civilidade e polícia”, no século XVIII relacionam-se também com a defesa da manutenção do sistema de comunidade.

Com o tempo, o *Dorado Sureño* manifestava-se cada vez mais delirante. Logo apareceram opiniões que vinculavam as dificuldades em atingir “os progressos de polícia e civilidade” com a manutenção do sistema de comunidade. Com isso, ganhavam espaço as propostas de substituição do sistema misto pela adoção da propriedade particular, como se observa no Plano de Gonzalo de Doblas: “(...) deixando os índios em plena liberdade para que cada um trabalhe em seu próprio benefício, comercie os frutos e produtos de seu trabalho e indústria, e em tudo vivam e sejam tratados como os demais vasallos do rei” (Memórias de Doblas, 1785. CODA. 1970. Tomo V: 35 y 130-131).

O usufruto dos bens produzidos pela família extensa constituía a base de subsistência. Como já observado no tocante à hierarquia administrativa, os produtos das plantações comunais ou familiares, bem como o beneficiamento da erva, eram dirigidos pelos administradores²¹ com a correspondente licença do governador e uma

21 Doblas refere-se ao nepotismo administrativo na divisão das rações diárias, “[quando] os administradores são casados, é a mulher que se encarrega da isenção de (pagamentos) e gastos

nominal aquiescência do cabildo indígena. O administrador assegurava seu cargo cumprindo com as remessas exigidas pela administração geral de Buenos Aires e para tanto “precisava obrigar aos índios a trabalhar muito retirando o tempo concedido para seu próprio uso” (AGN. IX: 17-4-4). Com isso, a exploração do braço comunal sob a ameaça de castigos devia-se à administração das próprias autoridades indígenas. Por ocasião das visitas anuais dos governadores nos povoados, eram frequentes as queixas da “extrema pobreza que se encontram e humilhação que padecem em seu próprio povoado eles e suas famílias” (ANA. Hist. Vol.82, N° 4. Apud: SUSNIK. 1990-91:120).

O BRAÇO COMUNAL

O trabalho comunal se estendia por quatro dias semanais, tendo o indígena somente dois dias para cultivar o “lote-chacarina” familiar ou para algum *conchabo* livre. Era um trabalho obrigatório e se estendia desde a adolescência até os 50 anos. As mulheres estavam

diários e, se a família é grande, resultam gastos exorbitantes de açúcar e outros produtos que, em muitas vezes o povoado precisa comprar. Cada administrador tem os empregados que desejar e todos comem e vestem à custa da comunidade. E é tanto o excesso que existe, que se (os administradores) têm escravos, estes somente lhes servem como empregados domésticos, e de aumentar os números de serventes indígenas, porque também precisam atender aos escravos [...] e se alguma escrava é usada como ama de leite, outra será utilizada para carregar a criança no colo e lavar as fraldas, que é quando pode chegar o excesso (AGN. IX: 18-3-5. Concepción, 15 de septiembre de 1787).

encarregadas especialmente da fiação do algodão, necessário para o tecido grosso. Os cabildantes, as pessoas de ofício, os “aposentados” (com 50 anos de idade), os deficientes físicos e os “premiados” eram isentados do serviço comunal.

Dos habitantes dos povoados comunais, era exigido trabalhar servindo a comunidade, cumprir com o serviço dos *encomenderos*, obedecer às ordens dos governadores de maneira a ser “úteis” à província e “educar-se culturalmente”. Enfim, deveriam aprender a “conviver socialmente”.

Contudo, os indígenas resistem às tarefas comunais uma vez que sua participação dos bens do povoado está restrita à mínima subsistência. Essa resistência tinha, às vezes, um caráter evasivo refletido na deserção. Em outras ocasiões, os homens buscavam ser declarados “necessários para o povoado” mediante qualquer emprego-ofício, o que os liberava da tarefa comunal e lhes dava direito a maiores rações diárias de carne e erva, bem como alguns “prêmios ocasionais”. Nessas circunstâncias, os comunais inclinam-se cada vez mais aos *conchabos*, e inclusive ao próprio serviço *mitayo* aos *encomenderos*.

Dada a indiferença dos indígenas frente à produção comunal, a eles eram imputados, freqüentemente, castigos pelo descumprimento das tarefas do povoado. Os próprios cabildantes e fiscais indígenas recorriam à violência contra a sua própria gente. As ameaças

comportavam açoites, grilhões e troncos para os homens. Para as mulheres estava destinado o corte de cabelos como expressão de “vergonha pública” (ANA. História, 118, N°12. AGN. IX-18-7-6.).

Por outro lado, a tríade dos interesses econômicos pesava sobre a população dos povoados missionais. A retirada de índios dos povoados significava a ausência dos homens por diferentes *conchabos* e incrementava o trabalho dos poucos índios comunais que permaneciam no povoado.²² O interesse predominante na compra e venda de bens e produtos, e na excessiva licença de *conchabar*.²³

As práticas de *conchabar* ocasionavam a falta de braços comunais e a constante diminuição da produtividade dos povoados. Durante a década de 1780, a colonização da área norte absorveu muita gente: o tabaco atraía aos granjeiros; as *encomiendas* se tornavam improdutivas e os pequenos agricultores aproveitavam a oportunidade de novos arrendamentos.

22 Os administradores queixavam-se, com frequência, da falta de braços comunais. Ver, por exemplo, a carta de Gregorio de Soto, administrador do povoado de Yapeyú ao administrador geral J. Ángel de Lazcano. Paso de Paysandú, 30 de dezembro de 1774. AGN. IX: 17-4-6

23 A “papeleta de conchabo” era um instrumento legal que podia ser requisitada a qualquer momento pelas autoridades, e que dispunha: “[...] encontrando-se a província semeada de gente desocupada e espalhada, faz-se indispensável solicitar o remédio desta desordem, [para] cujo objetivo [estão] o juiz de polícia, as Justiças ordinárias, os regedores, os funcionários mais antigos e todo juiz andante [...] [para que] averigue eficaz e ativamente as pessoas que, em seus respectivos distritos [...], vivam sem profissão, sem ocupação conhecida [...] ou que tendo profissão não façam uso dela [...] aos quais devem ser mandados prender imediatamente em cadeia pública [...] atuando da mesma forma contra todo desocupado que se encontre ou não tenha papel ou bilhete assinado por alguém conhecido que confirme estar como servente em sua casa.” ANA. Historia, Vol. 144, fol. 251Vr°-252R. De la limpieza de las calles, Asunción, 1779/80.

Segundo o informe do intendente de Buenos Aires, de 1785, os povoados estavam abandonados às mulheres solitárias que não partiram em *conchabo* junto aos seus maridos. Nos povoados apenas se encontravam “os operários precisos para os tecidos, sendo poucos os dedicados ao cultivo e o aumento das plantações de tabaco, algodão e erva-mate que ergueram em suas férteis terras”.²⁴

O aumento do comércio dava aos índios boas oportunidades para se *conchabar* nas embarcações e ter, além disso, um meio oportuno para emigrar a outras províncias. Nos povoados do Paraná em particular, Corpus e Loreto, os índios se *conchaban* nos ervais. Os beneficiadores de erva, acusados por oferecerem um pequeno salário aos índios, estavam: “Surpreendendo-lhes com mentiras e artifícios para utilizar-se deles em seus trabalhos e fainas com grave prejuízo dos mesmos naturais e os interesses dos povoados” (ANA. NE. Vol. 387. Apud: SUSNIK. 1965-66. Tomo II: 74.).

A exploração das florestas de Trinidad, São Cosme, Santa Ana e Loreto também ofereciam novas possibilidades de *conchabos*, embora este trabalho recaía teoricamente para os lenhadores índios, habitantes comuns do povoado. De todas as formas, havia sempre mais pre-

24 AHNM. Consj. 21370. Nº 5. Correspondência reservada de Francisco de Paula Sanz a José Galvéz. Buenos Aires, 3 de junio de 1785.

sença de índios fugitivos que periodicamente emprestavam seus braços. (AGN. IX: 17-4.2).²⁵

Conforme aumentava a colonização *criolla* das terras dos povoados, mais aumentavam as possibilidades de *conchabos* em conjunto à dispersão dos indígenas fora dos povoados. Doblas afirma que a tendência ao *conchabo* se constituía em um verdadeiro perigo, pois possibilitava que os povoados “se enchessem de espanhóis vagabundos ou de poucas obrigações [...]”, sob o pretexto de povoar e fazer comércio (Memoria de Doblas. 1785, CODA. 1970. Tomo V: 74).²⁶

Dos índios *mitayos* que permaneciam nos povoados, os *encomenderos* exigiam a devida prestação de serviços. Os governadores, por sua parte, impunham as licenças contínuas para o serviço de *conchabo* aos *criollos* sob o pretexto de “defesa da província”.²⁷ “Os índios costumam ser sacados por mandamentos dos governadores para servir e trabalhar em fazendas particulares não sem notável dano às reduções por não ficar nelas homens que trabalhem, como é necessário para sua conservação, e assim fica prejudicada a comunidade e também os índios”.²⁸

25 AGN. IX: 17-4.2. Expediente sobre los Obrajes de Misiones. 15 de Junio de 1770.

26 CODA. 1970. Tomo V: 74. Memoria de Doblas. 1785.

27 Ver, por exemplo, a solicitação dos índios das missões para a construção do forte Borbón. AHNM. Estado, 3389(1). Citada na carta de Joaquín Alós para Nicolás Arredondo. Asunción, 13 de noviembre de 1792.

28 ANA. Historia, Vol. 59, N°12, fol.89-118. Informe de D. Fulgencio de Yegros. Asunción, 10 de junio de 1769.

É bem verdade que os povoados tinham direito a 50% do ganho dos índios *conchabados*,²⁹ assim, a prática repercutia na pouca disponibilidade de “braços comunais”. Os comunais eram empregados nas atividades que não beneficiavam a subsistência econômica dos moradores do povoado. Os próprios indígenas passaram a fugir de seus povoados ao chegar a época das colheitas comunais, em particular da colheita do algodão e tabaco. A falta de braços para as colheitas comunais fez com que o administrador de Yaguarón obrigasse aos próprios indígenas “premiados”, aposentados e livres a ajudar nas colheitas com a justificativa de “gozar dos benefícios da comunidade”³⁰ ou de contratar os escravos pardos.

A negativa em participar dos trabalhos comunais vai se manifestar na atitude prototípica dos missionais do século XVIII, a deserção. Esta se dava pela impossibilidade do povoado em manter os indígenas, ou pelo fato destes tomarem o rumo da integração na sociedade colonial. O abandono do povoado por estes homens ocasionou um desequilíbrio demográfico e um desajuste interno.

O quadro a seguir apresenta a média da deserção ao longo da segunda metade do século XVIII. É perceptível

29 “[...] Do povoado de Candelária escolhi quatro serralheiros para trabalhar em Santa Maria Maior [...] para os quais foi definido o pagamento de dois reais por dia, sendo um real para a comunidade de seu povoado e outro para eles [...]” Memoria de Doblas, 1785. En: CODA. 1970. Tomo V: 76.

30 ANA. Historia. 182, N°4. Informe acerca del administrador de Yaguarón, 1801. Cit, por SUSNIK. 1990-91:120-121.

que em todos os povoados, exceto Trinidad, predominam entre os fugitivos os casados separados com idade entre 18 e 30 anos.

TABELA: PORCENTAGEM SOBRE A DESERÇÃO NOS
TREZE POVOADOS DO PARAGUAI³¹

Povoados	Hf%	Sf%	Cf%	Vf%	STf	THf%
Santiago	27	38	44	18	88	36
St ^a M ^a da Fé	33	29	62	9	60	43
Santa Rosa	37	21	49	30	86	46
S. Ignácio G.	24	45	52	3	60	28
Itapua	47	32	47	21	90	58
Corpus	65	43	42	15	98	81
Jesus	40	36	43	21	89	--
Loreto	60	34	46	20	94	76
Candelária	40	29	47	24	90	63
S. Cosme	47	29	40	24	49	58
Trinidad	48	47	31	22	90	56
St ^a Ana	68	35	41	24	98	88

A população adulta, em uma proporção de 55% de homens e 45% de mulheres, indicava o contrário. As mulheres casadas abandonadas não são mencionadas como um problema específico, mas sim como parte do problema geral de desmoralização sexual. No quadro demográfico real, a população feminina é a predominante no povoado (SUSNIK. 1965-66. Tomo II: 59 y 51).

31 SUSNIK. 1965-66. Tomo II:59. Hf= Hombre fugitivo; Sf= Soltero fugitivo; Cf= Casado fugitivo; Vf= Viudos fugitivos; STf= Fugitivos sobre el total de solteros; THf= total de hombres fugitivos.

As mulheres com filhos, abandonadas por seus maridos fugitivos, buscavam *conchabos* como forma de se livrar do excesso da tarefa de fiação. Aquelas que conseguiam se casar com um mestiço ou um *criollo* tinham direito à posse de um lote de terra no povoado, reforçando, assim, o papel de maternidade social (AGN. IX. 18-7-6. Dissertação de Doblás, 1801).

Os padrões são parcos com respeito ao destino das mulheres abandonadas, geralmente tratadas como “viúvas”. As mulheres com filhos ficavam com o grupo de seus parentes; as que não tinham filhos eram recolhidas pelos caciques. Sua distribuição nas “habitações” da casa tendia, também, à agrupação por parentesco, (SUSNIK. 1965-66. Tomo II: 59) o qual somente incrementava a superlotação de pessoas em uma casa inicialmente destinada à família nuclear. Como a tarefa de fiação permitia certas vantagens econômicas, nas quais estavam interessados muitos mercadores e povoadores *criollos*, além dos próprios interesses particulares dos administradores, os parentes tinham certo interesse em retê-las consigo.

Sem dúvida, o grupo mais importante de desertores, em média 90%, estava composto por homens solteiros. A variação desta porcentagem se manifesta somente no povoado de São Cosme (49%) e de São Ignácio Guasu (60%), onde os jovens começaram a ocupar “empregos” ao substituir os homens mais velhos. Conforme a análise de Susnik (1965-66. Tomo II: 60), as fugas de adolescentes de 14 a 18 anos eram menos frequentes. Os solteiros

desertavam geralmente fora do território missionário, o que facilitava e justificava a frequência com que foram chamados a prestar serviço militar em defesa da província.

Assim, na deserção propiciada pelo peso do trabalho comunal conflui a uma série de variáveis além do excesso de obrigações dos “comunais”: a busca de melhores oportunidades de trabalho, a falta de empregos e ofícios no povoado, o conflito entre os solteiros e os casados na luta por empregos, a completa dependência da comunidade antes do casamento, o procedimento impositivo para contrair matrimônio, a desproporção demográfica entre homens e mulheres jovens.

Na prática da deserção existem também outras variáveis que estão mais vinculadas ao próprio processo de integração e representará um dos fatores preponderantes do potencial de integração colonial empreendido pelos missionários durante a segunda metade do século XVIII.

O CAMINHO LIBERALIZANTE

A reorientação econômica da produção e circulação dos bens nos povoados se operou basicamente através da introdução do comércio livre. Para o comércio, era necessário ter produtos para compra e venda, uma vez que estes dois elementos, produção e comércio, serão a base da mudança modernizadora que se pretende introduzir nas comunidades indígenas.

Como já mencionado, segundo Bucareli, a comunicação e trato com os espanhóis estabelecidos nos povoados – junto ao uso do castelhano e da religião cristã – configuravam os “meios próprios e adequados para conduzir à civilidade de uma Nação”. Por isso Bucareli recomenda que mediante “uns interessantes discursos consigam persuadir aos índios da utilidade do trabalho e o quão prejudicial é a ociosidade”. A proposta do governador compreende a introdução lenta de sistema misto de propriedade com o objetivo de que os índios “pudessem recuperar a posse e a propriedade individual e seus demais direitos usurpados” (AHNM. Consj. 21371. Instrucción de 1768. fol. 4R-5Vt°).

Mediante a premissa da imaturidade socioeconômica dos índios, Bucareli manteve o sistema de comunidade tanto nos povoados provinciais como nos missionais, ficando implícita a obrigação das tarefas comunais para o “bem estar do povoado”. O funcionamento da estrutura social missional sofreu, no entanto, o profundo impacto de diversas causas ideológicas e administrativas. As rivalidades surgidas entre os caciques, “mandarins” e “comunais” expressam, em geral, a profunda desintegração interna das famílias missionais.

Resulta um pouco artificial imaginar que se pudesse “impulsionar o crescimento econômico da metrópole” a partir dos recursos coloniais como os da província do Paraguai, que continuam ainda, em meados do século XVIII, a realizar o comércio pela “troca de algumas

coisas por outras”. A região do Rio da Prata, colada à dinamicidade do porto de Buenos Aires, necessita da antítese da “pobreza paraguaia”. Os comerciantes do Rio da Prata beneficiam-se excessivamente com o novo rumo comercial. Alguns comerciantes paraguaios também enriquecem. Eles formam, juntamente aos oficiais-funcionários e eclesiásticos, um novo grupo socioeconômico. Não obstante, em Assunção, havia pouca circulação de moeda de prata já que a mesma saía para Buenos Aires com o simples fim de aquisição de mercadorias.

Bucareli declara a liberdade de comércio, ainda que limitada, uma vez que “Guaranis e Tapes se devem considerar inábeis para fazer por si só o comércio de seus frutos” (AHNM. Consj. 21371. Ordenanza de 1770. Segunda Preliminar). Para “salvar” esta situação, os administradores particulares dos povoados devem intervir em toda e qualquer transação comercial realizada pelos indígenas. Os espanhóis, embora tenham a liberdade de circular pelos povoados, somente podem efetuar práticas de comércio durante os meses de fevereiro, março e abril.

Durante toda a década de 1770, as transações comerciais na província do Paraguai eram feitas através das “moedas da terra”, ou seja: cunhas de ferro (produto extremamente apreciado pelos missionais), tecidos de algodão, erva e tabaco. Em 1779, é criada a Real Renta de Tabacos e é introduzida a moeda na província. Com isso, o comércio apresenta um esperado incremento.

Com a introdução da moeda, são criadas as feiras e mercados. Segundo Félix de Azara ([1790], 1904:431), muito trabalho custou a Melo de Portugal fazer com que os que vendiam produtos fossem à praça pública. O costume de passear pelas casas oferecendo mercadorias aos amigos era demasiado persistente, com o qual era impossível investigar onde, como e quanto se vendia. A compra e venda estava pautada em uma relação interpessoal de favor e não era a relação comprador/vendedor baseada no dever comercial.

A circulação de moeda, até então inexistente, está situada entre 20 e 60 mil pesos reais, pela compra anual da Renta de quantias que variam entre 15 e 45 mil arrobas (AZARA. [1801], 1847:279-297).

Desde o ano de 1767 até 1783, quando foram determinados os 13 povoados da Intendência do Paraguai, o processo real de mudança provincial manifestou complexos fatores negativos: desordens abusivas dos novos administradores, invasão *criolla* nas terras dos povoados missionais, entrada dos comerciantes nos próprios povoados, debandada dos indígenas, descontrole econômico, institucional e familiar dos índios e a fuga da população também da província do Paraguai. É a partir da década de 1780, sobretudo, que a “proposta liberal” passa a ganhar espaço.

Em 1784, o governador Melo de Portugal muda o conceito de comunidade ao realizar o “Regulamento para o Povoado de Emboscada”. A partir de então, a

comunidade tinha o seu próprio cabildo, que à exceção dos delitos maiores sujeitos à justiça real, responsabilizava-se não só pela justiça correccional como também reunia sob seu encargo as chácaras comunais e familiares, os contratos comerciais e a atenção do pouso para os passageiros. A organização do trabalho conjugava o serviço militar e as plantações: formavam-se cinco pequenas quadras, uma com deveres de guarda militar, duas para as plantações comunais e três ocupadas “em suas próprias lavouras e granjas de benefício particular para as famílias”.³²

No Regulamento de Melo de Portugal para a província do Paraguai, os lotes particulares passam a ser distribuídos pelos administradores em lugar do chefe de família como antes. Continuarão os quatro dias para as tarefas comunais, sendo que os caciques principais ganham o direito à metade da semana (ou seja, um dia a mais) para suas atividades particulares. As mulheres se ocupavam da fiação comunal, mas podiam obter licença para cultivar seu próprio algodão.

Com a notória decadência que já se podia verificar no princípio da década de 1780: cuja população, agricultura e criações estavam reduzidas a menos da metade do existente no momento da expulsão, a preocupação mais constante passa a ser o binômio “produção/ deserção”.

32 ANA. Historia. Vol.148. N° 5. Reglamento de Pedro Melo de Portugal para el pueblo de Emboscada. Asunción 1784. Emboscada además de un pueblo de mulatos y pardos, fue una conjunción de “plaza militar” y “comunidad”. AHNM. Consj. 21370. Informe del Cabildo Eclesiástico de Buenos Aires, Cap. 3. Buenos Aires, 20 de mayo de 1785.

A solicitação de informes acerca da situação dos povoados e as causas da decadência passam a ser a ordem do dia. O Conselho solicita informes ao vice-rei, ao cabildo e aos bispos de Buenos Aires e do Paraguai. Os únicos que enviaram, emitindo alguma opinião sobre a causa da iminente decadência foram o cabildo e o bispo do Paraguai.

O bispo do Paraguai advoga por extinguir a comunidade “com certas modificações”. O cabildo eclesiástico de Buenos Aires conclui, em um longo informe, pela manutenção do sistema comunal e pela mudança dos administradores. Com estes informes, o governador intendente de Buenos Aires condena a má administração como culpada pela decadência dos povoados, com o qual se mantém o sistema de comunidade com a recomendação de eleição de indivíduos mais “honestos” para o manejo dos bens indígenas (AHNM. Consj. 21370. N° 5. Correspondência reservada de Francisco de Paula Sanz a Jose Galvéz. Buenos Aires, 3 de junio de 1785).

Ao assumir o governo, Avilés deu ao seu secretário privado Miguel de Lastarría a incumbência de ocupar-se de tudo o que fosse relativo às missões e requereu a Joaquín Alós, ex-governador intendente do Paraguai, e a Félix de Azara as notícias indispensáveis para redigir o informe solicitado pela Espanha. A resposta de Alós parece ser uma cópia da Memória de Doblás de 1785, mas indica alguns desacertos que viciavam o governo das missões.

Segundo Alós, os administradores pagavam preços excessivos aos seus cúmplices por artigos que os povoados não necessitavam e ofereciam em troca preços irrisórios pela erva e tecidos produzidos nas missões. Alós sustentava a opinião de que os índios não eram de pior condição que os demais homens e que não poderiam ser julgados sem antes se conhecer seus talentos. A despeito desse voto de confiança nas capacidades dos indígenas, Alós havia advertido que a maior habilidade destes era imitar o que viam, pois compreendiam mais pelos olhos do que pelos ouvidos. De acordo com este antigo conceito a respeito dos indígenas, Alós propunha estabelecer um regime que conciliasse a supressão dos abusos dos administradores com a necessidade de continuar dirigindo os missionais. A proposta de Alós, tal qual a de Doblas, constava em suprimir o administrador geral de Buenos Aires, colocando um feitor na cabeça de cada departamento com a incumbência principal de promover o intercâmbio recíproco entre os povoados e determinar as tarefas dos índios, pois se estes fossem deixados em plena liberdade e lhes fosse dada terra e gado, viveriam com menos dificuldades, porém não cuidariam da manutenção do culto nem da educação de seus filhos. Os feitores não receberiam salário, senão uma porcentagem dos ganhos conseguidos. Os administradores particulares seriam eleitos entre os índios para que “saibam que terão um governo misto” (AHNM. Consj. 21370. Informe de

Joaquín de Alós al Virrey Avilés. Valparaíso, 15 de julio de 1799).

Se tivermos presente que, segundo todos os testemunhos da época, as autoridades dos cabildos indígenas eram dirigidas como fantoches pelos governadores e administradores, não é possível compreender como Alós podia acreditar que terminariam os abusos substituindo aos administradores por indígenas. Era evidente que, com a adoção de sua proposta, o único resultado teria sido que os administradores indígenas começassem a girar ao redor dos fatores espanhóis e que estes cometessem os desvios que antes cometiam os administradores. Se tudo fosse uma questão de indivíduos não teria sido necessário haver projetado a reforma.

Alós foi, entretanto, o precursor da libertação dos trabalhos comunais. Na visita que realizou aos povoados em 1788, o governador eximiu a alguns naturais da dependência de seus administradores e lhes proporcionou gado para sua subsistência (AHNM. Consj. 21370).

Com um senso mais realista que Alós, Azara respondeu que a ruína das comunidades e a deserção eram duas coisas que demonstravam com evidência a necessidade de mudar o sistema político das missões. Segundo Azara, era ilusório pretender encontrar administradores que fossem ao mesmo tempo honestos e capazes de guiar os índios. A maioria deles enriquecia comercializando diretamente com as comunidades, plantando seus canaviais particulares com os vizinhos do povoado

ou contabilizando quantias menores que as colhidas, o que era fácil porque “na operação de pesar a erva ou o algodão somente intervinham um ou dois miseráveis índios que se vendiam por uma camisa” (AHNM. Consj. 21370).

MARQUÊS DE AVILÉS, O REDENTOR

Pelo visto, a argumentação a favor da manutenção do sistema de comunidade – tal como tentou anacronicamente o governador intendente Lázaro de Ribera (AHNM. Consj. 21370, N° 04; AGN. IX. 18-2-3. N° 4.) – somente podia contar com o apoio da mesma administração dos povoados ou daqueles que dela se beneficiassem. Em 1798, o governador Lázaro de Ribera responsabilizou a falta de prosperidade da província à “imposta escravidão militar” e ao abuso da autoridade dos chefes militares. O governador estava interessado na formação de um “exército assalariado”, acreditando que as causas anteriormente mencionadas constituíam o principal motivo do abandono e do subdesenvolvimento econômico, responsáveis pelo êxodo e a notável falta de peões.

Para assegurar a decisão que a muito exigiam as circunstâncias, o vice-rei Avilés adquiriu os informes respectivos do cabildo eclesiástico de Asunción, do representante dos chefes militares e dos catequistas reducionistas

da província do Paraguai. Neles está desenvolvida toda a argumentação das vantagens e desvantagens em relação à libertação indígena do trabalho comunal como forma de estimular a produção dos povoados.

Com os antecedentes de liberação do governador Alós, Avilés exime dos trabalhos comunais ao corregedor de Yapeyú, Santiago Samandú pelo Decreto de 17 de Janeiro e dois dias depois a Jose Cheverri do povoado de San Francisco.³³

Após a seleção dos “exemplares chefes de família” do governador Bruno de Zavala, Avilés decreta, em 18 de fevereiro de 1800, a liberação dos trabalhos comunais das primeiras 325 famílias missionais. Destas, 103 correspondiam aos Departamentos Candelária; 101 ao de Yapeyú; 84 ao de São Miguel; e 37 ao de Conceção. Teoricamente, os libertados teriam o auxílio dos fundos da comunidade para prover a alimentação diária até o fim do ano seguinte. Também receberiam da comunidade as ferramentas, bois e animais para começar seus trabalhos, além de duas vacas leiteiras para cada família.³⁴

Na prática, predominava certa discriminação libertatória, sendo preferidos os cabildantes e os corregedores (AGI. BsAs, 322, N° 14.). O próprio Félix de Azara combateu o critério discriminatório “capacidade de

33 AGI. BsAs, 322, N° 14. Decreto del Marqués de Avilés de 17 de enero de 1800.

34 AGI. BsAs. 322, N° 14. Oficio del Virrey al Intendente nombrando a los 323 jefes de familia de 27 pueblos que fueron liberados de los trabajos de comunidad, por el Decreto de 27 de Enero. Buenos Aires, 18 de febrero de 1800.

instrução”. Ele reclamava a liberdade de “trabalhar, adquirir e desfrutar” para todos, e também a obrigação de que “em tudo se governem (os índios) pelas mesmas leis e maneiras que os espanhóis campestres”. Em um declarado apoio à integração criolla-indígena, Azara afirma que no caso em que terminem os povoados pela liberdade dos indígenas, a sorte destes não será pior da que desfrutam até o momento, pois “se incorporam com os espanhóis, serão livres e fomentarão estes países, como vemos sucede com os desertores” (AHNM Consj. 21370).

