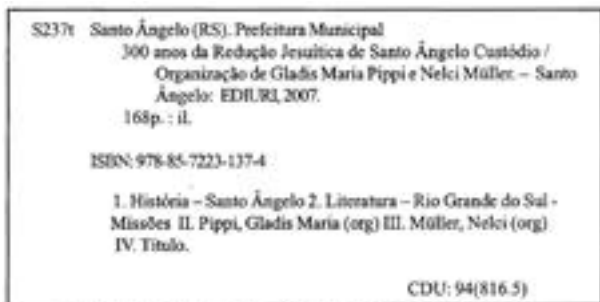


300 ANOS
DA REDUÇÃO
JESUÍTICA DE
SANTO
ÂNGELO
CUSTÓDIO

300 ANOS DA REDUÇÃO JESUÍTICA DE SANTO ÂNGELO CUSTÓDIO

© 2007, by dos Autores



Bibliotecária Responsável – Fernanda Ribeiro Paz CRB 10/1720



Coletânea de livros clássicos missioneiros

Esta obra é parte da coleção de obras clássicas reeditadas sobre a temática missioneira numa iniciativa do governo do Estado do Rio Grande do Sul e integra as comemorações dos 400 anos das Missões Jesuíticas Guaranis, celebrados em 2026.

A coordenação é da Secretaria de Estado da Cultura (Sedac), por meio do Instituto Estadual do Livro (IEL) e do Sistema Estadual de Bibliotecas Públicas (SEBP).



GOVERNO DO ESTADO
RIO GRANDE DO SUL
GOVERNADOR: LUIZ INACIO LULA



editorariodasletras@gmail.com

Rua André Marques, 255 - Centro - Santa Maria - RS - CEP: 97010 041

Impresso no Brasil, 2026

Gráfica Pallotti - Santa Maria - RS

PREFEITURA MUNICIPAL DE SANTO ÂNGELO

**300 ANOS DA
REDUÇÃO JESUÍTICA
DE SANTO ÂNGELO
CUSTÓDIO**

Gladis Maria Pippi e Nelci Müller
Organizadoras

**EDIURI
2007**

© 2007, by dos Autores

Prefeitura Municipal de Santo Ângelo
Prefeito Municipal: Eduardo Debacco Loureiro

Organização: Gladis Maria Pippi e Nelci Müller
Revisão Linguística: Artur Hamerski, Dinalva Agissé Alves de Souza
Revisão Histórica: Nadir Lurdes Damiani
Revisão Língua Espanhola: Geni V. da Costa
Revisão Geral: Gladis M. Pippi

Conselho Editorial:
Crenolbe Mario Basso Simon (URI)
Claudete Boff (URI)
Bedati Finokiet (Museu Municipal Dr. José Olavo Machado)
Maria da Glória C. Notargiacomo (URI)
Dinalva Agissé Alves de Souza (URI)
Denise Almeida da Silva (URI)

Designer Capa: Seven Publicidade e Propaganda
Fotos: Fernando Gomes
Diagramação: Fabricio Spanevello Pergher

Os artigos são de inteira responsabilidade de seus autores

“Desabe e retorcimento, caldo de lenda, calor e suco místico rolaram dos paredões de pedra e se foram, pelas barrocas e bueiros do arrabalde dos Sete Povos. Santo e chão e folhas e chamas-húmus num puchero cultural secreto e gorgolejante, que não sobe ao cérebro nem desce ao estômago (...) Vem dessas varandas e praças verdes e amplas, dessas cidades de nove ruas exatas, dessa chacina, desses ensambladores, o amor do missioneiro à milonga e ao lenço negro e ao silêncio. Muito mais que o poncho espesso, nos cobre o barroco a alma sem saída ”

*(Fragmento do texto
“ALMA COBERTA DE BARROCO”
de Luiz Sérgio Metz)*

APRESENTAÇÃO

O biênio 2006/2007 representa um marco na história política, administrativa e comunitária do município de Santo Ângelo. Nesses dois anos, vários eventos oficiais e comunitários têm assinalado os 300 anos de fundação da Redução Jesuítico-Guarani que deu origem ao sétimo e último povoado missioneiro, implantado pelos jesuítas espanhóis a leste do rio Uruguai, no decorrer dos séculos 17 e 18 - Santo Ângelo Custódio.

Esta obra destaca-se na celebração do tricentenário por constituir um importante registro do pensamento acadêmico de dez pesquisadores. A organização resultou do trabalho sério e criterioso das professoras Gládis Maria Pippi e Nelci Muller (também autoras), cuja dedicação e empenho foram decisivos para que esta iniciativa da Prefeitura de Santo Ângelo, através da Administração Municipal, com o apoio da URI - Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e Missões - pudesse ser concretizada nesta publicação.

Cada um dos autores desta coletânea - de alguma forma - revisitou o cenário que compôs o passado missioneiro para refazer a trajetória da experiência jesuítico-guarani. Estes textos - à semelhança de fragmentos arqueológicos - procuram examinar a relação de Santo Ângelo com o seu passado, contribuindo para recompor e fortalecer o sentimento de pertencimento de uma memória comum a todos desta cidade - o legado missioneiro.

Neste sentido, também a intervenção arqueológica de escavação, estudo e pesquisa no Sítio Histórico que abrange o núcleo principal do antigo povoado Santo Ângelo Custódio, realizada em parceria com o Centro de Cultura Missioneira e o Curso de História, ambos da URI, cujos resultados permanecerão expostos no local - a céu aberto - possibilitou o resgate do que parecia destruído pelo tempo, passando, a partir de agora, a ser mais valorizado e mantido vivo na memória popular.

No processo de fortalecimento dessa memória coletiva, a literatura de temática missioneira, seja como expressão de cunho acadêmico e histórico - essência desta obra -, seja de ficção, reveste-se de extremo valor na medida em que serve de instrumento para a manutenção e consolidação desse sentimento mágico e indefinível, surgido a partir dos vestígios e da história das Missões - o respeito e o orgulho pelas raízes e pelo patrimônio cultural missioneiro, sempre presentes na mente e no coração do nosso povo.

Eduardo Debacco Loureiro
Prefeito de Santo Ângelo
Março de 2007

MENSAGEM

Trezentos anos não são Trezentos dias. É preciso, desde logo, adotar uma postura de reverência ao simbolismo missioneiro.

O leitor encontrará a seguir textos de alta qualidade, seja estética, seja científica. E bom que seja assim. Santo Ângelo Custódio merece.

Cada pedra - onde o sol e o vento secaram sangue de heróis - é uma inscrição para o futuro e não apenas o fichário do passado.

Tal e qual os Montes Guararapes, em Pernambuco, onde, como disse Gilberto Freyre, escrevemos com sangue o endereço do Brasil.

As Missões e Guararapes são convicção e constância.

Quando pus os olhos nas Missões trazia o mar do Recife e da minha Olinda, olindíssima, ainda como que sob o vento marinho a bater nos coqueiros, sob o som dos velhos sinos do Mosteiro de S. Bento e sob o rumor da água correndo no Capibaribe.

Logo vi que as Missões não são uma saudade de pedra, correndo para trás em busca da cabeceira dos séculos, mas algo nos impelindo às ideias de crescimento econômico, desenvolvimento social e justa repartição dos seus frutos, numa palavra, a cultura em processo.

As Missões são a entrega que nos cabe transferir em busca de vitórias.

As Missões são um ressuscitar da memória e da alma gaúchas. Passaram em minha mente, quando as encontrei, o cristocentrismo base da nossa brasilidade, o gaúcho - apaixonado e forte - e o seu cavalo, como um centauro dos tempos modernos ou, como diz Gilberto Freyre, “espécie de São Jorge de nossas devoções cívicas”.

Acima de todos: Sepé Tiaraju.

Mais acima: as Missões, e estes trezentos anos de Santo Ângelo Custódio admiravelmente analisados por um conjunto de ensaios escritos por mestres mestríssimos. Cidadão missioneiro tenho orgulho deste livro.

Recife, abril de 2007

Marcos Vinícios Vilaça,

Presidente da Academia Brasileira de Letras

SUMÁRIO

1 - A INSTALAÇÃO DA REDUÇÃO DE SANTO ÂNGELO CUSTÓDIO: O IMAGINÁRIO POSSÍVEL Mário Simon	13
2- 300 ANOS DE SANTO ÂNGELO CUSTÓDIO: UMA HISTÓRIA EM UM PASSADO ARQUEOLÓGICO Cláudio Baptista Carie	21
3 - SANTO ÂNGELO: CUSTÓDIA DO “PATRIMÔNIO MISSIONEIRO” E CONFLITOS DE IDENTIDADE ÉTNICA NA “CAPITAL” DOS SETE POVOS José Otávio Catafesto de Souza	37
4 - REDUÇÃO DE SANTO ÂNGELO CUSTÓDIO Gladis Maria Pippi	61
5 - A FICÇÃO LÊ A HISTÓRIA MISSIONEIRA Nelci Müller	77
6 - REPENSANDO SANTO ÂNGELO NO SEU TRICENTENÁRIO Júlio Ricardo Quevedo dos Santos	91
7 - A HISTÓRIA DAS MISSÕES E A QUESTÃO DA IDENTIDADE MISSIONEIRA EM SANTO ÂNGELO Liane Maria Nagel	109
8 - SANTO ÂNGELO CUSTÓDIO - 300 ANOS Bedati Aparecida Finokiet	125
9 - PARTICIPACIÓN DE LA POBLACIÓN DE SANTO ÁNGEL EN EL ÉXODO MISIONERO AL ESTADO ORIENTAL Oscar Padrón Favre	147
10 - GENERAL GOMES FREIRE DE ANDRADA EM SANTO ÂNGELO Tau Golin	163

INSTALAÇÃO DA REDUÇÃO DE SANTO ÂNGELO CUSTÓDIO: O IMAGINÁRIO POSSÍVEL

*Mário Simon*¹

As Missões como um todo e, em particular, os Sete Povos instalados à margem esquerda do rio Uruguai sempre foram campo propício para o debate histórico, de um lado, e, de outro, manancial fecundo para o imaginário popular, religioso, místico e artístico. Como se diversificaram as interpretações históricas, quer vazando pelo caminho das utopias, quer pelo socialismo comunista, quer pelo teocentrismo político, quer pela pesquisa antropológica, também se abriram brechas para o imaginário pelos meandros da lenda, dos rasgos épicos de coragem, da transfiguração de personagens como Sepé Tiaraju, dos padres mártires, do sonho mítico de uma terra sem males, de comunidades paradisíacas, de santos recheados de ouro, de tesouros enterrados e vigiados por almas penadas de guaranis. Sem dúvida, um campo fértil tanto para a imaginação criadora do artista como para a credence popular.

No caso específico da história das Missões e, repetimos, dos Sete Povos particularmente, a demora para a democratização dos fatos ocorridos na experiência “civilizatória” e catequética havida no envolvimento dos padres jesuítas e índios, fortaleceu ainda mais a presença de uma configuração mítica, mágica e ilógica. E os elementos históricos evidentes, revelados principalmente pelos vestígios concretizados pelas paredes seculares dos prédios missioneiros em ruínas, serviram mais para essa configuração ilógica, mesmo que encontradas nas vizinhanças de determinados grupos sociais, ou, talvez, por isso mesmo. Não eram “testemunhas mudas” de uma história real, mas um mis-

1. Professor da Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões, URI- campus de Santo Ângelo - escritor, poeta e micro-historiador.

terioso elemento envolto na bruma do passado. Antônio Cândido², quando estuda o comportamento do homem primitivo e do homem civilizado, em relação à sociedade em que vivem em um mesmo contexto, aponta para a presença, na mente de ambos, da realidade e da fantasia, que ele chama de lógico e mágico. A diferença vai se acentuar nas configurações produzidas na mente do homem primitivo onde prevalecerá o mágico, em detrimento do lógico, afetando toda sua vida.

Ora, o que se deu na região dita missioneira foi algo que se assemelha a essa questão. Se considerarmos que a população que ocupou esse espaço após a derrocada das Missões, civilizados ou não, letrados ou não, imigrantes, todos desconsideravam tanto a história missioneira como todos os seus vestígios. Não é por nada que as pedras das construções, mesmo das igrejas, serviram não só para as paredes das casas dos novos habitantes, como seu comércio, oficializado por lei, serviu para receita de municípios que detinham em seu território os velhos povoados. Aliás, até historiadores, como por exemplo Moisés Vellinho, não se voltaram para essa região como parte da história do Rio Grande do Sul. A própria imaginária missioneira, preciosa e rica, conviveu tanto em oratórios nas estâncias, com funções místicas, como no fundo dos galpões, amontoada como lenha velha.

No entanto, sobejam lendas, causos, buscas a tesouros jesuítas que desmontavam as velhas paredes em escavações, campos e matos devassados, cemitérios antigos violados, estórias de enterros guardados por vultos com sotaina negra ou índios armados, estórias narradas em “décimas” e poemas orais como *O Lunar de Sepé*³, transcrito por Simões Lopes Neto, ouvida de uma “velhíssima mestiça - Maria Genória Alves” num passo do rio Camaquã no ano de 1902. Há

2. CÂNDIDO, Antônio. *Literatura e Sociedade*. São Paulo: Nacional, 1976, p. 42 e 43.

3. LOPES NETO, João Simões. *Lendas do Sul*. 9ª ed. Porto Alegre, Globo, 1976, p. 100. A respeito dessa lenda, cuja culminância original é a “tomada de posição”, no céu, do lunar de Sepé, foi modificada posteriormente, por Mansueto Bernardi, que lhe acrescentou mais uma estrofe e transformou a “tomada de posição” do lunar de Sepé, no céu, no Cruzeiro do Sul. Diz a Nota posta por Mansueto Bernardi: “Fiz pequenos reparos em alguns versos que, ao texto de Simões Lopes, aparecem de pés quebrados. Acrescentei ainda uma sextilha, a última, no intuito de acentuar que, sob o véu da alegoria poética, no **Lunar de Sepé** vem expressa a prodigiosa lenda missioneira do Cruzeiro do Sul”. BERNARDI, Mansueto. *O primeiro Caudilho Rio-Grandense*. Porto Alegre, Livraria Sulina Editora, 1980, p. 35

menos de quarenta anos, pouquíssimas pessoas da região missioneira sabiam a procedência das ruínas de São Miguel. Mas todos sabiam que havia muitos tesouros jesuíticos enterrados por esses sítios, campos e matos.

Essa situação, é evidente, agora mudou. Mudou? Nem tanto assim. Há duas vertentes que perduram nessa área do cultivo do mágico, do irreal missioneiro. Uma, a da produção artística em geral; outra, a da interpretação popular dos fatos que se vão adaptando às circunstâncias contextuais dos indivíduos. Mas em ambos convivem a presença do lógico, - das informações históricas cada vez mais acessíveis e disponibilizadas por todos os meios -, e a presença do mágico, esta diversificada nas possibilidades do indivíduo de se manifestar pelas artes, ou pela oralidade. - “A arte é um conhecimento intuitivo que independe do conhecimento intelectual” - diz Benedetto Croce⁴. No fundo, em todas as mentes humanas coabitam o mágico e o lógico. As diferenças se manifestam pela capacidade de raciocínio de cada um, frente ao mundo e as relações sociais.

Se pudermos aceitar as ponderações acima, justificar-se-iam as mais diferentes manifestações das artes plásticas e dos mais variados gêneros literários. A preponderância do mágico no universo missioneiro, alimentado pela literatura de ficção ou pela poesia que, significativamente apareceu antes da literatura histórica (*O Uruguai*, de Basílio da Gama - 1769; *O Lunar de Sepé* -1902 -, *Tiaraju*, de Manoelito d’Ornellas - 1945), flui para o aparecimento de obras que podem ter origem tanto nas áreas populares (o repertório da música dita gauchesca está repleta de exemplos) como acadêmicas. Este é o caso de obras como as do escritor gaúcho Alci Cheuiche e, aí, incluiria os meus trabalhos dos contos de *Lindeiro* e o romance *O Caminho da Pedra* e, ainda, *Esta terra já teve dono*, de Rui Nedel, só para citar alguns ao alcance da mão. É sintomático que a produção literária de temática missioneira apareça mais frequentemente entre autores nascidos na região das Missões. É o caso de Aureliano de Figueiredo Pinto, Aparício Silva Rillo, Cenair Maicá, Noel Guarani e Jaime Caetano Braum, citando apenas artistas já falecidos. De uma forma clara, cada um representa, a seu modo ou a seus recursos artísticos, um sentimento da sociedade em que vive e que tem na origem um fulcro comum. E dele,

4. CROCE, Benedetto. *Estética como ciência de la expresión y lingüística general*. Madrid, F. Beltán, 1952, p. 43.

esta mesma sociedade precisa na medida em que suas obras são bases para uma integração e sobrevivência desse sentimento original nascido, nesse caso, a partir dos vestígios e da história das Missões.

Essas manifestações artísticas em referência são anteriores às ações efetivas de preservação material do patrimônio das Missões. O mágico precedeu ao lógico. Os artistas se fixaram antes do aparecimento de novas pesquisas históricas, formação de pessoal especializado como arqueólogos, historiadores devotados ao tema e até mesmo o desenvolvimento de outras atividades correlatas como o turismo. Não sei se não dá para afirmar que o despertar da pesquisa histórica, da preservação patrimonial missioneira e do turismo foram condicionados por essa arte temática. Hoje, creio, dá para dizer que já há uma produção literária que se desenvolve nas Missões, e que há uma história das Missões que se desenvolve nas artes.

As manifestações artísticas que interpretam a história missioneira a partir do mágico têm sua função social. Não existem apenas por existir como o querer de uma individualidade, isto é, do autor. Antônio Cândido⁵ fala que essas obras apresentam uma possibilidade de realização individual, mas com largos benefícios para o setor estético e para a cultura. E mais, é enorme a abrangência que se abre para a imaginação criadora, além da contribuição para um patrimônio cultural comum, conferindo ao artista a incumbência de representar a sociedade através do que ele tem de mais original e particular, que é a sua arte. E se é tanta a produção artística da vertente do mágico de temática missioneira, é porque o lógico, isto é, a história factual, a verdade histórica, perdeu muito tempo para a fantasia que, com suas formas expressivas, pode proporcionar o prazer e avivar as emoções em relação ao tema. De qualquer forma, tanto as manifestações ditas populares como as acadêmicas, ambas nascem de um sentimento coletivo em relação às Missões que, estilizadas pela individualidade do artista ou do escritor, perdem o condicionamento histórico para se inserir na essencialidade da arte.

5. CÂNDIDO, Antônio. Op. cit. p. 70.

A FUNDAÇÃO DA REDUÇÃO DE SANTO ÂNGELO E A ARTE

- “A data e o local da instalação da redução de Santo Ângelo Custódio sempre foi envolta em polêmica. Muitas questões intrigavam, e ainda intrigam. Por que os padres trouxeram 2.879 pessoas de onde estavam arranchadas (Concepción de la Sierra) para dar início à nova redução nestas plagas ao lado esquerdo do rio Uruguai, na “forqueta” dos rios Ijuí e Ijuizinho, se o lugar escolhido não servia para o fim a que se destinava? Por que há dúvidas quanto ao ano da fundação, se temos o dia, o mês e o ano dos primeiros batizados nessa redução? Se as famílias trazidas para a instalação da redução de Santo Ângelo Custódio eram para ser conduzidas para o local definitivo (onde hoje está a cidade de Santo Ângelo), por que foram desembarcadas à margem esquerda do rio Ijuí? E elas foram desembarcadas ou vieram por terra? Essas são algumas das perguntas que ainda não encontraram respostas definitivas e, talvez, nunca serão encontradas.”

Esse texto, transcrito de um artigo publicado no “Caderno dos 300 anos” do Jornal das Missões, de Santo Ângelo (RS)⁶, já traça, por sua natureza significativa, elementos que conduzem ao que chamávamos antes de mágico. Se examinarmos o conteúdo e dermos rédeas à imaginação, é possível dar respostas fantásticas para tudo o que ainda não está respondido pela razão ou pela documentação. E disso que se alimenta o mágico. Do mistério que envolve fatos, relevantes ou não, e que têm significado para toda uma coletividade. Os elementos históricos que dizem respeito à Fundação da Redução de Santo Ângelo Custódio, embora ainda não bem solucionados, tanto conduzem para a polêmica histórica como para o campo fértil da fantasia, mas ambos misteres partem de um fato que tem base no seio de um passado comum. De um lado, a polêmica histórica sustentar-se-á da pesquisa; de outro, a fertilidade desse solo para o florescimento do mágico sustentar-se-á de todas as possibilidades que o espectro missioneiro dispõe. E, nesse caso; a abrangência do mágico é bem maior que a do lógico, vale dizer, dos elementos efetivamente históricos. Para alimentar esta afirmação, seguimos com outro excerto do texto do Caderno dos 300 anos, acima citado.

6. *Caderno dos 300 Anos*. Publicação comemorativa dos 300 da fundação de Santo Ângelo. *Jornal das Missões*, Santo Ângelo RS, número 2 - 20 de maio de 2006. “Instalação da Redução de Santo Ângelo Custódio” - Mário Simon, p. 01.

- “Quanto ao local da instalação da redução em 1706, é indicado como sendo próximo à forqueta dos rios Ijuí e Ijuizinho”. Isso significa que foi em determinada altura da foz do rio Ijuizinho, onde teriam permanecido menos de um ano, instalando-se definitivamente onde está hoje a cidade de Santo Ângelo, no ano seguinte, 1707. Esta, parece, é a mais intrigante questão. Não restam muitas dúvidas de que isso tenha mesmo acontecido. Há registros de três batismos de neófitos no incerto local entre os rios Ijuí e Ijuizinho. Mas por que estariam lançando os fundamentos de uma redução ali, se em seguida acharam o local não apropriado? E foi esta mesmo a razão da transferência?

As hipóteses de que na dita forqueta dos rios Ijuí e Ijuizinho o grupo que instalava a redução de Santo Ângelo Custódio esteve ali por pouco tempo em virtude do período de intensas chuvas, ou porque é um local muito adverso para o crescimento de um povo, têm como interrogações duas questões interessantes: se o grupo veio por terra, e devia instalar-se no local definitivo, à margem direita do rio Ijuí, onde ainda está hoje, por que o grupo não veio desde sua origem, Concepción, pelo lado direito do rio? Vale dizer aqui que Concepción ficava, no lado hoje argentino, não muito distante à junção do rio Ijuí com o rio Uruguai. E se veio em barcos, hipótese também possível, por que não desembarcou já nas margens direitas do mesmo rio? E vieram mesmo todas as 2.879 pessoas no ano de 1706, ou apenas um grupo de vanguarda encarregado de preparar a transmigração dessa gente, como era de costume quando da instalação de uma nova redução?

Quanto à impropriedade do local na tal forqueta dos rios mencionados, quem vai até lá (para os santo-angelenses se localizarem, na antiga “barca do Zimpel”), verá que não é charco, não é dado a inundações catastróficas, salvo nas pequenas várzeas ao longo do rio, onde ninguém iria construir uma cidade. Embora pareça montanhosa, a menos de mil metros da foz a paisagem é belíssima, abrindo-se para o sul em terreno quase plano, repleto de águas que descem tanto para o rio Ijuí como para o Ijuizinho. Por muitos quilômetros, até chegar na cidade de Entre-Ijuís, pode-se divisar boa parte da cidade atual de Santo Ângelo, além das curvas do rio e duas ou três corredeiras, conhecidas como locais que dão passo em períodos de águas baixas. As razões da mudança de local devem estar ligadas mesmo a questões de produção da erva-mate (cujos vários e extensos ervais ficavam ao

norte), à criação de gado (economia que nunca foi o forte da redução de Santo Ângelo Custódio), e à vadeabilidade dos rios.”

A carência de respostas, o caráter utilitário das mesmas, o sentido épico de uma migração em massa por terras inóspitas, a dúvida, tudo leva a evidenciar a maior abrangência dos aspectos ditos mágicos em relação aos fatos históricos que carecem de fundamentação. A fantasia dispensa a fundamentação comprobatória, embora parta do mesmo princípio, isto é, do mesmo elemento factual e do mesmo sentimento coletivo que, no caso, é a fundação do povo de Santo Ângelo Custódio.

Um outro aspecto que se alia a essas questões é a facilidade com que artistas, poetas e mesmo pessoas que apreciam o místico se encantam pelos vestígios missioneiros. Muito mais do que os historiadores, são os artistas que desenvolvem um apego imediato a tudo que se relaciona com as Missões. Não que ignorem os elementos históricos disponíveis. Ao contrário, buscam conhecê-los, mas é forçoso dizer que há uma convergência para o que ainda está na penumbra, e que se transforma em arte.

Se serve de exemplo, dou o de Paulo Autran, ator brasileiro vastamente conhecido. Em junho de 1978, ele esteve em Santo Ângelo cumprindo roteiro artístico. Fui incumbido de acompanhá-lo a uma visita às ruínas de São Miguel. Depois de percorrer o sítio arqueológico, era hora de voltar, pois havia um almoço marcado com o ator e um segmento social em Santo Ângelo. Paulo Autran não quis retornar àquela hora argumentando que não podia perder o que sentia lá no meio das ruínas. Dizia que era possível ver e ouvir as almas dos índios e dos padres no meio das frinchas das pedras. Que precisava mais tempo para sentir toda a grandeza do local e sua força telúrica e mística. Por fim, subiu até a janela do frontispício e declamou, aleatoriamente, trechos de poemas e excertos de peças de teatro que ia lembrando. Lembro-me que eu havia perguntado a ele se já conhecia a história das Missões. Dissera-me que sim.

O mesmo ocorre com poetas, cantores, músicos, escritores, artistas plásticos, escultores. Os idealistas do espetáculo conhecido como Som e Luz, apresentado há tantos anos em São Miguel, debruçaram-se muito mais em livros de ficção histórica, poemas épicos, descrições de caráter histórico improvável do que nos elementos his-

tóricos comprovados. O texto do espetáculo comprova essa afirmação. Eram eles, Darwin e Mário Gazana, poetas e artistas.

Nessa linha de questionamento, uma tentativa de colocar em pauta o binômio história e ficção, o lógico e o mágico, segmentando a instalação da Redução de Santo Ângelo Custódio do contexto maior da história das Missões, onde está inserida, penso que servirá como exemplo o conto *Meu rio Ijuí-im*, que produzimos estimulados pela sua presença - o rio Ijuizinho - nas andanças que faziam os missioneiros nas suas idas e vindas pelas Missões. É evidente que esse estímulo parte sempre, como já dissemos, da realidade, nesse caso a existência real do rio, e sua frequência nos episódios da história dos Sete Povos, particularmente na instalação da Redução de Santo Ângelo Custódio.

