

PRESENÇA MISSIONEIRA NO RIO GRANDE DO SUL

MISIONERAN PRESENCE IN RIO GRANDE DO SUL

Ceres Karam Brum¹

Recebido em: agosto/2008
Aprovado em: dezembro/2008

RESUMO

Neste texto, para abordar a questão da presença missioneira, pretendo apresentar duas etnografias efetuadas a partir de trabalhos de campo realizados no Rio Grande do Sul. As mesmas remetem a processos de identificação significados, pelos grupos pesquisados, como identidades gaúchas e à vivência do mito do gaúcho. Nas duas situações, que nomeio como: *São Nicolau a primeira querência do Rio Grande* e o *Esta Terra tem dono, de Sepé Tiaraju*, observei que a teoria das tradições inventadas de Eric Hobsbawn e Terence Ranger (1984) é insuficiente para tentar entendê-las como diacríticos acionados para produção de identidade. Neste sentido, desejo propor uma breve reflexão sobre a necessidade de revisão da questão relativa à análise da história das apropriações na construção social das identidades (Bourdieu: 1989), apontando para uma discussão sobre as noções de pertencimento e reconhecimento, conforme a perspectiva de Paul Ricoeur (2006).

Palavras-chave: identidades, etnografia, Rio Grande do Sul

ABSTRACT

In this text, to show the Missions questions at present, I intent to present two ethnographies elaborated from fieldworks done in Rio Grande do Sul. In this cases the identification process were meant, for the researched groups like *gauchas* identities and lived like gaúcho myths, too. In these two situations, that I tell as: *São Nicolau a primeira querência do Rio Grande* and *Esta Terra tem dono, de Sepé Tiaraju*, I observed that the Invented Traditions Theory, from Eric Hobsbawn and Terence Ranger (1984) is not able enough to understand those situations as difference to signed to produce identities. In this sense I desire to propose a quick reflection about the necessity to revision of the analysis related to the history of appropriations in the social construction of identities (Bourdieu: 1989), appointing for a discussions about the *belonging* and *recognition* notions, in the Paul Ricoeur's perspective (2006).

Keywords: Identities, ethnography, Rio Grande do Sul.

Considerações Preliminares

Refletir sobre a questão da presença missioneira no Rio Grande do Sul, na atualidade, implica não apenas em nomear o legado arqueológico do conjunto arquitetônico dos Sete Povos das Missões. O passado missioneiro também se faz presente em outros espaços através da imaginária missioneira como, por exemplo, em São Gabriel, na região centro oeste do Rio Grande do Sul.

Mas, para além da questão da materialidade do passado missioneiro, creio que é preciso estranhar o próprio conceito de “legado” a ser reconhecido como herança a ser preservada. O que desejo inicialmente salientar com relação à PRESENÇA é que, em se

¹ Doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Professora Adjunta do Depto. de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFSM.

tratando de Missões, esta implica em um conjunto de relações plurais entre o passado e o presente que gravitam da comemoração à execração deste passado colonial.

Assim, acionar o passado remete a questão das suas múltiplas utilizações sociais, apropriações, interpretações, narrativas e produção de discursos vários, tais como, a historiografia missioneira e outros suportes de memória menos valorizados, mas que considero de fundamental importância para se entender a “presença” missioneira no Rio Grande do Sul e os imaginários dela decorrentes.

Neste texto pretendo apresentar duas etnografias efetuadas a partir de trabalhos de campo realizados no Rio Grande do Sul. As mesmas remetem a processos de identificação significados pelos grupos pesquisados como identidades gaúchas e à vivência do mito do gaúcho. Nas duas situações, que nomeio como: *São Nicolau a primeira querência do Rio Grande* e *Sepé Tiaraju: Esta Terra tem dono*, observei que a concepção relacional da construção social e histórica das identidades de Pierre Bourdieu (1989), bem como a teoria das tradições inventadas de Eric Hobsbawm e Terence Ranger (1984) não são suficientes para tentar entendê-las como diacríticos acionados para produção de identidade. Neste sentido, desejo propor uma breve reflexão sobre a necessidade de revisão da questão da análise da história das apropriações na construção social das identidades, apontando para uma discussão sobre as noções de pertencimento e reconhecimento, conforme a perspectiva de Paul Ricoeur (2006).

A questão dos direitos humanos será aqui inserida através da percepção da noção de cultura, como campo de disputas interpretativas, que reflete conflitos sociais e políticos variáveis historicamente, conforme propõe Ribeiro (2006: 34), no que tange à definição de cultura em suas múltiplas utilizações e sentidos decorrentes da relação entre culturas e da violência simbólica relativa às suas estratégias de imposição.

Neste sentido, desejo relacionar a questão da dialeticidade dos direitos humanos como discurso “universal” ocidental, reconhecido e legitimado historicamente, com a questão das disputas pelo monopólio do poder de representar identidades coletivas no Rio Grande do Sul.

Passo a apresentar, a seguir, as configurações êmicas.