Não obstante, surgiram alguns problemas na medida em que os encarregados de pôr em prática o Auto do vice-rei agiam a contragosto, pois ao fazê-lo, contrariavam os seus próprios interesses. Ainda que os padres dos povoados em geral apoiassem a reforma, observava-se a falta de fé no resultado final: “O único resultado de superação que notei entre os não excluídos foi o de apresentar ao administrador um e outro argumento em que apresentavam a mesma razão que os demais, ou alguns deles, pois era, simplesmente, um padre folgado, ignorante da *lengua castellana* e que somente se embebedava quando encontrava cachaça” (AGN. IX. 18-2-3).

No entanto, também houve aqueles que apoiaram plenamente a reforma, apesar das dificuldades intrínsecas para a implantação do plano de liberação do vice-rei Avilés. Entre as dificuldades, estava a distinta conceituação dos indígenas e dos *criollos* sobre o que constituía

“família-grupo doméstico”. A liberação recaía sobre os chefes de família e estendia-se ao grupo doméstico: filhos, netos, genros, parentes consanguíneos e afins; ou como expresso pelo próprio vice-rei em sua circular, “os que vivem juntos ou que desejam viver em ordem de família, com sujeição e veneração aos pais e mais velhos, que façam cabeças delas” (AGN. IX. 18-2-3).

Assim, por exemplo, o capelão Mathias de Oreda do povoado de Santa Ana aponta que, entre os nove nomeados para receber a liberdade neste povoado, foram agraciadas quatrocentas e oitenta almas de um e outro sexo. Como consequência, todos os agraciados a receber a liberdade começaram a dirigir-se ao povoado, o que leva o prelado a suplicar pela retomada do sistema de comunidade (AGN. IX. 18-2-3). Em Santiago foram liberadas somente 11 famílias, mas o grupo doméstico das mesmas compreendia 424 almas, somando os velhos, as viúvas e os órfãos. Os nomeados “chefes de família” apresentam o interesse em formar um grupo numeroso como se tentassem recuperar o antigo conceito de cacicado missional.

O próprio vice-rei denuncia, no ano seguinte, os excessos que foram cometidos em vários povoados onde foram beneficiados índios que não constavam na lista “somente por serem parentes dos nomeados”, associando estes procedimentos não só a um “inconsiderado bom efeito, mas também à malícia dos que [...] tinham interesses em desacreditar minhas disposições a fim de

perpetuar o abusivo sistema de comunidade” (AHNM. Consj. 21372).

Além dos auxílios anteriormente mencionados, os liberados tinham direito a receber seu lote de terra, mas como aconteceu em Santiago, São Ignácio Guaçu e São Carlos não havia terra suficiente. O frei Vicente Paz do povoado de São Carlos, em carta ao Marquês de Alvilés, em uma reclamação denúncia, afirma: “Nesse povoado as superiores ordens de Vossa Excelência são cumpridas com frouxidão [...] em particular aquelas relativas a dispensar os índios livres, dadas por sua gentileza e piedade, pois a nenhum destes até a presente data (23/10/1800) não foram entregues nem as terras, nem os auxílios assinalados por Vossa Excelência” (DHA. 1914. Tomo III: 371.). As terras existentes já estavam ocupadas ou arrendadas por *criollos*. Os povoados, enfim, encontravam-se na mais completa decadência.

O governador intendente do Paraguai propunha a realização de seu regulamento socioeconômico para as missões como solução “humanitária” das dificuldades em que se encontravam os índios dos povoados. Ribera atribuía a decadência dos mesmos povoados ao abuso dos administradores, mas sem se referir às situações econômicas difíceis nos próprios povoados provinciais. Defendeu o regime de “comunidade” com o único adequado para os índios, a quem negava a capacidade para uma “liberdade-propriedade” ou uma “liberdade-comércio”. Resguarda-se no “humanismo racional e paternal”

das Leis das Índias em oposição à política da pretendida liberdade comunal.

Segundo Susnik (1990-91:128/129), o ensaio de liberação terminou rapidamente e foi somente parcial, pois segundo a autora os indígenas “reagiram violentamente” contra a obrigação de tarefas comunais. Os povoamentos missionais decaíram por conta de uma grande pobreza, indiferença e libertinagem. É certo que os povoados empobreceram ao mesmo tempo em que os indígenas desapareceram deles. Tal fenômeno parece estar vinculado mais ao fato de que os indígenas já não se sentem obrigados a defender um espaço que não tenham chegado a assumir como seu, embora o tenham defendido, enquanto lhes servia de resguardo, de outras agressões coloniais.

A REALIDADE ECONÔMICA E AS PROPOSTAS DE MUDANÇA

A análise acerca das propostas de mudança para intensificar a produção e o comércio dos povoados demonstrou o alcance de tais propostas segundo as distintas realidades econômicas existentes na região do vice-reinado do Rio da Prata.

Os povoados-doutrina, herdeiros do “paternalismo comunal” dos jesuítas, oferecerão dificuldades adicionadas à complexa tarefa de reordenação econômica que se operou

a partir dos projetos de Bucareli. As propostas “liberais” sobre o manejo da produção e circulação dos bens dos povoados de índios passam a ser objeto central de grande parte dos “Projetos sobre o Governo dos Guarani”.

Para os missionais, as mudanças liberalizantes trariam novas preocupações. Depois de um século e meio de isolamento da vida colonial envolvidos em um sistema de produção e consumo familiar com aspectos coletivistas relacionados aos jesuítas, além de seu distanciamento do sistema de encomenda, os missionais encontram-se no século XVIII em uma nova ordem econômica. A aborrecida rotina e a inesgotável estabilidade são invadidas pela concorrência com o vizinho mais próximo, o colono espanhol, que agora vive dentro de seu povoado. A partir disso, cada indígena terá que pensar em encontrar meios para assegurar sua própria sobrevivência.

As mudanças introduzidas por Bucareli adquirem, enfim, sua real dimensão: os indígenas já não sentem o povoado como a cédula da segurança e subsistência e abandonam aquela vivência social. Aos interesses comunais do povoado opuseram os seus próprios e imediatos. O des-caso desses indígenas com relação às tarefas do povoado e a busca de liberdade mediante fuga levou ao processo de liberação legal, embora com sérias dificuldades práticas.

Logo as comunidades indígenas se veriam afetadas por outra guerra entre Espanha e Portugal (1801), na qual uma vez mais, os sete povos do lado oriental passam à posse da Coroa lusitana. Motivo mais do que

suficiente para que os ilustrados funcionários elaborem um novo plano de governo para os indígenas, a partir dos problemas de governo da província. Nesta ocasião, o secretário do vice-rei Avillés, Miguel de Lastarria, após haver acompanhado todo o processo até aqui descrito, tentou a “solução definitiva” para “*as mui interesantes colônias del Rio de la Plata*”.

A preocupação inicial de apagar tudo o que existia de jesuítico passou a concentrar-se no desenvolvimento de produção e incremento do comércio e na defesa de sua fronteira. Os projetos continuam a repetir o mesmo “tratamento” que levou a dissipar a doença primeira convertendo-a em epidemia. Os projetos para os indígenas esquecem dos próprios indígenas e esses, por sua parte, deram as costas ao governo.

Mediante um conjunto de estratégias, os missionais paulatinamente conseguiram sua incorporação econômica na sociedade colonial balizados pelas possibilidades que esta lhes oferecia. Nesta integração são contadas as possibilidades econômicas que oferece o próprio sistema colonial para os diferentes grupos sociais, inclusive a própria disponibilidade destes para aceitar tais possibilidades.

Por um caminho ou outro, a história dos povoados missionais, em meados da segunda metade do século XVIII, apresenta importantes aspectos para se compreender as dinâmicas indígenas em relação à sociedade colonial. Em suas ações, os indígenas não deixaram de

registrar importantes críticas ao universo que lhes era proposto e negaram o que puderam negar. Se por um lado, os indígenas haviam contribuído durante os 150 anos do processo jesuítico o esplendor dos povoados, eles agora faziam questão de transformá-los em verdadeiras ruínas.

SIGLAS UTILIZADAS

- **AGI:** ARCHIVO GENERAL DE INDIAS – Sevilla, Espanha
- **BsAs:** Seção Audiência de Buenos Aires
- **Charcas:** Seção Audiência de Charcas
- **AGN:** ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN – Buenos Aires, Argentina
- **IX: Justicia:** Seção: Sala IX: Colonia / Justicia
- **IX:** Seção: Sala IX, Colonia / Gobierno
- **AHNM:** ARCHIVO HISTÓRICO NACIONAL – Madrid, Espanha
- **Consj:** Seção Consejo de Índias
- **Jest:** Seção Clero, Jesuítas
- **ANA:** ARCHIVO NACIONAL DE ASUNCIÓN, Paraguai
- **Hist.:** Seção de História
- **NE.:** Seção Nueva Encuadernación
- **BNRJ:** BIBLIOTECA NACIONAL – Rio de Janeiro, Brasil
- **Mss:** Seção Manuscritos, Coleção De Angelis

- **CODA:** COLECCIÓN DE OBRAS Y DOCUMENTOS RELATIVOS A LA HISTORIA ANTIGUA Y MODERNA DE LAS PROVINCIAS DEL RÍO DE LA PLATA. 1969-1972
- **DHA:** DOCUMENTOS PARA HISTÓRIA DA ARGENTINA. Ver LEONHARDT, Carlos. LASTARRÍA, Miguel

REFERÊNCIAS DOCUMENTAIS MANUSCRITAS

AGI: Archivo General de Indias – *Sevilla, Espanha*

- Declaración de los privilegios que tienen los padres de la Compañía de Jesús, en orden a la concesión de dispensas de los grados de consaguinidad y afinidad, para que los indios puedan celebrar matrimonio. Asunción, 1620. AGI; Charcas, 388.
- Memorial de Juan Pastor de la Compañía de Jesús. 1647. AGI. Charcas. 149.
- Informe expedido al Consejo sobre el Gobierno de los 30 Pueblos. 1768-1784. AGI. BsAs.323.
- Expediente sobre las cuentas de Lazcano: 1770-1795. AGI. BsAs.323.
- Informe expedido al Consejo de Indias sobre el Gobierno de los Treinta Pueblos de la provincia del Paraguay; del año de 1764 al 1784. AGI. BsAs. 323.

- Informe sobre las Encomiendas. De Agustín Fernando de Pinedo, Gobernador del Paraguay. Asunción, 1774. AGI. BsAs. 48.

AGN: Archivo General de la Nación, Buenos Aires, Argentina.

- Carta de Gonzalo de Doblas al Gobernador Intendente D. Francisco de Paula Sanz. Pueblo de Concepción, 15 de septiembre de 1787. AGN. IX: 18-3-5.
- Queja de los caciques del pueblo del Loreto, 17 de diciembre de 1770. AGN. IX: 17-4-2.
- Solicitud de Riva Herrera a Bucareli. Candelaria, 8 de septiembre de 1769. AGN. IX: 18-6-2.
- Informe del Gobernador de Misiones Francisco Bruno de Zavala sobre el estado de los Treinta Pueblos. Buenos Aires, 28 de septiembre de 1784. AGN. IX: 17-4-4.
- Del Provincial de San Francisco, Blás de Agüero al virrey Cevallos. Buenos Aires, 24 de mayo de 1778. AGN. IX: 18-7-6.
- Informe del cura de Santa María La Mayor, 07 de diciembre de 1775. AGN. IX: 17-6-1.
- Reglamento interino para el gobierno en el manejo y Administración de los bienes de comunidad de los Pueblos de Misiones de Indios Guaraníes. Asunción, 08 de octubre de 1785. AGN. IX: 25-7-6.

- Informe y súplica de Bruno de Zavala al Virrey Vértiz. Concepción, 24 de febrero de 1773. AGN. IX: 17-4-6.
- Correspondencia confidencial de Francisco Rodrigo al Marqués de Avilés. Concepción, 04 de abril de 1800. AGN. IX: 18-2-5.
- Informe de los curas de San Carlos, 18 de diciembre de 1775. AGN. IX: 17-6-1.
- Representación de Joaquín Soria al Virrey. Buenos Aires, 1800. AGN. IX: Tribunales, 162, Expd. 13.
- Resolución Virreinal. Buenos Aires, 16 de septiembre de 1800. AGN. IX: Tribunales, 162, Expd. 13.
- Demanda del Maestro de Primeras Letras al Virrey Avilés. Candelaria, 1800. AGN. IX: Justicia, 41.
- Carta de Bucareli a Bruno de Zavala. Buenos Aires, 07 de junio de 1769. AGN. IX: 18-3-5, fol. 3R.
- Razón de las Partidas de los frutos que han bajado de los Pueblos y Doctrinas. AGN. IX-16-8-5.
- Informe del Gobernador General de Misiones, D. Francisco Bruno de Zavala, al Virrey Vértiz. 1769. AGN. IX-22-2-7.
- Informe del Gobernador General de Misiones, D. Francisco Bruno de Zavala sobre el estado de los Treinta Pueblos. Buenos Aires, 28 de septiembre de 1784. AGN. IX: 17-4-4.
- Informe de Frey José Felipe Sánchez del Castillo, Cura de Santa María La Mayor, a 20 de septiembre de 1800. AGN. IX. 18-2-3.

- Carta de Gregorio de Soto, Administrador del pueblo de Yapeyú al Administrador General J. Ángel de Lazcano. Paso de Paysandú, 30 de diciembre de 1774. AGN. IX: 17-4-6.

AHNM: Archivo Histórico Nacional, Madrid,
Espanha

- Instrucción que formó el Teniente General Don Francisco Bucareli y Ursúa, Gobernador de Buenos Aires para arreglo de los Gobernadores nombrados para los Pueblos de Indios Guaraníes del Paraguay y Paraná. Firmada en Candelaria a 23 de agosto de 1768. AHNM. Consj. Leg. 21731.
- Adición a mi Instrucción de 23 de agosto de 1768 que dejé en los Pueblos del Paraguay y Uruguay y principalmente las Ordenanzas a que debe arreglarse el comercio de sus frutos interín S.M. no dispone otra cosa. Buenos Aires, 15 de enero de 1770. AHNM. Consj. 21371.
- Ordenanza para regular el comercio de los españoles en los Pueblos de Indios Tapes y Guaraníes del Paraná y Uruguay. Buenos Aires, 1º de junio de 1770. AHNM. Consj. 21371.
- Representaciones de Manuel Antonio Pacheco al Virrey D. Pedro Melo de Portugal. Buenos Aires, 11 de junio y 08 de agosto de 1796. AHNM. Consj. 21370.
- Reglamento para el Gobierno de los veinte y siete Pueblos de Indios de la Provincia del Paraguay.

Lázaro de Ribera. Asunción, 13 de octubre de 1798. AHNM. Consj. 21370.

- Prospecto razonado de la obra intitulada Reorganización y Plan de seguridad exterior de las muy interesantes colonias Orientales del Río Paraguay o de la Plata. Por Miguel de Lasatarría. Madrid, 1º de junio de 1805. Art. 54. AHNM. Consj. 21370.
- Reglamento de Lázaro de Ribera para el Gobierno de los veinte y siete Pueblos de Indios de la Provincia del Paraguay. Asunción, 13 de octubre de 1798. AHNM. Consj. 21370. N° 04.
- Real Orden: Acerca da la situación civil de los empleados en Indias: El Pardo, 1783. AHNM. Consj. 21320, N° 323.
- Informe del Marqués de Avilés a Jose Antonio Caballero. Buenos Aires, 18 de mayo de 1801. AHNM. Consj. 21372.
- Estadísticas y cuentas de los Pueblos. 1700-1707. AHNM. Jesuitas, 120, n° 96.
- Pesquisa de residencia del Gobernador de la Provincia del Paraguay, D. Marcos Joseph Larrazbal por el juez Dionisio Romero, realizada en 1754. AHNM, Consejos. 20407, Cuaderno 2.
- Informe de Félix de Azara al Virrey Avilés. Buenos Aires, 08 de mayo de 1799. AHNM. Consj. 21370.
- Reglamento para los Pueblos de Indios que redactó en 1798 el Gobernador Intendente del Paraguay, Lázaro de Ribera. AHNM. Consj. 21370. N° 4.

- Representación de D. Manuel Cayetano Pacheco al Virrey Melo de Portugal. 1796. AHNM. Consj. 21370.
- Certificación de la fábrica de cables, el expediente sobre la construcción de baxeles y el informe que hizo sobre la construcción de buques mayores. Gobernador Intendente del Paraguay, Lázaro de Ribera Asunción, 19 de junio de 1801. AHNM. Consj. 21371. N° 19, 20 y 21.

ANA: Archivo Nacional de Asunción, Paraguai.

- Informe de D. Fulgencio Yegros. Asunción, 10 de junio de 1769. ANA. Hist. Vol. 59, fol. 89-118R.
- Real Cédula. El Pardo, 17 de marzo de 1787. Copia de la Real Cedula de San Idelfonso, 14 de septiembre de 1766. ANA. Hist. Vol. 59, Exp.S/N°, fol. 192-195.
- Correspondencia de la ciudad. Asunción, 1790. ANA. Hist. Vol. 155, N° 11.
- De la limpieza de las calles, Asunción, 1779/80. ANA. Hist. Vol. 144.
- Sobre los castigos públicos. ANA. Hist. 118, N°12.
- Informe de la Visita General realizada en los pueblos de Misiones, por orden del Señor Gobernador Don Bucareli y Ursúa. Asunción, 1770. ANA. NE. Vol. 227.

- Padrón General de los pueblos de Misiones, realizado a mando del Gobernador Don Agustín Fernando de Pinedo. Asunción, 1774. ANA. NE. Vol. 227.
- Orden Virreinal de D. Pedro Melo de Portugal. De la regularidad de las visitas y padrones anuales a los pueblos de indios guaraníes. Buenos Aires, 1782. ANA. NE. Vol. 254.
- Normas y directivas para las ceremonias oficiales. Francisco Bucareli y Ursúa, Buenos Aires, 1767. ANA. Hist. Vol. 152, N° 204; fol. 70R.

Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, Brasil

Seção Manuscritos: Coleção De Angelis

- Práctica de las precisas órdenes que dirigirán al arreglo, tranquilidad, subsistencia y fomento de los indios guaraníes, siguiendo el rumbo de su carácter, antiguo modo de vivir y costumbres. Por D. Francisco de la Riva Herrera. Candelaria, 26 de septiembre de 1769. Volume I: 28-5-40.
- Plan de un nuevo gobierno para los pueblos de Misiones. Anónimo. Volume II: 29-5-43.

Referências Documentais Publicadas

ANÓNIMO. *Notícias sobre el Río de la Plata: Montevideo en el siglo XVIII*. Edición de Nélon Matrínez Díaz. Crónicas de América, 45. Historia 16. Madrid.[1803]1988. 1953.

- AZARA, Félix. *Geografía física y esférica de las Provincias del Paraguay y misiones guaraníes*. Manuscrito de la Biblioteca Nacional de Montevideo. Sección Histórico-Filosófica. Tomo I. Anales del Museo Nacional de Montevideo. Montevideo. [1790, 1943]. 1904.
- BRABO, Francisco Javier. Colección de documentos relativos a la expulsión de los jesuitas de la República Argentina y del Paraguay en el Reinado de Carlos III. Establecimiento Tipográfico de José María Pérez. Madrid. 1872: 81. “Carta de Bucareli al Conde Aranda. Buenos Aires, 14 de septiembre de 176”.
- CARDIEL. José. “Breve relación de las misiones del Paraguay”. Publicada bajo el título *Las Misiones del Paraguay*. Edición de Héctor Sáinz Ollero. Crónicas de América 49, Historia 16. Madrid. [1771], 1989.
- DOBLAS, Gonzalo de. “Memoria Histórica, Geográfica, Política y Económica sobre la Provincia de Misiones de Indios Guaraníes. 1785”. In: CODA, Colección de obras y documentos relativos a la Historia Antigua y moderna de las Provincias del Río de la Plata. Compilados por Pedro De Angelis. [Tomos III:06-25 e V:09-125. 1970.]. Con notas y prólogo de Andrés M. Carretero. 8 Tomos, 9 Vols. Editorial Plus-Ultra. Buenos Aires. 1969-1972.
- . “Plan General de gobierno, acomodado a las circunstancias de estos pueblos. 1785.” In: CODA, Colección de obras y documentos relativos a la Historia Antigua y moderna de las Provincias del Río de la Plata.

- Compilados por Pedro De Angelis. [Tomo V: 126-187. 1970]. Con notas y prólogo de Andrés M. Carretero. 8 Tomos, 9 Vols. Editorial Plus-Ultra. Buenos Aires. 1969-1972.
- LASTARRÍA, Miguel. “Colonias Orientales del Río Paraguay o de la Plata- 1805”. In: Documentos para la Historia Argetina. Tomo III. Buenos Aires, Compañía Sudamericana de Billetes de Banco. 1914.
- LEONHARDT, Carlos. Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús. Vol. I (1609-1614), Vol. II (1615-1637). *Documentos para la Historia Argentina*. Vol. XIX-XX, Iglesia. Talleres S.A. Casa Jacobo Peuser. Buenos Aires. 1927-29.
- LEVILLIER. “Correspondencia de la ciudad de Buenos Aires con los Reyes de España.” In: *Documentos del Archivo de Indias. (1588-1700)*. 3 Vols. Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto. Colección de publicaciones históricas de la Biblioteca del Congreso Argentino. Madrid. 1915-1918.
- RUIZ DE MONTOYA. Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús, en las Provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape. Imprenta del Reyno. Madrid. (Biblioteca Nacional de Madrid. Sec. Raros, Sign. 6539). [1639]. Ediciones posteriores: 1892, 1985, 1987.
- SEPP, Antonio. Viagem às missões jesuíticas e trabalhos apostólicos. Editora da Universidade de São Paulo. 1655-1733. 1980 (1972-74).

BIBLIOGRAFIA

- BENITEZ, Juan Pastor. *Formación social del pueblo paraguayo*. Editorial América-Sapucaí. Asunción & Buenos Aires. 1955.
- BORGES, P. *Misión y civilización*. Alhambra. Madrid. 1987.
- BRUNO, Cayetano. *Historia de la Iglesia en la Argentina*. Vols.I-VI y IX-XI. Editorial Don Bosco. Buenos Aires. 1966-76.
- CARBONELL DE MASY, Rafael. Estrategias de desarrollo rural en los pueblos Guaraníes. (1609-1767). Monografías. Antonio Bosch Editor. Instituto de Cooperación Iberoamericana. Instituto de Estudios Fiscales y Sociedad Estatal Quinto Centenario. Madrid. 1992.
- CARDIEL, José. “Breve relación de las misiones del Paraguay”. Publicada bajo el título “Las Misiones del Paraguay.” Edición de Héctor Sáinz Ollero. Crónicas de América 49, Historia 16. Madrid. [1771.,1953]. 1989.
- CARDOZO, Efraim. *El Paraguay Colonial: las raíces de la nacionalidad*. Ed. Nizza. Asunción. [1959], (1991).
- DOBLAS, Gonzalo de. “Memoria Histórica, Geográfica, Política y Económica sobre la Provincia de Misiones de Indios Guaraníes. [1785]”. In: Colección De Angelis. Tomo: V:09-125. 1970.

- . “Plan General de gobierno, acomodado a las circunstancias de estos pueblos.” 1785. En: Colección De Angelis. Tomo V: 126-187. 1970.
- GARAVAGLIA, Juan Carlos. “La demografía en el Paraguay: aspectos sociales y cuantitativos (Siglos XVI-XVIII)”. Suplemento Antropológico. Vol. IXX, Num. 2:19-85, Asunción. 1984.
- . *Economía, sociedad y regiones*. Ediciones de la Flor. Buenos Aires. 1987.
- . *Mercado interno y economía colonial*. Grijalbo. México. 1983.
- . “Soldados y campesinos: Dos siglos en la historia rural del Paraguay”. Suplemento Antropológico. Vol. XXI, Num.1:07-71. 1986.
- LEVILLIER. “Correspondencia de la ciudad de Buenos Aires con los Reyes de España.” In: *Documentos del Archivo de Indias. (1588-1700)*. 3 Vols. Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto. Colección de publicaciones históricas de la Biblioteca del Congreso Argentino. Madrid. 1915-1918.
- LYNCH, John. Administración colonial española (1782-1810). El sistema de Intendencias en el Virreinato del Río de la Plata. Edit. Universitaria. Buenos Aires. 1962.
- MAEDER, E. y BOLSI, A.”La población Guaraní de la provincia de Misiones en la época post-jesuitica (1768-1809).” *Folia Histórica del Nordeste* Num. 5:61-106. Resistencia-Corrientes. 1982-1984.

- MAEDER, J.A. y BOLSI, A. 1974. “La población del Paraguay en 1799. El censo del gobernador Lázaro de Ribera.” *Estudios Paraguayos*. Vol. 3, Num. 1:63-86. Asunción.
- MAEDER, Ernesto. “El modelo portugués y las Instrucciones de Bucareli para las misiones de Guaraníes”. *Estudos Iberomaericanos*. Vol. XIII, Num. 02 (135-149). Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre.1987.
- MATEOS, Francisco. “El primer concilio del Río de la Plata en Asunción”. *Missionária Hispánica*. Año XXVI. Num. 78:257-360. Madrid. 1969.
- MELIA, Bartomeu. “La utopía imperdonable: la colonia contra la socialización de los guaraníes.” *Acción*. Num. 14. Asunción. 1972. In: MELIÀ, B. *El Guaraní conquistado y reducido. Ensayos de Etnohistoria*. CEADUC. Asunción 1986: 177-126. (1972). 1988.
- MÖRNER, Magnus. *Actividades políticas y económicas de los jesuitas en el Río de la Plata; la era de los Habsburgo*. Paidós. Buenos Aires.1953.[1970].
- MOUTOUKIAS, Zacarias. *Contrabando y control colonial en el siglo XVII*. Centro Editor de América Latina. Buenos Aires. 1988.
- NÉCKER, Louis. *Indios Guaraníes y chamanes franciscanos: Las primeras reducciones del Paraguay. (1580-1800)*.Asunción. 1979. [1990].

- ROSENBLAT, Angel. La población indígena y el mestizaje en América. 2 Vols. Editorial Nova. Buenos Aires. 1954.
- SERVICE, Elman R. "The encomienda in Paraguay". The Hispanic American Historical Review. Tomo XXXI. Durham. 1951.
- SUSNIK, Branislava. El indio colonial del Paraguay. Tomo I: El Guaraní Colonial. Tomo II: Los trece pueblos guaraníes de las misiones. 1767-1803. Museo Etnografico "Andrés Barbero". Asunción. 1965-66.
- . Una visión sócio-antropológica del Paraguay del siglo XVIII. Museo Etnografico "Andrés Barbero". Asunción. 1990-91.
- VIOLA, Alfredo. "Orígen de los pueblos". Historia Paraguaya. Anuario de la Academia Paraguaya de la Historia. Vol. XXII. Asunción. 1965.



II. AS RUÍNAS

II. AS RUÍNAS:

PAISAGENS E PERSONAGENS NO SÉCULO XIX

Jean Baptista

Desde sua criação, os povoados missionais sempre chamaram a atenção dos mais diversos viajantes. No século XIX não foi diferente. Provindos de distintos países e com interesses variados, viajantes da era naturalista ou envolvidos com o processo de ocupação e desenvolvimento da região, estrangeiros ou regionais, embarcam no que consideram verdadeiras odisséias em busca dos remanescentes arquitetônicos do tempo dos jesuítas. Ora a cavalo, ora a pé, ou de carreta, eles percorrem os sete povoados missionais elevados a leste do rio Uruguai — a saber, São Francisco de Borja, São Nicolau, São Miguel Arcanjo, São Lourenço Mártir, São João Batista, São Luiz Gonzaga e Santo Ângelo Custódio. Contudo,

esse princípio — o tempo dos jesuítas — não os impede de encontrar novas paisagens, personagens e dinâmicas instaladas naqueles espaços que se pressupunham perdidos e vazios. E é graças a esse amplo olhar que os relatos dos viajantes passam a fornecer importantes subsídios sobre a história dos povoados além dos tempos jesuíticos.

OS VIAJANTES

Os viajantes aqui investigados são de origens diversas, assim como são distintos os motivos que os levam a passar pelos antigos povoados indígenas. O naturalista francês Saint-Hilaire (1799-1853), o comerciante e naturalista francês Arsène Isabelle (1794-1879), o comerciante francês Nicolau Dreus (1781-1843), o médico alemão Robert Avé-Lallemant (1812-1884) e autores com interesses regionais, como o cônego francês João Pedro Gay (1815-1891), o militar propagandista da imigração alemã Joseph Hörmeyer (1829-1914), o engenheiro alemão Maximiliano Beschoren (1847-1887) e o brasileiro Hemetério Silveira (1829-1914) pouco possuem em comum a não ser a plena admiração, ora elogiosa, ora crítica, do passado que avaliam ou julgam.