MEU RIO IJUÍ-IM

Agora, quando sento à beira do rio e o vejo ainda partindo na mesma direção, a mesma suavidade das águas, a mesma curva lá embaixo dando adeus, não tenho a mesma paz de antes. Não sei, mas parece que os reflexos do sol nas ondas me espiam e que as sombras nas barrancas ocultam vidas exigindo de mim alguma coisa que não sei o que é. Os sarandis balançam e eu fico atento, esperando que dali saltem outra vez os homens, dos quais o rio foi caminho e túmulo.

Eu conto. Conheci o rio no meio da juventude minha, não no seu leito de voltas e cachoeiras e poços de calmas profundidades. Nem o seu cheiro, nem a sua cor, nem o seu aconchego fresco para um corpo em brasa. Não! Conheci-o no papel da história e amei-o à distância, uma paixão platônica, misteriosa, quase doentia, posso revelar. Seu nome? Ijuí-im, eu gostava. Era vivo, e vivo corria no leito dos livros, me levando longe, muito além de meu tempo, atravessando matas, furando cerros de pedra, dando de beber aos campos, espaiando-se às vezes, às vezes se encolhendo em profundos silêncios, até entregar-se inteiro ao seio das águas maiores, sua tumba e glória ao mesmo tempo, perdendo sua identidade numa tristeza interminável. Mas se morria meu Ijuí-im, ali nascia, também, sua história de brilhos e tragédias. E eu estava lá!

Não consigo precisar se vim junto ou se estava à sua margem. Sei que eles apareceram em canoas, três ou quatro em cada uma. Cantavam, e os pássaros, as capivaras e as onças ergueram a cabeça, surpresos com melodias que aquelas paragens jamais haviam escutado.

Na confluência das águas, as canoas juntaram-se, e pareceu haver uma conferência entre elas. Eram índios. No meio deles, a sotaína negra de um padre, de pé, reunia os olhos de todos. Ele então ergueu o braço apontando para o meu rio. Logo, os fortes braços morenos impulsionaram as embarcações Ijuí-im acima. Eu nem imaginava, mas naquele momento abria-se a porta de um destino que mudaria tanta coisa e afundaria nas próprias águas do meu rio as maravilhas de sua trajetória. Era o fim da magia e o princípio de um novo mundo. A solidão milenar do Ijuí-im quebrava-se nos sulcos das canoas que escreveriam a narrativa das Missões. Pareceu-me naquele momento ver o rio chorar batendo diferente nas margens assustadas.

Pouco acima, não mais de horas de remo forte, os índios aportaram na margem direita. O padre pisou a terra virgem ao mesmo tempo em que fazia um enorme sinal da cruz. Quedou-se por instantes em recolhimento, parecia rezando. Depois, acompanhado de três ou quatro índios que portavam estranhos instrumentos desapareceram no denso da floresta. Seguiu-se um silêncio de expectativa dos índios, dos animais, das águas. Aquele silêncio doía!

Então, ao mesmo tempo em que o padre retomava, ouvia-se no coração da mata a primeira batida do férreo machado. E a mata começou a cair impiedosamente, furiosamente, dolorosamente. E mais índios, e mais ferros, e mais gritos impotentes das árvores. No terceiro dia, uma grande ferida deixava o sol castigar o chão que, abençoado pelo padre, tomava o nome de solo missioneiro. Bênção e maldição ao mesmo tempo, a clareira aberta chegou até o rio, desnudando as margens, fragilizando as barrancas, afogando o meu Ijuí-im.

Não sei como, de repente senti-me fraco, tão pequeno, pregado à terra e incapaz de reagir. Quando vi a pequena igreja erguida com os troncos decepados, e quando ajoelhei na frente do altar encimado por uma imagem do Anjo da Guarda, enchi-me de crucial dúvida. Se por um lado acabava o sonho de eterna virgindade do rio e da mata, por outro, o mistério da maravilhosa presença do homem e das divindades missioneiras implantavam um novo império.

Mas a que custo, Deus meu! Fora melhor que não tivessem vindo! A depredação nunca mais acabaria. Que tempo, meu rio! Teus banhos foram de sangue em corpos de morte até que se foram os padres e os índios. Ruíram os templos de pedra feridos pelo abandono ante as forças de além-mar. Estas, por sua vez, sucumbiram sufocadas nas intrigas dos palácios. E os novos séculos da ganância humana seguiram os rastros dos índios, dos padres, dos exércitos, e pisaram com botas de aço que tanto despiram os santos de pau como arrasaram as barrancas do meu rio.

E por isso que, agora, quando sento à beira do Ijuí-im, sempre me invade esse sentimento ambíguo de culpa e de glória. Eu estava lá, no início de tudo, como a consciência que não soube decidir diante da encruzilhada dos séculos mirando o futuro: de um lado a natureza inviolada, de outro, a civilização que pedia espaço e rumos.

Só me resta aproveitar essas manhãs de primavera alta. Nelas, passeio pelas barrancas do meu rio catando guabirobas despencadas pelo urutau, à noite. Suas águas continuam partindo na mesma direção. Desço até elas, tomo-as nas mãos e elas me acariciam. Molho o rosto para que lavem e levem rastros de dor e de lágrimas. Sua solidão será menor, e menor será a minha eterna angústia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CÂNDIDO, Antônio. *Literatura e Sociedade*. São Paulo, Nacional, 1976.

CROCE, Benedetto. *Estética como ciência de la expresión y lingüística general*. Madrid: F.Beltán, 1952.

Caderno dos 300 Anos. Publicação comemorativa dos 300 da fundação de Santo Ângelo. *Jornal das Missões*, Santo Ângelo (RS), número 2 - 20 de maio de 2006.

SIMON, Mário. *Contos Missioneiros*. Santo Ângelo (RS): Talento, 2005.

300 ANOS DE SANTO ÂNGELO CUSTÓDIO: UMA HISTÓRIA EM UM PASSADO ARQUEOLÓGICO

Cláudio Baptista Carie¹

Pela importância das atividades arqueológicas nas Missões, fazemos aqui um relato de parte desta história arqueológica para então nos debruçarmos sobre o sítio em comemoração. Este relato é vital, pois sem a arqueologia não seria possível hoje compreender as motivações que levam ao estudo das Missões e os anseios de dar continuidade a este estudo que o presente pesquisador apresenta.

Os estudos arqueológicos iniciados, em Sítios Históricos no Estado do Rio Grande do Sul, nas décadas de 60-70, propiciaram as primeiras notícias sobre estudos deste tipo de ocupação em todo o Brasil. O estudo realizado por equipes de arqueologia no sítio arqueológico de Santo Ângelo Custódio² está imbricado na indispensável interdisciplinaridade desenvolvida dentro da arqueologia histórica revelada através dos diversos documentos por ela apreciados. Sejam eles provindos da documentação escrita, arqueológica e iconográfica.

“As primeiras notícias a respeito da arqueologia no Estado do Rio Grande do Sul, foram dadas por missionários jesuítas e funcionários coloniais do século XVIII, e por militares que escavaram túmulos indígenas na primeira parte do século XIX”³

1. Doutor em Arqueologia da UNICRUZ - Responsável pelo projeto de pesquisa Projeto de Levantamento, Salvamento e Monitoramento: Arqueologia e Valorização Patrimonial em Santo Ângelo Custódio.

2. Sendo o presente autor o que realizou maior número de trabalhos até o momento no sítio.

3. BROCHADO, J. J. P. Histórico das pesquisas arqueológicas no Estado do Rio Grande do Sul. In: IHERINGIA, Antropologia n. 1, Porto Alegre, 1969a.

O processo de escavação é relatado, com localização de artefatos, na região das Missões. O Pe. Antônio Sepp, no século XVII, na redução de São João Batista (1687), indica que os trabalhadores indígenas ao prepararem a terra para suas roças, frequentemente, encontravam fragmentos cerâmicos de vasilhames de seus antepassados⁴.

As pesquisas arqueológicas em sítios históricos no Rio Grande do Sul iniciadas na década de 60 trabalhavam no Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas (PRONAPA)⁵ com o objetivo de evidenciar sítios arqueológicos, para realizar datações e organizar categorias denominadas “tradições”, “fases”⁶ e “subfases” (Dias, 1994)⁷. Esta pesquisa identificou no Estado do Rio Grande do Sul seis (6) tradições arqueológicas (Tradição Umbu: +- 9.000 A.P; Tradição Humaitá: +- 6.600 A.P; Tradição Vieira: +- 1.800 A.P; Tradição Taquara: +- 1.600 A.P; Tradição Tupiguarani: +- 1.800 A.P; Tradição Neobrasileira 1500 d.C.). Podemos considerar que destas tradições:

“Três são ascendentes de grupos historicamente conhecidos e dos quais se pode fazer analogias diretas e interpretação dos contextos arqueológicos: a) Minuanos relacionados à tradição Vieira; b) Kaingang à tradição Taquara; c) Guarani relacionados à tradição Guarani (ou Tupi-guarani).

A partir dos estudos linguísticos constatou-se que Minuanos, Kaingang e Guarani pertencem a troncos linguísticos distintos, com culturas e formas diferenciadas de ocupar os ambientes, ao contrário do que afirmavam os primeiros historiadores da pré-história. Os Kaingang foram denominados no passado como “Guaianã”, grafado de várias formas. No Rio Grande do Sul os Guarani foram denominados de “Tapes”, “Arachanes”, “Patos” e “Carijós”, de acordo com a região. Os Minuano sempre foram denominados desta maneira.

4. SEPP, Antônio. *Viagem as Missões Jesuíticas e Os Trabalhos Apostólicos*. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia, 1980.

5. Projeto nacional de levantamento de sítios arqueológicos organizado pelo casal Betty Meggers e Clifford Evans, e promovido pelo Smithsonian Institution, CNPq e Iphan. Os arqueólogos de todo Brasil de uma maneira ou outra estiveram inseridos nesse programa, durante a década de 60 e 70.

6. Divisão temporal e espacial das Tradições Arqueológicas.

7. DIAS, Adriana Schmidt. *Repensando a Tradição Umbu A partir de um Estudo de Caso*. Porto Alegre, 1994. Dissertação de Mestrado. IFCH-PUCRS, 1994.

Destes grupos, os Minuano são os menos conhecidos, devido às poucas informações escritas ao seu respeito, ou ainda devido ao seu prematuro extermínio e absorção pela sociedade colonial (Becker, 1976,1984; Schmitz, 1990; Noelli, 1993)⁸.

O estudo da Tradição Neo-Brasileira⁹ buscava entender como as frentes de exploração e colonização das Coroas Ibéricas incentivaram o estabelecimento das reduções jesuíticas nas margens do rio Uruguai. Estas frentes ocuparam o lado oriental, atual Estado do Rio Grande do Sul, entre os rios Ibicuí, Piratini e Ijuí, constituindo o que ficou chamado de Missões da Primeira Fase¹⁰ iniciada em 1626, durando até 1639, finalizando devido ao ataque bandeirante na região. Após, em um outro momento, os jesuítas retomam e formam novamente os povos, agora com uma perspectiva mais duradoura o que veio formar os 30 Povos Guarani, e neste lado do rio integrando estes trinta povos “Os Sete Povos das Missões”¹¹.

Entre os anos de 1967 e 1969, os pesquisadores Jose P. Brochado, Danilo Lazzarotto, e Rolf Steinmetz, realizam os primeiros trabalhos de arqueologia, definiram a Fase Missões, dentro da Tradição Neo-Brasileira, em três das ruínas dos Sete Povos: São João Batista¹²

8. BECKER, I. B. *El indio y la colonización: Charruas y Minuanes. Pesquisas*, antropologia, 37:1-286. São Leopoldo. 1984.; BECKER, I. B. *O índio Kaingang no Rio Grande do Sul. Pesquisas*, antropologia, 29:1-334. São Leopoldo. 1976.; NOELLI, F. S. *Sem Tekohá não há Tekó* (Em busca de um modelo etnoarqueológico da aldeia e da subsistência Guarani e sua aplicação a uma área de domínio no delta do Jacuí-RS), 2 vol. Porto Alegre, PUCRS. 1993. (dissertação de mestrado).; SCHMITZ, Pedro 1. *et al.* Uma aldeia Tupiguarani. Projeto Candelária, RS. Arqueologia do RGS, Brasil - Documentos, 04:1-130. São Leopoldo. 1990. SILVA, S. B. Programa de pesquisas arqueológicas na região de Itapuã (Viamão-RS). Anais do Curso Porto Alegre: Memória e Identidade. Porto Alegre, SMC. pp. 17-29. 1992.; NOELLI, Francisco e outros, “O mapa arqueológico parcial e a revisão historiográfica a respeito das ocupações indígenas pré-históricas no Município de Porto Alegre, Rio Grande do Sul (Nota Prévia)” - Revista de História Regional - Vol. 2. - nº 1 - Verão 1997 - Trabalho apresentado no Encontro de História e Geografia do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul, em 1994. In: <http://www.uepg.br/rhr/v2nl/noelli.htm>.

9. Não é considerada uma nomenclatura satisfatória para este processo, pela ampla diversidade de matizes culturais que englobaria esta tradição arqueológica, sendo que hoje é pouco usada esta definição.

10. Os locais onde estiveram localizadas estas reduções, tanto os espaços urbanos como os rurais foram sendo identificados e estudados desde a década de 60.

11. Nome dado ao conjunto dos Povos da Banda Oriental do Uruguai: São Nicolau (1626), São Francisco de Borja (1639), São Luis Gonzaga (1687), São Lourenço Mártir (1690), São Miguel Arcanjo (1687), São João Batista (1697), Santo Ângelo Custódio (1707).

12. Número de identificação do sítio realizado pelos pesquisadores: São João Batista (IJ-29); São Lourenço Mártir (IJ-38); São Miguel Arcanjo (IJ-37).

e São Lourenço Mártir, na bacia do Rio Ijuí; e São Miguel Arcanjo, na bacia do Piratini. Outros 6 sítios arqueológicos foram trabalhados e atribuídos à Fase Missões¹³.

Brochado (1969) relata que os sítios abertos, locais de roças dos índios reduzidos em Santo Ângelo Custódio (Santo Ângelo) e São Martinho (na bacia do rio Ibicuí), com vastas ruínas de pedras, apresentavam nos grandes núcleos urbanizados, cerâmica simples e com decoração plástica e pintada (vermelha) de tradição indígena (fase Ijuí) e europeia, introduzidas pelos missionários. Tendo sido estabelecidos os tipos Missões Simples e São João Vermelho, expressão cerâmica da fase Missões. Encontram-se também grandes quantidades de tijolos, ladrilhos e telhas, assim como instrumentos e resíduos da fundição de metais (ferro, bronze, cobre, etc..)¹⁴. Nestas publicações, La Salvia¹⁵ observa muito bem que o trabalho destes pesquisadores ficou restrito a uma análise cerâmica e considerações tecnológicas, dentro das quais estabelece a fase Missões, através de várias séries. E um trabalho, dentro dos quadros do PRONAPA que previa a localização de sítios, visando estabelecer os roteiros migratórios dos grupos indígenas. O importante neste trabalho foi o de determinar pela primeira vez, o conteúdo cultural baseado em uma nova documentação, produzida pelas próprias populações.

“Contudo a falta de orientação teórica fez com que as décadas de 1960 e 1970 se caracterizassem por projetos de área, isto é por levantamentos sistemáticos de sítios, mas não o estudo de problemas específicos”¹⁶. As publicações científicas deste período têm por característica o caráter descritivo e classificatório, sem discutir ou aprofundar teorias. Já a partir dos anos 1980, uma “segunda geração de arqueólogos brasileiros”, cuja formação é mais especializada e com projetos teóricos bem definidos, retomaram os temas mais antigos¹⁷.

13. Número de identificação do sítio realizado pelos pesquisadores: São João Batista (IJ-29); São Lourenço Mártir (IJ-38); São Miguel Arcanjo (IJ-37).

14. Esse trabalho e seus resultados podem ser conferidos desde 1969 na publicação: BROCHADO, J.J.J.P. A Cerâmica das Missões Orientais do Uruguai. Pesquisas, n. 20, São Leopoldo, IAP, 1969b.

15. LA SALVIA, F. Arqueologia nas Missões e Uma perspectiva Futura. In: Anais do V simpósio Nacional de estudos Missionários. Faculdade Dom Bosco, Santa Rosa, RS, 1983, p. 211.

16. Schmitz, 1992 Apud BARRETO, Cristiana. A construção de um passado pré-colonial: uma breve história da arqueologia no Brasil. In: Revista da USP, São Paulo, 2000. (n 44)

17. Barreto, 2000, p. 47.

As abordagens da arqueologia agora estão entremeadas pela etno-arqueologia, história, linguística, biologia e outras ciências.

Brochado¹⁸ identifica alguns sítios abertos no nordeste do RS¹⁹, com cerâmica possivelmente demonstrando influências europeias (fase Monjolo)²⁰. Na década de 70, os trabalhos passam a ser mais intensos. Iniciam-se os levantamentos topográficos na região missioneira, basicamente nos povoados de São Nicolau, São João, São Miguel e São Lourenço, autorizado pelo SPHAN. Assim como são localizados mais sítios do período missioneiro, entre outros os da primeira fase.

La Salvia entre os anos de 1979 e 1981, a convite do SPHAN, realiza o trabalho de escavação sistemática durante catorze meses, em uma área de 4.500 metros quadrados, na antiga Redução de São Nicolau (1684). Deixaram descobertos “(...) uma série de evidências e remanescentes: a planta baixa da Igreja, do Colégio, do Hospital, os sistemas de esgotos pertencentes à latrina que se situavam nos fundos da Igreja, as evidências do Cabildo e das habitações que lhe eram contíguas”²¹. Os trabalhos de arqueologia histórica, a partir da década de 80, serão retomados nos sítios arqueológicos prospectados na década de 60 e 70, principalmente, os sítios missioneiros. Neste período destaca-se o projeto “Arqueologia Histórica Missioneira” (1985-1995), sob a coordenação do Prof. Dr. Arno Alvarez Kern, que cria uma nova geração de arqueólogos assim como deu origem a um grande número de publicações (dissertações, teses, relatórios, artigos científicos e livros)²². As pesquisas arqueológicas realizadas nas décadas de 80 e 90

18. Op. Cit. BROCHADO, J. J. P. ,1969, p. 35.; BROCHADO, J. P. SCHMITZ. P. I. Petróglifos do Estilo Pisadas no Rio Grande do Sul. In: Estudos Ibero-americanos n.2, PUCRS, Porto Alegre, 1976.

19. Participaram destes trabalhos - de levantamentos arqueológicos - os profs. José Proenza Brochado, Ítala Irene Becker, Maria Helena Abraão Schorr, Rolf Steinmetz e Danilo Lazzarotto.

20. MILLER, Eurico Th. Pesquisas arqueológicas efetuadas no nordeste do Rio Grande do Sul, Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas Resultados preliminares do Primeiro ano. 1965-1966, Belém do Para, Conselho Nacional de Pesquisas, Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia, Museu Paraense Emílio Goeldi, Publicações avulsas n.6, Belém do Para, 1967.

21. LA SALVIA, Op.cit. 1983, p.213.

22. O primeiro trabalho publicado sobre pesquisas nesta redução está em: RIBEIRO, P. M.; MARTINS, H. E.; STEINHAUS, R; HEUSER, L; BAUMHARDT, G. A Redução de Jesus Maria, Candelária, RS. Santa Cruz do Sul: Revista do CEPA, Museu do Colégio Mauá. Antropologia 3, n 4, 1976. Em 1997 foi realizado um trabalho de campo no local, sob a coordenação do prof. Dr. Klaus K. Hilbert, coordenador do CEPA-PUCRS. MACHADO, Neli, T. Galarce. A Redução de Nossa Senhora Da Candelária do Caacapamini (1627-1636). Série Dissertações de Mestrado.

são distintas quanto aos objetivos e as metodologias, assim como aos coordenadores das mesmas.

Esta tendência recente da arqueologia platina, sobretudo com reflexos nos aspectos teóricos, se deve a abertura de novos campos de ação, o aperfeiçoamento de métodos mais sofisticados, a reorientação das problemáticas e a busca de novas teorias. Uma das características mais marcante da atual pesquisa arqueológica platina é a ampliação de seus campos de atuação, especialmente os campos da Arqueologia histórica²³. Atua-se na Arqueologia Subaquática, na Arqueologia Extensiva ou da Paisagem²⁴, na Arqueologia Urbana, na Arqueologia de Gênero e na Arqueologia Industrial²⁵.

La Salvia²⁶ referindo-se à região missioneira destacava que um dos problemas mais sérios enfrentados na arqueologia é o de salvar o que resta dos redutos missioneiros e poder dar uma visão de conjunto sobre a vida dos grupos que viveram naquelas paragens. Também observava que era preciso desenvolver pesquisas nos centros agropastoris e não somente nos centros urbanos. A Redução Jesuítica de São Miguel, localizada próxima ao rio Ibicuí foi pesquisado pelo Prof. Klaus P. Hilbert, no ano de 1997. Foram evidenciados neste trabalho de campo, marcas de estaca de habitações; uma grande quantidade de cerâmica indígena guarani (ungulada, corrugada, corrugadas unguladas, pintadas com linhas geométricas) e guarani missioneira (superfície externa e interna vermelha), também foram encontrados fragmentos de louça europeia, contas de vidro, facas, lascas de pedras produzidas para fabricação de instrumentos.

Nas três últimas décadas com o aumento de obras de desenvolvimento como estradas, hidroelétricas, gasodutos entre outros,

Ed. Unijuí, Ijuí, 1999. JACOBUS, A. L. Registro de Viamão: aportes históricos e Arqueológicos. Comunicação no II Seminário Nacional sobre tropeirismo, Bom Jesus, 1994. JACOBUS, André Luiz. Resgate Arqueológico e Histórico do Registro de Viamão (Guarda Velha, Santo Antônio da Patrulha- RS). Dissertação de Mestrado, PUCRS, Porto Alegre, 1996.

23. KERN, Arno Alvarez. Temas e Problemas da Arqueologia do Rio da Prata. In: Anais do III congresso Internacional de Estudos Ibero-Americanos. EDIPUCRS, Coleção História, Porto Alegre, 2000.

24. DIAS, L. O. SILVA, A. F. BENTIN, A. MORAIS, M. Trabalhos Arqueológicos no Registro de Santa Vitoria. In: Arqueologia do Brasil Meridional, (CD-ROOM) PUCRS, 2000.

25. Kern, 2000 p. 369

26. 1988, p. 207.

ocorreu uma intensificação da pesquisa arqueológica, através da denominada Arqueologia de contrato²⁷. Estes estudos geram novas produções que são incorporadas ao conhecimento sobre as Missões Jesuítico-Guaranis²⁸. Barreto²⁹ observa que este tipo de arqueologia “tem gerado até o momento um certo retrocesso científico com a volta de levantamentos meramente descritivos e classificatórios como os dos anos 1960 e 1970”.

O Projeto Coordenado por Arno Kern analisou e interpretou milhões de vestígios arqueológicos, reescrevendo boa parte da história missioneira, anteriormente cercada de diversas lendas. O estudo teve continuidade do Programa Integrado de Valorização dos Sítios Arqueológicos Missioneiros do Brasil (PIV), instalado em 1994, que incentivou a participação dos órgãos oficiais e das comunidades locais. Muitos foram os profissionais e estudantes que passaram pelos povoados. Podemos considerar que nos quesitos arquitetura, engenharia florestal e educação os avanços foram significativos, mas no que se refere aos estudos arqueológicos os resultados são ainda incipientes. O programa conhecido como Mutirão Missões foi implementado em outubro de 1994 (primeira edição) e obteve amplo apoio de três Universidades e das prefeituras de quatro municípios com remanescentes em ruínas (São Miguel das Missões, São Luiz Gonzaga, São Nicolau e Entre-Ijuís). Por vários anos este projeto se sucedeu nestes sítios sendo

27. Assim definida por ser realizada através de contratos feitos a arqueólogos por empresas privadas e estatais.

28. Dissertações de Mestrado (área de concentração em arqueologia) relativas a sítios arqueológicos históricos no Rio Grande do Sul (século XVII ao XIX) defendidas na PUCRS a partir de 1993: Metalurgia nas Missões - Uma introdução. Cláudio B. Carie Dissertação de mestrado, PUCRS, 1993; Iconografia Missioneira: Um estudo de caso das imagens das reduções Jesuítico-Guarani. Lizete Dias de Oliveira. Dissertação de mestrado, PUCRS, 1993; Grupos Domésticos e comportamento de consumo em Porto Alegre no século XIX: O Solar Lopo Goncalvez. Luis Cláudio Symanski. Dissertação de mestrado, PUCRS, 1996; BARCELOS, Artur H. Espaço e arqueologia nas reduções jesuíticas: O caso de São João Batista. Dissertação de mestrado, PUCRS, 1997; O Sítio RG-23/Barra Falsa (final do século XVIII e primeira metade do século XIX. Denise Ogniben. Dissertação de Mestrado, PUCRS, 1998; São Martinho - Da Guarda Ao Povoado-Um Perfil Histórico-Arqueológico sobre a Formação da Vila de São Martinho - RS. João Heitor Macedo. Dissertação de Mestrado, PUCRS, 1999; As Paisagens da Cidade: arqueologia da área central de Porto Alegre do século XIX. Beatriz Thiesen. Dissertação de mestrado, PUCRS, 1999; Cerâmica Euroindígena do Sítio RS-RG-5, Rio Grande, Rio Grande do Sul. Karla Maria Fredel. Dissertação de mestrado, PUCRS, 1999; Arte Cerâmica nos Povoados Missioneiros: Antigas e Novas Tecnologias. Claudia Uessler. Dissertação de mestrado, 2000; Aspectos da Cultura Material e Especialidade na Estância Velha do Jarau (1828- 1905). Um Estudo de Caso em Arqueologia histórica Rural. Flamarion Freire Gomes. Dissertação de mestrado, PUCRS, 2001.

29. 2000, p.47.

que o material arqueológico proveniente destes trabalhos encontra-se em São Miguel, carecendo de análise e tratamento adequado para sua consolidação.