São Nicolau – a Primeira Querência do Rio Grande

O município de São Nicolau, que atualmente possui cerca de 3000 habitantes, foi construído sobre os remanescentes das edificações da Redução de São Nicolau, fundada, em 1687, pelos padres jesuítas da Companhia de Jesus, durante o segundo ciclo da experiência missioneira, no Rio Grande do Sul, em local próximo a sua primeira fundação, ocorrida em 1626 (Gomes e Quevedo 2003: 38). A partir de um conjunto de informações acerca do passado da região, em São Nicolau, os habitantes, a administração pública municipal, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), os empreendedores de turismo e os turistas que visitam o sítio arqueológico (tombado como patrimônio nacional) se expressam de forma plural. Articulam um conjunto de interpretações tendentes à construção e recepção de uma imagem de São Nicolau que se estrutura nas visões do passado missioneiro e da memória de sua história (Auge 2003: 124). São Nicolau, apesar de apresentar vestígios arqueológicos do segundo ciclo missioneiro, é designada como *A Primeira Querência do Rio Grande*, articulando, assim, os dois momentos históricos em um mesmo território, de forma peculiar.

Para a construção destas visões sobre o passado nas Missões, concorrem as interpretações de dados históricos, arqueológicos, literários, tradições orais e vivências dos grupos citados. Relaciono o conjunto destas representações ao processo de elaboração da memória coletiva (Robin 2003: 21) forjada a partir da região das Missões, do seu território como “um lugar de possíveis formas de relações com o espaço, em que indivíduos e grupos o transformam, a partir do estabelecimento de relações sociais; lugar coletivamente apropriado e delimitado por uma fronteira reconhecida e naturalizada por uma história e pela memória coletiva”. (Bergues e AlphanDéry 2004: 8).

Nesta delimitação do território, a memória coletiva remete à produção narrativa baseada na re-figuração do passado (Ricoeur 1985: 217), visando a construção de imagens que se desejam mostrar de si. Imagens que demonstram, através do pertencimento declarado às Missões, as identidades (Brubaker 2001: 80) dos sujeitos e grupos envolvidos e seus interesses, ao nomearem as Missões e acioná-las como passado fundador.

Nas articulações tendentes à elaboração da memória coletiva no território de São Nicolau, o turismo se apresenta como uma importante fonte para o seu estudo, pois permite perceber um feixe de discursos sobre o passado a ser consumido no presente.

Para Barreto (2003: 21), o turismo pode ser definido como uma atividade que implica no deslocamento e permanência temporária de pessoas para fora de seu lugar de residência, por motivações variadas, que se utiliza de serviços voltados à visitação, especialmente concebidos a este fim, que se configuram como negócio.

Os pacotes turísticos, que oferecem visitas às Missões, o designam como turismo histórico, cultural e também ecológico. Segundo Talavera (2003: 36), esta modalidade de turismo abarca o pitoresco, a diversidade local, os vestígios de sociedades desaparecidas, ruínas e monumentos, museus, cidades, bem como o turismo étnico. Neste sentido, aponta para a complexidade da demanda turística em termos das aproximações das diferentes modalidades de turismo (étnico, ambiental, recreativo e cultural/histórico).

Tal fato conduz à especificidade do enclave dos clientes potenciais do turismo cultural, que se dirigem às Missões, cujos interesses são estimulados pela discussão ecológica da atualidade, forma de organizar as férias, sua dissociação do turismo de massa e, sobretudo, a possibilidade de oferecimento “da cultura como experiência individual que alimenta o sentimento do único e estimula uma forma de recordar, através de uma viagem de aventura ao passado” (Talavera 2003: 38). O pacote turístico Caminho das Missões se inscreve nesta perspectiva.

Trata-se de um tipo de turismo histórico, religioso e ecológico, desenvolvido na região das Missões, a partir do estabelecimento de relação com alguns aspectos do seu passado, efetuando uma interpretação dos mesmos para oferecê-los aos peregrinos, como o projeto Caminho das Missões Jesuítico-Guaranis¹.

O aproveitamento dos aspectos da cultura missioneira ocorre através de uma apropriação do espaço missioneiro das estradas, dos sítios arqueológicos, demais atrações da região, e também das relações estabelecidas com o seu imaginário mítico-religioso, sua gastronomia, entre outros aspectos a que o Caminho das Missões se refere como “um modo missioneiro de ser” percebido pela empresa como um conjunto de características de identidade que foram criadas ao longo do processo histórico da região.

A primeira etapa do Caminho das Missões ocorre em São Nicolau que se constitui em um espaço peculiar no contexto dos demais sítios arqueológicos visitados, pois conforme já mencionei, o município é o único no Rio Grande do Sul em que ocorreram e se mencionam as duas fases missioneiras. As representações produzidas a partir de São

Nicolau ilustram as relações estabelecidas pelo turismo com a linguagem e simbologia regional nas Missões.

A menção do guia a São Nicolau, como uma redução do 1º ciclo e não apenas como do segundo (ocasião da fundação dos Sete Povos das Missões, sendo São Nicolau fundado, em 1687, em local diverso, mas muito próximo de sua primeira fundação), coloca a questão da pluralidade de relações estabelecidas com o passado, na elaboração das identidades missioneiras e suas implicações. A referência efetuada pelo turismo no Caminho das Missões, com relação a São Nicolau, advém do fato de o município possuir ruínas missioneiras do 2º ciclo - período de construção dos Sete Povos das Missões. Assim, relacionalmente, São Nicolau é identificada externamente pelo Caminho das Missões a partir de sua 2ª fundação.