Não é do interesse deste dossiê apresentar biografias completas sobre esses autores, uma vez que este já é um trabalho extensamente desenvolvido por diversos

pesquisadores. Os cronistas estão aqui inseridos por proporcionarem um olhar narrativo e cronológico sobre o processo de transformação constante operado sobre aquelas estruturas e suas populações tão logo chegue o século XIX. Sabe-se, também, que não são os únicos que ali passam durante o novo século, não sendo possível considerar seus registros como exclusivos ou definitivos. Contudo, o que contam serve para atestar que já ocorria, assim como nos dias de hoje, um constante fluxo de forasteiros ansiosos por averiguar os espaços onde índios haviam vivido em cidades.

Algumas características, entretanto, merecem ser destacadas para que as os anexos documentais ao fim do dossiê possam ser mais bem compreendidos. Representações em circulação, compromissos sociais e categorias recorrentes levantam problemas relacionados aos objetivos dos discursos. Longe de querer encontrar respostas definitivas às questões que os textos podem encaminhar, procura-se, a seguir, apontar os aspectos que melhor possam indicar características gerais dos autores estudados.

Em primeiro lugar, as crônicas do século XIX sobre os povoados missionais são, basicamente, uma reflexão sobre a existência, não apenas dos homens e de seu presente, mas também de qualquer passado onde se inclui a natureza. Essa também tem história, assim pensam os viajantes, e a natureza, nessa dimensão, é o estímulo primeiro daquelas viagens. Gera-se, com isso, um grande

conjunto de citações botânicas: “Achei uma das mais belas apocináceas que já vi, talvez a mais bela”, admira-se Avé-Lallemant ([1858] 1953, p. 225). Há até quem encontre um pouco do paisagismo europeu nos pampas: “Do outro lado do Piratini, a região se torna mais agradável ainda, a ondulação dos terrenos mais sensível, os tufos de capim mais próximos uns dos outros, formando uma espécie de decoração bastante semelhante aos tufos de um jardim inglês” (SAINT-HILAIRE: [1820] 1987, p. 292). A natureza, entretanto, nem sempre lhes é tão admirável: “Nuvens de mosquitos enchem o ar e, principalmente quando se passeia nas margens do Uruguai, é impossível parar-se um instante sem ser logo coberto por eles” (Saint-Hilaire: [1820] 1987, p. 275). Como se percebe, os autores influenciados pela vertente naturalista fazem da investigação sobre a natureza um dos princípios de suas narrativas. Não é de se estranhar que quando entram nas ruínas, mais do que capitéis ou adornos das igrejas, o que vêem são as “majestosas” e “belas” plantas que ali estão vivendo.

Vale apontar que os autores interessados no desenvolvimento econômico da região ou estimuladores da imigração europeia, preocupação das publicações particularmente a partir da segunda metade do século XIX, possuem uma visão preferencialmente utilitarista da natureza: o cônego João Pedro Gay, por exemplo, prega a necessidade de abertura de novas estradas para Santo Ângelo de forma que também se possa “desfrutar das

ricas e numerosas madeiras de que está coberto quase todo o território” (GAY: [1861]1942, p. 489).

O interesse primeiro pelo exotismo natural é, eventualmente, suprimido em prol dos habitantes daquelas comunidades, outro dos princípios narrativos daquele século tão interessado pela diversidade cultural e étnica da América do Sul. Soma-se a isso o fato de que muitos desses viajantes eram oriundos de grandes centros urbanos europeus, causando-lhes um impacto ainda maior sobre as o estilo de vida das criaturas que contatam. As práticas cotidianas das populações locais, por exemplo, soam-lhes preconceituosas e atrasadas: “Naquela região só os homens comem juntos; nenhuma mulher vem à mesa”, escandaliza-se Avé-Lallemant ([1858]1953, p. 224).

Orientados pelo euro e etnocentrismo, sobretudo racial e hierárquico, viajantes como Saint-Hilaire encontram no modo de ser indígena, tema fundamental das obras, subsídios para detrações: “Embora vivam há anos no meio de homens civilizados, os guaranis guardam ainda muitos hábitos da vida selvagem. Mesmo aqueles que usam vestuários, sentem-se à vontade andando sem camisa, com um simples calção; gostam de ficar acocorados em torno do fogo e preferem suas choupanas baixas e estreitas, mal arejadas e construídas no meio do mato, às nossas” ([1820] 1987, p. 282). Como se percebe, há críticas no discurso do século XIX que concordam com os velhos reclames jesuíticos, críticas que podem ganhar

focos de gênero: “Geralmente nessas habitações [indígenas] vêem-se redes, onde, quase sempre, está uma mulher deitada com indolência” ([1820] 1987, p. 270). No mais, a maioria dos viajantes discursa com crueza o que chamam de natural inclinação dos indígenas ao furto, homicídio, práticas luxuriosas (infidelidade, prostituição) e, sobretudo, à preguiça. Daí a contrariedade que os viajantes experimentam ao ver os indígenas envolvidos em práticas religiosas que, ainda que consideradas ultrapassadas, indicam uma certa potencialidade humana que crêem rara na maior parte do tempo — geram-se, assim, importantes relatos sobre as práticas e crenças dos indígenas daquele momento, como se verá.

O olhar em busca de humanos exóticos também recai sobre os novos ocupantes dos espaços missionais. O isolamento do território, bem como a integração com indígenas, a adaptação aos espaços dos povoados e a proximidade com as florestas, leva os cronistas do século XIX a evocar imagens de naufragos da civilização europeia. Ao se deter sobre as festas religiosas dos novos moradores de Santo Ângelo, Beschoren as considera “bonitas e divertidas”, mas “um tanto mundanas” — “nós achamos tudo isso bem ridículo, consideramos uma idolatria” (BESCHOREN: [1875-1887]1989, p. 73). Para os autores, esses *ex-europeus* se barbarizam no processo, retrocedendo ao ponto de se identificarem com o modo de vida dos nativos. Ainda que alguns viajantes se admirem positivamente com esse nível de imersão, não

poucos deixam de experimentar um desejo apressado de deixar aqueles espaços antes que o mesmo, por acidente, possa se dar com eles. Apesar disso, os olhos de viajantes famintos quase sempre se admiram com as refeições que os anfitriões oferecem: “Depois de nossa ceia, veio uma sobremesa genuinamente brasileira: o milho branco, a célebre canjica, sobre a qual foi deitado um excelente leite que a senhora despejava de um gigantesco chifre de boi. Esse chifre de boi, cheio de leite de vaca, é clássico! Assim muita coisa aprendi de uma vez” (AVÉ-LALLEMANT: [1858]1953, p. 222).

Mas, por fim, ao mesmo tempo em que sobre os hábitos dos nativos lançam um olhar condenatório, os relatos de viagem são regados pela ideia do exotismo purificado. Muitos viajantes concordariam com Avé-Lallemant: junto a um grupo de índios e mestiços pitando depois da ceia, o alemão experimenta a impressão de um “ambiente maravilhosamente primitivo, onde em todos os recantos brilhava a bondade do coração”, levando-o a concordar com a afirmativa de um dos personagens de Seume: “Vê-de, nós, os selvagens, somos gente melhor” ([1858]1953, p. 232). Por trás de todos os pecados indígenas detectados por Saint-Hilaire, há fundamentos tão infantis que são capazes de inocentá-los: “Os índios, como tenho repetido centenas de vezes, comportam-se como crianças: alegres e francos quando tratados com desvelo; tristes e aborrecidos quando conduzidos com dureza” ([1820] 1987, p. 307). A percepção

sobre a *essência* dos homens que vivem em meio ao natural, manifesta-se como resultado de uma mescla entre barbárie e inocência aos olhos dos viajantes — o *bom selvagem*, de fato, também pode ser encontrado nas narrativas.

Importante salientar que um profundo desconhecimento histórico sobre o processo missional se abate sobre estes intelectuais tão dinâmicos. Escapam-lhe datas, os fatos e os princípios fundamentais do funcionamento dos povoados missionais, além de estarem impregnados por leituras idealistas ou críticas ao processo missional. Para Arsène Isabelle, os jesuítas “acharam vários grandes edifícios já levantados pelos conquistadores e não fizeram senão transferir-se para os mesmos edifícios” ([1833-34]1983, p. 21). Há também incertezas sobre qual teria sido a capital dos povoados: para alguns, “São Miguel era a capital das missões do Uruguai” (Isabelle: [1833-34]1983, p. 21), enquanto para outros fora São Nicolau (BESCHOREN: [1875-1887]1989, p. 70). Ignoram, contudo, que ao tempo dos jesuítas não havia esse tipo de divisão. O caso dos hospitais exemplifica o quanto as anotações dos viajantes sobre a espacialidade missional podem levar a equívocos. Os hospitais, de fato, foram estruturas raras nos espaços missionais, onde ocorriam no máximo pequenas enfermarias ou distantes galpões em tempo de epidemias, conforme indicado no Dossiê II. Já no século XIX, mediante a tomada de uma administração militar em alguns povoados, a

instalação de hospitais tornou-se ordem do dia. Para tal, aproveitam-se as capelas que circundam a praça central, geralmente em quatro. Em 1820, Saint-Hilaire bem sabe dessa adaptação: “Nos quatro ângulos da praça, havia outrora capelas. De três delas fizeram lojas e, da última, um hospital militar, muito mal instalado por falta de verbas” ([1820]1987, p. 276). Os autores posteriores a Saint-Hilaire, entretanto, não possuem a mesma consciência de alteração e atribuem funções aos espaços missionais do século XIX como se fossem genuinamente missionais. Em virtude disso, não é de se estranhar que em boa parte das plantas baixas geradas no século XIX estejam assinalados tantos hospitais, incluso aquelas que prospectam o século XVIII. Quando os viajantes atribuem nomes ou funções àqueles espaços, estão, de fato, referindo-se a uma realidade experimentada no século XIX, e não a anterior.

A política de então também é uma preocupação recorrente dos viajantes. Recurso usual foi valer-se do “olhar já tocado pela noção de patrimônio” (PESAVENTO: 2007, p. 58), por vezes considerado público por ser histórico, para descarregar críticas aos administradores dos espaços missionais. Saint-Hilaire, em 1820, abre a temática: “Se, no início, tivessem atacado essas obras quando necessário, as aldeias não estariam à beira de total destruição, mas em uma região em que não se conserva o patrimônio público, não se pode esperar que os administradores, cujo principal interesse é o lucro, se

dessem ao trabalho de mandar fazer reparos nas edificações que não lhes pertencem, e de que se importam bem pouco” ([1820] 1987, p. 307). Já Arsène Isabelle denuncia o trato das autoridades e administradores para com as estruturas: “Longe de pensar em repará-los, levam delas materiais para empregá-los em novas construções” ([1833-34]1983, p. 19). Mesmo com o fracasso das administrações locais, as críticas ao poder público não se encerram, sendo, portanto, indiferentes aos governos em que estão inseridos. Contudo, para não poucos viajantes o que se espera é justamente o desaparecimento de um passado: “Como o povo ficou espalhado e desapareceu com o decorrer dos anos, também parece ser o destino das reduções desaparecerem da terra” (BESCHOREN: [1875-1887]1989, p. 72). Não é para menos. Ao longo do século XIX os administradores e governantes parecem mais se esforçar em derrubar, vender ou reutilizar as estruturas missionais em um novo mundo onde as missões não possuem um lugar.

Parte destas características reúnem-se no que se chamou de naturalismo, abarcando um posicionamento científico que transcende à prática de pesquisa para propor um estilo de vida. Os naturalistas são homens voltados para a avaliação das ações humanas em sociedade, não apenas no que diz respeito suas interações, mas também àquelas elaboradas no contato dos homens com a natureza e desta com os homens. Por certo, as obras dos naturalistas influenciam os autores interessados no

desenvolvimento da região, que não tardam em propor alternativas que viabilizem uma ocupação planejada do extenso território que as novas levas humanas estão a conquistar. Em conjunto, os cronistas do século XIX são guiados por um eurocentrismo que vê na Europa e sua proposta de civilização como única alternativa social, negando outras vivências entendidas como perniciosas aos ocidentais e dignas de extermínio. Em virtude disso, os registros do século XIX tornam-se importantes fontes de informação para se averiguar as novas dinâmicas instaladas nos antigos povoados missionais.

IGREJAS EM RUÍNAS

No século XIX, as antigas estruturas missionais se destacam não pelo que *são*, mas pelo que *foram*. O que os viajantes encontram é um passado irremediável que exclui qualquer medida presencial. Sem que percebam, entretanto, eles retratam em suas descrições um presente vivo e constante, tanto da parte das estruturas, quanto da parte dos homens.

Acima de tudo, os remanescentes arquitetônicos. Eles são capazes de reportar os viajantes a um passado melancólico, admirável e perturbador — “uma poética das ruínas” (PESAVENTO: 2007, p. 59). A Saint-Hilaire, o peso do perdido lhe atinge logo que visita o primeiro povoado: “Ao cair da tarde, entrei na igreja

e a grandiosidade dessa construção meio destruída me fez experimentar um profundo sentimento de surpresa e respeito” ([1820]1987, p. 271). Avé-Lallemant sensibiliza-se ainda mais: “Depois de ter examinado outra ruína, sobreveio-me uma profunda melancolia”, confessa, “a hora da tarde de um dia claro, o chilero dos pássaros nas pedras em ruínas em toda parte e as lindas plantas que viçavam em todas as cornijas, elevaram maravilhosamente o profundo acorde menor que pulsava na minha alma” ([1858]1953, p. 222). Até mesmo os estimuladores da imigração, interessados em extirpar a presença indígena do território, a qual consideram danosa ao desenvolvimento, podem lamentar a perda de tal passado: “Com pesar vê-se as monumentais ruínas jesuíticas serem desapiedadamente destruídas” (BESCHOREN: [1875-1887]1989, p. 69). Todos, com exceção do liberal Arsène Isabelle, lamentam que um dia uma *civilização cristã* existiu em meio à selva para depois disso se perder.

É graças a este olhar dos viajantes, tão impressionados com as resultantes materiais do processo missional e suas transformações mediante os novos contextos e pressões da natureza, que se pode construir uma história específica dos remanescentes arquitetônicos ao longo do século XIX. Quando reunidos cronologicamente, os relatos em questão possibilitam o acompanhamento das transformações sofridas pela igreja de São Lourenço, especialmente, e a de São Miguel.

Em 1820, o templo de São Lourenço é considerado por Saint-Hilaire como o mais belo de todos. Colunas de madeira de ordem compósita sustentando as naves laterais, cinco altares com ornamentos dourados “e de muito bom gosto” estão ali reluzindo mediante as novas atividades administrativas ([1820]1987, p. 307). Nos registros dos administradores dos povoados, o templo de São Lourenço aparece ativo durante os anos de 1827 a 1834 (LAGO: 1827 e 1834). Em um golpe fatal, um incêndio supostamente intencional abate a igreja talvez por volta de 1835, conforme relatou um informante octogenário a Hemetério Silveira: “Tudo quanto era obra de madeira”, lamenta o velho, “foi devorada por esse pavoroso incêndio. Nem se tentou dominá-lo, porque a água era muito distanciada da redução” — com isso, vão-se os altares, retábulos, castiçais, veladores, pilares e, ainda pior, toda a cobertura da igreja desmorona para deixar o interior exposto ao léu ([1855-1886]1979, p. 203). Já em 1839, as igrejas de São Lourenço e São Luiz Gonzaga “passarão rapidamente ao estado de lugares abandonados”, para Dreus, “pois o trabalho lento, mas incansável da destruição, que já se não vê paralisado pela mão reparadora do homem, vai de dia em dia desmoronando esses templos” ([1817-1839] 1939, p. 101). Os resultados da profética observação de Dreus são constatados por Avé-Lallemant em 1858: no centro da igreja abandonada pelos homens, removendo os pisos, o viajante encontra um cemitério onde “montículos achatados

cobrem os mortos”, Aponta-se, com isso, a recolocação do valor simbólico daquelas construções para as novas populações ali chegadas. Deste ponto em diante, a natureza consagra sua investida. A igreja de São Lourenço em 1861 está “cheia de árvores e só nela se encontra escondida entre arbustos e trepadeiras uma pia de batismo de um tamanho extraordinário” (GAY: [1861]1942, p. 496). Quando, em 1886, Hemetério Silveira realiza sua última passagem pela localidade, o que encontra é surpreendente: o frontispício e as poucas paredes que restam estão a prumo; em todos espaços espalha-se “um mato espesso e mais desenvolvido” por onde se encontram ladrilhos de mosaico arrancados pela vegetação; tijolos octogonais coloridos, outrora pisos, estão empilhados em algum canto da igreja; colunas, capitéis e uma grande quantidade de baixos-relevos estão esparramados por entre a mata. “Fora isso, nada mais resta”, lamenta Silveira ([1855-1886]1979, p. 203). A igreja de São Lourenço, enfim, tornara-se uma ruína.

Já a igreja de São Miguel conta com uma *sorte* maior em relação às suas irmãs. Quando, em 1820, Saint-Hilaire passa por ali, considera-a em melhor estado do que as demais, muito embora o telhado da torre tenha sido destruído por uma tormenta, conforme lhe informaram ([1820]1987, p. 312). Por volta de 1827, a igreja segue sem reparos dos novos administradores que aceitam apenas considerá-la imprópria para culto por ter sido “abrazada por um raio” (LAGO: 1827). A torre

perde seus quatro sinos mediante sua transferência para Cruz Alta em 1845, não sem quebrar as carretas que os transportavam. Mesma ocasião em que do alto da torre é retirado o galo de estanho dourado que sinalizava as direções do vento (SILVEIRA: [1855-1886]1979, p. 190). Próximo a esse mesmo ano, o médico francês Alfred Demersay passa por São Miguel e produz uma das imagens mais célebres dos remanescentes (figura de capa), perseguindo a *ruína*, então tema recorrente na produção artística do século XIX. O crescimento de uma já espessa mata no corpo da igreja e da torre, cavalos a descansar no que um dia fora uma praça central e a entrada do claustro com acesso desimpedido, apresentam uma paisagem onde se torna evidente o avanço da natureza e do processo de arruinamento. O pórtico da igreja, composto pelas dezoito colunas, apruma-se mediante as contínuas escavações de caçadores de tesouros e ameaça ruir em 1855 (SILVEIRA: [1855-1886]1979, p. 190). Cabe a Avé-Lallemant, em 1858, o registro de maiores detalhes do estado da igreja. Já com o teto e a abóbada de madeira totalmente desmoronados, “no chão da casa de Deus viçava um pequeno bosque, através do qual havia veredas de arco a arco, de pilar a pilar”, esses, ainda, “muito bem lavrados e ornamentados”, aflorando das cornijas e fendas “cactos gigantescos, uma floresta de criptógamas e até árvores, pouco ficando a dever aos jardins suspensos de Semíramis”. A torre, por sua vez, permanece “ornada de meias colunas, vários trabalhos

em pedra e bonitos relevos que lhe dão uma esplêndida aparência”, embora também esteja “rachada em muitos lugares” e tomada pela vegetação que por suas pedras salta ([1858]1953, p. 219). Em 1861, “se excetuar o frontispício do templo e alguns pedaços de parede, nada mais sobra atualmente do dito povo”, enquanto a torre já se encontra inclinada” (GAY: [1861]1942, p. 496). Entre 1875 e 1887, “a igreja de São Miguel, como o Castelo encantado da Bela Adormecida, está cercada por densa e espinhosa floresta, causando forte impressão ao espectador” (BESCHOREN: [1875-1887]1989, p. 70). Em 1886, um raio derruba o terraço que ligava o frontispício à fachada interna, há muito sem as imagens dos apóstolos (SILVEIRA: [1855-1886]1979, p. 191). Daí por diante, nenhuma palavra sobre pinturas, altares e relevos internos — e nenhum outro cronista que passar por ali lembrará da escada de madeira, assim como a maquinaria de um possível relógio, que compunham o interior da torre.

Assim, a cada ano as igrejas vão desaparecendo. Desaba a igreja de Santo Ângelo mediante uma tentativa desastrosa de reformulação em 1856, dando-se início à elevação de uma nova. O templo de São João é queimado e desativado em 1814 (LAGO: 1827), para que em 1856 nada mais haja aos seus arredores além de pilhas de pedras, ao contrário do que restava há pouco mais de vinte anos (SILVEIRA[1855-1886]1979, p. 179). Em 1857, já desmoronara a igreja de São Luis Gonzaga

(SILVEIRA[1855-1886]1979, p. 211). Em São Nicolau, por sua vez, nada mais “existia do que fora descrito pelo sábio Augusto de Saint-Hilaire” nas últimas décadas do século (SILVEIRA[1855-1886]1979, p. 230). E São Borja, por sua função militar, o povoado já está absolutamente re-urbanizado tão logo inicie a segunda metade dos oitocentos (SILVEIRA[1855-1886]1979, p. 240).

Nesse processo, o que reina sobre as igrejas dos antigos povoados missionais é uma atmosfera assombrada pela natureza. Vêm os animais: morcegos no interior da igreja deixam um odor fétido (SAINT-HILAIRE: [1820]1987, p. 303); uma onça come um terneiro no meio da igreja (SILVEIRA: [1855-1886]1979, p. 203); “maravilhosas borboletas” e “pássaros da floresta chilerando a sua canção profunda” sobrevoam os templos (AVÉ-LALLEMANT: [1858]1953, p. 220); como se fossem currais, “o pavimento coberto de grama” das ruínas serve de pastagem para vacas e cavalos (SILVEIRA: [1855-1886]1979, p. 211). Na segunda metade do século XIX, os povoados não ocupados conhecem o avanço livre da natureza junto com uma imensa mata que a tudo cobre: “Matos de laranjeiras cobrem todos os terrenos que avizinham as antigas casas” em São Nicolau, ao passo que sua quinta está “impenetrável por causa das árvores, dos arbustos, das enredadeiras e das plantas” (GAY: [1861]1942, p. 504). Em alguns casos, como de Santo Ângelo, árvores, ervas e plantas diversas — algumas espinhosas — apoderaram-se

de tal forma da igreja que chegam a isolá-la até que a administração pública irá mandar abrir a “caixinha-de-surpresas” (SILVEIRA: [1855-1886]1979, p. 171). Também há os ventos: “Um horrível tufão”, conta o cônego Gay, “caiu sobre o povo de São Nicolau, atravessou a praça, arrancou as telhas e as taquaras dos telhados, que desmanchou quase todos” (GAY: [1861]1942, p. 504). Junto aos ventos, os raios e seus funestos incêndios: “A [igreja] do povo de São Miguel foi abraçada por um raio” (LAGO: 1827). Por todos os lados, como em uma ironia bíblica, volta a terra o que um dia fora dos homens.

NOVOS OCUPANTES

A imagem do arruinamento dos povoados missionais é um dos maiores incentivos à ideia de que eles estavam absolutamente abandonados no século XIX. Os remanescentes, todavia, não perdem a vida humana ou no seu interior, ou em sua volta. Uma diversidade de personagens por ali passa, reside ou “está derramada sobre uma superfície extensíssima” que “na Europa sustentaria milhares de famílias” (GAY: [1861]1942, p. 52 [notas]). Contrariando o empenho jesuítico de impedir a presença de ocidentais em solo missional, o século XIX reserva ao território um intenso panorama social, a partir de um conjunto de novos ocupantes.

O antigo território missional parece permanentemente ocupado por indivíduos resultantes do vai-e-vem das fronteiras dos impérios ibéricos e da criação de gado em estâncias, marca da economia da região. Em 1861, “o peão ou gaucho” é considerado pelo cônego João Pedro Gay como “supersticioso, desconfiado, mui reservado e cheio de antipatias contra o homem da cidade” — a quem “não toma trabalho de ocultar o seu desdém”. Além disso, o gaucho “não fica detido em nenhuma parte”, problema que seria solucionado, na ótica de desenvolvimento do cônego, por uma planejada distribuição de terra: “Esses peões, esses gauchos que vivem correndo pelas campanhas sem paradeiro fixo, quase sem família, se tornariam ótimos colonos, excelentes pais de família, laboriosos agricultores, se lhes dessem em propriedade um canto destas estâncias, destes campos, onde numerosos existem quase vagabundos”. O cônego chega a propor “a divisão de pequenos lotes das grandes estâncias” (GAY: [1861]1942, p. 51 [notas]).

Vale apontar que as condições econômicas desses novos grupos são absolutamente precárias. A distribuição de terras na região, herdeiras da política de sesmarias, provocara uma grande concentração de latifúndios em mãos de poucos em detrimento da maioria dos novos ocupantes do território missional: “Um estancieiro”, conta João Pedro Gay, “é senhor e dono de seis, nove ou mais léguas quadradas de terras, grandes desertos, cujos possuidores tratam mal e dão má criação do gado, e tem

o direito de fazer sair do seu campo famílias infelizes que não sabem onde fazer descansar suas cabeças”, e complementa, “as famílias pobres correm de um lado a outro procurando um abrigo que ninguém lhes concede” ([1861]1942, p. 632).

Ainda que menos observado pela maioria dos viajantes quando em solo missional, a região também conta com “os pardos, negros livres ou libertos”, afetados, ao ver do cônego João Pedro Gay, pelas “más qualidades características dos índios: o orgulho, a insolência e o cinismo” (GAY: [1861]1942, p. 51 [notas]).

A necessidade de europeização da região levou as autoridades a se preocuparem com o estímulo à imigração. A ideia, surgida por volta de 1824, é do Visconde de São Leopoldo: a antiga povoação jesuítica de São João deveria receber um grupo de 67 alemães indesejados da colônia exemplar de São Leopoldo. Era esta uma medida que poderia solucionar a criminalidade e algazarra que se instalara na incipiente cidade, então inchada pelas grandes levas de imigração.

Foi comum às autoridades da época e aos historiadores conceber os imigrantes de São João de forma detrativa. Beberrões, arruaceiros, vagabundos, entre outros, comporiam essa leva. Nessas leituras, representantes do desajuste do ideal de imigração só poderiam levar ao fracasso do empreendimento, como, de fato, se deu. Contudo, o que os imigrantes encontraram não coincide com o prometido e, ao que parece, amarguraram

na desolação de uma empreitada sem crédito. O cargo de administrar ali sequer existia (HUNSCHE:1977). O colapso do empreendimento é rápido, muitos imigrantes parecem ter se deslocado para outras colônias, como a de Torres, ou para cidades, como São Borja. Outros, entretanto, conforme relatos dos viajantes, dispersam pelo antigo território missional.

Foram diversos os viajantes que encontraram esses indivíduos, mas, certamente, coube a Avé-Lallemant, bastante intrigado com a diversidade “racial” da região, interessantes relatos sobre o modo de vida dos imigrantes ao redor das ruínas. Próximo a São João, por exemplo, o francês encontra pouso na casa de dois irmãos imigrantes “muito bem casados” vindos de São Leopoldo quando crianças, há mais de trinta anos, naturais de Oberstein. Já haviam se reproduzido: “Diante da casa saltavam muitas crianças robustas, de faces vermelhas e cabeças louras”, dificilmente domadas pelos seus pais. Tal hospedagem, ao viajante, não é nada confortável: “No castelo de Obertein havia tão pouco espaço para tantos elementos heterogêneos de odor, sujeira e aperto que não tinha desejo algum de dormir na casa” ([1858]1953, p. 217). Na estrada para São Miguel, o viajante se depara com uma curiosa venda, também de um alemão, Frederico Kruel, “homem modesto e amável, de muita boa educação” ([1858]1953, p. 218). Noutra feita, ao hospedar-se com uma família indígena, vê-se em um “ambiente em que nada mais me recordava a

Europa”, salvo um pequeno detalhe: “Um rosto me parecia estranho na roda dos pardos — mais um alemão que se achava entre nós. Naturalmente já quase nada sabia de alemão, pois chegara aos três anos de idade a São Leopoldo e pouco depois viera dali para as missões, onde se tornara um verdadeiro índio alemão, um guarani de cabelos louros” ([1858]1953, p. 230).

Compõe-se, assim, uma mistura cultural (então tida por racial) que em muito impressiona os viajantes, como já ocorria em São Miguel na primeira metade do século: “Uma população composta de todos os elementos imagináveis da Europa, da África e da América, na qual está formalmente representado o elemento índio. Quase não se poderia falar aqui de população branca em massa, se numerosos alemães de São Leopoldo não tivessem penetrado [...], embora se encontrem também alguns descendentes de outras raças europeias” (AVÉ-LALLEMANT: [1858]1953, p. 221). Como se percebe, a vida no interior das ruínas está marcada por novas dinâmicas culturais.