O sexto Mutirão Missões foi realizado em São Lourenço, em 1999, sob a coordenação do Prof. Klaus Hilbert, e resultou em um relatório detalhado de todos os vestígios localizados, sendo esta a única publicação dos resultados. Os custos foram bancados pela prefeitura local e pelos participantes. O sétimo Mutirão (ou PIV)³⁰, foi atividade de um pequeno Mutirão Missões, como já vinha se realizando nos anos anteriores em pequena escala, ao nível apenas da arqueologia. Deslocaram-se para o local uma equipe do CEPA-PUCRS³¹ e seus objetivos como PIV, foram mantidos e possibilitaram ainda investigar a área de edificação do futuro Centro de Documentação Museu das Missões, para avaliar o impacto ambiental no nível arqueológico desta área. Foram feitas diversas coletas superficiais e escavações na área e o material encontrado ainda encontra-se em análise no laboratório da PUCRS. Foram feitas também análises da área ao redor da fonte sendo identificados diversos sítios arqueológicos, sendo que parte destes estão destruídos pela construção de açudes de pesca, mesmo com o conhecimento do responsável técnico da Missão de São Miguel. Em 2001, foi realizado outro Mutirão sob a coordenação de Klaus Hilbert no sítio arqueológico de São Lourenço Mártir, com o apoio financeiro da Prefeitura Municipal de São Luiz Gonzaga, e sob fiscalização do IPHAN. Este trabalho buscava dar continuidade ao PIV dos anos anteriores e sendo que os remanescentes móveis foram tratados e estão sendo analisados³².

Este percurso histórico da arqueologia possibilita um conhecimento vasto sobre o espaço das Missões. As pesquisas em campo, realizadas por este pesquisador, foram sempre bastante pontuais, porém imprescindíveis aos estudos que possibilitaram uma ampla noção sobre o sítio de Santo Ângelo Custódio.

No ano de 2000, a convite dos organizadores do Roteiro Turístico “Caminho das Missões”³³, foram percorridos, durante dois dias e

30. Foi realizado em São Miguel Arcanjo sob a Coordenação de Klaus Hilbert e Cláudio Carie, entre os dias 12 e 20 de dezembro de 2000.

31. Devido à falta de financiamento este é pago do próprio bolso pelo pesquisador.

32. Os relatórios de campo e laboratório foram entregues ao IPHAN.

33. Cláudio Reinke, Gladis Maria Pippi, Marta Benatti e Romaldo Melher dos Santos.

meio (82 km), junto com um grupo de pessoas oriundas de diversos setores e municípios do Rio Grande do Sul, um trajeto entre a Igreja de São Miguel Arcanjo e a atual Igreja de Santo Ângelo. Neste roteiro de peregrinação, a exemplo de Santiago de Compostela, foi possível realizar levantamento das ocorrências arqueológicas e históricas de valor para a história das Missões. Foram identificados registros de uma série de vestígios arqueológicos missioneiros tais como: uma das antigas pedreiras de São Miguel, na localidade de Esquina Ezequiel, a Venda Velha em Carajazinho, o moinho da redução de São João Batista, no Arroio do Moinho no município de Entre-Ijuís; entre outros conforme relatório entregue posteriormente ao IPHAN.

Realizamos intervenções no interior dos pátios das casas próximas a praça do centro histórico de Santo Ângelo, considerando um levantamento de áreas periféricas daquele sítio, onde foram identificados outros sítios pré-históricos que apresentam uma janela para o passado da ocupação do local, que deve referendar o pensamento de que os índios Guarani ocupavam este local, antes da chegada dos missionários. Sítios históricos associados ao antigo povoado também foram identificados o que leva a se reavaliar a história da ocupação colonial e moderna na área. Todo este material está em processo de análise o qual se deseja obter novas hipóteses de trabalhos, efetivado a partir de futuras renovações de autorização junto ao IPHAN, tendo em vista que o trabalho pretendido é de no mínimo 20 anos.

O sítio arqueológico de Santo Ângelo Custódio corresponde a uma área de 730.000 m² que abrange o núcleo principal do antigo povoado missioneiro³⁴. Esta área está englobada pela malha urbana da cidade de Santo Ângelo, com sistema de proteção mínimo pelo regime urbanístico ou lei de proteção. O Sítio Arqueológico de Santo Ângelo Custódio, além de não ter sua integridade garantida pelo registro arqueológico³⁵ vem sofrendo ações de construção que atingem sua preservação. A legislação vigente fornece subsídios para a preservação da área, tais como: Decreto-Lei n.º 25, de 30.11.1937, Artigos 17 e 18; Lei no 3.924, de 26.07.1961, Art. 2o, letra c; Art. 5o e Art. 8o seguin-

34. Levantado e registrado pelo arqueólogo Cláudio Baptista Carie e por Gladis Pippi, coordenadora na época do Museu Municipal de Santo Ângelo.

35. Devido a partes deste sítio encontrar-se hoje no interior de áreas muradas, e também além delas, ainda não foi definida a sua proteção na integra. Os órgãos responsáveis não sabem, ou se isentam de saber, como preservá-lo da ação dos especuladores imobiliários.

tes; Código Civil, Artigo 159; Código Penal Brasileiro, Artigo 165. O próprio município de Santo Ângelo criou uma legislação municipal para tentar preservar o sítio, mas os entraves têm se mostrado bastante predominantes nesta questão.

A equipe de arqueologia da UNICRUZ, coordenada por este autor, iniciou um processo de investigação nesta área, no início de 2004. Foi realizada uma intervenção ao fundo da Loja Flecha Mágica³⁶, que apresentou mais de 10.000 fragmentos recuperados, além do estudo de estruturas existentes e que permaneceram no local. Em dois outros locais neste mesmo ano aconteceram ações de acompanhamento e investigação arqueológica pela equipa da UNICRUZ, constando em relatórios entregues ao IPHAN.



Traçado do perímetro urbano central da atual cidade de Santo Ângelo. Sítio arqueológico da Redução de Santo Ângelo, em cinza-escuro.
Fonte: Prefeitura de Santo Ângelo.

36. Este espaço fica localizado na mesma quadra do Museu Municipal. Deste trabalho resultou uma proposta de Tese de Mestrado da Professora Lisiane Beltrão Pereira e a formação do bolsista Jonathan Caino, sendo o mesmo considerado já um técnico em arqueologia tendo em vista seu conhecimento teórico, de campo e de laboratório.

No ano de 2005 foi autorizado pelo IPHAN os trabalhos investigativos no Sítio de Santo Ângelo Custódio, com duração de dois anos. A área que vem sendo estudada e cuja intervenção por quaisquer motivos está sob nossa responsabilidade³⁷ está localizada na parte central da cidade de Santo Ângelo em um retângulo correspondente a Av. Rio Grande do Sul (Sul), Rua Marechal Floriano (Leste), Rua Sete de Setembro (Norte) e Rua Quinze de Novembro (Oeste), tendo como referência mais central a praça atual da cidade a frente da Catedral de Santo Ângelo, sendo o sítio arqueológico cadastrado no IPHAN, com a já citada extensão de área.

Desenvolvemos pesquisas locais, por monitoramento de obras ou intervenções pontuais tendo em vista que o trabalho é financiado pela equipe do projeto³⁸. Durante o ano de 2005, realizamos três intervenções na área, sendo que em 2006 realizamos mais duas, configurando um primeiro quadro mais amplo de entendimento da localização dos vestígios do antigo povoado. Este processo possibilita a retomada real da área do antigo povoado sendo configurada inicialmente por zoneamento linear, que resultou na área central de proteção e que cujos trabalhos podem configurá-la. Esta exploração é evidentemente importante, tendo em vista o desconhecimento que possuímos e as informações desconstruídas sobre a forma e o tamanho de Santo Ângelo Custódio. A área real do povoado é importante tendo em vista a determinação aproximada do número de habitantes e as formas de relação existentes entre caciques e índios. Considerando que foi encontrada cerâmica africana em intervenções arqueológicas no local, é importante saber também da existência de escravos africanos e indígenas na época missioneira, a qual está em suspeição há vários anos e que aos poucos vem sendo desvendada pelos artefatos arqueológicos que são encontrados neste tipo de sítio colonial.

Uma intervenção mais ao sul identificou que nesta área limítrofe do sítio, caracterizado pela lei municipal, não existem vestígios contundentes da ocupação missioneira, já na área mais central pró-

37. Recentemente o IPHAN autorizou projeto da URI para a realização das pesquisas arqueológicas na área central do sítio, no entorno da igreja. A arqueóloga Raquel Rech, faz o estudo com o apoio do CCM/URI o qual já tem material arqueológico resultante de outras intervenções em suas dependências, armazenado há vários anos, fato que prejudica de forma geral, os estudos da História das Missões e da antiga Redução.

38. O processo de manutenção da pesquisa em laboratório foi custeado pela UNICRUZ, com recursos próprios ou através de bolsas Fapergs e de outros órgãos de fomento.

ximo à praça, a presença de vestígios do processo das Missões é bem significativa.

E importante salientar que existem duas evidentes camadas bem distintas de ocupação do sítio na área central da cidade de Santo Ângelo, uma correspondente ao período missioneiro e outra correspondente às ocupações posteriores a 1801. A segunda camada pode ser entendida em vista do nível de alteração do terreno³⁹ e que ainda não foi possível identificar outros tipos de ocupação que detectem a inserção dos europeus e depois a ocupação mais permanente e recente da área.

A camada mais abaixo corresponde à camada do sítio missioneiro, que em muitos casos aflora claramente no pátio das casas. O aspecto do sítio, ainda preservado sobre as estruturas do século XIX e início do século XX nos pátios das casas de Santo Ângelo, tem possibilitado verificar que os vestígios ainda apresentam uma grande conservação, sendo possível identificar claramente as casas dos índios. Esta ocupação é bastante interessante tendo em vista a peculiaridade das estruturas de Santo Ângelo Custódio que em princípio parecem corresponder a estruturas menores que as existentes em outros sítios constatação esta que será determinante para identificar o tratamento dado a família Guarani neste sítio, que é o último da expansão Jesuítica em território hoje pertencente ao Brasil.

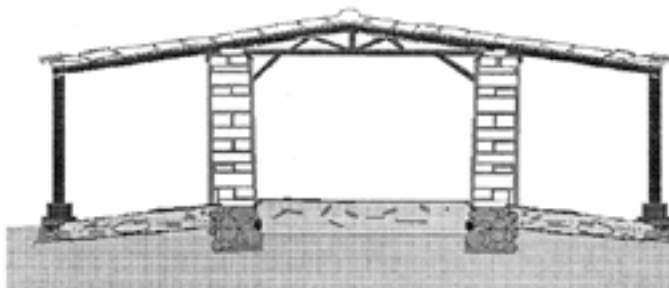
Os dados sobre o processo construtivo destas edificações não são diferentes das tecnologias já verificadas em outros sítios. As estruturas construídas em tijolos de adobe assentados sobre pedras dispostas em buracos de fundações. As fundações das paredes são maiores e podem ser separadas claramente das fundações que davam limites e sustentavam os alpendres (croquis na p.33). Esta estrutura que dava sustentação às paredes e aos pilares dos alpendres encontra-se ainda hoje no sítio investigado.

As relações que possibilitaram usos, destruição e atual reapropriação pela comunidade envolvente e órgãos de proteção, em nível municipal, estadual e federal, destes expoentes da história mundial,

39. A destruição deste sítio vem ocorrendo de forma acelerada, sem a devida ação de controle. Caso das obras no Hospital Santo Ângelo, constatada em uma visita de estudo na área e que permitiu presenciar a destruição realizada nas camadas do sítio arqueológico de Santo Ângelo Custódio, sem qualquer fiscalização ao longo do tempo. Intervimos com um trabalho de recuperação parcial das informações.

devem ser retomadas, pois as possibilidades de prevaricação no Sítio Arqueológico de São Ângelo Custódio já estão se tomando reais.

A atividade de arqueologia tem contribuído de forma determinante na retomada dos sistemas funcionais originais das diversas áreas missioneiras, e sem a continuidade dos trabalhos, de campo e laboratório, a investigação das Missões corre o risco de não continuar com êxito. Buscamos com a análise dos artefatos ampliar o conhecimento, o salvamento e preservação das Missões, fator que nem sempre condiz com a realidade e com a rede de relações dos responsáveis pelo patrimônio mundial e nacional.



Modelo de estrutura encontrado nas escavações do sítio arqueológico de Santo Ângelo. Fonte: Bruxel, 1978

SANTO ÂNGELO: CUSTÓDIA DO “PATRIMÔNIO MISSIONEIRO” E CONFLITOS DE IDENTIDADE ÉTNICA NA “CAPITAL” DOS SETE POVOS

*José Otávio Catafesto de Souza*¹

Este texto tem por objetivo propor uma discussão mais ampliada desde os referenciais teóricos e metodológicos da Antropologia, abordando resultados obtidos em pesquisas arqueológicas, históricas e etnográficas desenvolvidas com os remanescentes físicos dos Sete Povos (Brasil, RS) das Missões, tendo por foco os sítios de São João Batista, São Miguel Arcanjo, São Lourenço Mártir e São Nicolau. O Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais (NIT/UFRGS) participa e realiza projetos de intervenção científica há mais de vinte anos, principalmente nos sítios acima referidos, incluindo a interlocução com acadêmicos, pesquisadores, artistas, políticos, estudantes e também com representantes das diversas etnias que nesta região transitam ou habitam, incluindo interações etnográficas com representantes indígenas sobreviventes em situações historicamente adversas. Toda esta experiência científica permite colocar em discussão alguns dilemas marcantes na configuração das identidades locais, marcada por contradições sociais que a abordagem antropológica permite melhor equacionar.

Avaliar as Missões “Jesuíticas” a partir da perspectiva de Santo Ângelo é, segundo pensamos, levantar imediatamente a problemática de sua posição enquanto “custódia” dos demais povoados jesuítico-guaranis da Banda Oriental do rio Uruguai. A colonização portuguesa desta região fez a expropriação do “Patrimônio” das sociedades originárias que aqui viviam e, depois de séculos, seus descendentes continuam subjugados pelo modelo de civilização brasileira que se impôs desde a “capital” Santo Ângelo.

1. Etnoarqueólogo - Professor Adjunto e Coordenador do NIT UFRGS. Doutor em Antropologia Social da UFRGS.

1. ANTECEDENTES HISTÓRICOS

A temática das Missões Jesuítico-Guarani tem grande reconhecimento científico e também atinge público mais amplo, mobilizando diversos setores das sociedades e das economias que compõem o Mercosul. Criaram-se lendas e se passou a adjetivar como “fantástica” a obra evangelizadora dos padres da Companhia de Jesus com os indígenas que habitavam a região, estes considerados erroneamente como “selvagens”. Milhares de visitantes - estudantes, profissionais, brasileiros e estrangeiros de muitos países - circulam pelos muitos roteiros onde se distribuem os remanescentes físicos do passado missionário, contemplando esculturas em pedra e madeira, admirando ruínas e monumentos arqueológicos. A existência de alguns poucos acampamentos indígenas das etnias Guarani ou Kaingang causam estranheza aos visitantes, pois são muito condicionados pela perspectiva absurda de que “índio” nas Missões é coisa do passado.

A “obra” jesuítico-colonial durou quase cento e cinquenta anos entre os Guarani da *Província Jesuítica do Paraguai*, onde se organizaram trinta reduções ou povoados (chamados genericamente de Missões) no seu período de maior florescimento (meados do século XVIII) em áreas hoje pertencentes ao sul do Brasil, Argentina, Uruguai e Paraguai. Na região da Banda Oriental do Rio Uruguai (atual Rio Grande do Sul), os jesuítas iniciaram sua obra em 1626 como representantes do Império Espanhol, fundando quase duas dezenas de reduções, que foram desativadas posteriormente devido aos violentos ataques escravistas dos bandeirantes paulistas, representantes do Império Português. Os índios que não foram escravizados pelos lusos foram levados pelos missionários para a outra margem do rio Uruguai, abandonando o gado introduzido nos campos nativos do planalto (Vacaria dos Pinhais) e do sul, na região da atual República do Uruguai (Vacaria do Mar). Os rebanhos se reproduziram selvagens, formando uma grande reserva de recursos que deu origem ao ciclo econômico do gado, base de construção da sociedade sul-rio-grandense nos seus primeiros séculos de história.

A partir da década 1680, os jesuítas voltaram a fundar povoados na Banda Oriental, elegendo a mesopotâmia entre os rios Piratini e Ijuí, afluentes da margem esquerda no médio rio Uruguai, para fun-

dar sete deles: São Borja (1682), São Nicolau (1687), São Luiz Gonzaga (1687), São Miguel (1687), São Lourenço (1690), São João Batista (1697) e Santo Ângelo (1706). A única exceção foi o caso da transferência da redução de Santo Ângelo para norte do rio Ijuí à margem contrária do mesmo rio no ano seguinte ao de sua fundação. Através dos Sete Povos a Coroa Espanhola consolidava domínio do território correspondente ao atual Rio Grande do Sul.

Por diversos aspectos, Santo Ângelo tem características peculiares em sua origem histórica. Além de estar a norte do interflúvio Piratini-Ijuí, ele foi o mais oriental dos Sete Povos. Sua criação tardia representou o final de fase de fundações dos 30 Povos² pelos jesuítas, que a partir de então concentraram esforços para mantê-los e fortalecê-los (Mânica da Cruz, 1986:40). Sua posição estratégica explica seu nome, Santo Ângelo Custódio ou “da Guarda”. Sua localização era a de maior proximidade frente ao perigo de novos ataques dos paulistas pelo norte e pelo leste, servindo então de vigia e de primeiro baluarte frente os avanços portugueses no Planalto Meridional. Além do contingente Guarani, Santo Ângelo também recebeu levas de índios de outras etnias, principalmente vindos da região pampiana como minuanos, guenoas, buanes, etc. Seu ápice populacional ocorreu em 1753, quando chegou a ter 5.417 habitantes.

Hoje é fácil admirar as proezas alcançadas pelos índios missioneiros, cujas reduções são consideradas como comunidades progressistas que alcançaram notável desenvolvimento econômico e cultural. Os jesuítas são enaltecidos por terem transformado “selvagens pagãos” em hábeis metalúrgicos, agricultores, tipógrafos, escultores e músicos. Os missionários são reconhecidos por desenvolverem a arte entre os Guarani através da pintura, escultura, música e teatro; por lhes ensinar a ciência manifesta na construção de relógios de sol, fundição de ferro, etc. Os jogos esportivos também foram estimulados entre os índios cristianizados, sendo praticados na grande praça da redução.

No Período Colonial, entretanto, tamanha sofisticação social não foi visita com bons olhos, seja por espanhóis, seja por portugueses. A cobiça dos colonizadores ibéricos levou ao menosprezo desse progresso entre os índios missioneiros, atribuindo-o a lendárias minas de ouro e prata que deveriam justificar tamanha sofisticação. Os colo-

2. Santo Ângelo e Santíssima Trindade foram as duas últimas reduções a serem fundadas pelos jesuítas na Região Platina.

nizadores da época não souberam reconhecer a capacidade do trabalho coletivo praticado nas Missões. Negando qualquer possibilidade de autonomia dos índios missioneiros da Banda Oriental, a disputa pela posse dos territórios platinos impôs a eles, pelo Tratado de Madri (1750), o abandono completo da região dos Sete Povos, para que os portugueses a ocupassem em troca da Colônia da Sacramento destinada à Espanha.

A negativa em aceitarem o êxodo para a Banda Ocidental provocou a ira dos colonizadores, que se mobilizaram conjuntamente para debelar a resistência indígena e promoverem a implantação dos limites diplomaticamente acertados. Exércitos de Portugal e Espanha invadiram a Banda Oriental e provocaram as Guerras Guaraníticas (1753-6), no final do que os Sete Povos foram conquistados e os índios derrotados, mortos ou dispersos.

A partir de então, Santo Ângelo Custódio passa a exercer um papel historicamente importante ao inverso, servindo de baluarte para a conquista portuguesa dos Sete Povos. Já desde 1756, as tropas portuguesas ficaram aquarteladas por mais de dez meses no povoado, sob o comando de Gomes Freire de Andrade. Embora o Tratado de Madri tenha sido anulado em 1761, havia iniciado o processo de decadência das reduções orientais. A expulsão dos jesuítas dos territórios americanos em 1767 acelerou ainda mais esse processo de decadência, gerando um período de muitos conflitos entre luso-brasileiros e hispano-americanos pela conquista da Banda Oriental, em detrimento da população indígena missioneira intimidada.

Necessário trazer aqui a análise que Ruy Ruben Ruschel faz do direito de propriedade dos índios missioneiros, particularmente do que ele chama “o grande confisco”. Enquanto as Missões vigoraram sob a administração jesuítica, os índios garantiram a manutenção da propriedade coletiva da terra, enquanto a Europa evoluía no rumo do individualismo. “O direito de propriedade privada assumia um caráter crescentemente absoluto. Perdia os condicionamentos e restrições medievais e voltava a consagrar o conceito romano do *jus utendi et abutendi*, ou seja, o direito egoísta de ela usar e dispor com inteira liberdade” (Ruschel, 1994: 115). O Tratado de Madrid teve dramática consequência sobre a propriedade dos índios. “Importava no confisco puro e simples, tanto da terra, de propriedade ‘longissime temporis’

dos índios, como de todas as acessões e benfeitorias acrescidas nos últimos cento e cinquenta anos de labuta” (ib: 115). Santo Ângelo serviu de ponto de apoio para paulistas e curitibanos expandirem a conquista de sesmarias sobre o território missioneiro, até que em 1801 ocorreu a conquista definitiva da Banda Oriental pelos luso-brasileiros. A ocupação militar assegurou a apropriação privada das terras e do patrimônio das Missões, além de impor aos índios a dispersão populacional ou sua incorporação como mão de obra nos latifúndios portugueses. Por outro lado, a decadência dos Sete Povos foi acelerada por uma sucessão de invasões e de incursões de saque promovidas por espanhóis, como exemplifica a expedição de Frutuoso Rivera em 1828, que saqueou objetos artísticos e conseguiu aliciar índios missioneiros para o acompanharem de retorno ao Uruguai. Nesse momento, Santo Ângelo foi completamente abandonado.

A preocupação com os ataques dos caudilhos platinos, após a independência, exigiu que a administração do governo brasileiro consolidasse a ocupação das terras no sul do Brasil, estimulando a imigração europeia a partir de 1824. Algumas famílias de colonos alemães foram encaminhadas para a antiga Missão de São João Batista (igualmente abandonada), mas a iniciativa não prosperou por completa falta de suporte e apoio aos imigrados, que preferiram se manter mais próximos da capital da Província. Em contrapartida, continuou a chegada de luso-brasileiros vindos das províncias ao norte, empenhados em consolidar a ocupação das terras dos antigos povoamentos jesuíticos. Através de uma lei de 1833, o governo brasileiro integrou as terras dos índios missioneiros ao território nacional, considerando-os estrangeiros por terem participado das missões jesuíticas espanholas.

Embora tenha chegado um contingente razoável de pessoas à antiga região dos Sete Povos nas décadas seguintes, a ocupação manteve-se dispersa nos latifúndios pecuaristas e na extração e comercialização da erva-mate e de madeiras de lei. Um dos exemplos é a vinda do paulista Antônio Manoel de Oliveira, que deixou grande descendência na região de Catuípe e foi um dos responsáveis pela restauração do povoado de Santo Ângelo. A escassez de mulheres obrigou aos luso-brasileiros o cruzamento com mulheres indígenas, gerando disso a massa de mestiços que veio a formar a população brasileira inicial da região.

A região missioneira passou a estruturar-se em torno ao latifúndio baseado na pecuária (estâncias), criando uma economia que se fez subsidiária às economias centrais do Brasil, voltadas à exportação de gêneros primários. A exploração da erva-mate e das madeiras serviu para abastecer a economia regional. Os indígenas missioneiros, dispersos e marginalizados em sua própria terra, serviram como mão de obra militar nas lutas de fronteira e de caráter político, ou requisitados nas lidas do gado, ou ainda servindo à produção de víveres de subsistência para abastecimento das estâncias. O domínio econômico do latifúndio fundamentou a criação de uma estrutura política dominada pela coerção da força armada e do caudilhismo.

O tropeirismo paulista possibilitou a integração da região missioneira ao Brasil, pelo trânsito contínuo de gado e mulas enviadas principalmente para Sorocaba. Santo Ângelo ficou um pouco afastado do caminho principal que ligava São Borja a Cruz Alta, Passo Fundo e Vacaria (atual traçado da estrada BR-285), o que explica ser ela ainda uma pequena freguesia composta de poucas casas em 1860. Seu crescimento se deu mais em função de estratégia militar de ocupação e em torno ao trânsito resultante da exploração dos ervaais do alto rio Uruguai ao norte (no que hoje são Palmeira das Missões e Santa Rosa). Os restauradores do povoado de Santo Ângelo valeram-se da planta do antigo povoado missioneiro para reestruturar o plano urbano e iniciaram a prática de retirar as pedras da igreja e das demais construções jesuíticas para utilizá-las em novas construções. A povoação incipiente também foi rebatizada com seu nome primitivo.

O crescimento das colônias de imigrantes alemães no vale do Rio dos Sinos provocou o deslocamento de alguns poucos teuto-brasileiros para a região, muitos deles fixados como comerciantes em pontos estratégicos do percurso tropeiro ou fixados na produção agrícola de minifúndio, introduzindo um novo modelo de ocupação divergente e complementar ao das estâncias. O relativo desenvolvimento pecuário e comercial fez com que Santo Ângelo fosse elevada à categoria de vila e sede de município em 22 de março de 1873. Sua história então foi marcada pela participação como posto militar (Comandância das Missões e da Fronteira), entreposto comercial e sede da oligarquia ruralista, que deteve o controle da vida política regional com forte influência da ideologia positivista até as primeiras décadas do século XX.

A partir de 1891, Santo Ângelo passa a receber um número crescente de imigrantes europeus (alemães, poloneses, suecos, belgas e búlgaros) e outros descendentes de imigrantes vindos das “colônias velhas” (alemãs e italianas). Essa imigração teve caráter espontâneo e privado, levando à formação do município com uma composição étnica heterogênea e sem o domínio de teuto-brasileiros ou ítalo-brasileiros. Foi necessário ainda mais de meio século para que o controle político da oligarquia pecuarista fosse enfraquecido e substituído por um novo modelo de desenvolvimento regional, agora com características agrícolas, comerciais e urbanas. Finalmente, o desenvolvimento regional sofreu grande aquecimento na segunda metade do século XX, quando se expandiu o modelo de agricultura mecanizada e especializada na produção de trigo, soja e milho.