No entanto, as identidades missioneiras geradas a partir do município de São Nicolau (apesar de os vestígios arqueológicos que visitamos pertencerem ao segundo ciclo) são demonstradas em termos da sua 1ª fundação, identificando-se o atual município com o local onde nasceu o Rio Grande.

A construção desse processo de identificação, em São Nicolau, pode se relacionar com a popularização da literatura regionalista. O poeta missioneiro Jaime Caetano Braum, em seus versos, menciona São Nicolau como o berço do Rio Grande:

“Nem se fundava o Rio Grande
 Nem o lendário Viamão,
 O pago era céu e chão,
 Coxilha várzea e peráu,
 E o Uruguai dera vau numa apoteose bravia
 E o gaúcho antenascia no velho São Nicolau”

A popularização destes versos e a elaboração do termo “1ª Querência”, por sua vez, se relacionam à atuação do movimento tradicionalista na região, uma vez que o nome do CTG (Centro de Tradições Gaúchas) de São Nicolau é também “1ª Querência do Rio Grande” e está construído dentro do sítio arqueológico.

Querência, para Nunes (1993: 409), é um vocábulo castelhano, havendo para ele em português o termo *querença*, com a mesma significação: “o lugar onde alguém nasceu, se

criou ou se acostumou a viver, e ao qual precisa voltar quando dele afastado, é o local onde habitualmente o gado pasta ou onde foi criado; pátria, pago, torrão, rincão, lar”. O termo querência apresenta uma ligação com a terra, com costumes arraigados, dando uma idéia de apego ao chão, de pertencimento e continuidade da existência em um local como condição de sobrevivência.

Assim, não é o tempo/momento de fundação que está sendo levado em consideração na construção das identidades missioneiras, em São Nicolau, mas o espaço, em sua dimensão territorial. A terra, como norteadora de sentidos, a região em si como um lugar de memória das Missões não sendo assinalado, em termos de imaginário dos habitantes da cidade, a diferença entre os dois ciclos missioneiros, que os percebe e os trabalha em termos de continuidade, inclusive com o momento presente.

Em termos de memória coletiva, a intenção é construir um imaginário abarcador de diversos momentos, relacionando passado e presente.

Como em outras menções à terra nas Missões, há também aqui uma proposta de comemoração do passado missioneiro na forma de sua enunciação. São Nicolau é referido em termos de uma linguagem regional, sendo visto, ao se designar como 1ª querência não apenas como local de nascimento do Rio Grande do Sul, mas também como o lugar originário do gaúcho². Em 2007, o Movimento Tradicionalista Gaúcho promoveu o acendimento da chama crioula da Semana Farroupilha, em São Nicolau. Foi da *Primeira querência do Rio Grande*, lugar que originou o gaúcho, que ela partiu para o restante do Rio Grande, marcando a vivência do mito do gaúcho, extrapolando tempos e espaços da sua concepção.

A experiência vivenciada em São Nicolau demonstra uma circularidade (Robin 2003: 76) entre os vestígios arqueológicos, a poesia regionalista, o tradicionalismo, as representações turísticas, administrativas e políticas (imagem do município veiculada pelo guia, pelo prefeito e pelos tradicionalistas, em suas falas), através da interpretação de um evento passado e sua memória na construção relacional das identidades missioneiras em São Nicolau.

À utilização do termo “Primeira Querência do Rio Grande”, que expressa as identidades percebidas no município em relação às demais regiões das Missões, se soma a vivência do típico propiciada pelas visitas dos turistas/peregrinos ao CTG Primeira

Querência do Rio Grande e a vivência do tradicionalismo pelos habitantes do município. O turismo se situa como oportunizador do contato com a diversidade regional, pois veicula e explora o modo de ser missioneiro. Deixando em aberto, sua interpretação “colabora” com a elaboração da memória coletiva em São Nicolau.

Isto se dá em termos de construção de uma imagem peculiar, a partir da utilização do 1º ciclo missioneiro como representação preferencial do município. Desta sorte, propicia aos turistas, seus habitantes e aos políticos viver o mito fundador de origem da terra gaúcha como relativo a São Nicolau.

Estes comemoram o passado, construindo um imaginário que se nutre, inclusive, do pertencimento acionado à ausência de vestígios arqueológicos que comprovem a primeira fundação de São Nicolau, em 1626, utilizando a visitação turística aos vestígios arqueológicos do 2º ciclo para veicular a imagem de “São Nicolau – Primeira Querência do Rio Grande”.

Sepé Tiaraju: Esta Terra tem dono

Pensar sobre Sepé Tiaraju remete às relações que nós, gaúchos, estabelecemos com o passado histórico no Rio Grande do Sul e à diversidade de formas com que este passado alimenta o nosso imaginário (Auge, 2003: 38) presente, quando o vivemos como mito.