Todavia, a sugestão da integração cultural mascara as profundas desavenças ocorridas entre os novos ocupantes e indígenas, além de escamotear o constante saque dos bens materiais dos povoados, muitos destinados aos povoamentos elevados próximos ou distantes dos remanescentes, como se verá. Em um fenômeno constante, nascem as cidades enquanto se consomem as ruínas.

OS CAÇADORES DE TESOUROS

Muitas lendas sobre riquezas escondidas marcaram a história da América. Por todos os lados, notícias de minas fabulosas, cidades encantadas e heranças enterradas prenderam a atenção de diversos colonizadores. Nessas investidas, não raro, a loucura ou o desaparecimento na mata é só o que os caçadores de tesouros encontram.

No território missional a busca pela riqueza perdida também contou com vários adeptos. Ainda ao tempo dos jesuítas, os missionários se esforçavam para explicar às autoridades que nenhuma mina de ouro havia sido encontrada no território dos povoados, além de que o modo de vida que desfrutavam longe estava de ser um *império* à parte ricamente administrado para o bel prazer dos membros da Companhia, como tantas vezes foram acusados. Por vezes, alguns índios parecem ter apimentado um pouco esse gênero de acusação, declarando por onde passavam que muito ouro circulava pelo interior dos povoados missionais. Assim foi com o índio Domingo que, em 1657, garantia ter visto o local da mina de onde os jesuítas mandavam extrair, em sigilo, ouro e prata. O rebuliço foi grande: seu senhor, o capitão Ramirez de Fuentes Leal, depôs à justiça colonial apresentando um mapa elaborado a partir das descrições do índio. Em consequência, um ouvidor foi enviado para os

povoados levando o tal mapa. Todavia, quando estavam próximos do local, o índio Domingo confessou que se tratava de um engodo, o que não chegou a convencer as autoridades coloniais. Decididas de que o depoente havia sido pressionado pelos jesuítas, as autoridades deram início a escavações que nada encontraram (SILVA: 1994, p. 51-52). Todos, de fato, acreditam que, de alguma maneira, os missionários camuflavam suas riquezas.

A boataria sobre a riqueza dos povoados missionais se intensificou com a expulsão dos jesuítas. Nas datas que precedem a chegada dos exércitos portugueses para a demarcação do Tratado de Madri, muitos teriam sido os padres que reuniram suas riquezas e destinaram-nas a lugares secretos. Não raro, teriam matado os índios que trabalharam no enterramento de tal fortuna, jogando-os na mesma fossa. Proliferam-se os mapas, vendidos aqui e ali para homens ávidos por tesouros. Um interessante mapa datado de 1774, restaurado pela equipe da Fundação Casa Rui Barbosa, é um importante registro desse período (SILVA: 1994). Tal qual esse, muitos outros mapas alimentam a fantasia de imigrantes, administradores e diversos viajantes, todos ali chegados com o mesmo objetivo: enriquecer.

Por sua grandeza, São Miguel em muito atrai estes homens. Os viajantes, não sem desprezá-los, são por eles recebidos com desconfiança até que percebem não compartilhar dos mesmos objetivos. Morando em um dos restos da ruína de São Miguel junto a uma índia,

“um português velho, de cabelos grisalhos, mas bem educado”, encontra-se ali há algumas semanas “para desenterrar os tesouros dos jesuítas”, “sempre na expectativa febril de tesouros, sempre em amargas desilusões”. Suas ações são amplas: grandes covas, pedras removidas, colunas roladas — a tudo que vê e onde quer que suspeite existir um tesouro, ali mesmo afunda a pá (AVÉ-LALLEMANT: [1858]1953, p. 222).

Possivelmente seja esse português o mesmo caçador de tesouro conhecido por Hemetério Silveira em suas passagens por São Miguel. Chamava-se Joaquim José Pereira, ex-capitão de navio mercante. Abandonara profissão e família para ir atrás das riquezas de São Miguel na companhia de um punhado de escravos, sua *equipe*. Ali vive por mais de dez anos enquanto realiza todo o tipo de escavação, especialmente na igreja, onde, ao que parece, foi o responsável pelo desmoronamento do frontispício ao julgar que o ouro estaria escondido abaixo de suas pilastras. Sua última escavação é na capela mor, “onde perfurou tanto o subsolo que encontrou uma abundante veia”. O imenso fosso aberto “tê-lo-ia sepultado se um dos seus escravos não o tivesse salvado”. Desiludido com tantos anos de trabalho vão, o velho caçador de tesouros retira-se para São João do Monte Negro, onde morre com mais de noventa anos (SILVEIRA: [1855-1886]1979, p. 191).

Em 1861, o defensor de uma ocupação planejada dos territórios missionais, cônego João Pedro Gay, assegura:

“Ouço dizer que há indícios de haver na sua vizinhança terrenos auríferos” ([1861]1942, p. 490). De lá para cá, ainda que as pesquisas históricas e geológicas neguem, perdura a crença popular na existência de alguma forma de riqueza escondida na região.

OS ÍNDIOS

A presença indígena no interior ou ao redor das ruínas marca o cenário descrito pelos viajantes. Em seus registros, deixam indícios seguros de que crenças e práticas missionais — construídas outrora a partir das aproximações e distanciamentos culturais entre ameríndios e jesuítas — deixaram heranças que foram apropriadas, re-significadas ou, até mesmo, profundamente alteradas pelas populações indígenas remanescentes. Mas, acima de tudo, as práticas e estratégias indígenas descritas a seguir se dão a partir do que as ruínas e seu passado proporcionam na qualidade de detentoras de um sentido.

Os índios estão por toda parte. Nos arredores dos povoados, ao longo de todo o século XIX cabanas esparsas são encontradas habitadas por eles. Também se nota sua recorrente mobilidade, saindo de um lado para outro a todo tempo. Durante as crises diplomáticas e bélicas entre Brasil e os países de sua fronteira meridional, comuns foram aqueles que escolheram o lado a permanecer do rio Uruguai conforme as circunstâncias.

Foi graças a isso que Saint-Hilaire encontrou índios vivendo refugiados em estâncias ([1820]1987, p. 277) e nos povoados, onde até mesmo o general Siti, mestiço paraguaio, exilara-se em São Miguel junto à sua tropa ([1820]1987, p. 312).

O decréscimo populacional, entretanto, é imenso em relação ao que já haviam hospedado os povoados ao tempo dos jesuítas. Herdeiras da chamada “deserção” indígena generalizada que se seguiu à expulsão dos jesuítas, as gerações nativas do século XIX continuam a rejeitar os novos sistemas de administração. Logo no início do século, São Luís possui 400 indivíduos, São Lourenço 200 e Santo Ângelo não mais de 80. Ao lado das fugas mediante a rejeição dos administradores do império, soma-se o fato de muitos homens serem convocados para prestar serviços militares em São Borja, quando não raro os índios preferem simplesmente fugir dos povoados (SAINT-HILAIRE: [1820]1987, p. 274). A todos que por ali passam, conforme confessou o coronel Paullete a Saint-Hilaire, transparece o prognóstico, esperançoso até, de que em breve “já não existirão mais os guaranis” (SAINT-HILAIRE: [1820]1987, p. 274). Todavia, com segurança e como já se dava aos tempos missionais, “a língua usual das missões é o guarani”, conforme Dreus ([1817-1839] 1839, p. 105), e assim perdurará até a segunda metade do século XIX, como se verá.

Entretanto, parcelas indígenas, ainda que em menor escala e desprovidas de determinadas estruturas

desenvolvidas anteriormente, parecem preferir permanecer nos povoados. Arsène Isabelle garante que, em boa parte dos povoados, os índios mantêm casas nas praças centrais, dando-lhe a impressão de se deparar com “um verdadeiro quartel em torno do qual erguem-se, sem ordem regular, ranchos, chácaras e algumas casinhas decentemente cuidadas” ([1833-34]1983, p. 18-19). Já Avé-Lallemant encontra diversas mulheres indígenas vivendo amancebadas com caçadores de tesouros e com administradores que habitam as ruínas ou casas construídas ao redor ([1858]1953, p. 224). Nesse tempo, a integração social de um cacique é realmente marcante, uma vez que por sua mão são despachadas questões relativas à administração de São Lourenço e de suas grandes terras (AVÉ-LALLEMANT: [1858]1953, p. 230). Em São Luis Gonzaga, os índios habitam o que outrora foram casas indígenas missionais, muito embora Avé-Lallemant prefira apostar que aqueles não eram descendentes dos “índios dos jesuítas” ([1858]1953, p. 233). Em São Nicolau, “algumas famílias ainda moram no lugar, ou melhor, nas brenhas onde, ao longe, dispersos blocos de parede assinalam o antigo povoado” (AVÉ-LALLEMANT: [1858]1953, p. 238).

Já os demais moradores indígenas das estruturas em ruínas parecem viver como que se esforçando para manter o que um dia elas já foram. Muitos se empenham em rodar a manutenção hábil dos princípios missionais experimentados por seus antepassados.

Alguns ofícios continuam sendo executados, conforme presenciou, com alívio, Saint-Hilaire: professores indígenas gramáticos são encontrados dando aula em São Nicolau e São Miguel, o primeiro ensinando em sua própria casa, o segundo nas oficinas ([1820]1987, p. 301 e 312), cada qual com não mais de quinze alunos reunidos para aprender a ler e escrever. Algumas oficinas (então chamadas de *curralão* e onde se seguia abatendo o gado para o consumo do povoado) mantêm suas atividades, também com mestres, de onde saem peças de tecidos, madeira e pedra — “Visitei hoje o curralão de São Miguel e o achei em melhor estado que os das outras aldeias. Encontrei vários tecelões, um curtidor, um bom serralheiro e um aprendiz junto a cada artífice por determinação do administrador” ([1820]1987, p. 312). A agricultura, da mesma forma, continua sendo praticada, mas em uma escala drasticamente reduzida aos olhos do francês — em São Nicolau, apenas vinte e cinco índios “velhos” e “mal nutridos” trabalham na lavoura da administração do império, rendendo pouco algodão e milho, situação ainda mais prejudicada pela seca ([1820]1987, p. 300). Os ervais, por sua vez, afora os de São Nicolau e São Miguel, caíram em desuso — “quase todos estão destruídos”, diz ele ao engatilhar mais uma crítica ao sistema de administração, “e ninguém pensou renová-los apesar dos imensos benefícios que poderiam resultar para a aldeia” ([1820]1987, p. 308).

A relação entre as novas autoridades e indígenas, fundamentada na prestação de serviços por parte dos segundos, é absolutamente tensa, permeada pela postura crítica dos indígenas e de resultados insuficientes para as metas de produção dos governantes. O administrador geral das missões, tenente-coronel Manoel da Silva Pereira Lago, assim analisa os indígenas em 1827: “Sua bebida ordinária é a água, mas eles gostam, sumamente, apetezem e são perdidos por toda a bebida espirituosa que os priva do pouco juízo que têm. O seu vestuário é o pano de algodão que eles mesmos fabricam; porém este mesmo não chega para se lhes dar de vestir como se deve (...); e quase geral estes indígenas americanos serem amigos da ociosidade, inconstantes e dados a quase todos os vícios. São supersticiosos, mentirosos, vingativos, sem conhecimento da principal virtude, a caridade. São amigos de divertimentos e festividades, músicas e de tudo o que é folgar e brincar que na sua gentildade usavam” (LAGO: 1827). Sete anos depois, Pereira Lago responsabiliza os indígenas pelo fracasso de sua administração e radicaliza: “Vivem ora num lugar, ora em outro, e só com o rigor é que se poderia chamá-los ao trabalho como d’antes” (LAGO: 1834). Como se percebe, apesar dos séculos, perduram duras percepções eurocêntricas que haviam marcado os discursos sobre a América Colonial.

Todavia, os relatos elaborados após o fracasso das administrações não apresentam mais nenhuma dos

ofícios missionais. A tradição de gerar professores indígenas ao modo missional, capacitados para transmitir os ofícios que caracterizaram aquela experiência, enfim, desaparece do interior das estruturas provavelmente antes de 1830. Restam apenas alguns índios insistentes, esparsos aqui e ali, mas já não se fala mais do empenho em gerar sucessores interessados na manutenção dos mesmos propósitos.

Há registro de distintas estratégias de integração empregada pelos indígenas da região ao novo panorama que se abria. Eles trabalham para os novos ocupantes “quer em suas antigas reduções, quer em todas as demais partes da província aonde se espalharam como agregados aos estabelecimento dos brancos” (DREUS: [1817-1839] 1839, p. 156). Esse tipo de integração relaciona-se a uma percepção de trabalho dos novos ocupantes do território: “Os brancos crêem que não podem sem desonrar-se executar certa parte de trabalhos que são em geral feitos pelos índios e pelos escravos”, observa o cônego Gay sobre a sociedade sulina. E critica a dedicação indígena aos ofícios: “Aproveitando da liberdade que lhes é concedida, [os índios] vivem mais ociosos e mais vagabundos do que todos, sujeitando-se apenas a servir de peões em algumas estâncias, onde em geral param poucos meses”. Além disso, “se por grande necessidade têm que se sujeitar a algum trabalho, querem ganhar em um dia o salário de quinze e em um mês o salário de um ano” (GAY: [1861]1942, p. 49 [notas]). A crítica indígena ao sistema

de produção ocidental, marca do posicionamento das populações missionais sobre as propostas jesuíticas de produção, parece ter se atualizado mediante os novos ocupantes.

Muitos foram os indígenas a recorrer à integração militar em São Borja. Desde o início do século, o regimento Guarani passou a ser instaurado no povoado, chegando a 1820 com quinhentos integrantes: “Afora o coronel e o major, todos os oficiais são guaranis” (SAINT-HILAIRE: [1820]1987, p. 278). Pode-se ter uma ideia de como eram vistos estes indígenas pelo que contaram a Saint-Hilaire: “A princípio, houve dificuldade para reunir esses índios e submetê-los à disciplina; mas logo a música militar os seduziu, tornando-se os exercícios e as manobras para eles uma espécie de divertimento. Naturalmente inclinados à submissão, acostumaram-se facilmente a obedecer a seus chefes, e os longos intervalos de repouso que lhes deixam seus deveres, favorecendo-lhes ocasião de praticarem a pilhagem, contribuiu ainda para lhes dar gosto pela vida militar, demonstrando que era talvez aquela que mais lhe convinha”. Além dessas *qualidades*, Saint-Hilaire considera que a “resignação com que suportam a fome, fadigas e as intempéries das estações” em muito contribuíram para o fortalecimento do regimento e seus subsequentes sucessos. Apesar de integrados ao sistema de então, as condições desses indígenas não podem ser consideradas como das melhores. Baixo soldo, atrasos constantes no seu pagamento, uma

única ração de alimento diário, além de receberem como habitação “choupanas esparsas nos arredores da aldeia” para viver com as mulheres e filhos que tentam sustentar, são aspectos emblemáticos daquilo que Saint-Hilaire classificou como “a maior indigência” na vida desses soldados ([1820] 1987, p. 279). Como resultado, “no estado presente”, diz Dreus sobre São Borja em 1839, “existem alguns brancos pertencentes às autoridades civis e militares ou negociantes”, sendo a maioria do povoado formado por indígenas ([1817-1839] 1839, p. 106). É essa imagem exatamente a contrária do que se veria em 1861 após o uso incessante das tropas indígenas em conflitos bélicos: “As guerras [...] fizeram desaparecer quase todos os índios varões de São Borja [...]. Na atualidade, [...] é certo que os índios formam uma parte muito diminuta” dos moradores da cidade (GAY: [1861]1942, p. 516).

As habilidades musicais dos indígenas permanecem destacáveis ao menos até a primeira metade do século, assim como se encontra o recorrente discurso sobre sua aptidão para o aprendizado da fé através da sonoridade. Entre os militares instalados em São Borja, o regimento Guarani destaca-se justamente pela música: “Ontem à tarde, após o sinal de recolher, a banda do regimento dos guaranis veio ao pátio do convento e, na presença do coronel, executou a marcha da corporação com gosto e precisão extremas” (SAINT-HILAIRE: [1820] 1987, p 272). Além da banda, essa tropa de Guarani se destaca pelo bom acompanhamento da cadência da

marcha, afinal, conforme Saint-Hilaire, esses índios são “geralmente mais sensíveis que os homens de nossa raça às modulações da música” ([1820]1987, p. 273). Ainda nesse povoado, as crianças seguem cantando nas missas matinais “com vozes muito agradáveis e afinadas”. Sobre esse tema, o viajante interpreta: “Os jesuítas, como antigos legisladores, se serviram da música para suavizar os costumes dos guaranis e para cativá-los” ([1820]1987, p. 272). A música, aliás, continua a fundamentar os ritos sagrados onde são encontrados os descendentes dos missionais: “Os indígenas das missões têm disposição inata para a música e é rara no país uma missa que não seja cantada, mormente nos domingos” (DREUS: [1817-1839]1961, p. 108). De fato, muitos são os padres de ordens diversas que se espalham pelos povoados, vivendo em meio aos escombros das estruturas, à falta de igrejas ou em novas capelas erguidas nas proximidades, onde também realizam cultos cantados.

Em terras remotas tão carentes de músicos, tal qual fora no mundo colonial, alguns habitantes das ruínas são requisitados para alegrar as festas até mesmo da mais alta sociedade sulina. “O único tocador de rebeca que costumava alugar para os bailes da alta sociedade no Rio Grande era índio das missões com todo o complemento do vestido local, e não era pouco admirável o contraste que fazia esse Orfeu dos matos com poncho de lã grosseira e barrete vermelho, no meio de uma reunião onde se patenteava a elegância e riqueza do luxo europeu”

(DREUS: [1817-1839]1961, p. 108). Como nos velhos tempos coloniais, alguns indígenas se valiam da música como instrumento de integração. Todavia, à medida que levadas de imigrantes ganham espaço, trazendo consigo instrumentos musicais e a tradição europeia, os indígenas parecem ter passado a ganhar um certo ar obsoleto que os retirou desse mercado de atuação.

Na memória dos indígenas, o apego à experiência missional e as atribuições mitológicas engendradas sobre os jesuítas — fenômeno comum registrado nas etnografias contemporâneas — já davam indícios de sua consolidação. Em verdade, os primeiros padres que os substituíram amarguraram a rejeição indígena quando comparados com seus antecessores: “A causa da ruína destas missões”, argumenta o Frei Francisco Xavier Domingues em 1776, “há sido que na expulsão dos padres jesuítas e até mesmo antes, se deu a entender a estes miseráveis índios de que eles eram donos absolutos de suas fazendas e terras”, motivo que os levaria a desrespeitarem os novos curas (MCA-CPH. Caixa 24/ Doc 30-752). Da mesma forma, no século XIX, não raro os nativos enchem os olhos de lágrimas ao lembrarem seus antigos *Pay's*, possivelmente já relegados a uma terra distante de onde, talvez um dia, retornariam: “Geralmente, a lembrança dos padres da Companhia se encontra a cada passo nessa terra outrora conquistada por eles à civilização, e longe está de se extinguir no coração dos índios; quando esse nome se pronuncia

perante eles, sempre é saudado com expressões de reconhecimento e de esperança” (DREUS: [1817-1839]1961, p. 109). Quando comparados com os novos habitantes da região pelo cônego João Pedro Gay, isso já em 1860, os índios são “mais respeitosos para com os sacerdotes, aos quais ainda nestes tempos, vão beijar a mão quando os encontram” (GAY: [1861]1942, p. 627).

Se os discursos sobre os homens indígenas insistem em apontá-los como indolentes e imprevidentes, as mulheres indígenas, permanentemente a maioria da população nativa na maior parte do século XIX, também são desmoralizadas pelos autores. Ninguém foi tão duro ao criticá-las quanto Saint-Hilaire: “As mulheres não têm nenhum pudor e parecem nascidas para a perdição dos homens de nossa raça” ([1820]1987, p. 314). Para comprovar sua tese, Saint-Hilaire lembra o modo como certo administrador fala com as índias: “Fiquei revoltado com a maneira indecorosa na qual lhes falou o administrador, com insinuações e gestos obscenos”. Para piorar, Saint-Hilaire acaba ouvindo das índias que os homens de sua expedição as haviam presenteado com lenços em troca de “relações”. Trata-se de um fenômeno que o francês julga ser recorrente: “Não havendo no meio delas senão alguns velhos, entregam-se ao primeiro que se apresenta, seja negro, seja branco, e muitas vezes sem exigir retribuição nenhuma” (SAINT-HILAIRE: ([1820]1987, p. 316). As mulheres indígenas em Saint-Hilaire, enfim, se põem “a rir como loucas”, “prostituem-se em tenra

idade”, “não têm nenhum pudor”, sentem-se “muito mais culpadas quando mantêm relações com um homem de nossa raça do que com um negro e, sobretudo, com um índio e, quando confessam, nunca deixam de dizer ao padre a raça daquele com quem intimamente convivem” ([1820]1987, p. 281 e 304). Os modos femininos indígenas, contextualizados mediante os abusos engendrados a partir da difícil condição feminina no século XIX e suas possíveis estratégias de integração, também são profundamente criticadas pelo cômico João Pedro Gay: “As índias, considerando a facilidade de costumes de que falaram vários autores, estiveram sempre prontas para acompanhar militares ou outros que as quisessem levar em sua companhia” ([1861]1942, p. 516).

Empurradas gradualmente pelo constante avanço das novas levas de ocupação, as populações indígenas retiram-se de suas antigas cidades até o fim do século XIX. Em 1855, quando Hermetério Silveira faz sua primeira viagem pela região, das sessenta casas missionais ainda existentes em São João, poucas são habitadas por quinze famílias indígenas, situação que desaparece junto com todas as estruturas vinte anos depois ([1855-1886]1979, p. 181). Na São Miguel de 1860, vivem apenas “três ou quatro famílias de índios no andar térreo” do que se julga cabildo e “uma família paupérrima” no que teria sido a cadeia ([1855-1886]1979, p. 188). Em São Lourenço, a situação é a mesma das demais ruínas: “Nos subúrbios da redução havia mais três famílias de

índios em completa miséria” ([1855-1886]1979, p. 204). Silveira explica: “Em São Luís, por exemplo, se nesse tempo existiam trinta famílias de índios, hoje [1886], ao inverso da população branca (que demasiado tem crescido), talvez não se contem dez famílias daquela raça” ([1855-1886]1979, p. 220).

Aos olhos dos viajantes, o gradual afastamento indígena é uma situação gerada de bom grado: “À medida que afluía a população branca, os índios cediam-lhe facilmente suas casas da redução e parece que até preferiam os ranchos, que facilmente construía, nos subúrbios, onde formavam uma população à parte” ([1855-1886]1979, p. 250). O olhar das políticas públicas de 1854 coincide com o propósito desse afastamento sem limitar as ações de banimento apenas aos núcleos urbanos, mas também às matas: “Depois que o aumento de nossa população tenha restringido os índios por todos os lados a um espaço pequeno e seus meios auxiliares obtidos pela caça não sejam suficientes, quando surgirem neles novas necessidades que não mais podem ser satisfeitas pelos antigos meios, então também entre eles a civilização entrará por si, vigorosa e duradouramente” (HÖRMEYER: [1850]1986, p. 81). A meta, ao que parece, foi seguir o conselho do cônego Gay: “Com índios puros nunca há de se conseguir a prosperidade das missões, nem de nenhum estabelecimento de alguma importância”, o que torna “mister para que o país prospere que os índios sejam disseminados, que sua raça se cruze, e no

fim de algum tempo seus descendentes misturados com o sangue espanhol, português, etc., terão perdido seus costumes indolentes e perversos, e se confundirão com os habitantes do país com os quais trabalharão para a prosperidade geral” ([1861]1942, p. 49 [notas]). Em 1887, “as populações indígenas desapareceram”, de fato, dos núcleos urbanos de seus antigos povoados (BESCHOREN: [1875-1887]1989, p. 149).

O banimento das populações indígenas dos núcleos urbanos, contudo, escamoteia outra importante alternativa estratégica das populações indígenas – o retorno à vida considerada primitiva, em aldeias, nas matas. “A maior parte dos índios repudiou a civilização adquirida e voltou para os matos paternos” (DREUS: [1817-1839]1839, p. 156). Não se trata, contudo, de uma estratégia que garanta a segurança dos indígenas. Nas zonas de imigração do Rio Grande do Sul, esses grupos, em especial Jê, são considerados “ariscos, rudes, ignorantes, sem vontade de trabalhar, covardes e, como todos os covardes, muito cruéis” (HÖRMEYER: [1850]1986, p. 80). Contra esses grupos, conflitos armados resultaram em verdadeiras chacinas que revelam o esforço de ambos os lados em manter o domínio sobre a terra: “Foi assassinada uma família brasileira no município de Vacaria e, perto de Mundo Novo, foi morto o cunhado do colono alemão Hoffmann que estava ausente; sua mulher e cunhada foram raptadas pelos índios e apenas a filha de 12 anos pode salvar-se” (HÖRMEYER: [1850]1986,

p. 80). Para combater os indígenas, “nas regiões ameaçadas foram formados, pelo governo, companhias próprias (pedestres) dos colonos mais robustos, destinadas apenas para a perseguição dos bugres” (HÖRMEYER: [1850]1986, p. 80). Os imigrantes que se instalam em regiões próximas aos índios ganham importantes méritos na memória do processo: “Era preciso muita coragem para se instalar com apenas alguns companheiros e ficar sujeitos ao ataque dos índios, que consideravam toda a região, matos e campos, como suas propriedades incontestáveis”, Beschoren conta com indignação ([1875-1887]1989, p. 42). Ainda que esse conjunto de relatos refira-se na maior parte das vezes à região de imigração serrana do sul do Brasil, vale por indicar a mentalidade dos imigrantes europeus sobre o trato aos indígenas em todo o território nacional.

A saúde indígena ao longo do século XIX reflete o resultado do impacto da presença dos colonizadores. Assim como nos séculos anteriores, a varíola, apesar de já se conhecer uma vacina, segue sendo o flagelo indígena: “A varíola deve ser incluída entre as principais causas do despovoamento desta província. Desde o tempo dos jesuítas, ela vem, de três em três anos, arrebatando vidas. Sabe-se que essa moléstia, em geral, poupa menos os índios que os homens doutras raças” (SAINT-HILAIRE: ([1820]1987, p. 303). Para Saint-Hilaire, as mulheres indígenas seriam as responsáveis pelo alastramento de doenças venéreas aos brancos: “Sabe-se quanto são

perigosas as doenças venéreas transmitidas pelas índias aos homens de nossa raça, e quase todas as mulheres das aldeias são portadoras de vírus venéreo” ([1820]1987, p. 316). O estado miserável das populações, onde a fome parece continuar a ser marca, também é apontado pelo naturalista: “Quando estive em São Nicolau, vinham ao redor da minha carroça mulheres quase nuas que procuravam aproveitar os restos dos alimentos dos meus soldados, já apodrecidos, como também seus filhos que amamentavam” (SAINT-HILAIRE: ([1820]1987, p. 316). O álcool, por sua vez, segue causando os mesmos danos dos séculos anteriores: “O maior vício que se lhes nota é a embriagues”, aponta Dreus, “todavia, podem nisso mesmo carregar com parte da culpa os negociantes da raça branca que trazem à vista dos índios o líquido tentador e os provocam a usar dele para satisfazerem sua cobiça” ([1817-1839]1839, p. 156). De fato, para estimular futuros imigrantes alemães, Maximiliano Beschoren gaba-se de ganhar a amizade de perigosos indígenas não apenas por se passar por boliviano, mas também por presentear-los com algumas garrafas de cachaça ([1875-1887]1989, p. 61 e 64).

Mediante tamanho empenho, o que fora a língua usual das missões, o guarani, sofre profundos decréscimos até a primeira metade do século XIX. No início de 1860, “nas missões brasileiras geralmente se fala o português”, embora ainda se encontre algum outro idioma estrangeiro, sendo o guarani “quase

unicamente entendido pelos poucos índios que existem, e eles até têm *pejo* de falar sua língua perante outras pessoas” (GAY: [1861]1942, p. 627). De fato, em 1886 se declara o desaparecimento do idioma: “Hoje, são já bem raros os que falam guarani, o que não sucedia há quarenta e mais anos passados”, diz Silveira ([1855-1886]1979, p. 220).