2. CARACTERÍSTICAS ANTROPOLÓGICAS E SOCIAIS DEPOIS DE TREZENTOS ANOS

A história da formação regional traz elementos importantes para se compreender as características sociais e culturais em toda a região missioneira atual, salientando aspectos marcantes da posição de “custódia” civilizada desempenhada por Santo Ângelo mesmo depois do fim das Missões Jesuíticas. Buscar uma melhor compreensão da realidade social e cultural local depende de se analisar as interações sociais contemporâneas enquanto parte de um processo temporal de larga duração e em escala geográfica ampliada. Assim é possível resgatar dilemas quase insolúveis presentes na formação étnica e cultural de Santo Ângelo.

Podemos iniciar citando dados relativos à pré-história na região das Missões, quando diferentes agrupamentos humanos a habitaram de maneira sucessiva ou concomitante. Desde milhares de anos antes de Cristo, inúmeros grupos de caçadores e coletores deixaram registradas marcas de sua presença nos sítios arqueológicos, nas pedras com inscrições rupestres e em milhares de artefatos, feitos em pedra lascada ou polida, patrimônio ameaçado pelo processo desenfreado de desenvolvimento agrícola e urbano. Essa ocupação originária

foi sucedida pela chegada de novas tecnologias e de novos grupos vindos do norte em torno da época de Cristo, introduzindo a produção de cerâmica e o uso do cultivo pelo sistema de horticultura de floresta.

Os primeiros cronistas europeus registraram os grupos humanos originários inscrevendo-os através de rótulos étnicos muitas vezes divergentes, mas que os dados arqueológicos permitem precisar melhor. Em termos geográficos e ambientais, a região da Banda Oriental é uma zona de encontros entre quatro grandes paisagens do Continente Sul-Americano, a saber: o Litoral Atlântico, o Planalto Brasileiro, o Pampa Argentino e a Bacia do Rio da Prata (rios Paraná, Paraguai e Uruguai). Santo Ângelo reproduz parte dessa diversidade ambiental, fator fundamental para que houvesse igualmente uma diversidade de tipos de adaptação cultural indígena e uma frequente circulação de contingentes humanos perpetuados nos documentos como Boanes, Guenoas, Yaros, Charruas, Minuanos (pampianos), Guaianases, Ibiraiaras, Guanases, Botocudos, Coroados (hoje representados pelos Kaingang e Xokleng) e todos os grupos de fala Guarani (Uruguay, Tape, etc.). Antes dos europeus, os grupos humanos defendiam suas tradições, disputavam espaço e conviviam através de alianças numa grande complexidade social que pouco podemos restituir hoje através mesmo através da pesquisa científica.

Essa complexidade cultural foi radicalmente alterada pela expansão dos impérios ibéricos na região do Rio da Prata, uma vez que a Banda Oriental se manteve área de fronteira disputada por séculos, pressionando as etnias autóctones umas sobre as outras e ampliando os conflitos entre elas. Neste sentido, os Guarani foram privilegiados pela sua maior aceitação aos missionários jesuítas, que lhes forneceram novas tecnologias (pecuária, metalurgia, etc.) para ampliar a ocupação de territórios outrora sob controle exclusivo dos Kaingang ao norte e leste (matas e campos a oriente das Missões) e dos Pampianos a sul e oeste (campos e áreas lagunares). Este horizonte interétnico não desapareceu por completo, já que até hoje descendentes destes grupos originários continuam a circular pelo município de Santo Ângelo, tomados e tratados como estrangeiros em sua própria terra. índios Kaingang e Guarani sobrevivem apenas em acampamentos nas beiras das estradas e das rodoviárias, dependendo da mirrada venda do artesanato e resguardando sua dignidade étnica mesmo em condições tão adversas.

Um segundo dilema é o enquadramento histórico do Rio Grande do Sul como porção platina, pois trata-se de um tema controverso na historiografia luso-brasileira, exatamente porque enfatiza a ascendência hispânica que a conquista portuguesa quis apagar do nosso passado. A Banda Oriental entrou para a história, recordemos, pela ação dos missionários jesuítas. Este é outro feixe representacional muitas vezes submetido ao velamento por parte dos atuais missionários, desqualificando o capítulo mais marcante de origem histórica desta região, qual seja: sua posição periférica dentro do Sistema Colonial ibérico, caracterizada como uma região disputada militarmente durante três séculos entre os representantes das coroas de Portugal e Espanha, o que acabou interferindo drasticamente sobre a vida dos povos originários, como já foi exposto acima.

Os atavismos regionalistas e historiográficos luso-brasileiros enaltecem a participação da elite de ascendência reinol na conquista das Missões. No entanto, é completamente desconsiderado o fato de que eram os mestiços e autóctones aqueles que morriam nas frentes de batalha em prol das causas coloniais e nacionais, subordinados aos seus senhores estancieiros que recebiam a celebridade e os benefícios das vitórias. Há um silêncio historiográfico sobre a participação autóctone na construção da civilização regional, evidenciando um mecanismo de velamento da autoctonia, já que o “eurocentrismo nativizado” se incorporou legitimado pela “oficialidade” de *pedigree* e se tornou marca da elite política e econômica regional.

Ainda hoje, o mito fundador de brasilidade na região depende desse velamento sobre a existência do substrato social de origem guarani-missioneira, da negação desse capítulo de abertura, mas estrangeiro, “castelhano”, de nossa formação histórica. É inegável, os Guaranis reduzidos ao espaço missioneiro entraram, assim, para a história como “vassalos” do rei de Espanha. Prestaram inúmeros serviços em prol dos agentes espanhóis, inclusive tomaram-se famosos pela brava atuação guerreira contra as forças de Portugal em avanço na região. Quando houve a conquista do território das Missões da Banda Oriental, os índios missionários passaram a ser considerados, assim, como estrangeiros, situação que desencadeou seu processo de invisibilização como alteridade cultural também em Santo Ângelo.

Em Santo Ângelo, como em todo o sul do Brasil, existe, hoje, uma sociedade estratificada em classes econômicas, as quais se originaram nessa história, que têm encontrado justificativa ideológica através de algumas representações recorrentes, pela constante atualização de fragmentos míticos e ideológicos que se podem caracterizar como típicos do “eurocêntricos nativizados”. As motivações etnocêntricas que justificam as desigualdades econômicas tomaram-se significações coletivas implícitas, mas atuantes, ainda que veladas por valores e assimilações ao ideário igualitário, iluminista, liberal e científico em vigor na organização da política e dos governos dentro de nosso Estado-nação, nesta nossa “democracia de concorrência” em época de economia globalizada (Tambiah, 1997:12).

Pode-se achar absurda a formulação de uma “mitológica” eurocêntrica como marca cultural da região das Missões, quanto mais dizer possível a “nativização” de seus fragmentos, mas é exatamente esta nossa hipótese de trabalho após anos de pesquisa de campo realizada. Todo um universo mítico foi trazido da Europa e implantado no Novo Mundo, incorporado implicitamente no ideário intelectual e político das elites que assumiram a administração dos Estados nacionais aqui criados. Essa semente frutificou e dela nasceu uma sociedade civilizada que pretendeu sempre suprimir a alteridade dos nativos pelo artifício hermenêutico de decompor qualquer referência simbólica ou ideológica dela, apenas se valendo da denegação como estratégia de legitimidade para o estabelecimento das relações “mercantis” e individualistas de subordinação.

Se no início os índios eram “sem fé, sem rei, sem lei”, o velamento das alteridades originárias (sociedades ameríndias) ocorreu, depois, mantido com novos argumentos. Foi processada sua conversão em índios propriamente ditos, em “bugre” ou sua transfiguração na massa desqualificada de mestiços, em “brasileiros”³ propriamente ditos. Uma fantástica operação hermenêutica que, sob a égide da conquista militar e da violência física, processou a negação simbólica das alteridades culturais, magicamente convertendo-as de legítimas ocu-

3. O termo aqui é empregado no sentido em que ele foi registrado na região do noroeste do Rio Grande do Sul (Missions), veiculado para caracterizar pejorativamente alguém por sua ascendência autóctone, em detrimento da superioridade étnica dos “de origem”.

pantes de seus territórios originários em massa de mão de obra barata ao aproveitamento dos que assumiram a representação nacional, estes orgulhosos de sua ascendência internacional, “de fora” porque mantida cristã, cartesiana, iluminista, matrizes europeias em solo tornado mestiço.

Descendentes de imigrantes alemães, italianos e de outras etnias de gênese europeia hoje habitantes da região das Missões, contribuem e jogam dentro desse “horizonte hermenêutico”, glorificam os frutos do seu labor, ressaltam continuamente o espírito empreendedor e a capacidade industriosa de sua gente, ao mesmo tempo em que bradam contra a natureza indômita dos índios, contra o joio, as ervas daninhas e as pragas naturais. Mato nativo é chamado “sujeira”, que deve ser limpa “pra não criar bicho”, rapidamente substituído por comportados bosques de poucas árvores com troncos impermeabilizados de cal branca, ao lado de geométricos jardins. As pessoas autóctones são chamadas de “bugre”, selvagem, como na original acepção do termo francês. Surpreendentemente, o termo “brasileiro” é utilizado enquanto sinônimo de indolente, preguiçoso, relapso, imprudente e imprevidente.

Os descendentes de imigrados na região das Missões ressaltam sua ascendência europeia ao se dizerem “de origem”, um dos modos de expressar - por contraste - suas pré-compreensões naturalizadas, veiculando imagens e representações inerentes e imanentes à sua própria subjetividade, projetadas sobre a negatividade atribuída aos “sem origem” (brasileiros). O alóctone vale-se daqueles e de outros estereótipos, abstratos e uniformizadores, para precariamente totalizar simbolicamente - a linguagem como expressão de imagens projetivas recorrentes - a indizível multiplicidade de variações culturais com as quais convive, constelação de tradições coletivas sequer reconhecidas, muitas vezes nem mesmo percebidas. Ser deste local - bugre, índio ou brasileiro - é ser como a natureza original americana, caótica e dispersiva, sem medida nem determinação. Qual cópia deste mundo desordenado em sua exuberância natural, o autóctone é estigmatizado, não fosse por outra coisa, pelo simples fato de ser local, deste local que se considera não dar origem nem ascendência cultural.

É possível arriscar uma formulação do princípio de identificação que aprisiona o alóctone (descendente de europeu auto-reconhecido): a filiação possível não está aqui, é exterior, eurocêntrica - ainda que sobre isso quase nada se deva dizer - e está contraposta à desqualificação dos que aqui se originam, pois sem filiação, sem "origem". Viver aqui é estar tragado neste mundo primordial e fazer parte de uma massa amorfa, de onde não teria ainda brotado nem o sentido, tampouco a significação. Nem tudo é só coerência, no entanto, já que este mundo amorfo que repele também atrai de forma irresistível, seja por sua simplicidade, seja pela volúpia dos seus encantos, em considerando os critérios comedidos constantemente manifestos pelos alóctones de origem cristã.

Obvio dizer que, ao nível das relações sociais de produção, há vantagens materiais evidentes nesse jogo hermenêutico tomado hegemônico pelos alóctones das elites, que se consideram vantajosos por se representarem como sendo de fora. O enredo interpretativo lançado e tomado hegemônico pelo imigrado servia e serve para produzir algo como uma inflação representacional da autoctonia no interior do nosso mercado social de bens simbólicos. Isso aplicado tanto ao mundo, à natureza, matriz da autoctonia reduzida a apenas um manancial e fonte de matérias-primas, quanto aos homens, classificados ao nível das bestas, crianças ou servos.

Os estereótipos de "bugre", "brasileiro", "pelo-duro", "mestiço" e "índio" são também úteis, pois, arrastando a multiplicidade e raridade da diversidade cultural autóctone para dentro de uma vala comum, tornam possível produzir, "hermeneuticamente", um abundante e barato produto básico à construção da civilidade: a mão-de-obra "desqualificada" (antes escravo, hoje boia-fria). A mediação interpretativa que liga "os de origem" ao novo mundo depende desses outros "da terra", objeto de pré-compreensões projetadas desde si, desde aquele que se representa porta-voz da civilidade. Não é demais considerar o imigrado como o principal criador dessa "mitológica", sujeito fundador dessa síndrome, por isso referi-la como sendo a perspectiva alóctone da autoctonia.

A sobrevivência material do alóctone também depende, muitas vezes, da força de trabalho e do conhecimento ecológico⁴ dos nativos, mas esse não é um fator que ele admita ou considere, porque é impossível conceber dependência frente a um objeto, ou melhor, a outro sujeito que se pressupõe inexistente. Dizer-se “de origem”, sem especificar a que origem singular se refere⁵ (teuto, itálica, polaca), toma sentido contra o fundo indiferenciado para onde o autóctone foi projetado. E “a” origem enfatizada prende-se ao eurocentrismo nativizado, mantida a pré-compreensão implícita de que a filiação legítima é a que veio “de fora”, de quem pertence a uma estirpe ou linhagem, em contraste aos nativos que disso teriam falta. Há o roubo da identidade daqueles identificados como sendo “de dentro”, pela artimanha da diferença má ou negativa de supô-los “sem” origem.

São o comportamento e o pensamento como alóctone - subjacente ao se dizer “de origem” e menosprezar os que não o são - que criam o campo de significação no qual a autoctonia se estabelece. Esse mecanismo de espelhamento pela negação das alteridades autóctones ocorre na região das Missões e mais além, sendo marca constituinte também da civilização argentina e da uruguaia. No caso da Argentina, desde Sarmiento proliferou-se a ideia sobre a inferioridade dos nativos selvagens americanos, e, da guerra justa que a civilização deve efetuar para os “absorver, destruir ou exterminar”. Assim, “estas ideas se hayan internalizado muy sutilmente y que aun hoy se manifiesten en imágenes que nos muestran la superioridad del extranjero o de ‘lo extranjero’ y la consecuente inferioridad del argentino o de ‘lo argen-

4. Uma das esferas onde a diversidade das alteridades autóctones está mais manifesta é do simbolismo e prática ecológicas, naquilo que Phillippe Descola designa como “modos materiais e intelectuais de socialização da natureza” (Descola, 1986:4). Os “modos” nativos contrastam radicalmente da mercadologia alóctone que se horroriza com o estado da natureza. Os autóctones fundem espírito e matéria num horizonte que poderíamos chamar de geografia cosmológica. O que para o alóctone é o mundo aterrador da natureza indiferenciada, para o autóctone é algo como o “jardim dos deuses”, onde cada espécie vegetal e animal nativa tem um significante diferencial e simbólico que a justifica independente do uso que se pode tirar dela. Para o alóctone, entretanto, a natureza é reduzida aos referenciais utilitários, o que dá mais pobreza ao horizonte de significações permutadas. Há também que se referir o fato de que os nativos possuem maior conhecimento da ecologia nativa, enquanto que os alóctones estão subordinados ao “imperialismo ecológico”, da forma como adverte o volumoso estudo de Crosby, 1993.

5. É o que constatamos entre os informantes pesquisados, mesmo dos residentes em ambiente urbano.

tino' (Tamagno, 1997:118). O darwinismo social infiltrou-se junto às representações da nacionalidade argentina, ao ponto dela se construir espelhada no projeto civilizador dos espanhóis inicialmente e, depois, no dos ingleses e norte-americanos.

É por isso que se pode considerar válida a questão da denegação das alteridades originárias também no seio da sociedade argentina, pois ela deriva desses espalhamentos. "Es por ello que podemos decir que la cuestión indígena es una cuestión negada en nuestro país, que hemos brindado incluso ante nuestros hermanos latinoamericanos la imagen de que 'somos un país sin indios', que los indios son el pasado, que eran pocos y no dejaron huellas, que no conforman ni siquiera parte de nuestra identidad nacional - con frecuencia vinculada a la mítica figura del gaúcho - que somos un país de gringos, que en definitiva nos parecemos más a los europeos que a nuestros hermanos latinoamericanos" (ib: 119).

Parece ter sido o Ocidente Civilizado o polo retificador das autoctonias, talvez mesmo seu mentor intelectual, para o que a Antropologia exerceu grande influência. Agora, que representantes dos povos originários assimilaram nossa terminologia - que os estigmatizam - em proveito próprio, valendo-se dos mesmos estereótipos a eles lançados, transformando-os em signos de luta política e fator de coesão intergrupal⁶ - algo que nunca tiveram antes, falta que pesou muito à derrocada nativa frente ao empenho civilizacional -; agora que nossos "rivals" aprenderam a jogar o jogo; agora, enfim, bradamos contra a "reinvenção das tradições", contra o oportunismo da esquerda infiltrada, contra a indianização gratuita daquela massa amorfa cristalizada como "população" do sul do Brasil.

A alteridade "des-radicalizada" e assumida como autoctonia, a indianidade como a sua faceta mais amplamente reconhecida, através da qual essa autoctonia é lançada manifesta, mas sempre como ponte e como projeto e desejada esperança - teleologia há muito perseguida, dizem os informantes - para que se faça o pleno reconhecimento da

6. A indianidade é uma consciência de amplitude continental, na exata medida em que nossa mitologia histórica continua fundada na descoberta colombiana da América. O termo "índio" usado por Colombo era para designar o autóctone da terra descoberta, das índias Ocidentais. Portanto, não há como falar em indianidade sem percebê-la na sua pertinência reativa à nossa história mítica (esta expressão é tomada desde a análise de Dominique Gallois sobre Mairi revisitada-, Gallois, 1993), como uma identificação pantribal e continental com a qual as alteridades autóctones desfavorecidas estão aprendendo a jogar.

alteridade que define o seu modo específico de vida social. A indianidade é um nivelamento porque reifica a pureza do autóctone, numa espécie de *entulhamento* dos fenômenos, para tê-los adaptados ao jogo hermenêutico da política reivindicatória e representativa da democracia, em sua legalidade e regimentação.

Diz-se entulhamento porque a perspectivação alóctone da autoctonia torna-se despercebida, não-consciente, por estar subentendida, transbordada pela amnésia para emergir travestida na roupagem legal e cristalina da indianidade. Não obstante, é necessário lembrar que a própria autoctonia já era, ela mesma, o velamento da radicalidade das alteridades nativas (no plural), princípio que leva a pensar a indianidade como um duplo velamento, desdobramento da mesma síndrome até aqui mapeada.

Importante entender que tais processos identificatórios ocorrem exatamente pelos mesmos mecanismos característicos do “roubo” de identidade que, segundo José Carlos Gomes da Silva (1994), funda a cultura humana: “A cultura - afirma-se hoje com Claude Lévi-Strauss - é o aparecimento do princípio da reciprocidade. E, no entanto, o ponto de vista inverso que parece ser adotado por inúmeras sociedades que proclamam que o saber dos homens e o espírito das suas instituições se definem a partir de um roubo original. Não é apenas o par bíblico que acede ao conhecimento trágico do mundo pelo roubo de um fruto proibido: Prometeu torna possível a cultura dos gregos através do roubo do fogo; a raposa da mitologia dogon inaugura a agricultura ‘semeando sementes roubadas’ (...). Enunciar minha identidade em termos relacionais é admitir que recolho de outrem uma parte fundamental de mim mesmo: apenas existo na medida em que arrebatado a outrem o fundamento de minha existência” (Gomes da Silva, 1994:97).

A identificação alóctone alimenta-se da alteridade radical do autóctone, sendo ambas complementares em sua exclusividade mútua. A complementaridade talvez ocorra no sentido de que o alóctone usa o autóctone para enfatizar sua posição civilizada, roubando deste o reconhecimento formal de sua vivida alteridade radical. Foi assim desde os tempos dos descobrimentos; assim permanece quando ingenuamente continuamos reproduzindo a crença sobre a solidez da conquista efetuada sobre os autóctones, ou quando pensamos na so-

cidade regional como sendo uma massa indiferenciada de mestiços e trabalhadores. Mas como dar conta do fato de a aloctonia ser a própria promotora de manifestações coletivas de resistência étnica, já que atua pela discriminação segundo valores etnocêntricos, que encaixam as alteridades nativas apenas em posições desqualificadas no sistema hierarquizado de classes sociais?

Extrapolando um pouco a analítica detalhada por Heidegger, a fim de dar conta de nossos casos etnográficos, é como se o ser-aí do alóctone vivesse uma “mitológica” alicerçada no ser-para-lá, gerando uma ruptura existencial incompatível, um dilema, pois sempre o *Dasein* está aí no mundo americano, ainda que ontologicamente se pretenda estar-lá (no caso, Europa). Para não padecer na vastidão oceânica que separa esses dois mundos, a percepção imediata do mundo se oblitera, evidências etnográficas nos sugerem, tomando-se então - o ser alóctone - encompassado por seu logos, fechado, sem refletir sobre a radical alteridade dos autóctones; algo, aliás, que ele nega em “si” mesmo, pois que também nasceu e cresceu no “aí” americano e depende materialmente dele.

As alteridades culturais originárias ficam, assim, submergidas à reificação daquele que continuamente se apresenta como vindo do além-mar e “descendente” direto ou indireto da proeza de Cristóvão Colombo. Boa parte dos europeus que chegavam ao Novo Mundo, no período da Conquista, não tinha a intenção de permanência definitiva, pretendia voltar. Algo similar ainda acontece, hoje, nas fronteiras do limiar da civilização brasileira na Amazônia; ou seja, o processo identificatório do alóctone gera, para si mesmo, um “meio-ser”, enquanto a outra que seria sua “metade-autóctone” é denegada pela sua projeção como qualidade negativa do “outro” nativo.

Retomando à metáfora poética, é como se a ontologia do conquistador e a do colono imigrado deixassem a outra metade do seu ser perdida no oceano. Vou sugerir que reside nisso sua dificuldade de reconhecer a plenitude desse ser outro “mais” propriamente nativo que ele. Sobrevêm, então, o velamento ideológico, que é sempre o velamento da hierarquia social, onde as alteridades originárias são moldadas compulsoriamente a fim de ocupar as posições sociais mais decompostas, exercendo as tarefas manuais e sexuais mais pesadas que fundamentam o novo modo de “meio-ser” a que todos estão

destinados. Assim interpreto etnologicamente a noção de cidadania, como ela se construiu no sul do Brasil.

Por isso, a oposição autóctone-alóctone não tem uma substancialidade, sendo um mapa de atuação (Geertz, 1978), referências e sinais articulados intersubjetivamente a cada momento, flexíveis, sofrendo as inconstâncias e incoerências da existência humana. Formam um par lógico, mas enquanto categorias sempre relacionais e situacionais. O ser alóctone ou ser autóctone dá-se, sempre, dentro de um jogo representacional que funciona como um caleidoscópio, um jogo de espelhos. Pode-se ser “mais ou menos” alóctone; depende, às vezes, também, um tanto quanto autóctone.

E o velamento simbólico da autoctonia inerente a quem está no novo mundo porque sempre se considera chegado - os teuto-brasileiros, por exemplo, continuam enfatizando a necessidade de se enraizar -, mesmo tendo aqui radicado morada e feito descendência. Há a fuga da possessão nativa, de quem sempre quer continuar a ser reconhecido pela sua estirpe alóctone, mesmo que ela seja puramente simbólica em sua essência (o “sangue alemão”, mantendo o exemplo teuto-brasileiro).

Do ponto de vista literal, aloctonia é uma qualidade inerente apenas ao imigrado chegado em território “conquistado”, daquele que deixou - muitas vezes, a contragosto - sua pátria materna para construir um novo mundo, cópia tão literal quanto possível do original. Porém, é algo que não pode ser transmitido à sua linha direta de descendência apenas pela outorga. No entanto, o *nascimento* americano de sua descendência consanguínea é tido como contingente, muitas vezes convertido num dado subtraído ao pensável. Foi necessário conformar-se ao “novo mundo”, estabelecer raízes sem conseguir abandonar a presença recalcada da cosmogonia que estabelece a “origem” cultural possível apenas na terra distante. Há, assim, um verdadeiro pânico da autoctonia e da “devassidão” cultural que ela representa, sendo negada como condição plena, apesar do nascimento americano que estabelece inevitável autoctonia.

Por outro lado, é lógico pensar que o autóctone não tem um envolvimento existencial tão marcado pelo dilema trazido pela aloctonia. As cosmologias nativas estão fraturadas, mas continuam servindo como mapas de atuação frente à alteridade civilizada e a vigência da

sua subordinação nos processos de produção social. Para os nativos, o referencial do que está dentro ou está fora não depende do maniqueísmo incorporado à nossa civilidade, onde a diferença é o mal a ser extirpado em ato e pensamento. Para o alóctone é que surge a demanda de expressar sua condição de dominância e exterioridade, como se isso levasse a uma “domesticação” da força maligna e autóctone que quer possuí-lo desde dentro, do que ele pretende escapar pela denegação ou pela projeção sobre a condição do outro.

A atuação corporal mundana no sul do Brasil é um “contexto”, no sentido dado por Clifford Geertz, que pode ser lido por quem esteja predisposto a fazê-lo, no caso o cientista, quando presencia o encontro dimensionado em confronto, verdadeiro drama entre corpos humanos alóctones e corpos humanos autóctones, ou melhor, tidos como tais por eles mesmos, no face a face das ocupações cotidianas, tal qual a pesquisa etnográfica registrou também em Santo Ângelo e em muitas outras localidades urbanas e rurais no sul do Brasil. É possível captar, desde o enquadramento perceptivo da etnografia, a conduta humana como um tipo prático de discurso. Legítimo entender tais ações e atuações como dramatizações discursivas que “revelam” esse modo implícito e subconsciente de ser (cf. também Merleau-Ponty, 1994), ainda que nosso “desvelamento” etnográfico possa se transformar apenas num outro tipo de velamento que se sobrepõe, como indica o prefixo “re” anteposto ao termo revelar.

3. SANTO ÂNGELO E A “CUSTÓDIA ALÓCTONE” DEPOIS DE TREZENTOS ANOS

Muitas outras facetas poderiam ser analisadas do complexo intercultural formador da sociedade santo-angelense, mas por enquanto basta o exposto acima para provocar a reflexão sobre os principais dilemas de identidade presentes na região. Hoje vivemos um novo momento, em que os missionários contemporâneos cultivam orgulhosamente um atavismo nativista e reivindicam uma origem indígena vaga e distante. Ao contrário do que se poderia pensar inicialmente, entretanto, esse atavismo não supera o “eurocentrismo nativizado” das elites locais, apenas o camufla ainda mais. O atavismo

missioneiro confunde e esconde as verdadeiras contradições interculturais, impedindo que os dilemas abordados sejam superados.