Para entender o processo de geração deste mito devemos nos reportar ao século XVIII, com a desestruturação dos Sete Povos das Missões. Tal episódio ocorreu em virtude da Guerra Guaranítica (1754-1756), ocasião em que os guaranis missioneiros lutaram contra os exércitos unidos das duas coroas, se opondo à troca acordada entre as mesmas no Tratado de Madrid (1750), da Colônia do Santíssimo Sacramento, pertencente a Portugal, pelos Sete Povos das Missões, possessão da Espanha.

É sobre esta disputa, que culminou com a troca de territórios entre as duas coroas, determinando o processo de integração das Missões às possessões lusas, e, posteriormente o Rio Grande do Sul ao Brasil, que a historiografia, a literatura regionalista e a memória popular destacam a atuação de Sepé Tiaraju.

Sepé foi o comandante das tropas missioneiras, morto em 07/02/1756, nas escaramuças que antecederam à Batalha de Caiboaté (10/02/1756). Esta culminou com o massacre de cerca de 1500 índios e a derrota dos guaranis missioneiros frente ao exército

luso-hispânico. A Sepé Tiaraju se atribui³ a expressão “Esta terra tem dono”, referência atávica conhecida como o grito de Sepé, freqüentemente percebida em representações que remetem à bravura dos gaúchos, que se representam como seus descendentes.

As menções a Sepé Tiaraju iniciaram já no século XVIII, com o poema *O Uruguai* de Basílio da Gama, em 1769. Com a literatura regionalista de João Simões Lopes Neto, através do poema *O Lunar de Sepé* (1913), o mito de Sepé Tiaraju se popularizou e, ainda hoje, pode ser percebido através da produção de representações tendentes a homenageá-lo.

As constantes referências a Sepé Tiaraju põem em relevo o seu valor simbólico na construção das identidades regionais sulinas, uma vez que, por um lado, o gauchismo integra sua figura aos seus discursos designando-o como “primeiro caudilho rio-grandense”, “fundador de uma genealogia de bravos” e, por outro lado, existem disputas pelo poder de nomeá-lo como “bandeira” de transformações sociais no estado.

Há inúmeros CTGs (Centros de Tradições Gaúchas) e Piquetes⁴, que se referem em seus nomes a Sepé Tiaraju, bem como poesias e músicas regionalistas, que narram sua história, e ainda há monumentos que representam sua figura, narrativas tradicionais que o santificam e o espetáculo de *Som e Luz*, encenado em São Miguel, que o apresenta como herói, além de sua menção pelo pacote turístico Caminho das Missões, que concebe Sepé Tiaraju (considerado pela literatura folclórica uma das estrelas do cruzeiro do sul) como o Guia dos peregrinos.

Além destas representações, atualmente há, ainda, duas polêmicas⁵ na história de Sepé Tiaraju. Verdadeiras disputas de representações em torno de sua figura mitológica: a primeira polêmica remete à proposta de canonização de Sepé Tiaraju e a segunda à disputa de sua figura entre o MST (Movimento dos Trabalhadores sem Terra) e os latifundiários, em São Gabriel.

Mesmo sendo considerado como um santo popular no Rio Grande do Sul⁶ há a proposta de sua canonização por uma parte da Igreja Católica, inspirada na Teologia da Libertação. O processo de canonização é coordenado pelo irmão marista Antônio Cecchin (também presidente do Comitê do ano de Sepé Tiaraju de 2005 e 2006). Porém, a canonização de Sepé Tiaraju não é uma proposta unânime dentro da Igreja Católica, uma vez que a própria Companhia de Jesus opõe certos óbices ao processo, tais como algumas

máculas na biografia de Sepé Tiaraju apontadas pelo jesuíta Antônio Rabuske (Jornal Zero Hora 21/01/2003).

A segunda polêmica em torno de Sepé se relaciona a sua referência nos conflitos de terra na região de São Gabriel, que vem ocorrendo desde 2003. Conforme Görgen (2004: 100), Sepé foi mencionado pelo Movimento dos Sem Terra (MST), que batizou sua marcha de Sepé Tiaraju. Ao longo da marcha, seu estandarte foi carregado como símbolo da luta pela terra e Sepé passa a ser considerado como protetor dos excluídos. Por seu turno, os ruralistas da região de São Gabriel batizaram seu movimento de oposição aos sem terra com o slogan “*alerta: esta terra tem dono*”, conforme já referido.

Mas, apesar das disputas e da enorme polêmica que paira sobre as apropriações da sua figura e sua utilização pelos mais diversos grupos no Rio Grande do Sul, antecedendo as comemorações relativas aos 250 anos de sua morte, Sepé Tiaraju foi oficialmente transformado em herói gaúcho e brasileiro para ser exaltado por todos, como símbolo nativo, integrando o índio, por suas virtudes brancas, ao imaginário regional e nacional⁷.

Neste sentido, as representações, aqui apresentadas, podem ser referidas enquanto necessidade de perpetuar a memória de sua atuação e se relacionam a tomadas de posição sobre o momento que Sepé protagonizou, através das relações estabelecidas com seu mito.

Identities, Pertencimento e Reconhecimento: uma questão de direitos humanos?

As duas etnografias apresentam alguns pontos em comum, espelhando claramente a presença missioneira no Rio Grande do Sul. Remetem ao passado e sua utilização para a construção das identidades presentes, a partir da produção de interpretações que extrapolam referências à História como disciplina interessada e detentora do poder de nomear (Bourdieu 1989: 113) e interpretar o passado.