O DESTINO DO SAGRADO: OBJETOS SACROS E TRANSFORMAÇÃO DOS ESPAÇOS

Quando o relógio de sol no pátio do que fora o colégio marca, em sua sombra, meio-dia, um menino índio corre em direção ao sino preso a algumas polegadas do solo em um cipó, badalando-o com dois martelos. Outros dois, devidamente armados com tambores, “saíam e faziam um ruído louco”. Surgiram, assim, os “restos decadentes do povo de São Lourenço”, conforme Avé-Lallemant, “exaltando pela ressurreição do Senhor, e alegravam-se com a sua bela aleluia e eu alegrava-me com eles, porque o Senhor realmente ressuscitara” ([1858]1953, p. 226). É 1858, e a ressurreição comemorada de forma festiva, organizada pelas horas solares, marcada pelos sinos e pela música de responsabilidade infantil, tal como outrora nos povoados entre os congregantes, ganha uma nova poética.

De fato, são muitas as celebrações indígenas anotadas pelos viajantes que remontam aos aspectos missionais. Não era para menos: missionários e indígenas mantinham um eficiente campo de diálogo no que se refere às práticas religiosas, realizando-as de forma fetichista. Foram as imagens dos santos as que melhor concentraram a devoção missional.

O apreço dos índios às imagens sacras impressiona o francês: “Os guaranis não têm nenhuma superstição particular, mas seu respeito pelas imagens vai quase à idolatria”, condena Saint-Hilaire ao concordar com o cura de Santo Ângelo ([1820]1987, p. 314). A situação fica ainda mais incompreensível quando analisam a estética de tais esculturas. Para Saint-Hilaire, são “grosseiramente esculpidas” ([1820]1987, p. 304); para Avé-Lallemant, eram obras “simples, sem arte”, “sem valor artístico, dignas de atenção somente sob o ponto de vista histórico” ([1858]1953, p. 234). Para Arsène Isabelle, a imaginária, especialmente as animadas, retratam um verdadeiro horror ideológico — “olhos móveis destinados a verterem lágrimas de sangue” ou peças que tinham “por missão especial fazerem sinais afirmativos ou negativos com a mão”, são provas “dos grandes meios que tolera a religião católica, apostólica, romana!” para converter ([1833-34]1983, p. 20). Para Beschoren, são “expressivas imagens” utilizadas como meio “para tornar os índios mais dóceis, desde pequenos” ([1875-1887]1989, p. 143 e 147). Os demais viajantes admiram a resistência

das peças, suas proporções colossais, as cores diversas e o dourado reluzente. Raramente, contudo, apreciam alguma característica estética.

Longe das discussões plásticas, os índios que permanecem nos povoados mantêm as imagens envolvidas em práticas cotidianas. Os cultos agrícolas, tal qual foram expandidos ao fetichismo no mundo missional, especialmente voltados a santos diversos, atravessam o século XIX ao mesmo tempo em que se desintegram. Relata Saint-Hilaire a existência de um pequeno oratório no interior de uma choupana, “cheio de pedaços de imagens de santos”, próximo da lavoura dos agricultores de São Nicolau ([1820]1987, p. 300). Algo semelhante viu o francês em São Nicolau, onde “numa pequena capela, coberta de palha, dedicada a São Isidro” está uma “imagem grosseiramente esculpida” a proteger as plantações ([1820]1987, p. 304). Aliás, vão-se as capelas, vão-se os santos: sessenta anos depois, Silveira avista de sua canoa “as ruínas da capela dedicada à virgem mártir” Santa Bárbara, já sem sua grande imagem no interior, enquanto que procura, sem sucesso, pela capela de São Isidro descrita por Saint-Hilaire (SILVEIRA: [1855-1886]1979, p. 208).

Mediante a destruição das igrejas, a saída encontrada por muitos dos devotos parece ser a criação de uma espécie de depósito para proteger as imagens. Arsène Isabelle dá a entender que todos os povoados contariam com uma sacristia onde “grande parte de ornamentos eram

amontoados confusamente” ([1833-34]1983, p. 19). De fato, em uma das sacristias laterais de São Luiz, Ave-Lallemant intriga-se com o que vê em 1858: são dezoito peças — “umas colossais, outras pequeninas” — entalhadas em madeira e pintadas. O viajante apresenta o conteúdo: “Muitas representam sacerdotes ou santos em trajes eclesiásticos espanhóis; São Luís Gonzaga com uma caveira natural; em frente dele um jesuíta, parecendo Santo Inácio de Loyola [...] e também um arcanjo São Miguel, alguns crucifixos, etc.” ([1858]1953, p. 234). No povoado de São Nicolau em 1861, uma nova construção torna-se depósito de uma dúzia de estátuas de santos retirados das ruínas da igreja: “Entre estas estátuas torna-se notável uma de São Nicolau, maior que o natural, dourada e bem conservada” — aos domingos, “reúnem-se os índios que moram em pequenos ranchos debaixo do mato das laranjeiras e fazem suas orações diante das imagens que beijam com devoção e depois se retiram as suas guaridas por pequenos atalhos que ninguém distinguiria” (GAY: [1861]1942, p. 505). Em 1885, em São João, “uma das casas da praça era depósito de poucas imagens salvas do incêndio da igreja, faltando o padroeiro, talvez envolvida e consumida nas chamas”, todas elas “incapazes de culto” (SILVEIRA: [1855-1886]1979, p. 181).

Os relatos do século XIX permitem acompanhar a historicidade do *depósito* de imagens de São Lourenço. Quando o abrasador incêndio consumiu boa parte da

igreja do povoado por volta 1835, muitos dos moradores ajudaram a salvar as imagens que puderam, sendo que a colossal imagem de São Lourenço, “com a enorme grelha em que [...] fora assado”, é seriamente danificada (SILVEIRA: [1855-1886]1979, p. 203). Após o incidente, as peças passam a ser salvaguardadas pelos indígenas que seguem no povoado. Avé-Lallemant contata em 1858 um grupo de índias que cuidam das esculturas missionais “respeitosamente, até, talvez, que as ruínas ressuscitem para a plena magnificência de um templo, dos santos da arruinada igreja”. As imagens estão em um dos aposentos do colégio, recolhidas em uma câmara escura e úmida, onde entra o viajante com olhos atentos: “33 estátuas de diferentes tamanhos, de José e Maria, diversos quadros de Cristo” e “um arcanjo Miguel matando o dragão”, é o que encontra ([1858]1953, p. 266). Poucos anos depois, em 1861, ocorrem novamente notícias de “um quarto” em São Lourenço onde estão “algumas estátuas de santos que por sua estatura ninguém pode carregar; entre elas há uma estátua colossal do arcanjo São Miguel, pisando aos pés o diabo representado por uma figura hedionda, composta de vários membros dos animais mais temidos dos homens. Estas imagens são guardadas com esmero por duas índias velhas e pobríssimas, únicas que ainda habitam o povo de São Lourenço” (GAY: [1861]1942, p. 497). A desesperada e devota alternativa para proteção das peças chegou a 1855, quando ainda “existia todo o colégio, com celas, sendo uma o depósito das imagens

do padroeiro e de outros santos” (SILVEIRA: ([1855-1886]1979, p. 201). Contudo, o empenho não conseguiu superar o século XIX: “Tudo estava demolido” em São Lourenço no ano de 1886, e as poucas peças que ainda restavam passam a uma capela construída por imigrantes italianos — dedicada ao patrono do povoado, a imagem colossal do mártir, mesmo que chamuscada, na nova capela ainda poderia ser vista (SILVEIRA: [1855-1886]1979, p. 201).

Longe das mãos indígenas, as esculturas e outros objetos sacros são vendidos, saqueados, destruídos ou funcionalmente alterados. Em São Miguel, chama a atenção de Saint-Hilaire o índio general Siti, refugiado argentino e inveterado beberrão dado a festas, detentor de uma “grande quantidade de objetos sacros e ornamentos de igrejas” postos à venda peça por peça “com o dinheiro apurado, compra aguardente e se embriaga todos os dias sem pensar no futuro”, além de vestir suas mulheres com objetos sacros ([1820]1987, p. 311). Durante a Revolução Farroupilha (1835-1845), as tropas republicanas ocupam a igreja de São Borja onde acampam: “Em vinte quatro dias de estada na vila de São Borja, o referido coronel fez por o machado aos seis retábulos que possuía o templo jesuítico de São Borja, de que nem vestígio ficou, nem tão pouco das imagens que foram sacrilegamente cortadas, mutiladas e queimadas para cozinhar para o batalhão” (GAY: [1861]1942, p. 519). Nas festas religiosas de Santo Ângelo, os novos ocupantes da região

desfilam em suas procissões imagens de São João, Santo Antônio, Nossa Senhora do Rosário e do Divino Espírito Santo, possivelmente oriundas dos espaços missionais (BESCHOREN: [1875-1887]1989, p. 75). Já no fim do século XIX, Hemetério Silveira encontra em suas viagens um índio velho vivendo sozinho em um pequeno rancho. É um morador de São João, povoado, então, em absoluta ruína. O velho assegura que foram índios os responsáveis pela venda de cada uma das peças, pedras, telhas e tudo mais que havia no povoado para os tantos brancos que visitavam as ruínas, tese que o viajante acata imediatamente ([1855-1886]1979, p. 181). De fato, foram muitas as peças que passam a pertencer a particulares. A imagem de Santa Bárbara retirada de sua capela nas proximidades de São Lourenço, segundo Silveira, “andou por diversas casas e ultimamente estava na de um agregado do barão de Jacuí, destinada para uma capela a construir-se sob a invocação de Santa Bárbara, no passo do Ijuizinho, na estrada entre Santa Tecla e o Cadeado” ([1855-1886]1979, p. 208). Silveira parece se esforçar em anotar os detalhes para que a dita imagem da santa não seja perdida como tantas outras.

As alterações das funções das peças missionais sofrem uma profunda descaracterização em mãos de imigrantes. No início de 1860, no interior da igreja de São Luiz, os “pilares de grandes troços de árvores” estão “estendidos no chão e mutilados pelo machado que não respeitou nem os que ainda estão direitos, tirando-lhes pedaços

nas suas bases até a altura a que a mão do homem pode alcançar, que não respeitou nem o altar-mor primorosamente lavrado [...] do qual só se encontram agora quatro pedaços mutilados” (GAY: [1861]1942, p. 501). Nas últimas décadas do século XIX, “várias casas do povoado [Santo Ângelo] foram inteiramente construídas com o material da velha igreja” (BESCHOREN: [1875-1887]1989, p. 72). Uma casa próxima a São João conta com uma vivenda de hóspedes “cobertas de telhas e com paredes de pedra, com boa madeira, a custo dos materiais da redução”, enquanto que em uma casa ao lado há “uma verdadeira injúria a esses monumentos”: um chiqueiro de porcos “formado de capitéis, baixos relevos e outras obras de arquitetura” (SILVEIRA: [1855-1886]1979, p. 184). A pia batismal retirada de São Lourenço possui destino semelhante em mãos de outra família de imigrantes: “converteram-na em vasilha para dar milho e sal aos muares empregados no seu trabalho” (SILVEIRA: [1855-1886]1979, p. 204). Por todos os lados, a reutilização de objetos de origem missional atesta a desconexão entre as novas levas de ocupação e o passado histórico da região. Contudo, a reutilização das peças aponta para novas significações: quando as pedras da igreja de São Borja passam a ser vendidas para a construção de novas casas e uma dessas desmorona mediante uma tempestade, “mor parte dos habitantes” considera que se tratara, de fato, um “castigo do céu” (GAY: [1861]1942, p. 518).

Não apenas particulares, mas também outras igrejas e irmandades, colaboram no saque aos objetos pertencentes aos povoados. Os dois maiores sinos de São João Batista, conforme o que contam ao cônego João Pedro Gay, são enviados em 1831 para Viamão (GAY: [1861]1942, p. 490). São Miguel sofre agudos ataques: uma colossal escultura do arcanjo São Miguel pisando sobre “um enorme dragão” foi levada para Santo Ângelo, saindo de lá alguns anos depois reduzida à cinza, vítima de um descuido entre velas, panos e sarrafos que a circundavam. Segundo Hemetério Silveira, “esse belo espécime de escultura bem merecia ter sido conservado, pois mostraria como eram perfeitos o perfil da estátua e as tintas douradas que afrontavam muitas décadas decorridas” ([1855-1886]1979, p. 194). Ainda em São Miguel, o galo do alto da torre, seus sinos e uma centena de imagens de santos são levados para igrejas e capelas próximas, como já indicado. Já com o que restara de São Nicolau, a nova população fizera uma capela concentrando todas as esculturas até então reunidas: um Cristo “com o tamanho mais do que natural”, uma de Nicolau, além de outras imagens menores “em pé sobre o pavimento” — onde se incluía uma Nossa Senhora da Conceição, a de Soledade, as de São Pedro e São Isidro —, outra de Cristo atado à coluna e a do *Ecce Homo*. Tragicamente, alguns anos depois, esta capela também é vítima de um incêndio, sendo “o pasto das chamas

todas as belas imagens esculpturadas pelos jesuítas” (SILVEIRA: [1855-1886]1979, p. 237).

Como se percebe, a transformação dos espaços implica a recolocação das antigas populações e de novos personagens, acentuando, com isso, as novas funções desfrutadas não só pelos objetos sagrados, mas também pelos espaços missionais. Tal fenômeno é destacável no povoado de São Borja no início do século. O que antes fora um espaço interessado em uma representação espiritual, agora mais parece “uma praça de guerra” (SAINT-HILAIRE: [1820]1987, p. 276). Ali “o comandante ocupa os apartamentos que antigamente eram destinados ao provincial quando de suas visitas”, enquanto os hóspedes ilustres, como os viajantes, hospedam-se “nos quartos mais próximos à igreja, outrora reservados aos padres” (SAINT-HILAIRE: [1820]1987, p. 275). Das quatro capelas centrais, como já indicado, três transformam-se em lojas, enquanto uma tornou-se “um hospital militar muito mal instalado por falta de verbas” (SAINT-HILAIRE: [1820]1987, p. 276). Já “as casas que contornam a praça não são mais ocupadas pelos índios, mas por brancos que delas pagam aluguel, sendo algumas usadas como lojas”. Nessas antigas casas, “vários inquilinos abriram janelas” e, “para ampliá-las, fecharam a galeria dos fundos” (SAINT-HILAIRE: [1820]1987, p. 276). Vale lembrar que as casas indígenas missionais não possuíam nenhuma abertura afora a porta.

Esse gênero de transformação não se dá apenas em São Borja, mas também nos demais povoados onde ocorrem sem nenhum limite. No claustro de São Lourenço, “um certo Dom Francisco” administra “uma pequena loja e uma venda e entre as ruínas vende batedelas da moda, vinho e aguardente”. Ali atende a uma clientela composta basicamente de índios e mestiços, trata-se de um importante ponto de convívio: “Andam ali fazendo as suas, dizendo pilhérias sobre suas origens raciais, o que, aliás, nenhum deles leva a mal” (AVÉ-LALLEMANT: [1858]1953, p. 226). Em São Nicolau, um português habita o que teria sido um hospital missional. Vale-se, para tal, de plantas da região e de uma clientela mista, não sem obter pouco sucesso em suas terapêuticas (SAINT-HILAIRE: [1820]1987, p. 302). Aliás, a ausência tanto de socorro espiritual quanto de médicos proporcionou aos espaços missionais o surgimento de diversos homens voltados à arte da cura, os “curiosos curandeiros” conhecidos por Avé-Lallemant ([1858]1953, p. 217). Ainda que sejam “muitas as ervas medicinais que se encontram na província de missões”, das quais “os índios se serviam delas em suas enfermidades”, autoridades como o João Pedro Gay duvidam de sua eficácia (GAY: [1861]1942, p. 617).

Assim, ao alcançar o fim do século XIX, certamente com exceções raras, objetos sacros e espaços de origem missional foram atingidos pelas novas levas populacionais. Nesse processo, enquanto os espaços são funcional

e simbolicamente alterados em novos arranjos, os objetos sagrados espalham-se por casas particulares (sobretudo estâncias), novas capelas ou igrejas, terrenos de imigrantes e, por vezes, vão-se com os viajantes. Nem sempre, entretanto, as peças missionais levam consigo a mesma *sorte* que as acompanhara até ali e “se ignora o destino que tiveram” (GAY: [1861]1942, p. 490).

CONSIDERAÇÕES FINAIS: AS RUÍNAS EM MOVIMENTO

Todos os conceitos nos espaços missionais jamais foram absolutos ao tempo dos jesuítas. Com o conceito de ruínas, já no século XIX, também não foi diferente. *Ruína*, aqui, longe está de significar algo em decadência, destruído, perdido, como denominam os dicionários. Enquanto os remanescentes arquitetônicos existiram — ou existirem — o uso de seus espaços, os bens que em seu redor giravam e os personagens que por ali passaram, fizeram e fazem com que a ideia de ruína signifique, mais do que tudo, transformação constante.

Nesses cenários, a transformação experimentada pelas populações indígenas é intensa. Os relatos eurocêntricos dos cronistas do século XIX não guardam elogios aos indígenas e estão carregados de intenções desmoralizantes e anseios genocidas. Os índios iniciam o século ocupando antigas funções missionais,

seu idioma domina a região, muitas de suas práticas e devoção ainda subsistem mediante o arruinamento dos espaços. Contudo, as novas levas populacionais, imigrantes europeus ou não, empenham-se em combater os indígenas ou retirar-lhes do território, assim como procuram ocupar seus antigos espaços missionais, bens ou matas. Ao fim do século XIX, os índios estão reduzidos a poucos habitantes fixos, mas seguem a perpassar o território no empenho de darem manutenção à ocupação do território.

A transformação atinge drasticamente a funcionalidade espacial das antigas estruturas missionais. Observa-se nas ruínas do século XIX que uma estrutura poderia exercer funções diversas daquelas atribuídas por seu nome, como também ocorria no mundo missionário. Veem-se capelas que se transformam em hospitais, sacristias que viram depósitos de objetos sacros, igrejas que se convertem em cemitérios, pias batismais dessacralizadas em chiqueiros e imaginárias que viram lenha, peças de culto para os novos ocupantes ou, pouco mais tarde, acervo de museus. Ora fundamentam-se estas transformações em significados semelhantes às de suas estruturas originais (como o sagrado das igrejas), ora seguem, por princípio, normas absolutamente transgressoras das originais, mas contextualizadas ao novo tempo. A todo instante, enfim, no que se vê é o constante fluxo de homens, percepções diversas e transformações da paisagem.

REFERÊNCIAS DOCUMENTAIS E BIBLIOGRÁFICAS

- AVÉ-LALLEMANT, Robert. *Viagem pelo sul do Brasil no ano de 1858*. RJ: PUCRS, [1858]1953.
- BESCHOREN, Maximiliano. *Impressões de viagem na província do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1989.
- DREUS, Nicolau. *Notícia Descritiva da Província do Rio-Grande de S. Pedro do Sul*. RJ: Villeneuve e Comp., [1817-1839] 1839.
- . *Notícia Descritiva da Província do Rio-Grande*. Porto Alegre: Secretaria da Cultura, [1817-1839] 1961.
- GAY, João Pedro. *História da República Jesuítica do Paraguai: desde o descobrimento do Rio da Prata até nossos dias, ano de 1861*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1942.
- HÖRMEYER, Joseph. *O Rio Grande do Sul de 1850*. Porto Alegre: Luzzatto, [1850]1986.
- HUNSCHE, Carlos Henrique. *O ano 1826 da imigração e colonização alemã no Rio Grande do Sul : Província de São Pedro*. Porto Alegre : Metrópole, 1977.
- ISABELLE, Arsène. *Viagem ao Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Martins Livreiro, [1833-34]1983.
- LAGO, Manoel da Silva Pereira. “Mappa Geral dos bens e propriedades dos sete povos das Missões Brasileiras com especificação do estado actual, 1 de novembro de

- 1834”. In: GAY, João Pedro. *História da República Jesuítica do Paraguai: desde o descobrimento do Rio da Prata até nossos dias, ano de 1861*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1942.
- —. “Mappa Geral dos Sete Povos de Missões Brasileiras em que e mostra o estado dos indígenas, seus estabelecimentos e teres. 1827”. In: GAY, João Pedro. *História da República Jesuítica do Paraguai: desde o descobrimento do Rio da Prata até nossos dias, ano de 1861*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1942.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy; MEIRA, Ana (orgs.). *Fronteiras do mundo ibérico: patrimônio, território e memória das missões*. Porto Alegre: UFRGS ed., 2007.
- PORTO, Aurélio. *O trabalho alemão no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre : Sta. Terezinha, 1996.
- SAINT-HILAIRE, Auguste. *Viagem ao Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Martins Livreiro, [1820]1987.
- SILVA, Sérgio Conde de Albite. *Legenda Domino Tesourum Ourum: mapa jesuítico: análise e restauração*. Rio de Janeiro: Fundação Casa Rui Barbosa, 1994.
- SILVEIRA, Hemetério José Velloso. *As Missões orientais e seus antigos domínios*. Porto Alegre: Companhia União de Seguros Gerais, 1979.
1776. *INFORMACION DE LOS CURAS SOBRE LA DECADENCIA DE LOS PUEBLOS*. (Manuscritos da Coleção De Angelis-Centro de Pesquisas Históricas da PUCRS. Caixa 24/ Doc 30- 752).

BIBLIOGRAFIA DE CONSULTA

- BARREIRO, José Carlos. *Imaginário e viajantes no Brasil do século XIX*. São Paulo: Editora UNESP, 2002.
- CHARTIER, Roger. *A beira da falésia*. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 2002.
- . *El mundo como representacion*. Barcelona: Gedisa, 1996.
- GARCIA, Elisa. *A construção de alianças entre os portugueses e índios missioneiros durante as tentativas de aplicação do Tratado de Madrid*. Texto apresentado no XXIV Simpósio Nacional de História, São Leopoldo RS, Seminário Temático *Os Índios na História: Fontes e Problemas*, 15-20 de julho de 2007.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1997.
- . *O imaginário de cidade: visões literárias do urbano*. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 1999.
- TORRES, Luiz Henrique. *Brasilidade e platinidade na produção historiográfica do Rio Grande do Sul*. Rio Grande: Editora da FURG, 2004.
- WILD, Guillermo. *Los Guaraníes despues de la expulsión de los jesuitas*. In: *Revista Complutense de Historia da America*. 2001, 27: 69-106.

EXTRATOS DOCUMENTAIS

1820- RELATO DE AUGUSTE SAINT-HILAIRE

Da obra: *Viagem ao Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1987.

SITUAÇÃO DE SÃO BORJA

Igreja: arquitetura e imaginária

“Começarei essas anotações pela descrição da igreja de São Borja. Para entrar nela, sobem-se três degraus de pedra e passa-se por um vasto pórtico, sustentado por quatro filas de colunas de madeira, de ordem dórica, colocadas duas a duas sobre o mesmo pedestal. Esse pórtico limita com três portas pintadas e esculpidas, das quais a maior corresponde à nave principal e as outras duas, às naves laterais; entre as portas veem-se nas paredes colossais estátuas de santos, pintadas de forma grosseira. A igreja é construída de alvenaria; mas por não se achar até o presente pedra de cal na região, substituíram a cal pela terra batida. Por baixo dos muros empregam reboco, composto de areia, barro e esterco de vaca que, asseguram-me, não se desmanchou jamais pelas chuvas mais incessantes e copiosas. Não há campanário nem torre que o substitua; os sinos estão colocados no pátio do antigo convento, sob um telheiro quadrado, onde vão tocá-los; a eles se chega por uma escadinha de madeira.

O interior da igreja está pavimentado de ladrilhos muito irregulares; a abóbada é alta, mas de madeira, porque a falta de cal não permite construí-las de pedra. Contei dezesseis passos da porta principal ao altarmor, e quarenta e três de uma parede à outra. A nave principal e separada das laterais por oito arcadas sustentadas por colunas de madeira de ordem jônica, dispostas duas a duas sobre o mesmo pedestal. Não há coro, e os altares apenas três, um que integra a nave principal e os outros, as laterais. As imagens dos santos que adornam o altar-mor são muito mal esculpidas, mas o altar é guarnecido de ornamentos extremamente dourados, que se elevam até a abóbada.

Sob uma das arcadas mais próximas do altar-mor, uma tribuna isolada e de forma oval, destinada aos músicos. De cada lado da igreja, uma sacristia, estando a da esquerda repleta de restos de uma porção de estátuas de santos, de todos os tamanhos, pintados de madeira. Vi uma, cujos braços eram móveis; pareceu-me representar Pilatos ou Judas e estava, provavelmente, destinada a figurar em um desses autos piedosos, com que os jesuítas divertiam os índios.

A igreja que acabo de descrever é mantida ainda com limpeza, mas há longo tempo nela se faz nenhum reparo. A falta de cal tinha, como disse, forçado os jesuítas a construir de madeira a abóbada e as colunas; delas se destacam continuamente pedaços e em breve esse templo cairá em ruínas.” (SAINT-HILAIRE: [1820] 1987, p.71).

Casas indígenas habitadas por brancos

“As casas que contornam a praça não são mais ocupadas pelos índios, mas por brancos que delas pagam o aluguel, sendo algumas usadas como lojas. Vários inquilinos abriram janelas nas casas e, para ampliá-las, fecharam a galeria dos fundos. Para cem famílias brancas, apenas uma família indígena, em São Borja, e este lugar só pode ser considerado atualmente uma praça de guerra. Encontram-se aí a residência do comandante da província, onde está acantonado o regimento dos guaranis, e a casa do coronel do regimento de milícias, do qual há sempre um destacamento na aldeia.” (SAINT-HILAIRE: [1820] 1987, p. 276).

Índios habitando cabanas esparsas

“O reduzido número de índios que, de fato, ainda pertencem a São Borja, mora atualmente em miseráveis cabanas, esparsas nas proximidades da aldeia. Outras choupanas, habitadas pelas mulheres dos militares, apresentam igualmente a pior indigência. A maior parte dessas péssimas moradias são construídas de palha. Uma rede, alguns jiraus, uma cafeteira de cobre, alguns potes compõem todo o mobiliário e, em apenas duas ou três, se haviam plantado alguns pés de milho.” (SAINT-HILAIRE: [1820] 1987, p. 276).

Casas viram sede do regimento indígena

Do lado norte, existiam antigamente duas filas de construções [...] que se estendem paralelamente à praça, formando várias ruas transversais, cortadas por uma via longitudinal. Esta ficava à frente da igreja e era prolongada à praça, hoje só existem duas, onde sediaram o quartel do regimento dos guaranis, após terem fechado a galeria dos fundos.” (SAINT-HILAIRE: [1820] 1987, p. 277).

Artífices

“Esse pátio e as construções que o circundam têm o nome de curralão. Era aí que trabalhavam, no tempo dos jesuítas, os operários de diferentes ofícios e onde hoje trabalham, por conta do rei, os poucos artífices que ainda restam.” (SAINT-HILAIRE: [1820] 1987, p. 276).

“Entre os artífices que restam em São Borja, contam-se um torneiro, um serralheiro e alguns carpinteiros. Todos trabalham no curralão, por conta do rei, e não se lhes pode mandar fazer a mínima coisa, sem a permissão do comandante. Esses infelizes não recebem nenhum pagamento além de uma ração semelhante à que se dá aos soldados, quer dizer, quatro libras de carne por dia, e, afora isso, representa injusta distribuição, pois o homem casado recebe o mesmo que o solteiro, o que também acontece em relação aos militares. Talvez não haja

na administração do marechal Chagas nada que mostre melhor criminosa negligência e a maior ignorância do que constitui a arte de governar.” (SAINT-HILAIRE: [1820] 1987, p. 293).

Liderança indígena

“Em São Borja, hoje considerada apenas como uma praça de guerra, não há mais cabildo, entretanto conservou-se aí um administrador, mestiço de branco e guarani. Mas, como não existe mais comunidade nessa aldeia, o administrador não passa de um comissário do comandante, limitando-se a transmitir suas ordens aos operários. Estes representam hoje um número muito pequeno, são idosos e o último comandante negligenciou de lhes formar aprendizes. Assim, a agricultura e os ofícios estão igualmente a ponto de serem desconhecidos aos índios.

[...]

Além de administrador, conserva ainda em São Borja dois cargos que remontam ao tempo dos jesuítas: o cunhanrequaro (guardião das mulheres) e o avanquaro (guardião dos homens). Estes guardiões são encarregados de vigiar, um o trabalho das mulheres, o outro o dos homens. Enquanto estive em São Borja, o coronel mandou comprar certa quantidade de lã para fabricar ponchos, incumbindo o cunhanrequaro de distribuí-los a todas as mulheres para fiar.” (SAINT-HILAIRE: [1820] 1987, p. 293).