Tomou-se legítimo às pessoas buscarem referências sobre alguma autoctonia no passado familiar, sendo frequente o relato sobre uma bisavó bugre “caçada no mato”. Essa reivindicação ocorre hoje como consequência da crescente movimentação turística em torno ao Patrimônio Missioneiro. Há uma crescente interação com visitantes estrangeiros e brasileiros de outros estados, o que produz um reforço do velamento da autoctonia, porque as pessoas se apropriam do legado missioneiro e enaltecem as Missões como um “extraordinário e inédito exemplo de civilização”. São publicados folhetos que divulgam “...as riquezas arqueológicas, as esculturas barrocas, o traçado das cidades, as magníficas Ruínas, símbolo da força interior do homem; a história contada em Museus, Centros de Cultura e Universidades, mistérios presentes admirados por visitantes procedentes de todas as partes do mundo”.

Hoje as administrações municipais se vangloriam do patrimônio missioneiro, mas essa postura é radicalmente diferente da prática das gestões vigentes até o início da década de 1970. Há registros abundantes sobre a venda das pedras das ruínas em Santo Ângelo, em São João Batista e em São Miguel, enquanto prática do próprio executivo municipal. Essa depredação oficial é outro exemplo contundente de quanto esforço a elite política santo-angelense concentrou para varrer do mapa (físico e mental) qualquer referência que lhes remete ao seu passado autóctone. Não fosse o intervencionismo feito pelo Estado e pela União, hoje não existiriam mais os remanescentes físicos das Missões, já que a legitimada pretendia era a “origem” europeia, hispânica, lusa, alemã, italiana ou outra qualquer.

Desde a década de 1920, são desenvolvidas ações de proteção aos remanescentes físicos do passado missioneiro, hoje considerados parte do Patrimônio Cultural brasileiro. Isso provocou inicialmente a ira das elites locais, que se dobraram ao perceber a lucratividade possível no aproveitamento econômico da rubrica “missões”, ainda mais depois que as Ruínas de São Miguel - outrora parte do município de Santo Ângelo - tomaram-se Patrimônio da Humanidade reconhecido pela Unesco. Hoje o discurso das elites políticas locais valoriza o assunto porque reconhece nele possibilidades de desenvolvimento alter-

nativo para a região através do turismo e do agronegócio e artesanato a ele agregado.

Os dados apresentados demonstram que Santo Ângelo teve um papel decisivo no processo de construção da sociedade regional enquanto parte do Brasil, por sua ação de “custódia” herdada desde o tempo dos jesuítas. É preciso, no entanto, resgatar todas as dimensões dessa custódia, recordando que ela foi inicialmente indígena para depois se tomar Guarani-missioneira e espanhola, que foi expropriada por lusos que se fizeram brasileiros e, finalmente, se fizeram “de origem”. Não basta enaltecer atavismos e colocar os índios como parte de um passado idealizado. Os Guarani são muito mais do que um monumento esculpido em arenito rosa, homenageando o heroísmo de Sepé Tiaraju e da família Guarani (como é a obra do escultor santo-angelense Olindo Donade feita em 1960). É preciso reconhecê-los vivos e atuantes, como são os grupos de indígenas Mbyá-Guarani, Nhandeva e Kaingang que circulam pela ampla região que ficava no passado sob a administração da Comandância das Missões e da Fronteira. É preciso consciência para desvelar a forte ascendência indígena das pessoas que hoje habitam Santo Ângelo para tomar visível que elas sobrevivem marginalizadas pela estrutura política montada pelos “de origem”. Este quadro parece estar se revertendo, mas é muito improvável que as elites locais - descendentes dos estancieiros nobres e dos imigrantes laboriosos abram mão de suas conquistas patrimoniais em favor dos que se mantêm autóctones, na literal expressão do termo.

4. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AVÉ-LALLEMANT, Robert. *Viagem pela Província do Rio Grande do Sul* (1858). Belo Horizonte: Itatiaia/São Paulo: EDUSP, 1980.

BARTH, F. *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*. Londres: GeorgeAllen & Unwin / Bergen-Oslo: Universitets Forlaget, 1969.

BERNARDES, Nilo. *Bases geográficas do povoamento do Rio Grande do Sul*. Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 1997.

BESCHOREN, M. *Impressões de Viagem na Província do Rio Grande do Sul* (1875- 1877). Porto Alegre: Martins Livreiro, 1989.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Identidade e Etnia: construção da pessoa é resistência cultural*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. - *O índio e o Mundo dos Brancos*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1986. "O índio na consciência nacional", In: *América Indígena*, México, v. 26, n. 1, p.43-52, 1966. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Pioneira, 1976.

CATAFESTO DE SOUZA, José Otávio. AOS "FANTASMAS DAS BRENHAS": *etnografia, invisibilidade e etnicidade de populações originárias no sul do Brasil* (tese de doutorado). Porto Alegre: PPGAS/UFRGS, 1998.

CESAR, Guilhermino. *O contrabando no sul do Brasil*. Caxias do Sul: UCS-Est., 1978. Primeiros cronistas do Rio Grande do Sul 1605-1801. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 1981.

CLASTRES, Hélène. *Terra sem Mal: o profetismo Tupi-Guarani*. São Paulo: Brasiliense, 1978.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o estado*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978. Imperialismo ecológico: a expansão biológica da Europa, 900-1900. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1987

Da MATTA, Roberto. "Quanto custa ser índio no Brasil? Considerações sobre o problema da Identidade étnica". In: *Dados*, no 13, pp. 33-54, Rio de Janeiro, 1976. *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. Petrópolis: Vozes, 1981.

DESCOLA, Philippe. *La nature domestique: Symbolisme et praxis dans l'Ecologie des Acjtuar*. Paris, Editions de la Maison des Sciences de UHomme, 1986.

DIETRICH, Mozar Artur. *A autonomia dos povos indígenas frente ao Estado Brasileiro*. São Leopoldo: UNISINOS. Trabalho conclusão, curso de direito (mimeografado), 1994.

DOMINGUES, Moacir. "A conquista das Missões: um enigma histórico". *Anais do I Simpósio Nacional de Estudos Missionários*. Santa Rosa: Faculdade Dom Bosco, pp. 61, 1981.

FERREIRA FILHO, Arthur. *História Geral do Rio Grande do Sul (1503-1974)*. Porto Alegre: Globo, 1974.

FLORES, Moacyr. “A expulsão dos jesuítas”. *Anais do I Simpósio Nacional de Estudos Missionários*. Santa Rosa: FFCL Dom Bosco, p. 51-60, 1965.

- “A conquista das Missões”. *Anais do III Simpósio Nacional de Estudos Missionários*. Santa Rosa: Faculdade Dom Bosco, p. 186-196, 1979. - *Colonialismo e missões jesuíticas*. Porto Alegre: EST/Instituto de Cultura Hispânica do Rio Grande do Sul, 1983, 1983.

GALLOIS, Dominique Tiklin. *Mairi Revisitada: a reintegração da Fortaleza de Macapá na tradição oral dos Waiãpi*. São Paulo: NHII-USP/FAPESP, 1993.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1978.

GOMES DA SILVA, José Carlos. *A identidade roubada: ensaios de antropologia social*. Lisboa: Grávida, 1994.

GRUMBERG, Georg (org.). *La situacion del indígena en America del Sur*. Montevideo: TierraNueva, 1971.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 1993.

KERN, Arno Alvarez. *Missões uma utopia política*. Porto Alegre: Mercado Aberto, “Das aldeias guarani às missões jesuíticas: um processo de transformações culturais” In: *Anais da I Jornada regional da cultura missioneira*. Santo Ângelo:

FUNDAMES, p.53-71, 1985. “Arqueologia Histórica Missioneira”, in: *As Missões Jesuítico-Guaranis: Cultura e Sociedade (Anais do VII Simpósio Nacional de Estudos Missionários)*. Canoas: Tipografia e Ed. LaSalle, p. 184-194, 1988.

LAYTANO, Dante de. *Origem da propriedade privada no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Martins Livreiro/ESTSLB, 1983.

MAEDER, Ernesto J. A. & BOLSI, Alfredo S. C. “La poblacion delas misiones despues de la expulsion de los jesuitas. *Anais do IV Simpósio Nacional de Estudos Missionários*. Santa Rosa: Faculdade Dom Bosco, p. 127-155, 1981.

MÂNICA DA CRUZ, Beatriz. *SANTO ÂNGELO: um município em construção das missões até 1930*. Santo Ângelo: Gráfica Santo Ângelo, 1986.

MELIÁ, Bartomeu (org.). *Guarani: uma bibliografia etnológica*. Santo Ângelo: Fundação Missioneira de Ensino Superior, 1987.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

MONTEIRO, John M. *Índios no Estado de São Paulo: resistência e transformação*. São Paulo: Yankatu, 1984. *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MÖRNER, Magnus. *Actividades políticas y económicas de los jesuitas en el Rio de la Plata*. Buenos Aires: Hyspanamérica, 1985.

PESAVENTO, Sandra Jataí. *História do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Mercado Aberto.

PORTO, Aurélio, 1980. *História das Missões Orientais do Uruguai*. Vol. I. Porto Alegre: Selbach, v. III e IV, 1954a. *História das Missões Orientais do Uruguai*. V. 2. Porto Alegre :Selbach, v. III e IV, 1954b.

RUSCHEL, Ruy Ruben. *Presença platina na formação de Torres. Comunicação no Encontro e História e Geografia do Prata* (mimeografado), s/d. “O direito de propriedade dos índios missioneiros Veritas. Porto Alegre: PUC, v. 39, número 153, p. 103-116,1994.

SCHMITZ, Pedro Ignácio. “O Guarani no Rio Grande do Sul: a colonização de mato e as frentes de expansão”. *Anais dos III Simpósios Nacionais de Estudos Missioneiros*. Santa Rosa: Faculdade Dom Bosco, p. 55-74.1979. “O Guarani no Rio Grande do Sul”. In: *Boletim do MARSUL*. Taquara (2): 5-42,1985.

SILVEIRA, Hemetério José Velloso da. *As Missões Orientais e seus antigos domínios*. Porto Alegre: Typographia da Livraria Universal de Carlos Eche- nique, 1909.

STOCKS, Anthony Wayne. *Los nativos invisibles*. Lima: Centro Amazônico de Antropologia y aplicacion practica, 1981.

TAMAGNO, Liliana. “*Las políticas indigenistas en Argentina: discursos, derechos, poder y ciudadanía*”. In: *Horizonte Antropológicos*, Porto Alegre: UFRGS, ano 3, n. 6, p. 111-134,1997.

TAMBIAH, Stanley. “Conflitos etnonacionalistas e violência coletiva no sul da Ásia”. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo: ANPOCS. Vol. 12, n 34, p. 5-24,1997.

REDUÇÃO DE SANTO ÂNGELO CUSTÓDIO

Gladis Maria Pippi¹

AS MISSÕES

As Missões Jesuítico-Guarani foram implantadas durante os séculos 17 e 18 nas fronteiras dos impérios coloniais português e espanhol. Aproximadamente 30 Reduções foram fundadas pelos padres jesuítas, nos vales dos rios Paraná e Uruguai, com jurisdição nos territórios que hoje correspondem a partes do Paraguai, Argentina, Brasil e Uruguai, entre os anos de 1609 a 1767. Mais de 150.000 índios, a maioria do grupo Guarani, viveram durante um século e meio uma experiência singular na história da humanidade. O projeto de catequização dos jesuítas, a serviço da conquista territorial espanhola, teve como modelo as ideias dos mitos e lendas religiosas do paraíso cristão, e fez eco com a busca da “Terra sem Males” dos guaranis.

A forma em que se deu o processo de fusão das duas culturas, a guarani e a europeia, originou um novo e surpreendente modelo de sociedade dentro do contexto colonial, com um sistema social e econômico cooperativo e alto grau de desenvolvimento tecnológico e cultural alcançados em curto espaço de tempo. A sociedade missioneira, durante seu apogeu, foi alvo das políticas expansionistas das cortes ibéricas e teve seu final decretado com a guerra guaranítica, com embates de 1753 a 1756, e a expulsão dos jesuítas das colônias espanholas, assinado em 1767 e concluído em 1768.

A síntese missioneira do século XVIII ultrapassou as fronteiras do tempo e deixou como herança um legado que está expresso em um vasto patrimônio de pedra, de madeira e de ferro, impregnado de sentidos que são as raízes culturais e identitárias do povo gaúcho e platino.

1. Mestre em História. Mestrado em Integração Latino-Americana. UFSM. Pesquisadora e produtora cultural. Organizadora do Projeto comemorativo aos 300 anos da Redução Jesuítica de Santo Ângelo Custódio.

A REDUÇÃO

A atual cidade de Santo Ângelo tem origem nos remanescentes da antiga Redução² Jesuítico-Guarani de Santo Ângelo Custódio³. Essa Missão, assim como todas as outras, fazia parte dos planos de catequização e evangelização da Companhia de Jesus a serviço da Coroa espanhola na sua etapa de ocupação e conquista do território platino.

O seu surgimento foi decorrência de um desmembramento da população de Concepcion⁴ e foi fundada em 12 de agosto de 1706⁵, em local ainda não comprovado, no atual município de Entre-Ijuís, o qual acabou sendo impróprio para a necessária expansão, devido, provavelmente, a proximidade dos dois rios, o Ijuí e o Ijuizinho⁶. No verão de 1707, com a baixa do Rio Ijuí, a população dessa Redução, instalada provisoriamente, foi transferida (cerca de 7 km) em direção ao norte transpondo o rio Ijuí, para o local onde então se fixou definitivamente e se desenvolveu até a expulsão dos jesuítas, em 1767/68, e onde, mais tarde ressurgiu o povoado que deu origem a atual cidade de Santo Ângelo. A fundação e organização dos primeiros anos têm sido atribuídas ao padre jesuíta Diogo Haze⁷.

2. O termo “Redução” originou-se do latim Reducere = Conduzir. Segundo os preceitos do projeto jesuítico da época “conduzir a um só local e a uma só fé”.

3. A grafia do nome desta Redução aparece com variações: “Sant Angel de la Guardia” ou “Santo Anjo Custódio”, referindo-se ao Santo Anjo da Guarda, devotado no catolicismo

4. A Redução de Concepcion (situada em terras da atual Argentina), fundada em 1619 pelo Pe. Roque Gonzáles, apresentava problemas de grande crescimento populacional desde 1637 quando os bandeirantes arrasaram as reduções do Tape (atual Rio Grande do Sul) e ela teve que abrigar os sobreviventes dos “pueblos” de San Joaquin, San Pedro Y San Pablo, Caacapá-mini, Jesus-Maria de Ibiticaray e San Carlos del Caapi. Seu excedente populacional deu origem a outros Povos das Missões. (Araújo, 1992, p. 291).

5. Esta data foi apontada por vários autores, por encontrar-se registrado em um documento da Coleção de Angelis, neste dia, o primeiro batismo ali realizado.

6. Os rios Ijuí (afluente do rio Uruguai) e Ijuizinho, à época eram bastante volumosos e em períodos de chuvas tornavam-se perigosos e difíceis de transpor, inviabilizando a comunicação e o transporte. Fato que pode ter influenciado a mudança do local da Redução.

7. Diogo de Haze nasceu na cidade belga de Antuérpia em 1647 e chegou à região platina em 1691. Exercia seus trabalhos como missionário (cura) em Concepcion no ano de 1706, e, segundo informações contidas em Aurélio Porto, e citadas por Hansel (1956, p. 16), ele teria sido o provável encarregado da transmigração dos índios e fundação da nova redução, denominada Santo Angel Custódio. Em 1708, seu nome consta numa questão de terras e ervais que interessava a São Miguel, São Luiz Gonzaga e Santo Ângelo, conforme registrado na Coleção de Angelis. Morreu na Redução de Sant’Ana em 1725.

A Redução dedicava-se ao cultivo e industrialização de erva-mate e algodão, sendo o maior produtor destas culturas na “Banda Oriental”⁸, o que possibilitava que o excedente fosse vendido no mercado interno colonial, gerando recursos para o pagamento dos tributos reais e para a compra de bens não produzidos na comunidade. O algodão era utilizado na confecção de tecidos. Segundo Lugon (1968: p. 135), os panos inicialmente simples, passaram a ser decorados com estampas de flores e motivos variados. As tecelãs produziam todo o vestuário, paramentos litúrgicos, toalhas, capas e lenços. Estes tecidos eram usados nas negociações de troca com os outros povos das Missões, e o excedente era enviado para Buenos Aires, Córdoba, Tucumã e para a Europa.

Na afirmação de Aurélio Porto, Santo Ângelo tornou-se um dos Povos mais prósperos de toda a região missioneira. A erva-mate foi industrializada, sendo este produto exportado para as cidades coloniais e para a Europa: “... ainda no ano de 1768, consoante estatísticas da época, a produção de erva-mate era de 5.000 arrobas, superando a de todos os outros Povos. Era também o maior produtor de algodão, num total de 4.000 arrobas” (Porto, 1954).

Outro destaque da Redução de Santo Ângelo era o grande número de artistas indígenas que desenvolviam especialmente a escultura. Sobre o assunto, Felix Azara⁹, que visitou a Redução em fins do século XVIII, observa “*ter o Povo de particular uma multidão admirável de estátuas, que encerra seu templo (...) e uma plêiade notável de índios consagrados à pintura e à escultura*”.

Na coleção da estatuária do Museu das Missões em São Miguel, mais de uma dezena de peças são provenientes dessa Redução, assim como no Museu Júlio de Castilhos, em Porto Alegre, algumas peças com formas de animais, são identificadas como procedentes de Santo Ângelo Custódio.

Todas as Reduções seguiam, com as devidas adaptações locais, um plano geral uniforme, tendo como centro uma grande praça para onde convergiam as ruas principais. Seguindo a descrição de Arnaldo Bruxel (1978, p. 49) no lado norte ou sul da praça ficavam, normalmente, da direita para a esquerda: o asilo orfanato (cotiguaçu), o ce-

8. A denominação “Banda Oriental” tem como referência o Rio Uruguai, ou seja, o lado direito deste rio indicando o espaço que compreende o Rio Grande do Sul.

9. AZARA, Félix de, *Viajes inéditos de Don Félix de Azara (...) a los pueblos de Misiones*. Revista del Rio de la Plata. Buenos Aires, 1873.

mitério, a igreja e dois pátios. No fundo do primeiro pátio erguia-se a residência dos padres, e no lado oposto à lateral da igreja ficavam: o quarto do porteiro, a escola, a sala de música/dança, a sala de armas, etc. O segundo pátio era rodeado de armazéns e oficinas *mecânicas*. Por trás do complexo cemitério-igreja-pátios estendia-se a horta e pomar. Nos outros três lados da praça alinhavam-se os blocos de casas dos índios. Esses blocos, eram um conjunto de 3 ou 4 compartimentos sob o mesmo teto, e sucediam-se paralelos ou perpendiculares, dependendo da disposição topográfica do local.

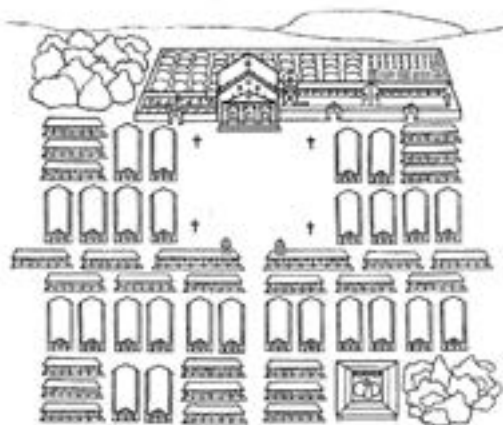


Ilustração hipotética da Redução de Santo Ângelo Custódio,
 Fonte: Gladis Maria Pippi. Painéis comemorativos dos 300 anos
 de fundação de Santo Ângelo. Desenho: Louzada, 2006.

Entre as diferenças que ocorriam de uma redução para outra, em Santo Ângelo Custódio destaca-se a posição do traçado urbano, sendo a entrada principal do povoado e a frente da igreja voltada para o sul, ao contrário das outras seis do lado direito do rio Uruguai, mas semelhante a outras existentes no outro lado.

O processo de desenvolvimento do projeto jesuítico-guarani durou até meados do século XVIII, quando em 1750 foi assinado o tratado de Madrid pelas coroas espanhola e portuguesa em que, por razões de ordem econômica e política, entre outras providências, estabelecia a troca da Colônia do Sacramento (portuguesa) pelas Missões

Orientais (espanhola) com a retirada das populações missioneiras dos Sete Povos. O Tratado, que não foi aceito pela grande maioria dos indígenas, desencadeou a Guerra Guaranítica, que culminou com a Batalha de Caiboaté¹⁰, em 1756, e a derrota missioneira. Em 1768, após a expulsão dos padres da Companhia de Jesus, as reduções passaram à administração portuguesa e espanhola, e, a partir de 1801, a *banda oriental* do rio Uruguai foi incorporada ao domínio português, entrando as reduções em seu curso de decadência e extinção.

O destino da Redução de Santo Ângelo foi então, entregue às forças da natureza. Sem habitantes, em pouco tempo a vegetação tomou conta das áreas construídas, transformando tudo em ruínas.

DE RUÍNAS AO NOVO POVOAMENTO

Poucos são os registros existentes deste povoado missioneiro, uma das grandes contribuições vem dos viajantes do século XIX, que ao explorar este território em expedições de estudos, demarcações e reconhecimento, descrevem com detalhes suas impressões. Um desses viajantes a visitar o local em 1821, foi o botânico francês Auguste de Saint'Hilaire, que relatou em suas anotações:

(...) Santo Ângelo é a última das aldeias das Missões no quadrante leste. Para além crescem grandes florestas que se unem às do Sertão de Lages e servem de asilo aos índios selvagens. Esta aldeia é a mais escondida de todas (...) em sítio cujo acesso exige a travessia de dois rios perigosos. (...) A única diferença apresentada pela Igreja de Santo Ângelo está em sua posição, pois no mais é perfeitamente semelhante as de São Borja, São Nicolau, São Luiz e São Lourenço. O colégio dos padres é, entretanto, maior, a praça tem mais ou menos 180 passos em quadro e, além disso, existem algumas ruas. A igreja, as oficinas e mesmo a residência dos padres estão em ruínas e das numerosas casas apenas seis estão praticamente habitáveis. Quanto à população, não vai além de oitenta pessoas (...) Antes de deixar Santo Ângelo, visitei a igreja, que encontrei em péssimo estado, não sendo, porém, menos bela que as das outras aldeias... (Saint'Hilaire, 1974, p. 156).

10. O local da Batalha de Caiboaté ocorreu em terras do atual município de São Gabriel, na região central do Rio Grande do Sul.

Cabe aqui ressaltar que essas fontes são parciais, já que não tinham objetivo de registro formal. Entretanto, é evidente que, embora o enfoque seja de cunho pessoal e superficial, as informações obtidas se complementam com outros dados que vem proporcionar uma visão menos fragmentada quanto aos aspectos gerais e ao contexto local.

No ano de 1831, deu-se início a reocupação da região, com um lento e estratégico repovoamento. A primeira solicitação de sesmária mais próxima às ruínas da antiga redução foi de iniciativa do paulista Francisco de Paula e Silva, seguida de outros paulistas, goianos e paraenses¹¹. A doação desses lotes garantia a posse e fixação do território, sempre ameaçado de novas invasões.

O espaço urbano da antiga redução de Santo Ângelo Custódio, porém, só foi reocupado a partir de 1859. Hemetério José Velloso da Silveira, em seu livro “As Missões Orientais e seus Antigos Domínios” registra que em 1857 foi criada a freguesia de Santo Ângelo, pertencente ao município de Cruz Alta, sem que houvesse qualquer começo de povoação. Em 1859, seus apontamentos dão ideia do que era o local: *“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”*.

Antônio Manoel de Oliveira e o Dr. Antônio Gomes Pinheiro Machado, então vereador da Câmara de Cruz Alta, resolveram aproveitar o local da antiga redução para sede de uma nova paróquia. Abriam um caminho até as ruínas da antiga Redução de Santo Ângelo e, sobre os escombros iniciaram um novo povoamento, aproveitando a planta da antiga redução. Na praça, ao lado leste, foi construída a casa de Antônio Manoel, que servia como residência do pároco, com uma sala e altar destinados à celebração da missa e atos paroquiais. Da mesma forma outros cidadãos foram apossando-se dos terrenos e construindo suas casas. A finalidade, político-administrativa¹² era

11. SILVEIRA, Hemetério José Velloso da. As Missões Orientais e seus antigos domínios. Porto Alegre: Erus, 1979.

12. A iniciativa da criação do povoado além de ter finalidades políticas e se constituir em um núcleo administrativo independente, também se caracterizou por aspectos fundiários. Desde 1850, com advento da “Lei de Terras”, acabaram as concessões de sesmarias. Para as negociações de compra e venda tomou-se necessário e obrigatório o registro das propriedades individuais, o que acarretou o interesse e a posse de áreas sem dono ou abandonadas, a fim de aumentar os patrimônios pessoais.

separar a população alistada para a eleição primária da paróquia de Cruz Alta (Silveira, 1979, p. 171).

Silveira indica que durante a reocupação do local havia várias estruturas arquitetônicas de tijolos, pedra ou adobe¹³, inteiras e/ou em ruínas, que foram totalmente ou parcialmente reutilizadas na construção de novas edificações. Esse processo proporcionou o desaparecimento superficial e aparente dos vestígios materiais da antiga redução sem, no entanto, deixar de definir e caracterizar alguns aspectos do novo povoado, como o traçado retilíneo das ruas e a conservação do mesmo espaço da praça, seguindo as mesmas diretrizes da antiga redução.

Nas descrições, ainda do mesmo autor¹⁴, obtêm-se detalhes preciosos sobre a Igreja de Santo Ângelo Custódio: “O frontispício da antiga igreja estava perfeitamente conservado, deixando apreciar seus labores e adornos. Aos lados da porta principal, existiam dois nichos em 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” (Silveira, 1979).

O relato descreve ainda os detalhes das colunas, algumas em pé e outras caídas na frente das ruínas da Igreja, como se observa na imagem retratada por Petterman, em 1860.