A experiência missioneira passada, ocorrida durante os séculos XVII e XVIII, na América Platina, aparece como referente para a produção de narrativas que remetem à produção da memória coletiva, em ambos os casos.

Além de uma historiografia muito significativa sobre esta experiência de integração colonial (em que os padres jesuítas a serviço da coroa hispânica ocuparam o território, fundando as Reduções e Missões, cristianizando os índios guaranis), percebi uma

pluralidade de outras memórias elaboradas a partir desta experiência passada, e que, tal como a historiografia missioneira, também são geradores de identidades e pertencimentos.

Ainda, no que concerne a historiografia, segundo Torres (1996: 47), as correntes hispanófilas e lusitanófilas, na interpretação deste passado, se relacionavam à busca das origens do território de um Rio Grande português ou espanhol, a ser legitimado pela interpretação dos historiadores em suas posições frente ao passado. Explico: o território do atual Rio Grande do Sul, pelo Tratado de Tordesilhas (1494), pertenceu à Espanha que o ocupou até meados do século XVIII, quando, pelo Tratado de Madri (1750), os Sete Povos das Missões (possessão da coroa da Espanha), foram trocados pela Colônia do Santíssimo Sacramento (possessão da coroa portuguesa), garantindo, assim, o território contínuo de Portugal e Espanha na América Colonial. A colonização lusa passa a se intensificar, ao longo do século XIX, mas o imaginário popular, ao longo do processo histórico sulino, remete à atuação de Sepé Tiaraju e sua frase: “Esta terra tem dono”.

A produção de memórias sobre as Missões é duplamente localizada. Ou seja, é o espaço – como território – que está sendo nomeado e exaltado como lócus produtor de identidade ao interpretar o momento passado. Somado a isto, a exaltação ou execração desta experiência remete à terra.

O “esta terra tem dono”, atribuído a Sepé Tiaraju” à terra vermelha das Missões. Um *ethnotype* que, para Thiesse (1997: 38), corresponde a um elemento cultural que é naturalizado e utilizado na produção de identidades.

Essa produção de memória é duplamente localizada, pois as referências às Missões remetem à afirmação do regional, dentro de uma região, o Rio Grande do Sul, que adquire, desta forma, status de nação, uma vez que, as narrativas sobre o passado missioneiro extrapolam o próprio território das Missões.

A origem do gaúcho e sua vivência como mito, em algumas narrativas, é representada como relativa à experiência missioneira, antes mesmo do gaúcho como figura histórica tornar-se objeto de produção como símbolo regional no Rio Grande do Sul.

A partir do século XIX, os movimentos tradicionalistas, no sul da América do Sul, passam a se apropriar deste tipo social para erigi-lo como símbolo nacional e regional, em detrimento de outros tipos como os camponeses imigrantes, por exemplo, conforme aponta

Garavaglia (2003: 149), com relação às utilizações da figura do gaúcho efetuadas pelo tradicionalismo argentino

Para Teixeira (1988: 53), o termo gaúcho teve uma trajetória semântica notável. De início significava contrabandista, vagabundo, anti-gregário, incivilizado, anti-social. Hoje, passou a significar valores positivos em grau aumentativo. Mas, apesar de o gaúcho ser comum a essas três regiões, o movimento tradicionalista apresenta particularidades locais bem marcadas. O gaúcho, no Uruguai e na Argentina, é apropriado e festejado pelos tradicionalistas daqueles países como uma figura emblemática nacional (Garavaglia 2003: 145-146) e, no Rio Grande do Sul, é representado como um sinal diacrítico para a construção das identidades regionais em relação às identidades nacionais brasileiras (Oliveira 2006: 97).

No tocante a produção de identidades observadas a partir dos múltiplos sentidos conferidos às Missões, como experiência passada, há que se salientar a sua utilização como lugar de memória, um território como lócus gerador de identidades e disseminador do “missioneiro” para além de suas fronteiras, forjadas ao sabor dos interesses dos grupos em disputa, como refere Bourdieu (1989: 110). Ora, na concepção relacional de identidade, celebrizada pelo autor, a identidade é entendida não como um critério objetivo ou subjetivo. Ou seja, a afirmação das identidades, que são plurais, se dá em termos situacionais, em relação a um contexto e aos interesses do grupo na sua afirmação.

O caso da construção das identidades regionais, a que se refere (Bourdieu 1989: 107-132), ocorre através da produção de narrativas que exacerbam a oposição entre realidade e representação, remetendo às práticas sociais na produção de sentido em disputa que reifica e incorpora uma história, na dialética de sua apropriação, produzindo processos de identificação.

A tentação da produção de uma história das apropriações dos grupos em disputa, com relação ao passado no Rio Grande do Sul, é enorme. Mas a percepção da construção das identidades e das apropriações do passado missioneiro explica, apenas em parte, a vivência do passado no presente e sua mitificação, conforme demonstram as etnografias já apresentadas.

No meu entendimento, nas duas situações, o que está em jogo não é a falsidade ou a veracidade das representações, e tampouco a demonstração da construção social das

identidades já efetuada, mas a eficácia simbólica destas representações, o eco que encontra no imaginário individual e coletivo, conforme se refere Oliven (2006: 31).