SITUAÇÃO DE SÃO NICOLAU

Igreja, curralão e cabildo

“A igreja não está em tão mau estado como a de São Borja; contudo a abóbada e as colunas caem em ruínas. As construções do curralão já se acham quase destruídas; não se pode entrar mais nos aposentos do cabildo, a não ser por uma escada e apenas o convento mostra-se ainda bem conservado. Isso não é para se admirar, pois há muito tempo serviu de moradia ao Marechal Chagas.” (SAINT-HILAIRE: [1820] 1987, p. 300).

“...mas quanta amargura invadia este sentimento, ao constatar apenas casas abandonadas daquela numerosa população, em redor só construções de existência recente. São Nicolau já tinha caído em deplorável estado de decadência quando os gaúchos aí entraram, em abril de 1819, e acabaram de destruí-la. Pilharam as casas, arrombaram-lhes as portas e abriram buracos nas paredes para apontarem seus fuzis nos momentos de luta. Os habitantes haviam fugido; dispersaram-se, e um grande número deles jamais regressou; além disso, foram recrutados todos os jovens para o alistamento militar; não há atualmente mais que duas dúzias de casas, cujos moradores se constituem de velhos, mulheres e crianças.” (SAINT-HILAIRE: [1820] 1987, p. 300).

“Os poucos índios que habitam ainda São Nicolau estão na maior indigência. A comunidade ainda existe

entre eles, mas no momento, apenas teoricamente, pois não há nada para repartir. A administração atribui esta miséria à seca do ano passado; o público, à sua fraqueza e incúria. Atualmente, há cerca de vinte e cinco índios, todos velhos, empregados nos trabalhos da comunidade; suas plantações que visitei estão situadas a uma légua da aldeia e consistem em alguns alqueires de milho, com belo aspecto e quase maduro; e há cerca de um alqueire e meio de algodoeiros cujas cápsulas começam a se abrir.” (SAINT-HILAIRE: [1820] 1987, p. 300).

Professor indígena

“Há um cura em São Nicolau, mas não o conheci, porque se encontrava em sua chácara. No mesmo povoado há, também, um mestre-escola de origem guarani, e que ensina a ler, escrever e contar a uma dúzia de crianças. Estive em sua casa enquanto dava aula; cada criança tinha à mão um pedaço de papelão, onde estavam escritos, pela mão do mestre, em letras muito bem feitas, alguns versículos da Bíblia. Era a lição sobre a qual as crianças se exercitavam na leitura. Faltando livros, o professor é obrigado a escrever o que os alunos devem ler, sendo tal prática comum em quase todo o Brasil. O mestre-escola de São Nicolau recebe como retribuição da comunidade durante longo tempo suas funções.” (SAINT-HILAIRE: [1820] 1987, p. 301).

Imaginária e agricultores

“...os agricultores além de velhos são mal nutridos. [...] Moram com suas mulheres a pouca distância da lavoura, numa grande choupana, onde se vê um pequeno oratório cheio de pedaços de imagens de santos. Semelhantes restos de imagens se encontram em todas as casas e foram tirados das igrejas destruídas da margem direita do Uruguai e das capelas que tiveram a mesma sorte das aldeias portuguesas.” (SAINT-HILAIRE: [1820] 1987, p. 300).

SITUAÇÃO DE SÃO LUIS

Igreja, cabildo e casas

“A igreja não está inteiramente pronta; foi edificada como o resto da aldeia, sob o mesmo modelo seguido em São Borja e São Nicolau; mas é mais bela que as dessas duas aldeias; em parte, pavimentada de pedra, e os ornamentos dos altares, mais novos e de melhor aspecto. A abóbada, não inteiramente concluída, deixa ver um vigamento onde a madeira foi talvez empregada prodigamente, mas revelando bom gosto na construção. No mais este povoado não se apresenta em melhor estado que o de São Nicolau.

Não resta nenhum vestígio da casa do cabildo; as raras casas existentes ainda são as que contornam a praça, e a maioria delas em ruínas. A igreja não foi melhor conservada; a inúmera quantidade de morcegos

que nela habitam confere-lhe um odor fétido.” (SAINT-HILAIRE: [1820] 1987, p. 303).

População

“Estima-se em quatrocentas almas a população de São Nicolau e das terras que dependem dessa aldeia; aqui não há mais que trezentos e todos homens idosos, mulheres e crianças; os jovens, como os de São Nicolau, foram levados para o regimento e estão em São Borja.” (SAINT-HILAIRE: [1820] 1987, p. 303).

Abandono espiritual e educacional da população

“É o cura de São Nicolau que atende São Luís; recebe uma retribuição igual das duas aldeias e, portanto, parece que deveria repartir igualmente entre eles seu tempo e seus cuidados; no entanto, ele só vem aqui para realizar a páscoa dos habitantes e esses ficam privados dos socorros espirituais durante todo o resto do ano. Aqui as crianças não têm mestre-escola, como em São Nicolau.” (SAINT-HILAIRE: [1820] 1987, p. 302).

Artífices

“Há em São Luís vários artífices, sobretudo tecelões, que trabalham para a comunidade; mas tal é o relaxamento do Marechal Chagas, que nunca deu ordens para que esses operários ensinassem seu ofício às crianças.” (SAINT-HILAIRE: [1820] 1987, p. 303).

Agricultores e imaginária

“No meio das choupanas dos plantadores, construídas à margem esquerda do rio, existe uma pequena capela, coberta de palha, dedicada a Santo Isidoro, na qual o tenente corregedor me mostrou, com muito respeito, a imagem grosseiramente esculpida.” (SAINT-HILAIRE: [1820] 1987, p. 304).

Índios reclamam dos administradores

Em conversa com o tenente corregedor e com outro funcionário: “Falaram-me muito bem de seu administrador; repetiram-me que ele trata os índios com toda consideração, amando-os e tendo o cuidado em nutrilos e vesti-los. Observei que, ao elogiarem esse homem, se preocupavam em repetir que ele fazia trabalhar seus administrados. [...]”

Perguntei aos dois índios da chácara de São Luís se o administrador de São Lourenço era tão bom quanto deles. ‘Quem é que sabe?’ — me responderam logo. [...] me disseram que o carai-major de São Lourenço se ocupava muito de sua chácara, mas pouquíssimo daquela pertencente à aldeia que lhe tinha sido confiada.

[...]

Entre os índios que trabalham na chácara do administrador, encontrei um que fala muito bem o português, coisa rara entre aqueles que jamais foram soldados. Pus-me a conversar com ele, perguntando-lhe se estava

contente com o administrador. ‘Veja se posso estar satisfeito’, me disse mostrando os farrapos sobre o corpo; ‘sirvo-o há muito tempo, e veja como estou vestido! Mas José Maria vai, espero, tirar-lhe esta chácara e entregá-la aos habitantes da aldeia. Com efeito, são nossas terras que cultivou e onde estão os negros dos quais se serviu?’ (SAINT-HILAIRE: [1820] 1987, p. 305)¹.

SITUAÇÃO DE SÃO LOURENÇO

Conflito entre administradores: maus tratos aos guarani

“Antes que eu chegasse a São Lourenço, um suboficial guarani, que acompanhava José Maria, veio ao meu encontro, para me falar do administrador. Disse-me que José Maria estava extremamente aborrecido com esse homem, cuja prestação de contas não estava em ordem, e do qual todos os índios se queixavam. À minha entrada na aldeia, o administrador veio me cumprimentar, demonstrando muita solicitude e me convidando para passar aqui vários dias. Avistando José Maria, aproximei-me para lhe desejar bom dia e, na ocasião, ouvi dele violentas recriminações ao administrador. Conforme declara, esse homem castiga os índios a golpes de

¹ José Maria, conforme Saint-Hilaire, já administrara várias aldeias até ser exonerado pelo Marechal Chagas. Posteriormente, foi readmitido como supervisor das aldeias pelo administrador de São Borja, o coronel Paulette. Entre José Maria e os demais administradores existe um desconforto quanto à forma da administração.

chicote. Transforma o colégio em prostíbulo e é acusado de todas as sortes de malversações.” (SAINT-HILAIRE: [1820] 1987, p. 306).

“Ao ficarmos sozinhos, o administrador confessou suas dificuldades, queixou-se muito da injustiça de José Maria e pediu-me interessar por ele junto ao coronel-comandante. Apresentei-lhe minhas escusas da maneira mais honesta que me foi possível, dizendo-lhe que, estando apenas de passagem, meu testemunho ao coronel-comandante teria pouco valor.” (SAINT-HILAIRE: [1820] 1987, p. 307).

Igreja, cotiguaçu, curralão e praça

“Ela está voltada para o norte e construída sobre o mesmo plano das outras aldeias, mas nenhuma delas é mais bela que esta. Mede noventa e seis passos de comprimento por quarenta de largura; duas fileiras de colunas de madeira, de ordem compósita, sustentam as naves laterais; em lugar de três altares há cinco, todos com ornamentos dourados e de muito bom gosto; enfim, o edifício se conserva no melhor estado possível. Também o convento se apresenta bem conservado, mas o resto se acha em ruínas. O curralão caiu inteiramente; afora a praça, apenas um pedaço de rua e mesmo a metade de um dos lados da praça está destruída.” (SAINT-HILAIRE: [1820] 1987, p. 307).

População

“Menor que a das outras aldeias é a população deste povoado, pois só se contam duzentos indivíduos, incluindo crianças, velhos e mulheres. São geralmente sujeitos, mal vestidos, pouco honestos, tristes e dissimulados; isto devido, certamente, aos maus tratos infligidos pelo chefe.” (SAINT-HILAIRE: [1820] 1987, p. 307).

SITUAÇÃO DE SÃO MIGUEL

Encontro com o administrador

“Tomando a dianteira em companhia de Matias, fui logo apresentado ao administrador, um mulato idoso, natural da Capitania de Minas. Ciente de minha chegada, recebeu-me com essa humilde gentileza, característica dos homens de sua cor nascidos naquela capitania. Parece inteligente, e quando fala aos índios é com bondade. Sua maneira franca de conversar prova bastante que ele não é desta capitania, pois em geral os homens daqui falam pouco, mostram extrema ignorância, pouco espírito e sentimento.” (SAINT-HILAIRE: [1820] 1987, p. 308).

São Miguel

“Perto de São Miguel, muitas chácaras dispersas pelo campo. Essa povoação se localiza numa colina

e, de todas as que conheci até agora, é a que se acha em melhor estado.” (SAINT-HILAIRE: [1820] 1987, p. 308).

Cabildo e igreja (tentativas de reforma)

“São Miguel, a mais bem administrada de todas as aldeias que visitei até agora. Além das casas que formam a praça, vêem-se várias ruas. O curralão está em bom estado. A casa do cabildo necessita de reparos, mas existe ainda. A igreja construída pelos jesuítas, inteiramente de pedra, possui uma torre que servia de campanário, mas há vários anos, uma tormenta caiu sobre o telhado, destruindo completamente. João de Deus, um dos primeiros governadores portugueses desta província, pretendia fazer reparos neste edifício; juntou materiais, gastou muito dinheiro, mas com a mudança de governo, o sucessor não aprovou seu projeto. As restaurações da igreja foram interrompidas, as despesas feitas tornaram-se inúteis. Tal é ainda o inconveniente do poder absoluto outorgado aos governadores de província. Cada qual começa uma determinada obra e quase nenhum continua a de seu predecessor; o dinheiro das províncias se dissipa, e estas se endividam para sempre.” (SAINT-HILAIRE: [1820] 1987, p. 308).

Nova igreja e curralão

“Para substituir a velha igreja, construiu-se uma outra, baixa, estreita, comprida, nada parecida com os vastos edifícios que os jesuítas levantaram. São Miguel foi construída conforme o mesmo plano das outras povoações; contudo, além da diferença que apresenta com relação à velha igreja, existe outra referente à posição dos três edifícios principais. Em todas as aldeias que visitei, a igreja se acha à direita do convento, e o curralão à esquerda; aqui, ao contrário, é o curralão que está à direita.” (SAINT-HILAIRE: [1820] 1987, p. 308-309).

Padre e professor indígena

“Em São Luís e São Lourenço, não há sacerdote nem mestre-escola, mas aqui há um cura, e um jovem guarani que ensina a ler às crianças.” (SAINT-HILAIRE: [1820] 1987, p. 309).

“É também no curralão a sede da escola e notei que, dos quinze alunos, apenas dois ou três passavam dos dez anos. Logo que começaram a prestar serviços, são furtados ou fogem.” (SAINT-HILAIRE: [1820] 1987, p. 312).

População e agricultura

“Esta aldeia é a menos pobre de todas. Possui uma considerável plantação de mate e uma importante estância onde se marcam três mil animais anualmente. Os habitantes, bem nutridos, bem vestidos e tratados gentilmente por seu administrador, têm um ar alegre e franco, parecendo contentes.” (SAINT-HILAIRE: [1820] 1987, p. 309).

Artífices

“Visitei hoje o curralão de São Miguel e o achei em melhor estado que os das outras aldeias. Encontrei vários tecelões, um curtidor, um bom serralheiro e um aprendiz junto a cada artífice por determinação do administrador.” (SAINT-HILAIRE: [1820] 1987, p. 312).

General Siti e sua estada em São Miguel (venda de imaginária)

“Já disse que fora São Miguel designada pelo marechal Chagas para a residência do general Siti. Pretendia vê-lo ontem [...], e adiantaram-me que, como se festejava São José, ele provavelmente já estaria bêbado. Este homem trouxe consigo grande quantidade de objetos sacros e ornamentos de igrejas, mas em lugar de vendê-los em conjunto, a fim de obter fundos para comprar

uma estância, vai-se desfazendo de peça por peça; com dinheiro apurado, compra aguardente e se embriaga todos os dias sem pensar no futuro.” (SAINT-HILAIRE: [1820] 1987, p. 311).

“Antes de deixar São Miguel, fui apresentar minhas despedidas ao cura, dominicano espanhol que, antes da destruição das povoações de Entre-Rios, serviu à paróquia de São Tomé.

Quando foi incendiada esta aldeia, fugiu aproveitando a escuridão da noite, vindo se refugiar nas missões portuguesas. Foi-lhe confiada a paróquia de São Miguel e ao mesmo tempo encarregado de preparar a páscoa para os habitantes de São Lourenço e de São João. [...] Lamenta-se muito dos roubos que Siti praticou nas igrejas de Entre-Rios e das profanações que comete vestindo suas amantes com objetos sagrados.” (SAINT-HILAIRE: [1820] 1987, p. 312-313).

SITUAÇÃO DE SANTO ÂNGELO

Ataques de índios selvagens

“Os índios selvagens aparecem frequentemente nesses arredores, e continuam matando guaranis, e brancos quando vão colher mate nas florestas vizinhas.” (SAINT-HILAIRE: [1820] 1987, p. 314).

Igreja, convento, praça, curralão, casas e ruas

“A única diferença assinalada pela igreja de Santo Ângelo reside em sua posição; é construída sobre o mesmo plano de São Borja, São Nicolau, São Luís e São Lourenço; mas o convento é menor, a praça mede cerca de 180 passos em quadrado, e, além disso, ainda há algumas ruas. A igreja, o curralão e mesmo o convento caem em ruínas, e das numerosas casas, apenas seis estão habitáveis.” (SAINT-HILAIRE: [1820] 1987, p. 314).

População e agricultura

“A população se eleva apenas a 80 pessoas, sem incluir as crianças com menos de oito a dez anos e, nesse número, não há mais de quinze homens em condições de trabalhar. Esses, no momento, estão ocupados em fazer mate, e são as mulheres que cuidam das plantações. Essas infelizes percorrem, diariamente, duas léguas para ir ao seu trabalho e duas léguas para dele voltar. Suportam todo o calor do dia, além de serem devoradas pelos moscardos.” (SAINT-HILAIRE: [1820] 1987, p. 314).

Com o cura

“Passei algumas horas em companhia do cura, morador do convento e que me dispensou gentilezas; disse-me com lágrimas nos olhos, que houve tempo em que a miséria fora tão grande nesta aldeia que os índios iam

roubar couro de bois para comer, e que vários haviam morrido de fome. No mais, tudo o que me contou dos guaranis coincide perfeitamente com o que venho escrevendo neste diário. Os guaranis, disse-me, levam até à idolatria seu respeito pelas imagens; não têm ideia perfeita dos sacramentos do altar e não parecem dignos do batismo. As mulheres não têm nenhum pudor e parecem nascidas para a perdição dos homens de nossa raça.” (SAINT-HILAIRE: [1820] 1987, p. 314).

ASPECTOS COMUNS DAS ALDEIAS

Variola e despovoamento

“A variola deve ser incluída entre as principais causas do despovoamento desta província. Desde o tempo dos jesuítas, ela vem, de três em três anos, arrebatando vidas. Sabe-se que essa moléstia, em geral, poupa menos os índios que os homens de outras raças. Não obstante, dizima grande número de pessoas [...]. No entanto, o marechal Chagas jamais procurou introduzi-la [a vacina] entre os índios das missões e mesmo após haver testemunhado o mal causado pela variola não se preocupou em antecipar-se contra o retorno do flagelo.” (SAINT-HILAIRE: [1820] 1987, p. 304).

Reflexões sobre o passado

“Ao cair da tarde, entrei na igreja [de São Borja], e a grandiosidade dessa construção, meio destruída, me fez experimentar um profundo sentimento de surpresa e respeito.” (SAINT-HILAIRE: [1820] 1987, p. 271).

“A gente não pode deixar de se surpreender quando imagina que todas as aldeias das missões e as moradias nelas construídas são obras de um povo selvagem, orientado pelos religiosos. Era preciso que os padres conhecessem todos os ofícios e tivessem paciência de ensiná-lo aos índios, e, como estes são incapazes de conceber um plano, pois desconhecem a noção de futuro, era necessário que dirigissem a execução de cada peça em particular e que todas fossem postas no seu devido lugar.” (SAINT-HILAIRE: [1820] 1987, p.272).

Reflexões sobre os Guarani

O coronel Paulette, responsável pela administração de São Borja, diz a Saint-Hilare: “À medida que os índios saírem das missões, os brancos aí se introduzirão mais; as raças se confundirão; mestiços sem princípios, sem amor ao trabalho, acabarão por tomar o lugar dos brancos e dos índios; mas os primeiros serão, em parte, renovados pela chegada dos europeus, de paulistas, de mineiros, e, após uma ou duas gerações, já não existirão mais guaranis. Se se deixasse aos índios a mesma liberdade

usufruída pelos homens brancos, eles não se dispersariam menos, mas evitar-se-ia o ato de constrangê-los.” (SAINT-HILAIRE: [1820] 1987, p. 274).

“Os índios, como tenho repetido centenas de vezes, comportam-se como crianças: alegres e francos, quando tratados com desvelo; tristes e aborrecidos, quando conduzidos com dureza.” (SAINT-HILAIRE: [1820] 1987, p. 307).

“Os guarani são de estatura média; têm a pele bronzeada, cabelos pretos e muito finos; e geralmente feios. Os traços e a estatura de seus corpos apresentam, em geral, as características da raça americana; mas o que me parece distingui-los particularmente como tribo é o comprimento do nariz e a suavidade de suas fisionomias. As mulheres têm o rosto extremamente achatado. As rugas da velhice são mais pronunciadas que em nossa raça.

Conversei bastante sobre esses índios com o padre de São Borja, que viveu no meio deles durante muitos anos; e vou relatar aqui o que ele me disse, combinando com minhas observações e as de outras pessoas dignas de fé.”

“Os guaranis, como todos os índios, não têm nenhuma ideia de futuro; aprendem com facilidade o que se lhes ensina, mas não criam nem compõem nada. De índole dócil, obedecem sem dificuldade, mas seu caráter não tem nenhuma fixidez; vivendo só do presente,

não podem ser fiéis à palavra empenhada; não possuem nenhuma elevação de alma; são estranhos a qualquer sentimento generoso; ainda mais do de honra; não têm ambição, cobiça ou amor-próprio. Se algumas vezes economizam, é sempre por muito pouco tempo. Um guarani, por exemplo, consegue comprar, por suas economias, uma roupa que pode abrigá-lo, durante longo tempo, das intempéries; mas logo depois a trocará por uma vaca, da qual nada restará ao fim de poucos dias.” (SAINT-HILAIRE: [1820] 1987, p. 280).

“Os guaranis não têm nenhuma superstição particular, mas seu respeito pelas imagens vai quase à idolatria.” (SAINT-HILAIRE: [1820] 1987, p. 314).

“Quando vão confessar, só se acusam sobre o preceito do sexto mandamento, e quando terminar a confissão é inútil que o padre os interrogue, porque responderão negativamente a todas as perguntas que se lhes podem fazer. Cometem furtos sempre que têm ocasião, mas disso nunca se acusam, admitindo que Deus deve ter criado os bens deste mundo para todos os homens e, quando uma casa é furtada, dizem que ela fugiu.” (SAINT-HILAIRE: [1820] 1987, p. 280-281).

“A puberdade das meninas se dá muito cedo e prostituem-se em tenra idade. Os homens cobrem cuidadosamente os órgãos sexuais. As mulheres, ao contrário, não têm nenhum pudor e numerosas vezes as vi banharem-se

inteiramente nuas diante dos homens. As casadas seguem os maridos por toda parte, no entanto, são pouco fiéis. Os maridos, por seu lado, vêem com a maior indiferença suas mulheres se entregarem a estranhos e, frequentemente, eles mesmos as prostituem. Quando uma índia concebe um filho de um branco, o marido lhe dá sempre preferência sobre seus próprios filhos.” (SAINT-HILAIRE: [1820] 1987, p. 281).

“Embora vivam há anos no meio de homens civilizados, os guaranis guardam ainda muitos hábitos da vida selvagem. Mesmo aqueles que usam vestuários, sentem-se à vontade andando sem camisa, com um simples calção; gostam de ficar acorados em torno do fogo e preferem suas choupanas baixas e estreitas, mal arejadas e construídas no meio do mato, às nossas. Os jesuítas não ignoravam, sem dúvida, que lhes contrariavam o gosto, quando lhes davam casas cobertas de telhas, encostadas umas às outras e escurecidas por largas galerias; mas nisso eles procuravam muito menos agradar os índios do que tornar seu controle mais fácil.” (SAINT-HILAIRE: [1820] 1987, p. 282).

“As mulheres não têm nenhum pudor e parecem nascidas para a perdição dos homens de nossa raça.” (SAINT-HILAIRE: [1820] 1987, p. 314).

“Já mostrei que as mulheres guaranis, não tendo nenhuma ideia do futuro, não podem ter pudor. Parecem

acreditar que o casamento não as obriga a compromisso algum, e os homens não pensam diferente. O vigário de São Borja me informou que, constantemente, os guaranis já casados se apresentavam a ele para casar com outra mulher.” (SAINT-HILAIRE: [1820] 1987, p. 315).

“Ao entrarmos nas plantações de algodão, as mulheres estavam ocupadas capinando a terra e trabalhando com muita atividade. Fiquei revoltado com a maneira indecorosa na qual lhes falou o administrador, com insinuações e gestos obscenos. Fez-me observar os lenços que algumas traziam à cabeça, garantindo-me que eles apenas poderiam ter sido dados por minha gente. Como Firmiano passara fora a noite anterior e como não acreditasse que ele me tivesse roubado alguma coisa, desejei saber com qual das mulheres havia tido relações, a fim de poder perguntar-lhe se recebera algum presente. Prometendo colares, soube, num instante, quais haviam tido relações com cada um dos meus e todas disseram, ao mesmo tempo, o que ganharam; à exceção, porém, da que fora possuída por Firmiano, a qual, concordando com as outras, do que se passara, persistiu em responder que não sabia o que tinha recebido. O que me chocou nessa cena indecente foi o ar de simplicidade, direi, quase de inocência, com que essas mulheres faziam sua confissão. Pareciam nem suspeitar que houvesse algum mal naquilo que tinham feito.

Se há, em todas as aldeias, mais mulheres do que homens, isto não significa que os soldados que se acham em São Borja não tenham quase todos uma mulher ou amante; é que as mulheres não podem fugir tão facilmente quanto os homens, e, portanto, delas resta um maior número. Não havendo no meio delas senão alguns velhos, entregam-se a primeiro que se apresenta, seja negro, seja branco e muitas vezes sem exigir retribuição alguma. Vêem-se diariamente brancos fazerem extravagâncias pelas índias, mas em geral estas não se demonstram fiéis. Os velhos brancos se mostram ainda mais apaixonados que os jovens. Isso é devido a que essas mulheres, inteiramente desprovidas de moral, não sabem escolher e, então, os velhos não percebem nelas tal repugnância, como ocorre entre as brancas e mesmo entre as negras. De resto, as ligações das mulheres guaranis são quase sempre funestas a estes. Sabe-se quanto são perigosas as doenças venéreas transmitidas pelas índias aos homens de nossa raça, e quase todas as mulheres das aldeias são portadoras de vírus venéreo.” (SAINT-HILAIRE: [1820] 1987, p. 316).

1817-1839- RELATO DE NICOLAU DREUS

Da obra: *Notícia Descritiva da Província do Rio-Grande de S. Pedro do Sul*. RJ: Villeneuve e Comp., 1839.

SITUAÇÃO DE SÃO BORJA

“S. Borja [...] era outrora uma das mais insignificantes quanto a sua população; adquiriu ultimamente alguma importância por ser a residência das autoridades civis e militares da comarca, e por sua proximidade do passo do Uruguai, sendo para essa parte que se dirigem todas as pessoas que querem embarcar-se nesse rio ou atravessá-lo a fim de passarem para o país d’Entre Rios ou d’ali seguirem para o Paraguai.” (DREUS: [1817-1839] 1839, p. 101).

Urbanização de São Borja

“No estado presente, S. Borja bem que geralmente habitado por índios guaranis, entre os quais existem alguns brancos pertencentes às autoridades civis e militares ou negociantes, está como todas as mais vilas das Missões, cercado de muros; suas ruas são bem alinhadas, geralmente calçadas, e os telhados salientes sobre a via pública, de modo a preservarem os caminhantes da chuva e do sol: disposição salutar que se desejaria encontrar em povoações de maior fama aonde tão louvável

providência se faz ainda mais útil.” (DREUS: [1817-1839] 1839, p. 103).

Igreja de São Borja

“Não há igreja nenhuma, nas Missões, que não se torne notável por uma arquitetura elegante comparativamente, isto é, em referência ao estado geral da arte no país; a igreja de S. Borja está nesta categoria. Possui igualmente um colégio, que foi dos antigos padres da companhia, e acha-se-lhe fronteiro o hipódromo desses povos, vasta praça quadrada aonde os cavalleiros vão desenvolver suas habilidades de equitação.” (DREUS: [1817-1839]1839, p. 103).

Estado das demais reduções

“S. Angelo, a mais septentrional das 7 aldeias; Ss. Miguel, a mais oriental; São João, que no tempo da prosperidade das Missões gabava-se de suas 40 ruas; São Nicolau, antiga metrópole dos estabelecimentos jesuíticos sobre as duas margens do Uruguai; S. Lourenço e S. Luiz, passarão rapidamente ao estado de lugares abandonados. Ali a civilização retrogradou: o silêncio do deserto estende-se pouco a pouco sobre essas vilas outrora florescentes, e o trabalho lento, mas incansável da destruição, que já se não vê paralisado pela mão reparadora do homem, vai de dia em dia desmoronando esses templos, elegantes e as moradas numerosas e regulares

que os circumdam; ele restringe e aniquila gradualmente as culturas dessa terra fecunda onde dimanava a abundância e a fortuna do país.” (DREUS: [1817-1839]1839, p. 101).

Os Guarani

“A língua usual das Missões é a língua guarani: sonora, eufônica e extremamente pitoresca: principia já a ser popular desde o rio Pardo e nessa ultima vila fala-se mesmo indiferentemente, e quase com a mesma facilidade, a língua portuguesa e a língua indígena; pois a população das Missões consta, pela maior parte, dos restos da nação guarani: nação branda, dócil e sofredora, sem, todavia, ser estrangeira ao préstimo militar: deixarão fama no rio Grande os valentos lanceiros a cavalo, outrora denominados do general Abreu, inteiramente formados de naturais das Missões.

E quanto às qualidades físicas, as mulheres, fora a cor geralmente escura com mais ou menos intensidade, não tem certamente de que se queixarem dos rigores da natureza, diferenciando-se assim dos homens que não lhe devem, por suas feições, agradecimentos alguns”. (DREUS: [1817-1839] 1839, p.105).

1833-1834 - RELATO DE ARSÈNE ISABELLE

Da obra: *Viagem ao Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1983.