Registro gráfico da parede frontal do templo da Redução de Santo Ângelo Custódio, feito por Carlos Petterman, em 1860. Fonte: Hemetério Velloso da Silveira.

13. Adobe: tijolo feito de barro e exposto naturalmente ao sol para secar, sem atingir o estado de cerâmica.

14. Velloso da Silveira esteve na região das Missões por duas vezes, a primeira no período de 1855-1867 e a segunda em 1875-1886.

Ainda sobre o ambiente e as ruínas do templo da Redução de Santo Ângelo, Maximiliano Beschoren, engenheiro alemão que participou de expedições para levantamentos topográficos no Rio Grande do Sul e na região das Missões, faz interessante relato nas anotações colhidas durante sua passagem por Santo Ângelo no ano 1877: *“Como todas as Missões, também Santo Ângelo está localizada numa coxilha levemente elevada, de onde se tem um lindo panorama sobre as imediações”*. E segue apontando em suas descrições a imagem da Igreja que tinha naquele momento em tomo de 170 anos: *“Das construções jesuíticas, restou somente a fachada pontiaguda da igreja, adornada com magníficos trabalhos esculpidos em pedra. Soube, com pesar, que estes restos, em pouco tempo, desaparecerão, para dar lugar a uma nova igreja, já em construção”* (Beschoren, 1989, p. 72).

Naquele ano de 1877, muitas das casas no entorno da praça já haviam sido edificadas ou reconstruídas, todas reutilizando o material e as próprias estruturas da antiga redução: *“Aliás, várias casas do povoado foram inteiramente construídas com o material da velha igreja. A praça, que se estende diante dessas ruínas, está cercada por elegantes construções (...). Encontramos uma casa destinada à Escola para adultos”*, descreve Beschoren¹⁵.

Quanto às informações obtidas para a montagem de dados relativos à demolição das ruínas da igreja desta redução e o aproveitamento do material na construção de uma igreja menor¹⁶, se destaca o testemunho de Velloso da Silveira, que comprova a data de demolição definitiva: *“Em nossa visita de 1886, começavam a demolir parte do frontispício (...). 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”*. Segundo seu depoimento a ideia do restaurador dessa redução era aproveitar todo o frontispício e construir o corpo da nova igreja, menor que o antigo. Porém, por influência do pároco local, foi decidida a destruição total do que restou de testemunho do período áureo das Missões: *“No lugar da quase basílica, levan-*

15. Nos trabalhos de pesquisa oral, realizado pela direção do Museu Municipal, no período de 1993 a 1995, chegou-se a vários indícios de que a citada “Escola para adultos” de que fala Beschoren, ficava na casa situada ao lado esquerdo do Museu, onde em trabalhos de escavação arqueológica, foram encontrados importantes testemunhos das várias etapas de ocupação do referido prédio.

16. No mesmo local foi construída em 1929 a Catedral Angelopolitana. Portanto o templo da Redução (século XVIII) a Igreja dos repovoadores (século XIX) e a atual igreja (século XX).

tada pelos jesuítas, mas barbaramente destruída e abandonada, campeia a nova igreja construída por influência do pároco Francisco Rositi (...) verdadeiro contraste de seus predecessores". (Silveira, 1979, p. 171).

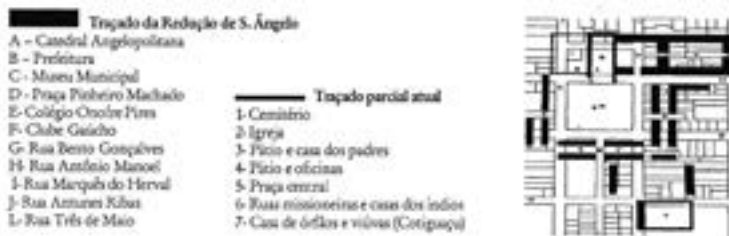
Esta abordagem realizada até aqui tem por finalidade complementar e reforçar as informações que fornecem subsídios para a montagem do cenário inicial do povoado de Santo Ângelo, e especialmente do destino dado às ruínas desta Redução. Tantas riquezas deste patrimônio cultural, incluindo peças artísticas, elementos da arquitetura, utensílios do cotidiano, estão selados sob o concreto da cidade que floresceu de ruínas. Não cabe julgar as premissas do pensamento da época, cabe, hoje, a ação comprometida com o resgate deste patrimônio cultural, à espera de ser redescoberto.

O PATRIMÔNIO CULTURAL ATUAL

A partir da sobreposição do plano da redução de Santo Ângelo Custódio na planta atual da cidade, realizada pelo arqueólogo Giovanni Scaramella¹⁷, foi possível confrontar o delineamento adotado nas duas ocupações. O aproveitamento de alguns elementos pertencentes ao traçado primitivo tomou-se evidente e motivaram uma série de trabalhos desenvolvidos pelo Museu Municipal Dr. José Olavo Machado, a partir do ano de 1993, em parceria alternadas com a URI, PUC e IPHAN.

Como se pode observar na figura(p.18) da sobreposição dos dois traçados - o da Redução de Santo Ângelo Custódio e o traçado parcial atual, a seguir demonstrada, o núcleo urbano inicial da atual cidade se desenvolveu em cima da área urbana da antiga redução.

17. Arqueólogo e professor da Universidade Regional Integrada - URI, na década de 1990.



Plano Del Pueblo de Santo Angel de las Misiones Guaranies ¹⁸

Esta sobreposição indica as localizações aproximadas das construções antigas - da Redução - com as atuais, como o prédio do Museu Municipal (C) localizado onde seria um bloco de casas indígenas (traçado em preto espesso), a Prefeitura Municipal atual (B) construída em cima de parte do que foi o cemitério dos índios, e assim por diante.

As primeiras pesquisas e intervenções arqueológicas¹⁹ de cunho científico foram realizadas em novembro de 1993, no pátio do Museu Municipal. Sob a coordenação do Arqueólogo Giovani Scaramella - URI - e assessoria desta pesquisadora - na época diretora do Museu - foram efetuadas sondagens visando à localização de parte dos remanescentes da antiga Redução, com a especial perspectiva de encontrar as bases de uma casa indígena. Os setores abertos para a escavação revelaram grande quantidade de material arqueológico do século XVIII - período missioneiro - até épocas mais recentes²⁰. Em

18. A sobreposição faz parte do projeto de resgate e valorização do espaço da antiga redução de Santo Ângelo Custódio, iniciada em 1993 pelo arqueólogo e Ms Giovani Scaramella, fazendo parte do projeto "Pesquisas arqueológicas em assentamentos pré-históricos e históricos na região (reduções jesuíticas) do médio curso dos rios Ijuí e Piratini", e que, resultou nas primeiras escavações arqueológicas, de cunho científico, realizadas em Santo Ângelo, em parceria com a Prefeitura de Santo Ângelo. Os trabalhos foram realizados no pátio do Museu Municipal Dr. José Olavo Machado em outubro de 1993.

19. A arqueologia é a ciência que estuda o passado do homem através dos vestígios materiais deixados por ele (Lumbreras, 1981). No caso específico da Redução de Santo Ângelo Custódio, as pesquisas arqueológicas procuraram identificar e revelar parte das antigas construções, assim como as formas e funções dos objetos e fragmentos encontrados. Os trabalhos de arqueologia ampliaram e complementaram significativamente o conhecimento deste passado, já que existiam grandes lacunas de informações nas fontes bibliográficas.

20. Foram abertos cinco setores sequenciais de 2mx1m no sentido leste-oeste. As escavações alcançaram, em média até 110 cm de profundidade, quando se alcançou o nível estéril, ou a ausência de material arqueológico. Dentre o material encontrado, segundo o relatório das ativi-

apenas um dos espaços escavados foi encontrada uma estrutura de pedras irregulares, rente a uma parede do prédio do Museu, semelhante às utilizadas como alicerces de paredes de casas indígenas da Redução de Trinidad no Paraguai.

A partir daquele momento, teve início uma lenta e gradual percepção, por parte da comunidade local e regional, quanto à existência de vestígios visíveis do passado missioneiro naquele espaço, em pleno centro urbano da atual Santo Ângelo. Vários depoimentos de populares que eram guiados em visitas às escavações comprovaram o total desconhecimento, e surpresa, de que existira naquele mesmo espaço uma redução.

A redução de São Miguel das Missões - por seus vestígios arquitetônicos aparentes, pela construção de uma identidade missioneira a partir das Ruínas e seus ícones, pela arte que ela suscita, pelo desenvolvimento do turismo cultural - sintetiza todas as referências do passado missioneiro no imaginário da população, suplantando ao longo do tempo qualquer registro de memória cognitiva²¹ ou visual que remetesse à redução de Santo Ângelo Custódio.

Sentiu-se, então a necessidade e o compromisso de realizar ações que pudessem envolver diretamente a população com relação ao passado e às origens jesuítico-guarani de Santo Ângelo, especificamente.

A produção do conhecimento só pode ser realizada pelo *homem*, e este conhecimento só tem sentido se for situado na realidade atual, com interações de membros que funcionem como meios geradores e motivadores de ações que incluam a sociedade (ou parte dela) como agentes participativos da construção e preservação do seu patrimônio cultural.

Os primeiros passos serviram de estímulo e provocaram várias ações com a comunidade, entre elas, uma campanha de conscientização junto aos moradores do local de ocupação da antiga redução de Santo Ângelo Custódio, visando à informação, valorização e resgate das peças missioneiras, que se encontravam nos pátios das casas - ele-

dades, pode-se enumerar: cerâmica escovada, simples, vidrada, corrugada, etc. com técnica de manufatura roletada e torneada; fragmentos de vidro; fragmentos de louça; metais como pregos, dobradiças, facas, etc.; estruturas de combustão (fogoeiras) que reuniam ossos, carvões e cerâmica; alicerces e calçamentos de construções recentes.

21. Na psicologia, o conjunto dos processos mentais usados no pensamento, na percepção, na classificação, reconhecimento, etc.

mentos construtivos - ou/e guardadas como relíquias por particulares. Algumas peças recuperadas haviam sido deslocadas do centro histórico para fazendas da região - utilizadas nas construções ou como ornamentos paisagísticos.

Um dos resultados mais significativos desde o início do processo de resgate do espaço da Redução de Santo Ângelo Custódio foi a concretização do projeto de restauração e reforma do Museu Municipal. As primeiras intervenções arqueológicas em 1993 deixaram o desafio da busca de estruturas (ou parte delas) das habitações indígenas do século XVIII.

Após um ano de pesquisas, foi feito um levantamento, por esta autora, de todos os dados e referências possíveis sobre a trajetória do espaço físico ocupado pelo prédio do Museu²². As informações completavam-se, os relatos dos viajantes, a participação de pessoas da comunidade (com fotografias antigas, documentos, tradição oral) e uma prospecção - informal - nas paredes do referido imóvel, vieram comprovar as hipóteses formuladas.

O resultado foi revelador: o prédio guarda em suas estruturas e fachada o confronto de soluções habitacionais e estéticas correspondentes a 3 períodos distintos, que são, do mais antigo ao mais recente: os alicerces, paredes de pedra itacuru²³, o sistema construtivo e os ladrilhos conservados do período missioneiro do sec. XVIII; as características e elementos da arquitetura luso-brasileira da segunda metade do século XIX, relativa ao período do repovoamento da região; e a influência do estilo neoclássico que floresceu no Estado no início do século XX, e que foi adicionado na fachada do prédio²⁴, em 1929, em forma de ornatos, frisos e aberturas maiores.

22. A data aproximada da construção do prédio foi entre os anos de 1870 e 1880 do século XIX, e foi a quinta casa a ser erguida na então vila de Santo Ângelo, pelo cidadão Bernardo José Rodrigues, constituindo-se numa das mais antigas edificações existentes do período pós-jesuítico, na região das Missões. A única reforma significativa executada no prédio, foi no ano de 1929, pelo então proprietário e dirigente do município, Ulysses Rodrigues.

23. Pedra "itacuru", a tradução em guarani seria algo semelhante a pedra furada ou manchada (segundo o índio guarani Nicanor da aldeia de São Miguel) também conhecida como pedra cupim (pela aparência de um cupinzeiro) ou pedra ferro. A mesma era largamente utilizada como material construtivo e para a extração do feno que era fundido na Redução de São João Batista. Rocha laterítica.

24. No ano de 1929 o prédio sofreu a única reforma significativa, tomando as características atuais. Em 1977 foi adquirido pela Prefeitura de Santo Ângelo, mas não sofreu interferências arquitetônicas.

Todos estes elementos ficaram visíveis nas salas do Museu: as paredes originais da casa indígena foram evidenciadas em duas salas, o piso original - provavelmente do alpendre - esta à mostra em um quadrado de 2m x 1,5m, elementos construtivos de períodos posteriores, como uma parede construída com tijolos e barro, pode ser apreciada em um pequeno retângulo sem reboco - provavelmente uma ampliação anexa da casa de pedra, e também o sistema de construção utilizado em 1929 com a inserção de novas aberturas.

Novas e importantes informações, doações e sugestões acabaram resultando na criação de um Museu arqueológico ao ar livre, na Praça Pinheiro Machado - antiga Praça da Redução, em frente à Prefeitura - e um espaço externo no Museu para abrigar as mais de 60 peças e fragmentos coletados, que passaram por um tratamento adequado e foram contextualizadas com um vasto material informativo a respeito da história local. Importante ressaltar que muitas peças não resgatadas na época, por motivos diversos, foram mencionadas em relatório produzido pelo arqueólogo e por esta pesquisadora, como registro de sua existência e localização. Uma destas peças, detectada na época da realização dos trabalhos foi doada neste ano de 2006, após novo e decisivo contato com a pessoa responsável pela sua guarda²⁵, em função da comemoração dos 300 anos da Redução de Sant'Angel Custódio.

Aos poucos, iniciava-se a redescoberta da antiga Redução. Os moradores do entorno da praça, centro da antiga Redução, foram visitados para esclarecimentos e participação no projeto. O resultado da participação foi imediato, o Museu passou a receber sistematicamente doações, e passou a ser solicitado para verificar estruturas e elementos do período missioneiro. Entre estas ações destacam-se a (re) descoberta de uma estrutura - possivelmente um silo ou mini adega missioneira - na sala de uma loja de motos, no prédio ao lado do Museu, e que, demandou um mês de trabalhos com equipe do IPHAN e funcionários da Prefeitura, coordenados pelo arqueólogo Cláudio Batista Carie²⁶; oficina de arqueologia promovida pelo Museu pelo

25. A referida peça é um recipiente em pedra grès, com aproximadamente 1 m de altura e de diâmetro, e estava sendo guardada por família residente dentro do espaço urbano da Redução de Santo Ângelo Custódio (rua Mal. Floriano). No pátio da residência, da Sra. Gerony Colla, ainda se encontram vários elementos materiais da antiga escola ou residência dos jesuítas.

26. As escavações se deram em fevereiro de 1997.

mesmo arqueólogo - que possibilitou o delineamento da área urbana que a antiga redução ocupava, bem como o encaminhamento de registro ao IPHAN, do referido Sítio Arqueológico, por sua importância e necessidade de um acompanhamento científico de cunho histórico e arqueológico mais contínuo²⁷; o resgate de dois pilares da antiga igreja, que haviam sido deslocados para outro quadrante da cidade; mais de 60 bases de pilares e pedaços de colunas; doação de uma imagem missioneira de São João Batista²⁸, entre várias outras peças e informações que hoje estão disponíveis como fontes para pesquisas e como atrativo de interesse para o turismo cultural.

Muitas outras ações se sucederam e outras tantas virão para revelar mais elementos à luz do conhecimento, porque as Missões são lugares de memória a invocar o sentido de eternidade, uma singularidade no espaço e no tempo.

27. O encaminhamento se deu por documento datado de 02 de março de 1998.

28. A peça missioneira mede 0,20m e foi doada pelo escritor Paulo Prado, que relatou que a mesma encontrava-se em posse da família há muito tempo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AZARA, Félix de. Viajes inéditos de Don Félix de Azara, desde Santa Fé a la Asunción, el interior dei Paraguay, y a los pueblos de Misiones. *Revista del Rio de la Plata*. Buenos Aires, 1873.

BESCHOREN, Maximiliano. In: TEIXEIRA, Júlia Schütz (org.). *Impressões de Viagem na Província do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1989.

BRUXEL, Arnaldo. *Os Trinta Povos Guaranis*. Porto Alegre: Livraria Sulina Editora, 1978.

CARLE, Cláudio Batista. *Relatório das atividades arqueológicas realizadas no Sítio Santo Ângelo Custódio*. IPHAN. 12ª Coordenação Regional. Porto Alegre, 1997.

HANSEL, José. *Os Sete Povos das Missões: sob o regime jesuítico*. São Ângelo: Liv. Missioneira, 1958.

SAINT'HILAIRE, Auguste de. *Viagem ao Rio Grande do Sul*. Belo Horizonte e São Paulo: Livraria Itatiaia/EDUSP, 1974.

SILVEIRA, Hemetério Velloso da. *As Missões Orientais e seus antigos domínios*. P. Alegre: Erus, 1979.

SCARAMELLA, Nidia. Relatório de atividades arqueológicas realizadas em 1993, no pátio do Museu Municipal de Santo Ângelo. Santo Ângelo: SMEC, 1995.

TAVARES, Gladis Pippi. *Projeto de restauração do Museu Municipal Dr. José Olavo Machado*. Santo Ângelo: Museu Municipal de Santo Ângelo, 1994.

A FICÇÃO LÊ A HISTÓRIA MISSIONEIRA

MÜLLER, Nelci¹

A hipótese que gostaria de propor é que, no fundo, há duas histórias da verdade. Foucault.

INTRODUÇÃO

O confronto entre os interesses das Coroas espanhola e portuguesa, envolvendo índios e jesuítas, no território dos Sete Povos, não poderia deixar de ser aproveitado pela literatura². Como fato marcante da história do Estado, em seus primórdios, as missões representam a etapa de colonização espanhola, associada ao objetivo missional dos padres da Companhia de Jesus - conquistar o indígena para o reino de Deus.

A literatura³ brasileira registra que, diversos autores, em diferentes épocas e períodos literários, utilizando-se de vários gêneros literários, tais como: na poesia: O Uruguai, de Basílio da Gama; na lenda: Lendas do Sul, de Simões Lopes Neto; na narrativa infanto-juvenil:

1. Professora do Curso de Letras da URI, Campus de Santo Ângelo. MÜLLER, Nelci. Da História à Literatura: a Representação das Missões no Romance Sul-rio-grandense (1881 - 1986). (Dissertação de Mestrado) Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Instituto de Letras e Artes. Porto Alegre, 1991. MÜLLER, Nelci. Missões: literatura e história. In: Letras de Hoje. Porto Alegre, v. 27 n° 1, março de 1992.

2. Sobre literatura e história, consultar: ZILBERMAN, Regina. O Partenon Literário: literatura e discurso político. In: ZILBERMAN, Regina et alii. O Partenon Literário: poesia e prosa. Porto Alegre: EST, 1980, p. 25; FREITAS, Maria Teresa de. História e Literatura. São Paulo: Atual, 1986. MOREIRA, Maria Eunice. O jogo possível. In: MOREIRA, Maria Eunice. (Coord.). Da Abolição à República - a Literatura Conta a História. Porto Alegre: PUCRS, Centro de Pesquisas Literárias, 1989.

3. Os romances citados neste estudo serão identificados com as seguintes siglas: ORNELLAS, Manoelito de. Tiaraju-Santo e Herói das Tabas Porto Alegre: Globo, 1960 (TSH); CHEUICHE, Alcy. Sepé Tiaraju - romance dos Sete Povos das Missões. Porto Alegre: Sulina, 1984. (RSP); SILVA, Deonísio da. A cidade dos padres. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986. (ACP); SIMON, Mário. O caminho da pedra. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1988. (OCP); VERÍSSIMO, Érico. A fonte. In: O Continente. Porto Alegre: Globo, 1974. (AFO).

O Morceguinho Maluco, de Mara Regina Rösler e A Família Treme-Treme nas Missões, de Maria Beatriz Papaleo; no drama: A Máscara de Taré, do Grupo Teatral A Turma do Dionísio, além de muitos outros, tematizam os fatos que envolveram padres e índios na zona missioneira, do atual Estado do Rio Grande do Sul. Por essa razão, pretende-se, neste estudo, apresentar um breve panorama das obras literárias que inscrevem em suas páginas o fenômeno jesuítico-guarani, demonstrando-se como o material histórico transforma-se em motivo literário, sem, no entanto, aprofundar as questões teóricas que envolvem literatura e História.

A FICÇÃO E A HISTÓRIA

Uma leitura da matéria ficcional revela que a matéria histórica norteia a composição das obras literárias sobre as Missões. A aproximação dos fatos históricos com a ficção ganha tal força que o texto literário pode ser confundido com o texto histórico. Para tanto, os autores, buscam na História os dados para a composição de suas obras, atribuindo desse modo à ficção um caráter de verdade, utilizam-se de recursos, tais como: depoimento testemunhal do narrador, episódios, personagens, datação, espaço, notas de rodapé. Essa observação pode ser comprovada na passagem escrita por Manoelito de Ornellas: *A verdade foi respeitada nestas páginas. Apenas a imaginação a preencheu* (TSH: 13). Tal afirmação demonstra que o Autor parte de pressupostos históricos para recriar os feitos de Sepé Tiaraju.

Estão presentes na ficção alguns elementos que também estruturam a narrativa histórica, tais como episódios, personagens, tempo, espaço, somente para ilustrar este estudo.

a) Episódios

A aproximação entre a História e as narrativas ficcionais revela que vários acontecimentos que intervêm nos romances originam-se de situações históricas. Em *Tiaraju - o santo e herói das tabas*, o universo ficcional coincide com o seu referente extratextual, revelando uma preocupação do narrador em manter fidelidade aos fatos históri-

cos. O romance recupera a Guerra Guaranítica, fato marcante na vida dos Sete Povos, exaltando a figura do guerreiro Sepé Tiaraju. A respeito desse episódio histórico o historiador Arnaldo Bruxel revela que a disputa das fronteiras entre Portugal e Espanha leva seus reis a assinarem em 1750, o Tratado de Madri, o qual *estabelecia aproximadamente, os limites atuais entre o Brasil e as repúblicas hispano-americanas*⁴. As consequências daí advindas também são registradas por esse historiador: aos 7 de fevereiro de 1756 foi abatido o bravo e destemido comandante indígena Sepé, José Tiaraju. Três dias depois feriu-se a batalha de Caiboaté⁵, quando *uns 1500 índios perderam inutilmente a vida, por acreditarem ingenuamente que, entre civilizados, prevalecia o direito sobre a força*⁶.

Destacam-se ainda: o aspecto administrativo na redução que, *à maneira das povoações espanholas, era governado por um Cabildo* (AFO: 31); o aspecto econômico, cuja produção *pertencia à comunidade, e os bens de consumo [eram] distribuídos igualmente entre todos* (AFO: 31) e seu excedente exportava-se para Buenos Aires a fim de *pagar os dízimos ao rei de Espanha, como também comprar remédios, instrumentos e (...) mais coisas belas para a igreja: cálices, cruzes, castiçais...* (AFO: 29), o que restava da compra desses materiais *era remetido aos cofres da Companhia de Jesus* (AFO: 32).

A inserção de informações e situações históricas na ficção tem como meta atribuir-lhe um cunho objetivo, realista, pois que os fatos aí apresentados coincidem com os expostos por diferentes e conceituados historiadores, além de veicular um certo conhecimento histórico.

Ao panorama do surgimento das Missões, o narrador adiciona outras situações comprovadas historicamente: a ação dos missionários da Companhia de Jesus junto aos indígenas; a transformação social, política, econômica e religiosa do modo de ser do guarani; as consequências do Tratado de Limites sobre os Sete Povos; o envolvimento de Sepé Tiaraju nos episódios que culminam com a Guerra Guaranítica e a morte do herói.

4. BRUXEL, Arnaldo. Os Trinta Povos Guaranis. Porto Alegre: EST/Nova Dimensão, 1987. p. 104.

5. Id. Ib. p. 105.

6. Id. Ib. p. 104.

b) Personagens

No desenvolvimento das narrativas nota-se o aproveitamento de personagens individuais ou coletivas, de identidade comprovada que exerceram função documentada nos acontecimentos históricos tematizados. Em *O Continente*, o episódio “A fonte” narra a etapa inicial do quadro histórico do Rio Grande do Sul, com destaque para a vida dos índios em suas tarefas cotidianas: *Raiava o dia. De todas as casas saíam homens, mulheres e crianças, que se encaminhavam para a igreja* (AFO: 28); às oito horas, outros indígenas dirigiam-se às plantações e à estância, seguidos *de homens que carregavam nos ombros a imagem do patrono da lavoura; depois vinham os outros índios, cujas vozes, (que) entoavam um canto sacro* (AFO: 29). Os jesuítas são descritos como padres vindos *de além-mar ou de outras reduções - pregadores, cartógrafos, músicos, naturalistas, astrônomos, matemáticos, arquitetos* (AFO: 37), *os quais se preocupavam com o bem-estar dos povos, orientando e supervisionando-os em seus afazeres, instruindo-os, segundo os preceitos da lei de Deus* (AFO: 32).

Em *Tiaraju* - o santo herói das tabas, *Sepé Tiaraju* - romance dos Sete Povos das Missões -, e *A fonte* sobressai a figura de Sepé Tiaraju que, embora recebendo tratamento diferenciado nesses romances, tem sua ação descrita de modo a confirmar, em parte, o discurso histórico⁷, dependendo da ideologia de seus autores. Essa personagem, em sua individualidade, representa a coletividade guarani composta por *índios de cor de oliva maturada, porte médio e feições lembrando as gentes do longínquo Oriente* (RSP: 63), *e de vozes rudes, de fisionomias ásperas e de mãos pardas e brutais (...) mal-engonçados* (TSH:22), *sendo por vezes, acusados de bárbaros e dolentes, de propensos à antropofagia e incapazes de fixação e evolução cultural* (RSP: 63). A descrição física do indígena segue-se a dimensão humana e a conformação moral de Sepé, evidenciada, principalmente, pela liderança na ação. Daí decorrem seus atributos morais: lealdade, honestidade, valentia e rebeldia.