Nesta perspectiva, a noção de pertencimento se torna cara nas interpretações das relações estabelecidas entre o passado e o presente. O passado vivido como mito pode ser entendido, conforme Lévi-Strauss (1996: 241), como busca da superação das contradições da história social do grupo, onde as apropriações do mesmo correspondem à potencialidade do acionar simbolicamente o passado para significar o presente.

O pertencimento aqui é entendido, na perspectiva de Gilles Laferté, como:

A dupla imagem-pertencimento permite distinguir, de um lado, a atividade significativa, redutora do real de identificação categorial do grupo e, do outro lado, a descrição das posições sociais apreendidas na complexidade do real. O pertencimento designa as propriedades dos grupos territorializados, onde se inscrevem e se distribuem os indivíduos, quer dizer os lugares e as propriedades nas quais os indivíduos se reconhecem. Trata-se de uma lógica da participação dos indivíduos nas atividades coletivas, de sua sociabilidade, de sua mobilização no seio de estruturas coletivas da solidariedade territorial. O pertencimento designa as formas de propriedade instituídas de autoclassificação dos grupos e dos indivíduos.⁸

Assim, trata-se de ir além da denúncia da construção social da realidade em suas relações, e das estratégias utilizadas na construção das identidades pelos grupos. Trata-se de observar como estes se apropriam e utilizam seus referenciais no campo social a partir das reivindicações do ser missioneiro enquanto disposição individual e coletiva reconhecida na participação daqueles que apologizam o passado.

Pensar em identidade e pertencimento, nesta perspectiva, implica observar o lugar da produção do sentimento, porque o pertencer significa sentir-se ligado a e desejar mostrar-se nesta perspectiva como identificado com. O território gerador do pertencimento é referente para a análise da produção de sentido expressa nas narrativas. Estas demonstram a elaboração de uma imagem dupla, correlata e imbricada da idéia da identificação e do pertencimento, correspondendo a um espaço de sentimento.

Mas, ao retomar a discussão proposta por Ribeiro (2006: 29) sobre a apropriação dos direitos humanos como discurso legitimado com relação ao campo semântico, associado à luta pacífica pelas liberdades, pelo bem estar das pessoas e coletividades, percebo que a noção de pertencimento é insuficiente.

Em *O percurso do reconhecimento* Ricoeur (2007: 271) efetua uma crítica à noção de pertencimento. Para ele, o argumento fenomenológico de Husserl sobre a esfera do pertencimento é falho, pois este a apresenta como a única esfera que pode ser dita originária, como ponto de partida para a constituição da alteridade que se dá em e pela consciência de si, sem outro ponto de referência.

Segundo Ricoeur, não é na esfera do pertencimento, mas na esfera do reconhecimento mútuo que a assimetria da relação eu/outro se resolve. Para ele as disputas mesmo infundáveis no embate pelo reconhecimento são processuais, possuem um percurso:

Assim aparece, com efeito, considerada em suas grandes linhas a dinâmica que posso começar a chamar de percurso, a saber, a passagem do reconhecimento-identificação, no qual o sujeito de pensamento pretende efetivamente o domínio do sentido, para o reconhecimento mútuo, em que o sujeito se coloca sob a tutela de uma relação de reciprocidade, passando pelo reconhecimento do si na variedade das capacidades que modulam seu poder de agir, sua *agency*. (Ricoeur 2007: 260).

Nesta perspectiva, é preciso passar da análise das razões e emoções contidas na dinâmica dos processos de identificação e pertencimentos às Missões pelos indivíduos e grupos, de sua manipulação e recriação, pensando sincrônica e diacronicamente essas disposições para a questão do reconhecimento-identificação e deste para o reconhecimento mútuo.

O ponto de partida para perceber esses processos foi a análise das representações dos acontecimentos missionários passados, expressos na produção de narrativas percebidas nos trabalhos de campo.

As menções ao passado, neste sentido, põem em evidência as relações entre os grupos e indivíduos no seu interior, ou isoladamente, e se inscrevem em interesses específicos para acioná-los. As razões para dar vida ao passado no presente remetem à análise das relações entre passado, presente, história, memória, imaginário, representação, território, fronteira, tradição, identidade, pertencimento e reconhecimento, configurando um universo de estudo em que o ser missionário é tornado presente, sendo utilizado de várias maneiras como demonstram os exemplos acima expressos nas etnografias que mencionei.

O passado missionário é vivido como mito e o seu fascínio está no seu poder de significar o presente de quem o utiliza, transformando a identificação com o passado

interpretado das Missões em pertencimento ao missioneiro, presentificado nos interesses e sentimentos de quem os aciona e, quiçá, na busca do reconhecimento mútuo.

Percebo que o desejo pelo reconhecimento mútuo, em ambas as etnografias apresentadas, tem várias dimensões. Remete ao percurso de reconhecimento das identidades vividas pelos grupos, para além da falsidade ou veracidade das representações. Atinge, por vezes, a derivação conseqüente deste reconhecimento discursivo para sua aceitação jurídica, como direito a ser reconhecido e respeitado.