CENÁRIO REDUCIONAL É SEMPRE O MESMO

“Como as missões do Uruguai estão todas construídas pouco mais ou menos sobre um mesmo plano, bastará descrever uma para se ter a ideia das outras.” (ISABELLE: [1833-34] 1983, p. 18).

Casa dos índios

“Nos três lados de uma praça com cerca de quinhentos pés de comprimento por quatrocentos de largura, estão construídas casas de planta baixa, de argila e madeira, distribuídas de tal modo que formam moradias mais ou menos iguais. Um teto de telha cobre essas habitações e lhes sobressai o suficiente para que haja no contorno da praça uma espécie de peristilo ou galeria aberta, sustentada de distância em distância por pilares quadrados de pedra rosada.” (ISABELLE: [1833-34] 1983, p. 19).

Igreja em ruínas mas com aspectos conservados

“No lado norte da praça encontra-se a igreja, verdadeiro teatro quanto ao luxo dos ornamentos e detalhes interiores. No exterior nada tem de notável; são

simplesmente quatro muralhas de pedra talhada, tendo em cima um teto de telha e uma pequena torre quadrada formando uma cúpula no interior; só o portal se distingue do resto porque foi esculpido artisticamente pelos índios sob a direção dos jesuítas e porque não se usou nenhuma ferragem na sua construção, do mesmo modo que em todas as outras habitações.

Um pórtico, sustentado por colunas de madeira dura, ocupa a fachada da igreja, à qual se chegava por uma escada quadrada, formada de alguns degraus.” (ISABELLE: [1833-34] 1983, p. 19).

“Hesitamos algum tempo antes de visitar a igreja porque parecia que a cumeeira ia desabar de um momento para outro.

Cada vez que venta, destacam-se do teto enormes vigas que rolam com estrondo, abalando o resto do antigo edifício, cuja forma é a de um grande quadrado sem naves laterais nem campanário; somente, à entrada do coro, acima da tribuna, eleva-se a cúpula de madeira de que falei; decorada com pinturas bastante lindas.” (ISABELLE: [1833-34] 1983, p. 19).

“Duas filas de colunas de madeira, de ordem toscana ou rústica, sustentavam a armação no meio e formavam uma nave.” (ISABELLE: [1833-34] 1983, p. 19).

Imaginária

“Os dourados são ainda muito frescos, não tinham sido mais cuidados pelos jesuítas do que as pinturas e imagens.

Essa mistura de capitéis, frontões, colunas torcidas, estriadas ou lisas; esses quadros, esses ornamentos carregados de dourados finos, de pinturas notáveis, de esculturas delicadas; esses santos de todos os tamanhos, de todas as ordens monásticas, destinadas a desempenharem um papel imponente, no meio de um povo de neófitos facilmente crédulos, tudo isso produziu em nós o efeito de uma *casa de teatro* e nada mais.

Gemi de piedade, pensando na condição miserável dos cristãos, cuja sorte se regulava pelo Concílio de Trento ou no clã do secretário de Loyola sobre esse tema fundamental; todos os meios são bons para fascinar os povos!

Mas de piedade, passei em seguida para a indignação, vendo santos de tamanho natural, cujos olhos móveis nas órbitas estavam destinados a verterem lágrimas de sangue!

Ao passo que outros santos tinham por missão especial fazerem sinais afirmativos ou negativos com a cabeça ou mão!

‘E que faziam mais os idólatras, perguntaram meus companheiros’

Eis aqui, no entanto os grandes meios que tolera a religião católica apostólica, romana!

Oh estupidez dos povos, vossos confessores têm razão de fazer da curiosidade um crime! Continuai, bons povos, continuai deixando-vos atirar pós nos olhos...” (ISABELLE: [1833-34] 1983, p. 20).

Colégio e pomar

“À esquerda da igreja, num lugar encravado, estava situado o colégio, atrás do qual se estendia soberbo pomar cheio de laranjeiras, limoeiros, figueiras e de um grande número de plantas indígenas, etc., e completamente rodeado de um muro de pedra.

O colégio, como é lógico, estava ‘confortavelmente’ disposto e solidamente construído. Ao lado existia um hospital e contíguos a este, oficinas públicas, armazéns públicos, cozinhas públicas, etc.” (ISABELLE: [1833-34] 1983, p. 19).

Ranchos, casas habitadas em volta da praça

“Entra-se na praça pelas extremidades norte e sul.

É um verdadeiro quartel em torno do qual erguem-se, sem ordem regular, ranchos, chácaras e algumas casinhas decentemente cuidadas.” (ISABELLE: [1833-34] 1983, p. 18-19).

Atuais habitantes das ruínas

“As autoridades e os comerciantes principais vivem nas antigas casas dos índios; o comandante militar ocupa o colégio; o hospital, armazéns e oficinas estão em ruínas; longe de pensar em repará-los, levam deles materiais para empregá-los em novas construções.

O culto católico é celebrado numa capela contígua às galerias laterais da praça.” (ISABELLE: [1833-34] 1983, p. 19).

1858- RELATO DE ROBERTO AVÉ-LALLEMANT.

Da obra: *Viagem pelo sul do Brasil no ano de 1858*. RJ: PUCRS, 1953.

SITUAÇÃO DE SÃO JOÃO MIRIM

“Vê-se que também em São João Mirim os santos se foram com os jesuítas! São João Mirim é antes uma região do que uma colônia. Nenhuma aldeia, nenhum agrupamento de casas assinala o lugar. Só há uma venda no caminho e ao longo se vê uma estância: isso é tudo, tal como em Santa Tecla, São Bernardo, Santo Inácio e Santa Lúcia.” (AVÉ-LALLEMANT: [1858] 1953, p. 214).

“Apenas alguns pessegueiros e mamoneiras assinalam ainda o lugar onde antes os piedosos padres guiavam os índios nos campos de pastoreio de seus interesses materiais.” (AVÉ-LALLEMANT: [1858] 1953, p. 217).

Alimentação imigrantes

“A coisa começou com um almoço de infantil ingenuidade. Não abatiam gado todos os dias, mas somente matavam um boi em cada três ou quatro semanas. Então a carne é salgada e dependurada ao ar livre. Fica meio fresca, mas com aparência muito suspeita. Quando a vi, pensei à primeira vista que era sola umedecida do sapateiro. Este charque, uma carne seca frescal, tem muito bom gosto, mormente com aipim. Fiz a minha

refeição em pé, ao balcão. Excelente o café que tomei em seguida.” (AVÉ-LALLEMANT: [1858] 1953, p. 214).

Na falta de médicos, curandeiros

“Quanto à assistência médica, a mesma dificuldade. Felizmente, em sua vida rica e todavia simples, num clima sadio, tem a gente tão boa constituição que raramente necessita de auxílios médicos. Mas se adoecem, falta-lhes todo o socorro científico e caem nas mãos dos curiosos curandeiros.” (AVÉ-LALLEMANT: [1858] 1953, p. 217).

Índios e mestiços

“Da colina desceram, galopando, alguns cavaleiros. Dois deles pareciam animais selvagens, mestiços de índio, robustos, rosto atrevido e barba crespa. Toda a aparência lhes traía a mesquinhez, mas também uma certa originalidade. Da cinta pendia-lhes a longa faca que, para eles, é tudo, o objeto predileto, seu ídolo [...] Afiam a boa e elástica lâmina na soleira da porta e experimentam-lhe o fio com os dedos, como se fossem um quadro de Salvador Rosa. Enormes, [...] as esporas. Tais monstrenhos pesam cerca de meia libra; as rosetas medem até quatro polegadas de diâmetro e retinam no chão durante a marcha a pé. [...] Entrementes, ficaram os cavalos arquejando diante da porta, carregados com a complicada sela e mais trastes. Pois

estes tártaros do rio Uruguai não têm casa, levam vida nômade. Acompanhavam-nos um jovem índio barrigudo e um negro. Compraram um bocado de pão e de mate. Depois tudo foi metido num alforge, que o jovem índio carregou timidamente atrás do semisselvagem, pois estes semianimais são nobres em relação aos índios puro-sangue; são genuínos cavaleiros, que vivem na sela e por isso não podem ter residência fixa. Insolência, atrevimento e expressões vulgares são as suas canções de trovador e o tinido das esporas o seu tanger de guitarra. São realmente típicos esses gaviões, como são chamados [...]. Foi-se o grupo num galope louco e a poeira encobriu os animais.” (AVÉ-LALLEMANT: [1858] 1953, p. 215).

Um armazém na estrada: o que vende e quem compra

“No armazém [...] reinava muita boa ordem; havia ali, para vender, tudo o que é necessário para a vida, mesmo a vida do campo, desde o sapato parisiense e o guarda-sol de seda até a colossal espora de ferro do peão e uma multiplicidade de coisas que, pelo seu alto preço, não se compreende que encontrem compradores. E, todavia, encontram-nos sem esforço. No sapato envernizado parisiense mete-se amanhã ou depois o pé de uma mulata, de uma índia ou de uma imigrante alemã e no passeio a cavalo o guarda-sol de seda azul furta-cor, protege tanto os cabelos louros de uma europeia como

a cabeça de uma negra africana ou de uma guarani sul-americana.

O proprietário do belo armazém era outro alemão, também de Oberstein, Frederico Kkruel, homem modesto e amável, de muita boa educação.” (AVÉ-LALLEMANT: [1858] 1953, p. 218).

SITUAÇÃO DE SÃO MIGUEL

*Um caminho cheio de índios,
negros, mestiços e brancos*

“Diante de uma casinha, um índio a quem eu perguntara o caminho de São Miguel, desenhou-me na areia com muita clareza, a figura de uma encruzilhada, de onde que poderia ver a velha torre da igreja de São Miguel. [...] Todavia, aqui já se encontram vários povoados de índios, restos enfraquecidos dos outrora tão importantes Sete Povos, perto de São Miguel.” (AVÉ-LALLEMANT: [1858] 1953, p. 219).

“...em São Miguel se encontra dispersa uma população composta de todos os elementos imagináveis da Europa, da África e da América, na qual está formalmente representado o elemento índio. Quase não se poderia falar aqui de população branca em massa, se numerosos alemães de São Leopoldo não tivessem penetrado, pioneiros da civilização ultramarina, para o oeste, até o rio Uruguai e não tivessem dominiciado

ali, embora se encontrem também alguns descendentes de outras raças europeias.” (AVÉ-LALLEMANT: [1858] 1953, p. 221).

Entrando em São Miguel

“Numa pequena mata, num alto, reconheci a mesma figura da encruzilhada que o índio me desenhara; em pouco avistei também por entre o arvoredo, cerca de uma milha adiante, uma torre que evidentemente tinha de ser a de São Miguel.

Estávamos em pouco no espesso arvoredo. Algumas veredas iam para lá, mas, à primeira vista, compreendi que essa pequena mata não era natural, mas plantada pelo homem há muitos anos e reduzida agora a pomares que viçavam desordenadamente.

Subitamente me encontrei numa praça bastante ampla, de uns cem pés de largura e de comprimento e vi um quadro, nesta região, tão surpreendente quanto melancólico.

Diante de mim, uma velha igreja, construída de pedra vermelha, de proporções tão grandiosas quanto nobres, porém já em ruínas.

Seis largos degraus conduziam aos cinco arcos da entrada de um magnífico peristilo de 64 pés de largura e 28 pés de profundidade, com um arco lateral de cada lado.

Segue-se depois o lanço de parede da igreja propriamente dita, de cerca de 80 pés de altura com nichos e

seis meias pilastras e vários trabalhos ornamentais de pedra.

A igreja tinha três portas de entrada. A nave central media 132 pés de comprimento e 30 pés de largura e era ligada por sete arcos, cada arco com seis pés de largura, com ambas as naves laterais, cada uma das quais era de 20 pés de largura. Entre as ligações de arcos havia pilares quadrados de oito pés de espessura e de largura, todos muito bem lavrados e ornamentados. Tudo isso ainda existe, mas o teto desabou.

A torre do lado direito da igreja ainda se acha de pé, com três andares e cerca de 110 pés de altura por 40 de largura e de espessura. É toda ornada de meias colunas, vários trabalhos em pedra e bonitos relevos que lhe dão uma esplêndida aparência.

Ao lado do templo outrora tão soberbo, uma praça cercada por um alto muro de pedra lavrada. Atrás dele e atrás da igreja, o colégio dos jesuítas, construído em grandiosas proporções. Atrás de tudo, um grande pomar, hoje completamente abandonado.” (AVÉ-LALLEMANT: [1858] 1953, p. 219-220).

A mata invade as ruínas da igreja

“E essa construção, engenhosa e gigantesca, ali estava convertida em tristes ruínas! O teto dos propileus e da abóbada estavam totalmente desmoronados. No chão da casa de Deus viçava um pequeno bosque,

através do qual havia veredas de arco a arco, de pilar a pilar. A torre está rachada em muitos lugares e as colunas e pilastras angulares estão cobertas de fetos, no solo, ao passo que sobre as cornijas, nas fendas das pedras e nas volutas crescem viçosamente cactos gigantescos, uma florestas de criptógamas e até árvores, pouco ficando a dever aos jardins suspensos de Semíramis. Maravilhosas borboletas esvoaçavam sobre as ruínas e no alto, nos mais elevados pontos, os pássaros da floresta chilreavam a sua canção sobre a solidão profunda, grave, premonitória.” (AVÉ-LALLEMANT: [1858] 1953, p. 220).

Habitantes das ruínas

“A princípio, nenhum vestígio humano se via. Mas pouco depois descobri duas figuras estranhas: uma velha índia, que habitava um resto das ruínas e um português velho, de cabelos grisalhos, mas bem educado, que desde algumas semanas se encontrava entre as ruínas para desenterrar os ‘tesouros ocultos dos jesuítas’. Já fizera grandes escavações, soerguera pedras, rolara colunas, sempre na expectativa febril de tesouros, sempre em amargas desilusões. Assim cava e cava o velho, que com a nossa chegada ficou visivelmente com medo de que também quiséssemos cavar tesouros e nada mais cava do que própria sepultura.” (AVÉ-LALLEMANT: [1858] 1953, p. 222).

“Numa colina descampada, atrás da mata das ruínas de São Miguel, descobri um pequeno e modestíssimo sítio: era um espaço cercado de varas com duas casinhas muito insignificantes. E exatamente aqui encontrei o homem que eu estava procurando, o capitão da Guarda Nacional Adriano José Bueno, que nos fez [...] o convite de aceitarmos seu pobre teto. (...) Era o capitão um pardo alto, robusto, de aparência sadia [...]. Ao lado dele, uma índia esbelta, de rosto oval e melancólico, boca silenciosa, muito encantadora, em torno da qual parecia haver um sorriso extinto para sempre. Ia e vinha uma índia mais velha, que parecia ser a mãe da moça esbelta.

Ao lado desse grupo missioneiro — o meu velho capitão, por brincadeira, intitulava-se de velho “chiru”, isto é, um verdadeiro índio, apegado à raça guarani e à sua língua — estava uma cara legitimamente nórdica [...] Ainda aqui um alemão, um baixo alemão do Mecklemburgo.” (AVÉ-LALLEMANT: [1858] 1953, p. 224).

SITUAÇÃO DE SÃO LOURENÇO

“Cerca de meio-dia, tornamos a ver ruínas que se erguiam acima de um arvoredo e pouco depois nos achávamos diante de uma construção, em ruínas, de grandiosas proporções.

Era São Lourenço. Aqui, porém, tudo estava muito mais desmoronado do que em São Miguel, embora

parecesse ser a mesma ideia da fundação de um castelo forte clerical.

Da grande igreja elevavam-se sobre o mato paredes mestras ao ponto de poder-se reconhecê-las, sem se poder medir a sua extensão. Ao lado direito da antiga igreja, uma larga praça, erma, coberta de mato. No meio dela, ergue-se um grande cruzeiro duplo de 13 pés de altura, construído de uma só pedra. Na vizinhança há cacos de barro cozido com nomes meio destruídos e datas, lápides funerárias dos habitantes da missão nos antigos tempos.

Entre essa praça erma e a antiga igreja, no lugar onde deve ter existido ou existiu uma torre, vê-se claramente apoiada à parede uma pia batismal, escavada num pedaço de arenito e ainda perfeitamente conservada. Se se permite que as ruínas das missões continuem desmoronando-se, devia-se pelo menos salvar o cruzeiro e a pia, como restos veneráveis, transportando-os para o rio.

No centro da igreja de outrora a atual geração instalou um cemitério. Montículos achatados cobrem os mortos. As lousas tumulares do antigo cemitério são aqui empregadas em segunda edição para cobrir os cadáveres daqueles cujos avós sob elas se decomuseram. A boa gente de hoje não sabe ler. Mas atribui aos caracteres das lápides antigas um sentido religioso e não tem ideia do anacronismo que perpetram. Afinal, já nenhuma roda

da história gira nestas remotas missões e quase não há noção de tempo nestas desoladas paredes.

Maior interesse tem a praça à esquerda da antiga igreja. Por uma entrada meio coberta de arbustos, chega-se a um pátio quadrado de 132 pés de largura e de fundo. Provavelmente a igreja, de um lado, incluía esta praça; neste caso teria tido o comprimento exato da nave de São Miguel.” (AVÉ-LALLEMANT: [1858] 1953, p. 226).

“Ao longo da frente do colégio corre uma extensa varanda, com colunas ornamentais talhadas numa só pedra de arenito, de modo que, mesmo com chuva, ficando ao ar livre, pode-se ir de um extremo ao outro da casa. Atrás do edifício fica o pomar, inteiramente decaído, cujos matos emaranhados surgem laranjeiras de grandes dimensões. Encontrei troncos da grossura de um homem.” (AVÉ-LALLEMANT: [1858] 1953, p. 228).

“No lado esquerdo, onde está o sino, o colégio é fechado por um edifício, cujas paredes estão perfeitamente conservadas. Diz a gente aqui que era o refeitório. Deu-me a impressão de uma capela mortuária; um quadrado oblongo com duas janelas ao lado da porta da entrada. O chão é uma profunda cova, evidentemente outrora uma catacumba. Uma porta meio enterrada conduz à cova. Não se vêem vestígios de esquifes; cobriam-nos o tecto desabado, a terra e as ervas.” (AVÉ-LALLEMANT: [1858] 1953, p. 228).

MORADORES DA RUÍNA

Uma procissão: relógio-de-sol, imaginária e sinos

“Em frente da entrada nota-se, ainda, uma parte do antigo colégio, a residência propriamente dos jesuítas, tão bem conservada que ainda é habitada por quatro famílias e outros grupos humanos, restos decadentes do ‘povo’ de São Lourenço.

Vieram ao meu encontro várias mulheres índias, feias, estupidamente benevolentes; absolutamente não podiam compreender de onde vínhamos e para onde íamos. De fato ninguém aparece na solidão destas ruínas.

Fui a uma singela festinha religiosa. Diante da parte central do antigo colégio dos jesuítas ainda há, proveniente dos piedosos padres, um relógio-de-sol, colocado sobre um grande cubo de arenito. Um pequeno índio prestava cuidadosa atenção à chegada do meio-dia, que todos esperavam ansiosamente.

Chegou o meio-dia! O rapazola corre para um canto e começou a bater com dois martelos num sino de uns dois pés de altura, enquanto dois outros indiozinhos saíam e faziam um ruído louco em dois tambores.

Então apareceram todos os moradores das ruínas e exultavam pela ressurreição do Senhor, e alegravam-se com a sua bela aleluia e eu alegrava-me com eles, porque o Senhor realmente ressuscitara.

Fui até onde ficava o sino. Estava suspenso de uns cipós, apenas a algumas polegadas do solo. O anel para

pendurá-los estava meio partido. Haviam amarrado uns cipós no pedaço restante do anel, suspendendo assim o sino. Era o mesmo que esteve na igreja. Tem em grandes letras latinas, a seguinte inscrição: *Ave Maria gratia plena Dominus tecum.*

Num aposento do colégio guardam as mulheres respeitosa e, até, talvez, que as ruínas ressuscitem para a plena magnificência de um templo, os santos da arruinada igreja. Encontrei trinta e três estátuas de diferentes tamanhos — de José e Maria, diversos quadros de Cristo, um arcanjo Miguel matando o dragão — tudo coisas simples, sem arte, e no entanto de tocante ingenuidade, como a dos índios há muito tempo enterrados, que muitas vezes lhes terão dirigido suas orações. Em bem talhados arcos de porta de arenito havia alguns sinais: um era IPH, envolto numa forma de coração; muitas vezes encontrei o conhecido I.H.S. com uma cruz dupla por cima.” (AVÉ-LALLEMANT: [1858] 1953, p. 226).

Uma estada com “cacique civilizado”

“Era Sebastião Soares de Sousa o perfeito retrato de um príncipe da floresta, de Cooper, em estado civilizado. Se fosse mais jovem, talvez ficasse um tanto ridículo seu luxuoso traje. Mas ficava muito bem ao índio de 44 a 48 anos e quase não me cansava de ver a extraordinária figura.

Duas milhas e meia quadradas alemãs de terra possui este rico índio e todavia a sua casa é tão modesta quanto

pode ser uma casa de índio. Dois gigantescos umbus se elevam ao lado da casinha cinzenta, que consiste em três divisões: uma morada, outra o aposento de dormir e a terceira para receber os hóspedes.

O homem tem uma mulher índia e oito filhos. Os dois filhos mais velhos estavam no Exército; depois vinham dois jovens índios adultos, que vigiavam a ampla propriedade; os outros filhos ainda eram pequenos. Mas todos apresentavam tipos vivos da mais pura raça índia, cuja vista me impressionou muito bem.

Sentamo-nos em bancos diante da porta. Julgava achar-me num mundo autenticamente americano, de pureza ainda não vista, e num ambiente em que nada mais me recordava a Europa. Só um rosto me parecia estranho na roda dos pardos – mais um alemão que se achava entre nós. Naturalmente já quase nada sabia de alemão, pois chegara aos três anos de idade a São Leopoldo e pouco depois viera dali para as missões, onde se tornara um verdadeiro índio alemão, um guarani de cabelos louros.” (AVÉ-LALLEMANT: [1858] 1953, p. 230).

“Depois fomos todos para a cama ou, antes, repousar, porque cama propriamente, como denominamos esses móveis, não havia. Estendi-me no asseado couro de boi reservado para mim no quarto de hóspedes. Todavia, nesse ambiente maravilhosamente primitivo, onde em todos os recantos brilhava a bondade do coração, foi-me difícil conciliar o sono. De algum modo me achava na

disposição de ânimo de Seume [viajante e escritor alemão]; quase me pareceu que tinha razão aquele canadense, que disse: ‘Vê-de, nós, os selvagens, somos gente melhor’.

Na manhã seguinte, domingo de Páscoa, meu hóspede fez questão de, ele próprio, guiar-me pelo seu domínio a fora na estrada de São Luís ou São Luís Gonzaga.

Cavalgamos através dos campos por umas duas horas [...]. Apeamo-nos em casa de um pobre português, um europeu, a quem o americano pardo, o índio permitira residir em suas terras, e examinei a mão do doente do homem, que sofria desde há meses.

“...Pedi-me, afinal, o necessário para escrever e deu-me uma carta para o tenete Feliciano Correia em São Luís Gonzaga, carta que eu gostaria de ter guardado como lembrança de um cacique civilizado, pois assim realmente me parecia o homem.” (AVÉ-LALLEMANT: [1858] 1953, p. 232).

SITUAÇÃO DE SÃO LUIS GONZAGA

“A missão de São Luis é talvez a mais notável de todas da margem esquerda do Uruguai, a mais notável, aliás, pela maior abundância de ruínas, nas quais se pode reconhecer perfeitamente a disposição dos estabelecimentos.

Logo ao penetrar na missão, encontramos-nos numa vasta praça verde de 400 pés de largura por outros tantos de fundo, cercada, por três lados, pelas antigas

habitações dos índios, ocupando o quarto lado a igreja e o edifício do colégio.

Essas habitações de índios, como todas as moradas colegiais, são térreas, construídas sob um só tecto, cada uma com porta e janela. O tecto único projeta-se para a praça e forma uma varanda corrida em torno da praça e que se apoia em pilares de pedra oitavados com intervalos de seis passos.

[...]

O centro do quarto lado, não ocupado pelas habitações da missão, é, pois, formado pela igreja e é o que está mais bem conservado. Todavia, quase todo o tecto está desmoronado. Somente sobre a entreada e a nave central, bem como sobre a parte do altar-mor, se conserva ainda, na ameaça cair a qualquer momento.

Dez degraus de pedra conduzem ao vestíbulo da igreja [...]. A igreja propriamente dita conta 152 pés de fundo e 60 pés de largura, ao que se acrescenta ainda o espaço diante do altar-mor de 28 pés de fundo e 32 pés de largura. Toda a nave interior aprece ter sido um espaço único, aliás, coberto com um teto de pedra, apoiado em colunas de madeira, o qual por sua vez era revestido com obras de madeira pintada. Bem no meio da igreja, perto do lugar do altar, ainda está conservada a magnífica abóbada de madeira, de uns 60 pés de altura, em forma de hemisfério achatado, ricamente dourada e pintada a cores, de cujo centro pende a cadeia de ferro que sustinha o lampadário.

O altar também ainda existe. Sobrepõe-se dois grandes nichos, emoldurados por doze colunas douradas aos lados; duas dessas colunas são artisticamente enroscadas e o conjunto, embora tenham sido retiradas todas as imagens de santos, faz ainda um brilhante efeito.” (AVÉ-LALLEMANT: [1858] 1953, p. 233).

“Muito singular o ornato da porta central do colégio. Borda-a uma faixa de belos cristais de um palmo de largura, na maioria ametista ou melhor cristais de rocha de cor azul-ametista, dos quais já faltam muitos. O belo ornato causa um efeito dupla ou tipicamente trágico a quem daqui olha para a igreja desmoronada. Vicejam lá, entre tristes ruínas, magníficos cactos e no pátio do colégio sussurram melancolicamente as palmeiras ao vento da tarde.” (AVÉ-LALLEMANT: [1858] 1953, p. 235).

Moradores nas ruínas

“As moradas estão ainda razoavelmente conservadas e são geralmente utilizadas, na maior parte, aliás, por índios. Mas nem são aqueles que foram originariamente reunidos pelos jesuítas, nem propriamente seus descendentes diretos, antes devem ser os descendentes dos soldados índios que, se não me engano, fizeram uma expedição sob o comando do coronel Correia e depois receberam casas aqui e se casaram.

Logo adiante mora o tenente Feliciano Correia, para quem poucas horas antes o senhor Sebastião escrevera

uma carta. O tenente viajara para São Nicolau, o que não impediu sua senhora de receber-nos amavelmente e hospedar-nos o melhor que pode.” (AVÉ-LALLEMANT: [1858] 1953, p. 233).

“No lado esquerdo da igreja também há um grande pátio cercado, em torno do colégio dos padres. [...] Em dois lados desse pátio do colégio há moradas ainda aproveitadas. Numa parte desse pátio foi instalada uma pobre capela com alfaias da antiga igreja. Ao lado dela mora um jovem sacerdote que diz a missa. Logo adiante há uma pequena casa com um mestre-escola que me causou impressão muito favorável.” (AVÉ-LALLEMANT: [1858] 1953, p. 234).

Imaginária e objetos sacros

“Numa sacristia lateral acham-se guardadas todas as estátuas dos santos de então, em número dezenove, umas colossais, outras pequeninas, todas sem valor artístico, dignas de atenção somente sob o ponto de vista histórico. São entalhadas em madeira e pintadas. Muitas representam sacerdotes ou santos em trajes eclesiásticos espanhóis; São Luís de Gonzaga com uma caveira natural; em frente dele um jesuíta, parecendo Santo Inácio de Loyola. Encontram-se também um arcanjo São Miguel, alguns crucifixos, etc., mas tudo de forma muito modesta e desajeitada.” (AVÉ-LALLEMANT: [1858] 1953, p. 234).

Moradores nas ruínas

“Algumas famílias ainda moram no lugar, ou melhor, nas brenhas onde, ao longe, dispersos blocos de parede assinalam o antigo povoado e, como lápides vivas, se erguem melancólicas araucárias.” (AVÉ-LALLEMANT: [1858] 1953, p.238).

1855-1886- RELATO DE HEMETERIO

JOSÉ VELLOSO DA SILVEIRA

Da obra: *As Missões orientais e seus antigos domínios*.

Porto Alegre: Companhia União de Seguros Gerais, 1979.