A ação que caracteriza o herói projeta-se quando os caciques e padres dos Sete Povos se reúnem para discutir a respeito das disposições do Tratado de Limites, pelo qual se entrega à Espanha a Colônia

7. GOLIN, Tau. Sepé Tiaraju - entre a História e o Mito. In: *Anais do VI Simpósio Nacional de Estudos Missionários*. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1985.

do Sacramento e a Portugal, os Sete Povos das Missões, com os aldeamentos, as igrejas e as escolas.

Sepé, embora temeroso, mas decidido, resolve partir ao encontro de Gomes Freire, sem dar ouvidos às advertências dos jesuítas sobre o poderio militar dos exércitos inimigos. O ímpeto que o impele à luta evidencia seu destemor e sua capacidade de liderança:

Estas tabas só conhecerão as bandeiras desses exércitos, depois que eu tombar no campo de batalha! Partirei, amanhã, com quinhentos homens para descobrir suas trincheiras. Padre Cura: Perdoa a minha rebeldia. Caciques guaranis! Voltarei para conduzir nossos guerreiros (TSH: 45).

Sepé enfrenta Gomes Freire com toda a altivez e dignidade como faz um grande líder consciente em defender a sua terra e a sua gente. O herói recusa os presentes oferecidos pelo general lusitano.

A força atávica ressurgue no herói que avança em direção a São Miguel, vencendo todos os obstáculos. A humilhação sofrida redobra a sua valentia, despertando-lhe a alma primitiva. Sobre essa personagem Maria Beatriz Caringi⁸ sugere que Sepé em sua fuga retoma ao mundo que foi o **habitat** natural dos seus antepassados. Ao reviver as origens, transforma-se numa espécie de Deus da mata, arrastado por um ímpeto selvagem.

Gomes Freire comanda a força portuguesa e Andonaegue, a de Castela. Esses comandantes reúnem suas tropas às margens do Sarandi. São insígnias e cores diferentes que se unem para uma mesma finalidade - destruir a resistência indígena. A ação dos guaranis, sob o comando audaz de Sepé, utilizando a tática de guerrilha, procura retardar a jornada do inimigo. Contemplando a marcha dos estrangeiros, o herói compreende a sua responsabilidade como líder de seu povo e envia um mensageiro em busca de reforços. Apesar da resistência desesperada dos índios, as forças de Gomes Freire e Andonaegue avançam. A situação de Sepé assume dimensões épicas, pois ao enfrentar a morte, toma-se um herói modelar para aqueles que empreendem, sob o comando de Languiru, a última tentativa de liberdade contra as tropas ibéricas. E em seu nome que representava a autenticidade

8. CARINGI, Maria Beatriz M. *Sepé Tiaraju* - a história, o mito e a literatura. Dissertação (Mestrado em Teoria da Literatura) - Instituto de Letras e Artes, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 1981. p. 76. BERNARDI, Mansueto. *O primeiro caudilho rio-grandense*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes - Sulina, 1980.

dade e a bravura dos nativos que mil e quinhentos índios tombam nos campos de Caiboaté. Os sobreviventes do massacre retomam a São Miguel, envolvem a figura do herói em uma aura mágica, acabando por santificá-lo:

Subiu aos céus num cavalo de fogo, e, ele mesmo, voltou ao combate de Caiboaté, coroada a sua cabeça por um arco de luz, lutando de novo, certamente, para de novo morrer com seus irmãos... Sepé morreu como um herói e santo (TSH: 116).

O herói encarna toda coletividade usurpada dos guaranis e enfrenta as tropas invasoras armado de lança e de coragem. Ferido mortalmente por um dragão português, os campos das Missões ficam à mercê dos invasores. Sem o seu líder máximo, os índios fogem alarmados. O aviso terrível da morte do herói é o próprio aviso da morte desses povos. A identificação do herói como um ser sobrenatural, quando *índios que recuam para os acampamentos veem no espaço, coberto de lua, uma figura feita de sombra, galopando um cavalo de fogo com uma lança vermelha à destra* (TSH: 101), antecipa o caráter mítico que o envolveria após a morte.

Ao compor o universo da narrativa, Ornellas apresenta os fatos da história missioneira recobertos pela linguagem ficcional, sem, contudo, desprezar os dados objetivos que envolvem os acontecimentos. A construção de Sepé, ao final do texto, desvia-se da personagem real para ressaltar a mitificação do herói após a morte e, ao mesmo tempo, propor a tese do primeiro gaúcho (TSH: 78).

Outras personagens históricas com atuação nos romances podem ser detectadas, como o Padre Balda. Descrito como *um apóstolo à feição de Nóbrega ou de Anchieta* (AFO.25), *chegou num entardecer de junho de 1750, a São Miguel Arcanjo (...) para assumir a Cúria da Redução. Natural de Pamplona, o Pe. Balda, contava na época 46 anos de idade* (RSP. III). Esse religioso registra uma atuação diferenciada no episódio guaraní, conforme a visão do narrador: *no romance de Ornellas, apresenta-se como protetor, adverte os povos missioneiros sobre as graves imposições do Tratado de Limites e convida-os a partir*. No entanto, em *Sepé Tiaraçu - romance dos Sete Povos das Missões*, a mesma personagem, diante da recusa dos guaranis em efetuar a mudança e sob ameaça do uso de armas, brada: *Se tivermos a veleidade de reagir contra as ordens das Cortes, a própria sobrevivência da Companhia de*

Jesus, estará em jogo. (...) Se necessário, eu queimarei com minhas próprias mãos esse mosquete e todas as armas desta redução, antes de ser cometido esse suicídio (RSP: 121).

A figura do Padre Balda sugere a polêmica em torno da ação dos jesuítas, acusados, por uns, de incitarem os ânimos do guarani a reagir aos termos do Tratado; por outros, de abandonarem os indígenas a sua própria sorte.

Gomes Freire, chefe da comissão portuguesa demarcadora de limites, é outra personagem histórica que aparece na composição das narrativas, caracterizado como um comandante sagaz e cordial. No encontro com o líder guarani faz-lhe promessas: *daria a Sepé e seus capitães lindos presentes vindos de além-mar: joias, ramas, arreios, uniformes (AFO: 58). A entrevista com Sepé fracassa, pois esse compreende que o general é astuto como uma raposa (...) Oferece a paz em troca da nossa rendição (RSP: 146).*

Privilegiado como personagem histórico nas narrativas anteriores, Sepé cede lugar a outras em *A cidade dos padres*. Na obra de Deonísio da Silva transitam o Marquês de Pombal e Inácio de Loyola que constituem as personagens centrais do romance, além de muitas outras, tais como Jaime Cortesão, Antequera, Manuel Lobo (na ficção Lobo de Manuel), de existência comprovada documentalmente. A informação a respeito do herói e dessas figuras históricas compõe-se através de uma série de procedimentos de modo a não deixar dúvidas no leitor por ser esse um elemento importante de legibilidade da narrativa.

Além dessas personagens comprovadas pelo registro histórico, *O Caminho da Pedra*, de Mario Simon, introduz, no tecido romanesco, personagens da imigração alemã, no Rio Grande do Sul, e ainda, José Artigas e seu filho Andresito, em sua investida contra o território das Missões, com o objetivo de retomá-lo. Andresito Artigas, filho de José Artigas, caudilho uruguaio, também tem participação registrada nas narrativas ficcionais. Institui-se como elemento deflagrador da invasão castelhana que assola o território brasileiro, no início do século XIX, o que ocasiona graves perdas materiais e humanas ao já tão combatido povo missioneiro. Andresito, movido pela audácia e coragem, conta com a adesão dos remanescentes guaranis, descontentes com a administração portuguesa dos povoados que outrora tinham pertencido

cido à Espanha, e desencadeia uma série de incursões aos territórios da margem oriental do Uruguai, com o objetivo de retomá-los⁹.

Durante a refrega às margens do Itacurubi, [*é ferido e cai*] *nas mãos dos portugueses* (OCP: 108). O sonho de André Guacurari em devolver aos seus irmãos de raça a terra que, por força do tratado de Badajós, em 1801, é entregue definitivamente à administração portuguesa, penaliza ainda mais o guarani.

Outras personagens que transitam pelas narrativas, se não têm a ressonância das primeiras, contribuem para evidenciar o conteúdo histórico dos romances, além de ampliar o campo das informações. É o caso de Nhenguiru, um valoroso cacique de Conceição, que após a morte de Sepé, comanda os guaranis na batalha de Caiboaté (RSP: 177); do Major Jorge Antônio Von Schaeffer, encarregado pela Imperatriz Dona Leopoldina, de recrutar alemães para colonizar o Brasil (OCP: 111); de Borges do Canto, Chagas Santos, José de Abreu, comandantes brasileiros envolvidos no episódio da invasão castelhana, em 1816 (OCP: 88); de José Feliciano Pinheiro, Presidente da Província, que ordena a retirada dos imigrantes alemães da fracassada Colônia de São João para São Borja (OCP: 145).

Em *A Cidade dos Padres*, de Deonísio da Silva, a ficção pelo seu poder de representação assume o embate verbal “biforme” entre Loyola e Pombal. A perspectiva do estadista português tenta questionar a visão de muitos escritores e historiadores que tematizam a Guerra Guaranítica, sob o prisma dos jesuítas. Esse escritor pretende fornecer uma outra visão da História que, assim como a literatura, pode apresentar múltiplas faces da “verdade”, conforme sugere, em seu romance a epígrafe de Foucault: *A hipótese que gostaria de propor é que, no fundo, há duas histórias da verdade*, a qual também ilustra este artigo.

A inserção de personagens históricas no romance tem como meta atribuir-lhe um cunho realista, pois muitos fatos aí apresentados coincidem com os expostos por diferentes e conceituados historiadores, veiculando um certo conhecimento histórico.

9. AURÉLIO PORTO. História das Missões Orientais do Uruguai. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982. V. II. P. 252.

c) Espaço

História e ficção se fundem para designar geograficamente a área de atuação dos loyolistas, sob a ótica irônica do narrador, o qual destaca as várias denominações que recebe a experiência dos jesuítas com os povos indígenas, além de marcar especialmente uma faixa de terra denominada *terra de ninguém*, que atrairia a cobiça de colonizadores luso-espanhóis.

Na continuidade do relato de *A cidade dos Padres*, o narrador-crítico faz um chamamento ao leitor que deve libertar-se de sua ingenuidade para acompanhar a argumentação. Desmascara-se a atualidade da época: a mão de obra indígena constitui-se na maior riqueza da América, onde *era abundante e de graça, custando tão somente a tarefa do aprisionamento desses boas-vidas que perambulam pelas matas da América do Sul, itinerantes e livres* (ACP: 44).

No episódio *A fonte* - inserido no volume *O Continente* -, o narrador acrescenta dados espaciais que têm referência concreta na história do Rio Grande do Sul:

Outros dados espaciais significativos destacam: Piratininga, no período em que os paulistas saíram a prear índios; M'Bororé, arroio da margem direita do Uruguai *onde a última expedição dos mamelucos encontrou tropas organizadas [por] Inácio Abiaru e Nicolau Nhenguiru (...) à testa de quatro mil índios cristãos, dos quais apenas trezentos portavam armas de fogo...* (RSP: 82-83). Nesse local ocorreu a derrota dos bandeirantes.

Os romances, de modo geral, recuperam o espaço missioneiro, circunscrito às reduções. Distingue-se, entre essas, o povoado de São Miguel, fundado em 1687, que *se ergue sobre a mais elevada das colônias missioneiras. Em suas mil quatrocentas habitações reúne-se uma população de quase cinco mil índios* (TSH: 19). A perspectiva do narrador projeta-se ainda para o exterior da aldeia a fim de acompanhar as transformações ocorridas no espaço missioneiro em decorrência das imposições do Tratado de Limites, em especial, nos últimos anos das reduções.

Mário Simon, no romance *O Caminho da Pedra* descreve o espaço missioneiro¹⁰, após a Guerra Guaranítica, refletindo sobre a degradação social e moral dos sobreviventes guaranis, sob a administração lusa. A decadência desse espaço, inserido no tecido ficcional do romance citado anteriormente, foi descrita por Auguste de Saint-Hilaire, em *Viagem ao Rio Grande do Sul*¹¹.

d) Tempo

Os romances estudados organizam-se, em torno de um eixo cronológico, de modo que a localização temporal dos acontecimentos centralizados nas narrativas corresponde às informações cronológicas encontradas nos documentos históricos, atribuindo um caráter histórico à ficção, tais como:

1641 - Batalha de Mbororé - os guaranis dão a maior sumanta, a mais grandiosa coça no lombo dos bandeirantes, em 1641 (ACP: 480).

1682 - Na margem esquerda do Uruguai (...) plantou-se ainda São Francisco de Borja e mais seis aldeamentos (RSP:62).

Além dessas datas, outras estão vinculadas a fatos distantes ou próximos das acima citadas mas que de certa forma têm relação com o episódio central e a ação das personagens.

e) Outras informações históricas

Além dos episódios retirados da História e da presença constante de personagens de existência comprovada que circulam pelas páginas das narrativas, outras informações colaboram para ratificar o caráter histórico dos romances. Entre essas, destacam-se as referências aos registros provenientes de documentos oficiais como as notas de rodapé que remetem o leitor às fontes documentais.

10. AURÉLIO PORTO. História das Missões Orientais do Uruguai. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982. V. II. P. 252.

11. SAINT-HILAIRE, Auguste. Viagem ao Rio Grande do Sul: (1820 - 1821). Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Universidade de São Paulo, 1977.

O Tratado de Limites¹², assinado em 1750, é privilegiado pelos escritores que dele utilizam as cláusulas e as transcrevem integralmente. O artigo XVI do Tratado que ajusta o traslado dos povos é mencionado em cinco dos seis romances analisados. Manoelito de Ornellas, Erico Veríssimo e Alcy Cheuiche recuperam, igualmente, o texto:

Das povoações ou Aldeias que cede Sua Majestade Católica na margem oriental do Uruguai, sairão os Missionários com todos os móveis, e efeitos, levando consigo os índios para aldear em outras terras de Espanha; e os referidos índios poderão levar também todos os seus bens móveis e semoventes, e as Armas, Pólvora, e Munição que tiverem em cuja forma se entregarão as Povoações à Coroa de Portugal, com todas suas casas, Igrejas e Edifícios e as Propriedades e posse do terreno...(TSH: 41; AFO: 51; RSP: 112).

Os romances têm sua configuração histórica reforçada pela inclusão da citação de documentos no interior da sua estrutura narrativa. A inserção desses documentos na narrativa literária justifica-se pela preocupação dos autores em recuperar os acontecimentos históricos que constituem a matéria dos romances. Tal material, veiculando informações oficiais, colabora para não deixar dúvidas ao leitor. O narrador organiza a reconstituição histórica, assumindo a postura de um historiador que procura atingir a verdade com provas documentais, além do que, ao organizar a matéria-prima de sua ficção, dando-lhe matiz histórico, provoca um efeito no leitor, enquanto diminui o espaço entre o real e a ficção.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo das relações entre História e ficção sobre o episódio das Missões permite distinguir alguns tipos de elementos históricos inscritos nos romances em análise: as situações retiradas do contexto documental, as personagens históricas que passam a atuar no mundo

12. KRATZ, Guilhermino S. J. El Tratado Hispano-portugués de Limites de 1750 y sus Consecuencias. Roma: Institutum Historiei, 1954. v. 5; FURLONG, Guillermo S.J. Misiones y sus Pueblos de Guaranies. Buenos Aires: Theoria, 1962. CORTESÃO, Jayme. Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madri. Lisboa: Livros Horizontes, 1984.

ficcional e outras informações que ressaltam o caráter pretensamente verídico dos romances.

A partir destas considerações, constata-se a interação entre a História e a literatura, colocando-se o leitor diante de fatos, personagens, tempo, espaço e outras informações históricas de um universo referencial, que faz com que a ficção ancore-se numa realidade exterior reconhecível e com a qual ela pode ser confrontada. Além disso, a utilização de recursos extratextuais autentica as informações veiculadas, concedendo-lhes maior veracidade; também a transcrição direta ou indireta de textos de ordem histórica na malha ficcional pretende reforçar o discurso narrativo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AURÉLIO PORTO. *História das Missões Orientais do Uruguai*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982. V. II.

BERNARDI, Mansueto. *O primeiro caudilho rio-grandense*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes - Sulina, 1980.

BRUXEL, Arnaldo. *Os trinta povos guaranis*. Caxias do Sul: Universidade Caxias do Sul; Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes - Sulina, 1978.

CARINGI, Maria Beatriz M. *Sepé Tiaraju - a história, o mito e a literatura*. Dissertação (Mestrado em Teoria da Literatura) - Instituto de Letras e Artes, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 1981.

CHEUICHE, Alcy. *Sepé Tiaraju - romance dos Sete Povos das Missões*. Porto Alegre: Sulina, 1984.

CORTESÃO, Jayme. *Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madri*. Lisboa: Livros Horizontes, 1984.

FREITAS, Maria Teresa de. *História e literatura*. São Paulo: Amai, 1986.

FURLONG, Guillermo S.J. *Misiones y suspueblos de guaranies*. Buenos Aires: Theoria, 1962.

GOLIN, Tau. *Sepé Tiaraju - entre a história e o mito*. In: *Anais do VI Simpósio Nacional de Estudos Missionários*. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1985.

KRATZ, Guilhermino S. J. *El tratado hispano-portugués de Limites de 1750 y sus consecuencias*. Roma: Institutum Historiei, 1954. v. 5.

MELIÁ, Bartomeu. Las reducciones del Paraguay, un espacio para una utopia colonial. In: *Anais do IV Simpósio Nacional de Estudos Missioneiros*. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1981.

MOREIRA, Maria Eunice. O jogo possível. In: MOREIRA, Maria Eunice. (Coord.). *Da Abolição à República - a literatura conta a história*. Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio grande do Sul, Centro de Pesquisas Literárias, 1989.

MÜLLER, Nelci. *Da História à Literatura: a Representação das Missões no Romance Sul-Rio-Grandense (1881 - 1986)*. (Dissertação de Mestrado) Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Instituto de Letras e Artes. Porto Alegre, 1991.

MÜLLER, Nelci. Literatura e História. In: *Letras de Hoje*. Porto Alegre, v. 27, nº 1, março de 1992, p.

ORNELLAS, Manoelito de. *Tiaraju - Santo e Herói da Tabas*. Porto Alegre: Globo, 1960.

PORTO, Aurélio. *História das Missões orientais do Uruguai*. Porto Alegre. Selbach, 1954. v. I, III, IV.

SAINT-HILARIE, Auguste. *Viagem ao Rio Grande do Sul: (1820-1821)*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Universidade de São Paulo, 1977.

SILVA, Deonísio da. *A cidade dos padres*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.

SIMON, Mário. *O caminho da pedra*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1988.

VERÍSSIMO, Erico. A fonte. In: *O Continente*. Porto Alegre: Globo, 1974.

VERÍSSIMO, Inácio José. *Pombal, os jesuítas e o Brasil*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1961.

ZILBERMAN, Regina. O Partenon Literário: literatura e discurso político. In: ZILBERMAN, Regina et alii. *O Partenon Literário: poesia e prosa*. Porto Alegre: EST, 1980, p. 25.

REPENSANDO SANTO ÂNGELO NO SEU TRICENTENÁRIO

Júlio Ricardo Quevedo dos Santos¹

Santo Ângelo completa seu tricentenário no ano de 2006, contando atualmente com 76.236 habitantes, conforme dados estatísticos da Fundação de Economia e Estatística (FEE). Por essa razão, é imperativo destacar e rememorar os fatos históricos, os heróis, os mitos, o imaginário, os conceitos, os monumentos que deram suporte para a construção de sua identidade e de seu patrimônio cultural.

O município que ocupa uma área de 680 Km² na região das Missões sul-rio-grandense, ostenta o título de “Capital das Missões” desde a década de 1940. O que se torna instigante é recuar no tempo sul-rio-grandense e observar a constituição da cidade em 1906, com seus 20.925 habitantes, sendo 10.335 homens e 10.590 mulheres, conforme dados da FEE². Recuando 200 anos, o povoado se constituía de quase 2000 habitantes³, em 1806, quando recém havia sido incorporado ao território português, no tempo da Comandância Militar de Rio Grande de São Pedro, um pouco antes desta se solidificar como Capitania Geral em 1807.

Há duzentos anos a região vivia momentos decisivos marcados pelas mudanças impostas pela incorporação definitiva aos domínios coloniais da Coroa de Portugal, quando da invasão de Borges do Canto e Manuel dos Santos Pedroso, consagrada pelo Tratado de Badajoz (1801). O povoado de Santo Ângelo, assim como as demais comunidades missionárias, já estava pouco articulado ao conjunto socioeconômico dos Trinta Povos, pois a conjuntura de 1801 se caracte-

1. Professor do Mestrado em Integração Latino-Americana e do Departamento de História da Universidade Federal de Santa Maria; Doutor em História Social pela USP.

2. Censos - De Província de São Pedro a Estado do Rio Grande do Sul - Censos/RS: 1803-1950. Porto Alegre: Fundação Economia Estatística, 1981.

3. NAGEL, Liane M. A História de San Angel Custódio Redução Fronteira. Dissertação de Mestrado, Porto Alegre: PUC-RS, PPGH, 1994. p. 217.

rizava por sucessivas crises de produção e comércio, distanciando-se, por essa razão, do êxito socioeconômico alcançado no começo do século XVIII. Com certeza, o sistema de comunidades integradas não mantinha continuidade.

Joaquim Felix da Fonseca Santos, administrador da região, naquele início do Séc. 19, assim a descrevia: “ficaram estes povos exauridos, suas estâncias desbaratadas e destituídas de gados, de animais”⁴. A situação de penúria continuava sendo realçada pelo comandante geral das Missões, Thomaz da Costa Corrêa Rabello Silva, que em 1809, afirmou: “é na situação atual um teatro de miséria; e seus principais povoadores, os índios Guaranyes, são por todos os princípios os entes mais desgraçados”⁵. Ainda se lê: “muitos de seus habitantes têm morrido de fome, passando até pela miséria de comerem garras de couro”⁶. Para completar esse quadro caótico, Francisco das Chagas Santos, em 1809, registra que os administradores dos remanescentes dos Sete Povos, entre eles Santo Ângelo, assim reclamavam: “destruídos os povos em grande parte (...) dilapidando e roubando impunemente o que têm podido, oprimindo os infelizes guaranis, castigando-os arbitrariamente com rodas de pau e cipoadas, talvez pior do que se fossem seus escravos, obrigando-os ao trabalho sem nada lhes pagarem mais do que de comer, e muito mal, e algumas varas de pano de algodão anualmente”⁷.

O relato de Auguste de Saint-Hilaire, em “Viagem ao Rio Grande do Sul”, de 1822, constatou a inexistência de estâncias em Santo Ângelo, porém, destacou abundância de erva-mate nas proximidades do povoado. O naturalista descreveu o local como uma aldeia,

a mais escondida de todas, pois está situada numa região florestal e montanhosa, cujo acesso exige a travessia de dois rios perigosos. Os jesuítas parecem ter querido indicar, de maneira simbólica, que não tencionavam se estender mais longe, pois as igrejas de todas as aldeias estão voltadas para o norte, enquanto a de Santo Ângelo, para o sul (...) A população se eleva apenas a 80 pessoas,

4. Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul, L-160, M-01, 22/11/1801, de Joaquim Felix da Fonseca Santos.

5. SILVA, Thomaz da Costa Corrêa Rabello da. Memória sobre a província de Missões, de 1808/1809, in: Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1916 (3a edição do original de 1840): 157-177. Tomo II. p. 157.

6. Ib. idem. p. 160.

7. Correspondência no Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul - administração das Missões, L-162, M-02, de 28/02/1810, Francisco das Chagas Santos.

sem incluir as crianças com menos de oito a dez anos e, nesse número, não há mais de quinze homens em condições de trabalhar. (...) a miséria é tão grande nesta aldeia que os índios iam roubar couro de bois para comer, e que vários haviam morrido de fome.⁸

Outra imagem mais distante é a do ato de fundação, quando há trezentos anos, em 12 de agosto de 1706, o jesuíta Diogo Haze, chegou com 740 famílias guarani-missioneiras, após migrar de Concepção, no atual Paraguai. Desde o final do século XVII, ocorre a dilatação do espaço geográfico das Missões jesuítico-guaranis. Em 1682, os guarani-missioneiros de São Thomé transpõem o rio Uruguai e fundam São Borja, nova terra a ser colonizada e transformada pelo trabalho indígena. Após esse povoado, outros seis foram fundados na Banda Oriental do Rio Uruguai: São Miguel, São Nicolau e São Luiz Gonzaga, em 1687; São Lourenço Mártir, em 1690; São João Batista, em 1697 e Santo Ângelo, em 1706. O trabalho do índio reduzido, nas lavouras e estâncias coletivas, garantiu a autossuficiência; permitiu a complementaridade econômica do Sistema Colonial espanhol e o pagamento do tributo ao governo espanhol; possibilitou o êxito socioeconômico da comunidade dos novos cristãos.

Concomitante à expansão espanhola na região, os luso-brasileiros também se espalharam até o começo da segunda metade do século XVIII, na mesma região. As duas frentes de ocupação transformaram a Banda Oriental em palco de conflitos dos interesses ibéricos, onde os súditos dos dois grandes Impérios Coloniais viviam em constante confronto. Como sempre, a Guerra convivia ao lado da “paz evangélica”, aliás era essa que legitimava a doutrinação do índio. Aos poucos, as frentes expansionistas converteram a região numa fronteira viva, de tensão, onde pelo confronto cada uma procurava acumular as terras, redefinindo o espaço.

Os dados populacionais dos Sete Povos das Missões, entre eles, Santo Ângelo, atestam o papel relevante desses povoados, na frente da conquista hispânica, na região do Prata, onde a construção das fronteiras se constituíram na herança colonial visível na população santo-angelense. O quadro populacional desse período nos fornece uma ideia do que teria sido Santo Ângelo Custódio, há trezentos anos.

8. SAINT-HILAIRE, Auguste de. Viagem ao Rio Grande do Sul. Tradução Adroaldo Mesquita da Costa. Porto Alegre: ERUS/Martins Livreiro, 1987. pp. 313-314.