Este é o caso da produção da legislação sobre Sepé Tiaraju capitaneada por representantes parlamentares identificados com a Teologia da Liberação como o frei Sérgio Görgen e Marco Maia. Sepé se transformou em herói por força de projetos de lei.

A utilização simbólica de sua figura, na vivência do mito, enseja articulações no seio dos movimentos sociais que clamam por terra, pelos direitos indígenas e de camponeses. Mas que - em disputa - também desejam (como no caso dos latifundiários e da igreja conservadora) fazer calar este desejo de reconhecimento.

As narrativas referentes a *São Nicolau: a primeira querência do Rio Grande e Esta terra tem dono* remetem a representações de um passado no presente que “simbolizam identidades nas quais se atam os laços sociais em instauração” (Ricoeur 2007: 152), que demonstram a presença de um “legado imaterial” missioneiro em seu percurso.

Os laços sociais são significados através da reivindicação identitária, que se fazem e refazem, em uma busca dinâmica em direção ao reconhecimento mútuo, como patamar jurídico-político garantidor dos direitos humanos. Laços individuais e interesses grupais que se misturam e confundem em uma linha ascendente, em processo de (re)configuração, com vistas à legitimação da afirmação das diferenças para ser reconhecida como discurso universal do direito à diferença, enquanto presença missioneira.

NOTAS

¹O pacote para 7 dias de caminhada inclui palestra sobre o passado missioneiro e Caminho das Missões, camiseta, cajado e cruz missioneira, traslado Santo Ângelo/São Nicolau; refeições e hospedagem durante os seis dias e almoço de encerramento em Santo Ângelo, além das visitas guiadas nos sítios arqueológicos. Analisei o Caminho das Missões no livro. *Esta terra tem dono: representações do passado missioneiro no Rio Grande do Sul*

²Observei a recitação do poema de Braum em algumas ocasiões no município, tais como, a abertura do programa semanal da administração municipal em que prefeito saúda os ouvintes declamando esses versos e no desfile comemorativo da semana da pátria, em que a escola São Nicolau utilizou como tema a História do município.

O movimento tradicionalista gaúcho ou apenas tradicionalismo, como manifestação do gauchismo, pode ser entendido como um conjunto de atividades organizadas e regulamentadas que objetivam celebrar a figura do gaúcho e seu modo de vida em um passado relativamente distante, instituindo práticas de culto em torno das quais se glorifica um passado continuamente atualizado e interpretado no presente (Maciel 1994: 102).

³Há toda uma polêmica na historiografia gaúcha sobre o fato de Sepé Tiaraju ter proferido a frase “Esta terra tem dono” O historiador Júlio Quevedo se refere ao encontro de Sepé Tiaraju com a Comissão demarcadora de limites, ocasião em que este se posicionou sobre o direito à terra das Missões: “Neste momento, talvez Sepé tenha proferido: esta terra é nossa”, ou seja, aquela terra tinha dono e sua posse estava legitimada pela autoridade de Deus e de seus Santos. Os jesuítas, fiéis ao papado de Roma – autoridade capaz de legitimar qualquer território do mundo – haviam convencido os guaranis do seu direito sobre aquele chão. Permitir a entrada dos demarcadores era permitir que estes se apropriassem e profanassem a terra que haviam recebido de Deus e de São Miguel.” (Quevedo 2000: 169).

⁴Segundo Nunes (1993: 377), piquete é um pequeno poteiro, ao lado da casa onde se põe ao pasto os animais utilizados diariamente. O termo é utilizado pelos tradicionalistas, em uma lógica das apropriações e atualização do passado no presente, como designação de agremiação tradicionalista que difere dos CTGs por suas finalidades e dimensões. Em geral o piquete é um CTG em dimensões reduzidas e mais voltado para atividades campeiras como cavalgadas e rodeios (concursos de laço, gineteadas, etc).

⁵Em *Sepé Tiaraju missioneiro: um mito gaúcho* (Brum 2006: 41) apresento a questão ocorrida em 1956, em que o Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul, após uma enorme polêmica, desaconselhou a construção de um monumento em homenagem ao herói Sepé Tiaraju. O argumento da corrente de historiadores vencedores se apoiava no caráter liminar das identidades de Sepé Tiaraju (nem índio, nem brasileiro e tampouco espanhol ou português) e na natureza revolucionária de sua luta na Guerra Guaranítica.

⁶Refiro-me a recente legislação que transformou Sepé Tiaraju oficialmente em herói, Conforme Brum (2006, b: 68): “O Projeto de Lei 5516 da Câmara Federal dos deputados que inscreve o nome de Sepé Tiaraju no livro dos Heróis da Pátria e a sanção da lei estadual 12.366, de autoria do frei Sérgio Górgen, de 3/11/2005, pelo governador Germano Rigotto que institui o dia 7 de fevereiro como data oficial do Rio Grande do Sul e Sepé Tiaraju como herói guarani missioneiro rio-grandense.” Na região central do estado há também um município que se chama São Sepé..