SITUAÇÃO DE SANTO ÂNGELO

Ruínas engolidas pelo mato

“Em 1859, combinaram o citado Antônio Manoel da Oliveira e o Dr. Antônio Gomes Pinheiro Machado, então vereador da câmara de Cruz Alta, aproveitar o local da antiga redução para sede da paróquia. [...] Havia em tudo isso um fim político e era separar a população alistada para a eleição primária da paróquia assaz longínqua de Cruz Alta.

[...]

“O mato, que crescera, mal permitia avistar de longe, por entre as frondes das árvores, a parte superior do frontispício do antigo templo.

Em março desse ano, aí passamos e não conseguimos entrar para observar as ruínas, tão espesso era o mato e tantos também os espinhos.

Meses depois, os citados Antônio Manoel e alguns amigos seus conseguiram abrir um largo caminho e pôr a descoberto todas as ruínas.

Sobre esses escombros, começou a nova povoação aproveitando a planta da antiga redução.” (SILVEIRA: [1855-1886] 1979, p. 171).

Igreja

“Foi nessa ocasião que pudemos examinar o estado das ruínas.

O frontispício da antiga igreja estava perfeitamente conservado, deixando apreciar seus labores e adornos.

Aos lados da porta principal, existiam dois nichos, um dos quais notava-se a estátua de pedra de Santo Inácio de Loiola, paramentado de casula com um livro debaixo do braço esquerdo, o outro nicho tinha uma estátua de São Pedro Nolasco, mas estava decapitada.

À frente do frontispício notavam-se quatro grandes colunas também de pedra, sendo duas caídas por terra e as outras duas ainda apumadas, todas com capitéis da ordem compósita. Essas colunas serviam para sustentar o pórtico, que precedia a entrada do templo.” (SILVEIRA: [1855-1886] 1979, p.172).

Colégio e casas indígenas

“Ao lado esquerdo viam-se duas colunas menores; únicas restantes das quatro que sustentavam o pequeno alpendre sobre o portão de entrada para o colégio. As

paredes e colunas da área interior dessa bela vivenda dos padres estavam por terra.

Quatro das antigas habitações dos índios conservavam ainda as paredes e portas. Foram cobertas de novo e em 1886, ainda uma delas era aproveitada por uma família pobre. As outras três haviam sido transformadas em casas novas.” (SILVEIRA: [1855-1886] 1979, p. 172).

Tudo mais é escombros

“Tudo o mais que atestaria a passada grandeza desta redução eram escombros de pedra e barro cobertos pelas urzes, com dificuldades removidas, extirpada e vegetação bravia.” (SILVEIRA: [1855-1886] 1979, p.172).

Derrubada da Igreja e construção de uma nova

“Em nossa visita em 1886, começavam a demolir parte do frontispício para aproveitar os materiais da capela, que pretendiam construir.

Com efeito, veio tudo abaixo com exceção de duas colunas ainda conservadas, uma caída sobre o solo, outra ainda em pé e a prumo, ambas monolíticas.

[...]

No lugar da quase basílica, levantada pelos jesuítas, mas barbaramente destruída e abandonada, campeia a nova igreja, construída por influência do virtuoso

pároco Francisco Rositi, verdadeiro contraste de seus predecessores.” (SILVEIRA: [1855-1886] 1979, p. 172).

Cemitério vira intendência

“Uma outra casa, à esquerda da igreja matriz e no local onde foi o cemitério da antiga redução, é o edifício da intendência municipal, quartel do destacamento policial e cadeia.” (SILVEIRA: [1855-1886] 1979, p.173).

SITUAÇÃO DE SÃO JOÃO BATISTA

1855: igreja, ruas, casas

“Trinta anos antes, em viagem para São Borja no desempenho do cargo de magistratura, aí passamos pela primeira vez. O estado da ruína era já adiantado, mas ainda havia muito que ver e apreciar, muitas relíquias arquitetônicas, suscetíveis de uma permanência até hoje inalterável, se houvesse um pouco de cuidado pela sua conservação. Mas ao contrário, o governo foi deixando, impassível, que um povo estúpido e inconsciente destruísse uma edificação custosíssima e difícil de reproduzir.” (SILVEIRA: [1855-1886] 1979, p.179).

“Constava a cidade, conforme desenho junto, de uma praça perfeitamente quadrada com duzentos e sessenta metros em cada face onde partiam nove ruas bem alinhadas.

Era essa a medida exata para todas as reduções e essa planta tem sido conservada nas duas cidades e vila, que hoje ocupam os lugares das reduções de São Luís, São Borja e Santo Ângelo.

Na praça da redução de São João (ao inverso de Santo Ângelo) ficava a igreja na face do Sul. Ocupava aí um ponto equidistante dos extremos do alinhamento e tinha trinta metros de frente e quase setenta ao fundo. Aí toda a parede estava por terra. O frontispício era muito singelo, mas todo ele de pedra de grés, com belos labores, cornijas e colunas de ordem toscana.

Pudemos verificar a existência de três naves, porque ainda existiam de um lado as colunas torneadas de madeira de Ipê, sustentando algumas traves em parte carcomidas.

À direita da igreja ficava e ainda existia o cemitério, notando-se algumas sepulturas novas, com cruzeiros que as assinalavam. Eram de alguns poucos moradores extintos.

A capela mortuária, que ali existia, achava-se completamente desmoronada.

Depois do cemitério era o hospital e a cadeia, porém só eram visíveis os alicerces, o mais desaparecera.

A esquerda da igreja era o colégio, murado à frente, com um espaçoso portão, do qual só existiam os portais de pedra polida.

[...]

Nada restava do recolhimento das moças solteiras viúvas sem filhos, das casas dos teares, oficinas de carpinteiro e outras, nem dos armazéns que eram o celeiro do povo e o depósito de erva-mate destinada à exportação.

Quanto as casas da cidade, dessas só existiam em nossa primeira viagem as de duas quadras ou quarteirões na face Norte da praça, numa das quais estava o edifício do cabildo, já bastante arruinado. Do lado leste estavam perfeitamente conservados os quarteirões com frente à praça e os que pela retaguarda ficavam-lhe paralelos. Todas as demais casas ou haviam desabado, ou sido demolidas e muitos materiais transportados para construções das vivendas das estâncias, fundadas nos campos baldios desse distrito. As colunas que sustentavam o alpendre do colégio das casas da povoação eram sextavadas com capitéis de ordem toscana. Onde a demolição havia sido completa, vimos algumas colunas ainda bem aprumadas, outras caídas por terra com suas partes componentes desagregadas.” (SILVEIRA: [1855-1886] 1979, p. 181).

Casas com índios

“Podemos notar sessenta casas, umas habitadas, outras podendo sê-lo, mediante alguns reparos. Não passava de quinze o número de famílias de índios que

habitavam essa redução em ruínas.” (SILVEIRA: [1855-1886] 1979, p. 181).

Imaginária

“Uma das casas da praça era depósito das poucas imagens salvas do incêndio da igreja, faltando a do padroeiro, talvez envolvida e consumida nas chamas. Vimos uma imagem de Nossa Senhora das Dores com um vestido já velho de chita. Ponderamos ao morador da casa contígua não ser decente aquele vestuário, nem a imagem precisar disso, porque (não sendo de roca) tinha o vestido da própria madeira pintada e dourada. Concordeu o homem, mas se lhe disséssemos, que todas as imagens estavam incapazes de culto, talvez se molestasse.” (SILVEIRA: [1855-1886] 1979, p. 181).

1886- Desaparecimento total e abandonada

“Mas que decepção! A grande cidade tão populosa como a capital das antigas Missões Orientais havia totalmente desaparecido. Um grande, um quase impenetrável bosque cobria o local e parte do circuito, onde por quase dois séculos, campeara, no alto de uma colina, a redução dedicada ao precursor do Messias prometido, o popularíssimo São João Batista.” (SILVEIRA: [1855-1886] 1979, p. 179).

“Quando pela última vez aí passamos [1886], conseguimos com muita dificuldade chegar ao local da igreja. Apenas existia por terra a verga da porta principal, conservando alguns labores, entre estes: um rosário, o monograma da Ave Maria e dois anjos perfeitamente esculpidos, segurando o rosário. Essa verga de pedra talvez por causa de sua grossura, não se quebrou quando caiu de sobre os portais.

Entretanto, não fora essa verga e não teríamos jamais descoberto o local onde existiu o grande templo. Seus alicerces tornaram-se invisíveis, cobria-os a terra, grama e, em parte, alguns arbustos.” (SILVEIRA: [1855-1886] 1979, p. 183).

Guarani reza no cemitério e mantém livro das missões

“– Há mais de vinte anos aí não habita uma só pessoa; tudo acabou exceto as pedras, ainda muitas, cobertas por essa capão. Os maiores culpados são os meus patrícios índios, que tudo vendiam e negociavam com os brancos. Eu nada vendi, roubaram as telhas de minha casa e vim para aqui onde acabarei os meus dias. Todos os anos no dia de São João, ainda que chova, vou ao cemitério rezar as minhas orações em guarani e nelas pedir por meus pais e avós e pelos padres que morreram afogados em viagem de Santo Ângelo para a festa desse dia.’

Ditas estas palavras, entrou e tornou a sair trazendo um grande livro infolio, editado Sevilla em 1612.

O título, se bem nos recordamos, era *Antiphonarium Romanun* e continha, além das antífonas com a competente música, salmos, lições e orações para todas as festas do ano.

Quisemos comprá-lo, porém o velho cherú quase chorando disse-nos que por dinheiro algum o venderia.

Admiramos tanto desinteresse num índio maltrapilho e analfabeto.” (SILVEIRA: [1855-1886] 1979, p. 184).

SITUAÇÃO DE SÃO MIGUEL

Igreja

“De tudo que vimos, nada foi tão belo e majestoso como esse templo a cair lentamente em ruínas.

Nossa atenção prendeu-se logo a torre de pedras de grés e granito ligadas a cimento, outros informaram-nos que com espigões de metal.

As conjunturas nos ângulos são colunas guarnecidas acima dos capitéis, de umas carrancas de leão perfeitamente esculpidas.

No cimo do zimbório da torre existiu por muitos anos a figura de um galo, que pensavam fosse, pelo menos de prata dourada.

[...]

A torre da igreja de São Miguel quando vimo-la pela primeira vez em 1855, conservava interiormente o compartimento de madeira, que resguardava o maquinismo do relógio. A escada de madeira para lá subir estava quase toda desfeita.” (SILVEIRA: [1855-1886] 1979, p. 190).

“A fachada da igreja era precedida de um pórtico, ou grande alpendre, formado por dezoito colunas de ordem coríntia, as quais, quando vimo-la pela primeira vez já estavam desaprumadas, não só por causa da vegetação das parasitas, mas também por causa das escavações subterrâneas, em procura dos tesouros dos jesuítas.” (SILVEIRA: [1855-1886] 1979, p. 191).

Sinos levados para Cruz Alta

“Em 1845, quando foram apeados quatro sinos e conduzidos para a matriz de Cruz Alta, elevaram um pouco os andaimes, arrancaram o galo e então verificou-se de estanho dourado, com máxima perfeição.

Do transporte dos sinos, foi encarregado o português Francisco Antônio Alves (nosso amigo pessoal) que informou ter o maior um peso excedente de cem arrobas de bronze e haver por essa causa quebrado mais de um eixo da carreta. Esse sino ainda existe com três outros menores sendo dois rachados.

Quando morador de Cruz Alta ouvimo-los badalar muitas vezes. O maior tinha som idêntico ao da igreja de Nossa Senhora do Livramento em Recife, próximo a casa onde, em nossa adolescência [sic], muitos anos residimos.

A última vez que estivemos em Cruz Alta aguçou-nos a curiosidade de ver e copiar as inscrições.

O sino maior tem o seguinte: Sancte Michael Ora Pro Nobis: Anno Domini 1726. Outro meão tem: Sacta Maria Nobis In Opido Angeli Michaelis, estando ilegível o ano. Os menores, nenhuma inscrição tinham, mas colige-se que, sem dúvida, seriam fundidos nesta redução, a opulenta capital das Missões Orientais.” (SILVEIRA: [1855-1886] 1979, p. 190).

Colégio e cemitério: o resto é mato

“O colégio dos padres era mais espaçoso e tinha o andar térreo e um andar superior como vimos em 1855, sendo para notar como estavam conservadas as tintas na barra das paredes das celas do sobrado.

[...]

O colégio, ao inverso das outras reduções, ficava à direita da igreja, o cemitério do lado oposto. Os demais edifícios, como as escolas, o hospital, o recolhimento das meninas e das viúvas sem filho [...], o quartel, os armazéns, oficinas e casa dos visitantes leigos, tudo isso, estava reduzido a escombros assim como a enorme

casaria de povoação. O mato havia crescido por toda a parte: dificilmente por entre a folhagem, divisava-se algumas colunas dos alpendres com seus capitéis de pedra polida.” (SILVEIRA: [1855-1886] 1979, p.189).

Imaginária

“Em 1855 vimos a imagem desse tão venerado Arcanjo. Era de estatura colossal. Tinha a seus pés um enorme dragão, em cuja cabeça descansava o conto da lança sustentada pela mão direita da grandiosa imagem. Esse belo espécime de escultura bem merecia ter sido conservado, pois mostraria como eram perfeitos o perfil da estátua e as tintas e dourados, que afrontavam muitas décadas decorridas. Levaram-na para a casa que servia de matriz da paróquia de Santo Ângelo. Aí foi tratada com tanto cuidado, que incendiou-se com o altar de panos e sarrafos onde a colocaram. Tendo ficado muito deformada o vigário fê-la reduzir a cinzas. Era essa a imagem que deve ter ocupado o altar-mor da igreja de São Miguel, pois a do frontispício era de pedra, como já dissemos, repetindo o que outros viram e nô-lo referiram.” (SILVEIRA: [1855-1886] 1979, p. 194).

Índios habitantes

“Nesse ano e ainda em 1860 viviam ainda três ou quatro famílias de índios no andar térreo, ninguém queria habitar o sobrado, para não ter o incômodo de subir

pela escada velha, faltando-lhe alguns degraus.” (SILVEIRA: [1855-1886] 1979, p.188).

“A cadeia, edifício acanhadíssimo, ainda existia em nossa última visita (1886) e era habitação de uma família paupérrima. A esse tempo, porém, só vimos o portão do colégio dentro deste nada absolutamente além das paredes desmoronadas, por toda a parte era o ermo, o aspecto tristíssimo das ruínas.” (SILVEIRA: [1855-1886] 1979, p. 189).

Caçadores de tesouros

“Entre os sonhadores com tesouros dos jesuítas conhecemos em São Miguel um capitão de navio mercante por nome de Joaquim José Pereira, que abandonou a profissão e a família e viveu por mais de dez anos a fazer escavações. A última, na igreja, foi no espaço da capela mor. Onde perfurou tanto o subsolo que encontrou uma abundante veia e te-lo-ia sepultado se um dos seus escravos não o tivesse salvado. Desanimado, depois disso, retirou-se para São João do Monte Negro, onde faleceu com mais de noventa anos. Teve ele um filho, muito ajuizado que foi professor em Porto Alegre, no bairro menino Deus.

De um outro sonhador de tesouros jesuítas dá notícia o Comércio de Joinville (Santa Catarina) nos termos seguintes:

‘Da freguesia da Penha de Itapocori nos comunicam que no morro da Prainha, situado à praia daquela freguesia, há um mês para cá trabalha pertinazmente o sr. Antônio Silveira, fazendo profundas escavações e cortes extraordinários em busca de cinquenta mil contos e um Santo Inácio de ouro com o peso de 80 quilos, ali deixados pelos jesuítas quando expulsos do Brasil.

O sr. Silveira guia-se nesses trabalhos por um mapa que acredita deixado por aqueles religiosos, e morando numa gruta daquele morro, diz, que se não encontrar a riqueza por cujo fim trabalha, acabará doido e morrerá imediatamente, conforme lhe diz uma voz íntima, que o guia nessa tarefa.’ (SILVEIRA: [1855-1886] 1979, p. 198)

SITUAÇÃO DE SÃO LOURENÇO

1855 - Colégio, imaginária, relógio solar, sinos

Naquele tempo [1855] ainda existia todo o colégio, com celas, sendo uma o depósito de imagens do padroeiro e outros santos, um relógio quadrante solar sobre um pilar, em meio da área, os sinos pendurados no apêndice do colégio, uma adega subterrânea, a quinta com o laranjal, duas estátuas de anjos de pedra. Agora, tudo estava demolido, inclusive as belíssimas colunas roliças com seus capitéis de jônico. Os sinos haviam sido

levados para Santo Ângelo, desde 1863.” (SILVEIRA: [1855-1886] 1979, p. 201).

Lavatório de pedra

“No pátio interior do que outrora fora o colégio, cresceram o mato com espinhos, dificultando o exame do que ainda pudesse existir perfeito. Entretanto, penetramos até o espaço da antiga sala do refeitório e vimos caído por terra o lavatório de pedra de grés, de que oferecemos um desenho. Era disposto em três partes, ficando na superior uma água dupla, coroada, entre duas pilastras; sustentando nas garras um cano de metal (já sem as torneiras); a parte da água servida; a parte inferior eram três figuras grotescas, em cujas cabeças descansava a bacia. Na pilastra, superior à esquerda, lia-se *In anno*, na outra, à direita, 1694, como se verá o leitor no desenho.” (SILVEIRA: [1855-1886] 1979, p. 201).

Cemitério e cruz

“No cemitério do lado oposto da igreja, existia uma cruz monolita, com quatro braços, a chamada cruz arquiépiscopal ou cardinalícia. Também damo-lo à estampa, inclusive parte que foi partida, quando tentaram apeá-la e transportá-la para Cruz Alta.” (SILVEIRA: [1855-1886] 1979, p. 201).

Igreja

“O frontispício da igreja, aliás singelo, estava prumo, bem como as paredes. [...]

Todas as naves da igreja estavam cheias de um mato espesso e mais desenvolvido, pois haviam arrancado todo o ladrilho que era de mosaico. Deixaram, entretanto, um pequeno monte dos tijolos, que eram oitavados e perfeitamente coloridos.

Nos portais da parede do lado da epístola, conservava a verga de cada uma das portas uma coroa ducal sobre uma esferoide, e esta, circundando às iniciais JPH, para nós, indecifráveis.” (SILVEIRA: [1855-1886] 1979, p. 201)

“Dentro do mato que tem crescido, ainda podem ser tirados colunas, capitéis e baixos-relevos.

Fora isso, nada mais resta...” (SILVEIRA: [1855-1886] 1979, p. 203).

Casas indígenas demolidas para construções

“...das casas da povoação nada restava em 1855, por terem sido demolidas e transportados os materiais pelos indivíduos, que se apossaram dos campos desertos, aproveitando esses materiais para construção das suas vivendas.” (SILVEIRA: [1855-1886] 1979, p. 203).

Imagem de São Lourenço apropriada por italianos

“E essa pobre gente (colonos italianos) pensava restabelecer a povoação de que já nem vestígios restavam, aproveitando uma das portas laterais da igreja para ser a da entrada, de uma capela dedicada ao padroeiro. Para isso haviam já arrecadado a colossal imagem de São Lourenço, com a enorme grelha em que, reza o martirológico, fora assado; mas essa imagem também ficara chamuscada quando salvaram-na a custo do incêndio da igreja.” (SILVEIRA: [1855-1886] 1979, p. 204).

Índios empurrados para o subúrbio

“Nos subúrbios da redução, havia mais três famílias de índios em completa miséria.” (SILVEIRA: [1855-1886] 1979, p. 204).

SITUAÇÃO DE SÃO LUÍS GONZAGA

1855- Igreja e imaginária

“Nesse tempo, a igreja de São Luís Gonzaga estava em parte descoberta com o peso dos grandes cardos (tunas) que crescendo sobre o telhado, haviam-no abatido.

[...]

Tinha no interior uma largura viva de trinta metros sobre cinquenta ou mais da porta principal até o fundo da capela-mor. Existia nesta o respectivo altar, nicho,

colunas e mais obras de talha dourada, com tal perfeição que ainda resistia aos insultos da humanidade, que as chuvas torrenciais derramavam no pavimento das naves. Ninguém diria que a coroa do ouro do altar teria uma duração ultrassecular.

O teto desse profanado santuário era em forma de zimbório, tal como, por exemplo, o da capela-mor da igreja de São Pedro na capital federal.

Existiam mais quatro altares laterais com imagens colossais de madeira, mas aí as chuvas caídas pelas aberturas do teto já tinham feito um dano regular.” (SILVEIRA: [1855-1886] 1979, p. 211).

1875- Igreja

“Hoje, do grande templo da redução só resta o local ocupado (não todo porque era muito espaçoso, mas uma parte) com uma nova e singela capelinha.

Vinte anos depois (em 1875) vimos ainda existir as paredes exteriores. O pavimento estava coberto de grama, onde pastavam vacas e cavalos.” (SILVEIRA: [1855-1886] 1979, p. 211).

Surge a cidade

“Além de um bom palacete para a intendência e conselho municipal, do cemitério extramuros e a nova igreja, foram construídas: uma ponte mista sobre o rio Piratini, uma no aroio Ximbocu-guaçu outra no Ximbocu-mirim,

duas sobre o Piraju e outra sobre o Urucúá.” (SILVEIRA: [1855-1886] 1979, p. 218).

“O município contém uma população de perto de vinte mil almas e a cidade mais de uma décima parte. É isso apenas um cálculo, de quem não pode conseguir dados oficiais.” (SILVEIRA: [1855-1886] 1979, p. 219).

Procissão indígena invade a cidade

“Logo ao anoitecer, chegou, vinda dos subúrbios, uma procissão de índios, de ambos os sexos, com archotes, trazendo a frente um andor com a imagem de Cristo, atado à coluna, entoando o cântico em que seguida transcrevemos.

[...] Deve ser uma repetição infiel do canto da Paixão composto, há muito mais de dois séculos, em língua guarani pelos padres da Companhia de Jesus, com entonação plana e sentimental.

Depondo o andor em meio da sala, que serve de capela, seguiram-se momentos de religioso silêncio. Um índio velho fez uma prática em guarani, que comoveu alguns dos ouvintes. Receberam esmolas dos espectadores e retiraram-se na mesma ordem da vinda.

No dia seguinte repetiram a mesma cerimônia, mas, ao chegarem de volta ao rancho de onde tinham ido, fizeram flagelar um índio, que se oferecera para, desse modo expiar suas culpas e as dos seus irmãos de raça.

Em São Borja tudo isso praticam os índios e com mais aparato, mas essa prática supersticiosa há de acabar, quando os índios tiverem deixado a vida ociosa que ainda levam nos subúrbios das antigas reduções.

Hoje, são já bem raros os que falam guarani, o que não sucedia há quarenta e mais anos passados.

Em São Luís, por exemplo, se a esse tempo [40 anos atrás] existiam trinta famílias de índios, hoje ao inverso da população branca (que demasiado tem crescido) talvez não se contem dez famílias daquela raça.” (SILVEIRA: [1855-1886] 1979, p. 220).

SITUAÇÃO DE SÃO NICOLAU

Em ruína total

“Quase tudo quanto ficou descrito pelo sábio naturalista francês [Saint-Hilare] tem desaparecido no período decorrido de mais de oitenta anos.

Todas as casas da redução vimo-las abatidas até os alicerces. Por sobre os escombros e por todo o terreno urbano, crescera um espesso e bem alto arvoredo de laranjas azedas, onde em um ou outro lugar, conseguimos ver diversos capitéis de ordem dórica e fragmentos de colunas e pilares.

[...]

O cabildo desse povo, mais bem obrado que os das demais reduções, ainda em parte está conservado e

com bastante solidez.” (SILVEIRA: [1855-1886] 1979, p. 232).

Capela de Santo Isidoro desaparece

“Os habitantes das ruínas e dos subúrbios informaram-nos que, saindo da redução pela rua entre os dois sobrados, sem dúvida a mesma então arborizada de que fala Saint-Hilaire, chegava-se a uma capela dedicada a Santo Isidro.” (SILVEIRA: [1855-1886] 1979, p. 234).

Nova cidade e apropriação da imaginária

“Ao seguinte dia de nossa estada em São Nicolau percorremos a pequena povoação, fundada nos seus subúrbios por alguns cidadãos.

Constava então de sessenta e duas casas entre essas três comerciais bem sortidas.

Essa nova povoação não teve uma planta regular [...]. Levaram a efeito a construção de uma capela dedicada ao seu antigo padroeiro.

Fomos visitá-la e observamos que interiormente corresponde a sua pequenez externa.

Difícilmente poderá admitir trinta pessoas. Durante uma missa concorrida muita gente deve ficar da parte de fora.

Encerra, porém, algumas imagens do tempo dos jesuítas, que passamos a descrever.

Sobre o altar único, achavam-se a do Cristo crucificado de tamanho mais que natural e a do padroeiro, o bispo de Mysia na Ásia Menor, que a igreja canonizou e celebra a 6 de dezembro.

Tocamos essa imagem perfeitamente esculpura e encarnada, conservando, ao fim de talvez duzentos anos, a frescura das tintas, e dos dourados, assim do pluvial e rendilhados das tunicelas, como da mitra e báculo. Este tinha a haste partida.

Outras imagens menores estavam de pé sobre o pavimento, notando-se a de Nossa Senhora da Conceição, a de Soledade, as de São Pedro e Santo Isidro, a de Cristo atado à coluna e a do Ecce Homo.” (SILVEIRA: [1855-1886] 1979, p. 235).

“Depois de escritas as linhas acima, lemos num jornal de Porto Alegre a notícia do incêndio da capela de São Nicolau, essa que já descrevemos.

Foram pasto das chamas todas as belas imagens esculpidas pelos jesuítas.” (SILVEIRA: [1855-1886] 1979, p. 237).

SITUAÇÃO DE SÃO FRANCISCO DE BORJA

Ruínas engolidas pela cidade

“Depois do descanso, saímos para visitar as ruínas.

Haviam todas desaparecido. Só restavam na praça três casas antigas e essas com os alpendres e colunas abatidos e destruídos, faria quase meio século.

O colégio, de que ainda viramos restos com meia dúzia de celas convertidas em um quartel e prisão militar, as casas antigas do recolhimento das órfãs e viúvas sem filhos ocupado com três casas particulares. Existiam ainda o hospital e os cárceres da redução, que já serviram de igreja matriz, transformados depois em depósitos de artigos bélicos e, em um lance, a casa de residência do vigário. Exteriormente essas duas ou três peças pouca alteração sofreram a não ser o abatimento do alpendre e das colunas.

A igreja nova, no mesmo local da antiga, porém uma quarta parte desta, começada em 1846 persiste no mesmo estado atrasadíssima construção, tendo já custado mais de oitenta conto de réis.” (SILVEIRA: [1855-1886] 1979, p. 245).

Imaginária na nova igreja

“No interior da atual igreja existem as imagens de São José, São Miguel, São Francisco Xavier, Nossa Senhora da Conceição, Santo Inácio de Loyola (sobre o pavimento) e na sacristia as imagens do Senhor morto crucificado, e uma outra segura a um bordão, que, dizia um vigário, ser o Senhor atado a coluna e o povo acreditando nisso.” (SILVEIRA: [1855-1886] 1979, p. 246).

População indígena

“A medida que afluía a população branca, os índios, cediam-lhe facilmente suas casas da redução e parece que até preferiam os ranchos, que facilmente construía, nos subúrbios, onde formavam uma população a parte.” (SILVEIRA: [1855-1886] 1979, p. 250).

Índios vivendo na praça

“Essa vegetação ainda não chegou a dominar a toda antiga praça, talvez porque nesta existam alguns ranchos de índios.” (SILVEIRA: [1855-1886] 1979, p. 250).

Dossiê missões, volume 3 – As Ruínas

foi impresso em setembro de 2015, com o miolo em Off-Set reciclado da Suzano, 90 g/m², 1x1 P&B; e a capa em cartão supremo 250g, 4/0 cores, com laminação Bopp fosca; impressão CTP (*computer to plate*) na capa e no miolo.

JEAN BAPTISTA nasceu em Porto Alegre, em 1976.
Dedica-se a estudos relacionados à democratização de instituições públicas, em especial de museus e universidades.
Doutor em História, é atualmente professor adjunto do Bacharelado em Museologia da Universidade Federal de Goiás (UFG).
Contato: jeantb@hotmail.com.

MARIA CRISTINA DOS SANTOS nasceu em Porto Alegre, em 1962. Dedica-se a estudos da América Colonial, com ênfase na temática indígena. Doutora em História da América, atualmente é professora titular da Graduação e da Pós-Graduação de História da PUCRS.