⁷Le couple image-appartenance permet de distinguer d’un côté l’activité significatrice, rëductrice du réél, d’idenification catégorielle des groupes, et de l’autre côté la description des positions sociales prises dans la complexité de réél. L’appartenance designe les propriétés des groupes territorialisés dans le quel s’inscrivent et se disribuent les individus, c’est à dire les lieux et les propriétés dans lesquels les individus se reconnaissent. Il s’agit d’une logique de la participation des individus aux activités collectives, de leur sociabilité, de leur mobilisation au sein de structures collectives de la solidarité territoriale. L’appartenance désigne des formes et propriétés institués d’autoclasement des groupes et des individus. (Lafferté: 2002, 32).

REFERÊNCIAS BIBLIORÁFICAS

AUGÉ, Marc. 2003. *Le temps en ruines*. Paris : Galilée.

BARRETO, Margarida. 2003. “O imprescindível aporte das ciências sociais para o planejamento e a compreensão do turismo”. *Horizontes Antropológicos*. 9(20) :15-30.

BERGUES, Martine e ALPANDÉRY, Pierre. 2004. « Territoires en question: pratiques des lieux, usages d’un mot. » *Ethnologie Française*, (1) : 5-12.

BOURDIEU, Pierre. 1989. *O poder simbólico*. RJ/Lisboa: Bertrand Brasil/ DIFE.

BRUBAKER, Rogers. Au-delà de l’identité. 2001. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, (139) 66-85.

BRUM, Ceres Karam. 2006. *Esta terra tem dono: representações do passado missioneiro no Rio Grande do Sul*. Santa Maria, EDUFMSM.

_____. 2006.. *Sepé Tiaraju missioneiro: um mito gaúcho*. Santa Maria: Pallotti.

CHAMBOREDON, Jean-Claude et alli. 1985 « L'appartenance territoriale comme principe de classement et d'identification », *Sociologie du Sud-Est*. (41-44): 61-68.

GAMA, Basílio da. *O Uruguai*. [1769] , 2002. Porto Alegre: Mercado Aberto.

GARAVAGLIA, Juan Carlos. 2003 « Gaúchos: identidad, identidades”. *América cahiers du CRICCAL Mémoire et culture en Amérique latine*. (30) : 142-151.

GÖRGEN, Sérgio. 2004. *Marcha ao coração do latifúndio*. Petrópolis: Vozes.

HABERMAS, Jürgen. 1990. *Écrits politiques*. Paris: Champs/ Flammarion,

HOBBSAWM, Eric e RANGER, Terence. 1984. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

KAIZER, Jakzam. 1999. *Ordem e Progresso: o Brasil dos gaúchos*. Florianópolis: Insular,

LAFERTÉ, Gilles. 2001. « La carrière d'un historien local: entre entreprise touristique, erudition et patrimoine ». In: A. BENSA e D. FABRE. (org.) *Une histoire à soi*. Paris: Maison des Sciences de l'Homme. Collection Ethnologiede la France. Cahier 18: 119 – 133.

_____.2002. *Folklore savante et folklore commercial: reconstruire la qualité des vins de Bourgogne. Une sociologie économique de l'image régionale dans l'entre-deux-guerres* Tese (Doutorado em Sociologia) École des Hautes Études en Sciences Sociales.

_____.2003. »La mise en folklore des vins de Bourgogne: la <<Paulée>> de Mersault ». *Ethnologie Française*, XXXIII, (3): 445-452.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1996. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Universitário.

LOPES NETO, João Simões. [1913]. 2000. *Lendas do sul*. Porto Alegre: Martins Livreiro.

MACIEL, Maria Eunice. 1994. *Le gaucho brésilien: identité culturelle dans le sud du Brésil*. Tese de doutorado em Antropologia. Université Paris V.

_____. 2001, “Memória, tradição e tradicionalismo no Rio Grande do Sul”. In: S. BRESCIANI e M. NAXARA, *Memória e (res)sentimento: indagações sobre uma questão sensível*. Campinas: UNICAMP. pp. 239-267.

NORA, Pierre. 1992. *Les lieux de la mémoire*. Paris: Galimard.

OLIVEN, Ruben. 2006. *A parte e o todo: a diversidade cultural no Brasil nação*. Petrópolis: Vozes, (2ª. Edição).

RIBEIRO, Gustavo Lins. 2004. “Cultura, direitos humanos e poder, mais além do império e dos humanos direitos, por um universalismo heteroglóssico” In C. Fonseca (org.) *Antropologia, diversidade e direitos humanos: diálogos interdisciplinares*. Porto Alegre ; EDUFRGS. pp. 29-51.

RICOEUR, Paul. 1985. *Temps et récit 3 : le temps raconté*. Paris : Seuil.

_____. 2006. *Percurso do reconhecimento*. São Paulo: Loyola.

ROBIN, Régine. 2003. *La mémoire satutrée*. Paris: Stock.

TALAVERA, Augustin. 2003. “Turismo cultural. Culturas turísticas” *Horizontes Antropológicos*. 9(20): 31-58.

TEIXEIRA, Sérgio. 1988. *Os recados das festas*. Rio de Janeiro: FUNARTE.

THIESSE, Anne-Marie. 1997. *Ils apprenaient la France: l'exaltation des régions dans les discours patriotique*. Paris: MSH.

TORRES, Luiz Henrique. 1996. *Historiografia sul-riograndense*. Tese de doutorado em História. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.