Populações das Missões Jesuítico-Guaranis de 1708 a 1765,
Missões da Bacia do Uruguai, do governo de Buenos Aires:

Sete Povos do Rio Uruguai					
Redução \ Ano	1708	1735	1745	1753	1765
São Borja	2897	3277	3924	3232	2733
São Nicolau	5833	6594	3530	4724	4028
São Luiz	4922	4689	2968	3783	2207
São Lourenço	4640	4548	1963	2091	1185
São Miguel	3188	4073	6675	6229	2861
Santo Ângelo	3074	4557	4828	5417	2473
São João	3434	5729	2925	3892	3923
Subtotal	27900	33467	26813	29368	19410

Fonte: *Manuscritos da Coleção de Angelis*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, Seção de Manuscritos, 1.8.

Quando se aborda os trezentos anos da história de Santo Ângelo, observa-se que o que se preserva no imaginário é a constatação de ser missioneiro, precedida da construção de noção de temporalidade, ou seja, a associação de tempo às práticas culturais na região.⁹ Essa noção perpassa vários tempos do processo histórico da região platina, articulando-se aos diversos movimentos que vão desde a conquista e colonização hispânica da região, a disputa fronteiriça entre as Coroas ibéricas, até sua incorporação definitiva pelos luso-brasileiros, no começo do século XIX. A partir desse momento, Santo Ângelo, de domínio português, articulou-se a diferentes inflexões da construção do Estado brasileiro, ao longo dos séculos XIX e XX. Em meio aos variados níveis de tempo, com suas marcações cronológicas, a sociedade santo-angelense construiu a sua temporalidade particular, considerando-se o todo, que passou a coexistir a partir de referenciais missionários vinculados a outras associações, as quais denotam as mais diferentes experiências sensoriais. Essas múltiplas associações são pertinentes aos gêneros, às etnias, aos grupos sociais, às relações de poder, as quais construíram e compuseram ao longo desses trezentos anos a sociedade santo-angelense.

9. Nos pautamos na análise de Evans-Pritchard, E.E. *Os Nuer* São Paulo: Perspectiva, 1978. pp. 107- 150.

Na memória está preservado o ser missioneiro com a sua diversidade étnico-cultural, construída da interação entre o tempo e o espaço que, gradativamente associado à compreensão cronológica, peculiarizou-se em suas circunstâncias culturais, em suas vivências articuladas ao meio ambiente. A memória preserva a melhor imagem sobre o passado, não aquela de 1806, mas a de 1706, que estabelece um elo de ligação com a cerimônia de posse, quando os jesuítas e os índios reduzidos fincaram as cruzes na região, seguidos de seus estandartes e outros signos.

As práticas culturais que vinculam o passado, ao longo de trezentos anos com o presente, estão implícitas nos vestígios em que o patrimônio histórico surgiu, quando a comunidade cultural lhe deu forma, laços de ligação e, principalmente, pertinência, ou seja, o sentimento coletivo de pertencimento. Os vestígios do acervo missioneiro santo-angelense pertencem à comunidade, fazem parte da história comum da população, contando com a contribuição das diversas etnias que formaram o atual município. Tais laços que dão liga à cultura missioneira santo-angelense, criam constantemente significados que tomam forma a partir dos vestígios arqueológicos, das esculturas que compõem o imaginário missioneiro, como é o caso da escultura de Cristo morto, preservado e exposto na Catedral Angelopolitana, e inscrito na língua e na literatura.



Fotografia de Cristo morto que está no interior da Catedral Angelopolitana. Foto: Fernando Gomes.

Esse patrimônio está em constante redefinição e movimento porque a comunidade recorda e recria seu significado, ou seja, antigos signos são ressignificados na constante transformação dos períodos históricos que se sucedem. Hoje, em plena Era da Globalização, a imagem de Cristo morto, para a comunidade e para os turistas possui ou-

tro significado, diferente daquele à época de sua concepção, em pleno século XVIII, na consolidação e no auge da Missão Jesuítico-Guarani.

Na análise desse patrimônio deve se considerar a primeira característica patrimonial constituída na capacidade dos escultores da imagem de Cristo, no caso os guarani-missioneiros, os quais, ao receberem e abrigarem o estranho colonizador, deram início ao processo de ocidentalização, pela via ibérica. O guarani acolheu o estrangeiro, mas também deixou suas marcas indeléveis na produção cultural, como atestam o depoimento visual missioneiro e/ou os vestígios expressos nas raras e significativas imagens ainda presentes, no traçado do modelo urbanístico das construções da Igreja, do pátio do colégio, da praça central, das ruas e de supostas edificações, destruídas pelo tempo, mas mantidas na memória coletiva popular, com comprovações históricas.

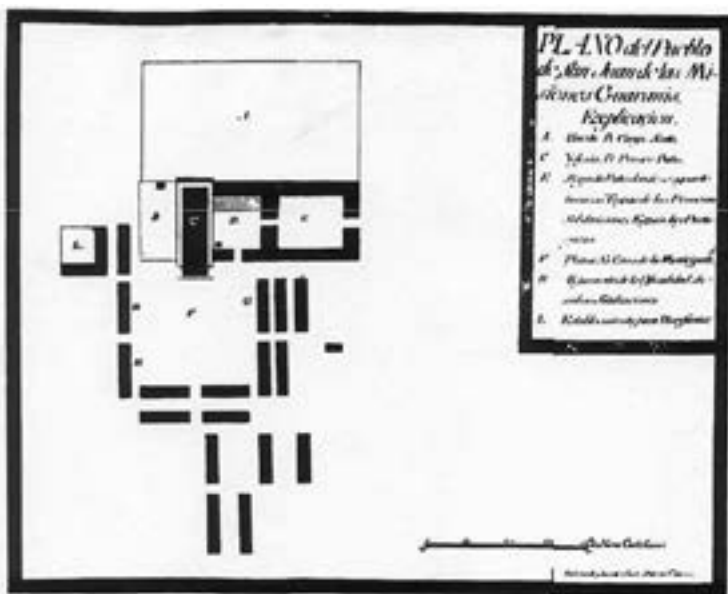


Ilustração da planta de Santo Ângelo, de 1756. Fonte: Maeder, Ernesto e Utierrez, Ramon. Atlas Histórico y Urbano de la Región del Nordeste Argentino - Resistência, Chaco Cocinet, 1994.

Outra característica desse patrimônio é o reconhecimento das diferenças culturais entre os povos que compuseram a cultura guarani-missioneira, com forte influência tanto guarani quanto ibérica, via padres missionários da Companhia de Jesus, ordem católica defensora dos ideais católicos e estatais do Estado Absoluto Espanhol. Nesse sentido, trata-se de reconhecer não só as diferenças entre os guaranis e os jesuítas, no tempo da Missão de Santo Ângelo, mas também as diferenças marcadas pelo distanciamento daquele tempo aos dias atuais, pelo olhar e pela releitura que dão significado àqueles signos instados na História. Dessa forma, podem-se encontrar as permanências - o elo de ligação com aquele passado distante no século XVIII - e as rupturas - as transformações e re-elaborações empreendidas pelos povos que sucederam ao povoado de origem, no distante espaço missioneiro. Nota-se que os novos sujeitos não perderam o viés que dá liga histórica com o passado, expresso no sentimento de pertencimento a um passado histórico comum à coletividade. As mudanças são inegáveis, porque como já foi demonstrado, aqueles que sucederam os artífices do povoado missioneiro de Santo Ângelo, como os portugueses e diversos imigrantes na sequência, ou se preocuparam em apagar e/ou preservar a memória missioneira. Nesse aspecto, reside a questão das diferenças culturais que, certamente, foram incorporadas ao longo do processo histórico. Tais diferenças contribuíram à pertinência, sendo também responsáveis pela ressignificação, a exemplo do imaginário guarani-missioneiro, presente no acervo do museu municipal e da Igreja, que seguiu o modelo arquitetônico de um templo do passado das Missões Jesuíticas, porém, se constituiu numa reinterpretação arquitetônica, pois está longe de compor um estilo arquitetônico missioneiro, propugnado pela Companhia de Jesus. Na questão patrimonial, deve-se destacar, ainda, que propiciou o sincretismo cultural na área missioneira. Em suma, encontramos uma tolerância cultural posto que prevalecem os legados guarani, ibérico, português, germânico, entre outros, os quais contribuem à pluralidade cultural, típica da América Latina.

É importante salientar que quando se pensa em patrimônio em movimento devemos relacioná-lo com o que lhe permite ser as-

sim, então, encontramos na memória a explicação mais plausível. Sobre a questão do diálogo com a memória, Jacques Le Goff afirma que

a memória, como propriedade de conservar certas informações, remete-nos em primeiro lugar a um conjunto de funções psíquicas, graças às quais o homem pode atualizar impressões ou informações passadas, ou que ele representa como passadas... nas várias sociedades e em diferentes épocas¹⁰.

Ao resgatar o patrimônio, apreendendo-o em seu peculiar e intrínseco movimento, busca-se também apreender a memória santo-angelense, quer seja missioneira ou não. Pautamo-nos nas informações do passado construído, desde o começo do século XVIII, em 1706, momento a partir do qual se ocorrem mudanças na sociedade santo-angelense, incluindo-se as diferentes etapas de seu processo histórico, que culmina no aqui e agora - os primórdios do século XXI e o tricentenário da cidade. Entretanto, jamais se pode perder o prisma do que esse passado representou e representa a comunidade contemporânea, pois avaliza o significado do sentimento de pertencimento a uma história comum dos Sete Povos das Missões, do ser missioneiro, dos seus caminhos e descaminhos, das continuidades e rupturas, das diferenças e semelhanças.

A imagem de Cristo - consagrada no interior da Catedral - desde a sua criação até o atual momento, teve várias significações com as mudanças impostas pelo fator tempo, constituindo, inegavelmente, um dos grandes signos da memória, da identidade e da cultura missionieras. É um dos ícones à memória missioneira, que na ausência de heróis, expressará uma mensagem que deve ser transmitida das sociedades passadas às gerações atuais, destacando, ainda, o que deve ser reconhecido, consagrado (supondo-se que ela sintetiza o êxito da experiência, a saga do povo guarani-missioneiro, um determinado nível de produção artístico-cultural, o trabalho, a luta pela terra, a guerra), numa suposta representação e construção de mundo - o mundo missioneiro.

Na imagem supracitada se encontram os suportes históricos que foram apropriados pela sociedade, dando-lhe um sentido próprio. Tais suportes são princípios reconhecidos pelo meio social como um espelho daquilo que pode ser consagrado, um mundo que foi e é

10. LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. SP/Campinas: EdUNICAMP, 1992. p. 423.

constantemente construído e transformado. Por essa razão, a geração contemporânea deve refletir sobre o que de fato representa o passado. Assim, os suportes culturais são as próprias apropriações do sentido de uma memória acima de tudo histórica, localizada no tempo e no espaço.

As virtudes da identidade missioneira guardadas na memória consagram-se na imagem de Cristo, a qual lembra e legitima, a partir de episódios singulares da vida privada quer seja individual, quer seja coletiva. Devido a essas virtudes que se transmutam em valores, a sociedade missioneira e seus suportes não são suplantados, residindo aí o elo entre passado-presente.



Catedral de Santo Ângelo. Fotografia de Fernando Gomes - 2006.

Dessa forma, não são os cientistas sociais os únicos responsáveis pelo que foi escolhido, mas também a sociedade que reconhece nos diversos ícones-vestígios como a escultura de Cristo e o próprio projeto urbanístico da Catedral Angelopolitana (que apesar de erguida em 1929, procurava os princípios do templo de São Miguel), os atributos históricos que lhe dão força e permitem alcançar a legitimidade necessária. Por isso, essas imagens assumem as funções dos heróis, àqueles que desaparecem na história, porém permanecem na lembrança, uma vez que foram legitimados perante a memória, com o complexo psíquico dos suportes de construção de um passado e do que deve ser reconhecido nesse passado, como por exemplo, a alteridade do povo missioneiro aí encontrada.

Outros ícones da identidade missioneira destacam-se, ao longo do processo histórico santo-angelense, como alguns personagens de significação nacional: Sepé Tiaraju e o revolucionário republicano Luiz Carlos Prestes - o cavaleiro da esperança -, reconhecidos como personagens históricos locais que desfrutaram de legitimidade pois passaram por um processo típico da memória: a apropriação com profunda ressignificação.

Desde as imagens remanescentes do século XVIII até os personagens do século XX, todos compõem a imagem missioneira cristalizada, cujo alicerce, o signo, não mudou, sofrendo apropriações das sociedades que os sucederam, ressignificados e apresentados como modelos a serem seguidos pela geração atual.

Essas constantes ressignificações e sua pertinência são explicadas à luz da memória, categoria fundamental que contribui na construção do conhecimento histórico. Assim, a validade da memória reside no fato de que se constitui num fenômeno coletivo e social, sem negar o individual, sendo, acima de tudo, seletiva, porque destaca o que realmente é importante em uma comunidade, em um povo e em uma nação para que se possa conhecer o seu passado histórico. Neste contexto, considera-se que os estereótipos, os mitos, os emblemas, as ideias consagradas pela historiografia, os diversos jogos do poder político, econômico e social também completam a memória.

A população santo-angelense e os diversos estrangeiros que visitam a cidade acreditam nos vários mitos que formam a Missão, entre elas Santo Ângelo. Mas o que é mito? Pautamo-nos na obra de Barthes¹¹ para o entendimento da questão mitológica no discurso religioso dos missionários que fundaram Santo Ângelo. Conforme Barthes, o mito é, antes de tudo, uma fala, um sistema de comunicação, uma mensagem. Mas é uma fala roubada e restituída, roubada porque retira o histórico do objeto e restituída porque traz de volta outro significado. Dessa forma, o mito possui um esquema tridimensional: significante, significado e signo. O signo é uma totalidade associativa de uma imagem e de um conceito. Já o significante, no mito, apresenta-se ambíguo: sentido e forma. No sentido, já constitui uma significação, está completo, mas a linguagem mítica o transforma numa forma vazia (a história se evapora). O sentido, desta maneira, passa a ser a

11. BARTHES, Roland. *Mitologias*. São Paulo: Difel, 1985.

riqueza submissa, que alimenta a forma. Nessa passagem do sentido à forma, a imagem se perde e torna-se disponível para o conceito. Por isso, o conceito mítico é aberto, tendo a disposição um bloco ilimitado de significantes, denotando que se pode encontrar mil origens e justificativas para significar a luta contra o infiel. A significação é o próprio mito: o mito não esconde nada, ele deforma, pois a relação que une o conceito do mito ao sentido é uma relação de deformação, haja vista que o conceito desfigura o sentido. Exemplo dessa afirmação ocorre ao se perceber que o pensamento jesuítico se norteia nos paradigmas do cruzadismo ibérico ou Reconquista espanhola, recolocado, naquele instante, num outro contexto, permitindo nova dimensão ao cruzadismo ante o infiel.

O mito não é uma mentira, é uma inflexão, pois a linguagem elimina o conceito escondendo-o ou desmascarando-o. O mito naturaliza o conceito, revelando-o e liquidando-o, posto que é princípio do mito transformar a história em natureza. Nessa ótica, a luta contra o infiel, apregoada pelo missionário, era parte da natureza humana do cristão. O mito invade e transforma o sentido da luta que já se configurava como trans-histórica. O fiel cristão não devia esquecer que era da sua natureza lutar contra qualquer infiel.

Barthes insiste que a função do mito é transformar a intenção histórica em natureza, a contingência em eternidade, evacuando, dessa forma, o real.¹² Confirma-se, por essa premissa, que a luta dos cristãos contra os mouros ultrapassava o limite da história no pensamento de Loyola. O cristão se mostrava fiel lutando contra o infiel. Ser fiel é negar o não-fiel, o infiel. Enquanto existissem infiéis existiriam fiéis, e vice-versa, redimensionado num outro contexto, dando novo fôlego à luta, o seu autor transformava a Reconquista (que se completa em 1492, com a tomada de Granada) em mito. Modificava em luta - histórica - algo eterno para o Cristão. A luta não acabara, continuava viva na mentalidade do povo espanhol.

Dessa forma, o mito “abole a complexidade dos atos humanos, confere-lhes a simplicidade das essências, suprime toda e qualquer dialética, qualquer elevação para além do visível imediato, organiza um mundo sem contradições, sem profundidade, um mundo plano (...), onde as coisas parecem significar sozinhas”¹³.

12. Ib. idem. p. 160.

13. Ib. idem. pp. 163-64.

O mito da Bíblia e o *ethos*¹⁴ espanhol católico impregnaram no homem espanhol o conceito de pecado. Lutar contra o mito do infiel era uma forma de livrar-se do pecado. Esse elemento dava tranquilidade para o povo espanhol, o qual sentia-se seguro para vencer o Mal. O mito cumpria seu papel: a afirmação, a segurança e a identidade (o Ser Cristão se auto-afirmava na negação do Não Cristão, pois eles se conheciam como tais; os responsáveis pelo sucesso da história do Reino de Cristo, marcado por atos espetaculares de bravura). Em suma, a partir da análise de Samain, fica evidente que o mito do Infiel reativava as energias aguerridas do católico espanhol e se configurava na memória da comunidade de cristãos.

A história da Salvação estava impregnada de exemplos, de histórias acientíficas, narrativas alegóricas que explicavam a origem do mal, da morte, do pecado, do castigo, do homem. Todavia, Hilário Franco conclui que o mito não nega a história, mas é a história da sensibilidade coletiva, pois o mito configura o imaginário de uma época, que é produção coletiva. Desse modo é “uma forma de representação, uma mediação entre imagens mentais (sonhos, aparições, visões, etc.), imagens materiais (frases, esculturas, pinturas, etc.) e objetos culturais (ícones, crucifixos, relíquias, etc.), não se pode pedir ao mito dados precisos da realidade material”¹⁵. Essa atmosfera medieval continuava presente e definidora na imagem de Cristo que está na Catedral de Santo Ângelo (nosso resquício cultural em pauta), que se movimentava neste imaginário e o reorganizava; oferecendo um novo sentido e direção ao “ser cristão”; questionando a essência de tal ser.

Portanto, o que se conhece hoje sobre a cultura missionária santo-angelense está alicerçado em sinais, vestígios, registros, daquilo que não se vivenciou pessoalmente, muito menos temporalmente, mas de tudo que se absorveu de informações ao longo do processo histórico, apreendido em seus níveis de tempo: fatos, conjunturas e estruturas, inegavelmente dinâmicas que mudam no decorrer do tempo.

Por essas razões, é mister compreender que, ao se observar os diversos vestígios do imaginário santo-angelense, estamos tomando

14. Ethos resume “os aspectos morais (e estéticos) de uma dada cultura, os elementos valorativos”. GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 141.

15. FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Eva Barbada: Ensaio de Mitologia Medieval*. São Paulo: EdUSP, 1996. p. 47.

presente um conjunto de elementos, um cenário que compôs o passado - o legado missioneiro -, refazendo a trajetória da experiência, alterando a leitura desses fragmentos históricos. Convém destacar que na construção da memória o papel da sociedade e dos mecanismos de poder são extremamente significativos em reconhecer e valorizar os atributos históricos, os quais permitem a legitimidade necessária a tal acontecimento, assim, o sentimento de pertencimento a uma memória missioneira comum a todos é definitivo na construção/reconstrução do passado. Portanto, quando pensamos que, em 1706, o padre Diogo Haze fundou o povoado de Santo Ângelo, devemos ter presente que no âmago da Missão está a conversão do índio aos valores da Cristandade Ocidental. Esse é o principal elemento para a reorganização da vida tribal indígena numa sociedade regida pela mais pura tradição medieval católica e temperada pelos ardores da Contrarreforma. Essa situação institui-se após longo trabalho, gestado no contexto do Catolicismo ibérico e impregnado do espírito cruzadista, na luta contra o Infiel, contra o Demônio e pela construção da “Terra da Promissão”. É o índio convertido - reduzido por paciosos jesuítas a um projeto de “Ser Cristão” - que se mantém vivo na memória da população santo-angelense. Aquele índio transformado, mudado pelo Catolicismo, apreendido nos seus movimentos próprios resulta de um ambicioso projeto de revigorar o Cristianismo do século XVI e expandi-lo junto com os navios espanhóis.

No cerne da Missão estava o modelo de “índio reduzido”, expressando-se através de uma organização socioeconômica bem definida na prática mercantil-colonial espanhola. Essa organização inicia a partir da definição das propriedades: o *Tupambaé*, propriedade coletiva de todos os meios de produção, onde se desenvolviam as atividades agropecuaristas que visavam à autossuficiência e à complementaridade da economia colonial espanhola, pela da produção excedente; o *Amambaé*, propriedade particular dos meios de produção, onde se praticava a atividade agrícola pelo trabalho livre e familiar, com o qual visava a autossuficiência da família missioneira. Outro elemento que congregou esta organização foi a introdução do gado nas Missões, possibilitando a atividade pecuarista. Essas formas de organização econômica implicaram nas relações de trabalho livre e coletiva sob o dirigismo dos caciques, do Cabildo e dos padres jesuítas. Os religiosos

trataram de especializar a mão de obra indígena e assim surgiram os trabalhadores nas áreas da tecelagem, carpintaria, olaria, curtição de couro, criação de animais - gado, agricultura e outros trabalhos. Esses trabalhadores obedeciam à divisão por sexo, idade e regras pertinentes ao turno de trabalho.

O êxito socioeconômico missioneiro estava articulado ao trabalho do “índio reduzido”, consagrado na produção pecuarista e erva-teira das Missões. Desde o final do século XVII até a segunda metade do século XVIII ocorreu o crescimento da economia missioneira nos meandros do sistema mercantil-colonial espanhol. Assim, simultâneo ao processo de transformação da terra e do trabalho indígena pelos jesuítas foram imputados aos nativos os valores sociais, morais e éticos da Cristandade Ocidental. A Missão de índios era a extensão máxima da Cristandade na região do Rio da Prata. Cristandade vem do latim *christianitas* e, no dizer de Eduardo Hoornaert, “é um sistema político-cultural baseado na aliança entre o Estado eclesiástico e os poderes constituídos na sociedade política”¹⁶. John Bossy, por sua vez, acrescenta que a Cristandade “não se trata apenas da Igreja no seu sentido restrito: trata-se de um conjunto de pessoas e de um modo ou modos de vida e das características da fé cristã que parecerão mais relevantes para elas”¹⁷. Dessa maneira, descortina-se a Missão como projeto de evangelização seguindo os paradigmas da Cristandade, onde o “índio reduzido” passa a fazer parte do conjunto de pessoas que militam a fé cristã. Enquanto membros da Cristandade, os índios são vinculados à tradição moral do Ocidente, assimilando a doutrina dos sete pecados mortais, as verdades das Sagradas Escrituras e a ética comunitária exposta diuturnamente pelo padre jesuíta na missa do povoado.

Sob o prisma da Cristandade, pode-se inferir que o povoado missioneiro de Santo Ângelo, - a “Terra da Promissão” - era a comunidade ideal, o espaço criado pela cultura cristã, pois ali os índios cristãos viviam a autêntica fé católica reformada. Unindo o aspecto geográfico à identidade cultural, Hilário Franco Júnior afirma que o termo Cristandade designa o “conjunto dos territórios cristãos ocidentais”¹⁸, o que nos permite inserir, perfeitamente, a Missão no terri-

16. HOORNAERT, Eduardo. *A Memória do Povo Cristão*. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 261.

17. BOSSY, John. *A Cristandade no Ocidente - 1400-1700*. Lisboa: Edições 70, 1990. p. 11.

18. FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Idade Média: o Nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 1986. p. 190.

tório cristão. Se em Castela a “tomada de consciência dessa identidade coletiva veio a partir do contato com um referencial externo, o Islã, em princípios do século VIII”, na Missão, a identidade missioneira se constrói em oposição aos índios infiéis e às pretensões expansionistas dos luso-brasileiros na região platina. Por isso, quanto mais os lusos se expandiam, mais acirravam-se os ânimos dos guarani-missioneiros, os quais se revigoravam como guerreiros da Cristandade. A guerra os alimentava e era instrumentalizada pelos jesuítas, como luta contra o infiel, o Mal, o Demônio. A Missão congregava o “Ser índio Cristão” à medida que se apresentava como espaço de liberdade ante as forças do Mal, visto que o Cristão era disputado por elas. O seu corpo e sua alma se transformavam num espaço de combate entre o Bem Cristão e o Mal demoníaco.

Tais fatos inscrevem-se na memória coletiva, muitas vezes permeada pelo imaginário popular, pois as imagens do passado são lembranças que assumem as funções dos heróis, que devem ser mantidos vivos, uma vez que foram legitimados perante a memória, com o complexo psíquico dos suportes de construção de um passado e do que deve ser reconhecido nesse passado, como por exemplo, a alteridade do povo missioneiro.

Podem se destacar algumas dimensões da memória: o cultural e o imaginário social, as quais levam em conta o movimento dinâmico da criação e/ou recriação das representações pertinentes ao passado e projetadas no tempo e espaço presentes. Essas não podem ser perdidas de vista pelo pesquisador. Por isso, é importante destacar que a fundação de Santo Ângelo, em 1706, está inserida no processo de colonização da região do Rio do Prata e na construção do modelo reducional ocorrido numa “época em que a ideia de guerra santa era plenamente aceita pela Cristandade ibérica”¹⁹. Os “índios reduzidos”, ao lutarem contra o português, ostentavam a Cruz, o símbolo de vitória garantida pela milícia cristã, e os missionários jesuítas, os “soldados de Cristo”, lhes inculciam a ideia de que estavam em plena “Cruzada” contra o inimigo do “Reino de Cristo”. Nesse sentido, a Missão, enquanto expansão da Cristandade, se preocuparia com “a realização do reino de Cristo sobre a terra”²⁰, acrescenta Azzi, num autêntico projeto de edi-

19. HOORNAERT, Eduardo. Formação do Catolicismo Brasileiro - 1550-1800. Petrópolis: Vozes, 1978.

20. AZZI, Riolando. A Cristandade Colonial: Mito e Ideologia. Petrópolis: Vozes, 1987. p. 6.

ficção da sociedade cristã. Dessa forma, encontra-se no conceito de Cristandade o expoente da Guerra Santa, pois os jesuítas “julgavam-se imbuídos da missão de organizar a cristandade colonial”²¹. Consequentemente, essa organização representa o resultado do entrelaçamento das concepções míticas: “a terra ‘dada’, a necessidade de realeza e a eleição divina do povo”²², no caso, espanhol. Assim, quando em 1929 é construída a atual catedral de Santo Ângelo, sob os escombros da antiga Missão, procurou-se representar o antigo modelo cultural que trazia consigo o imaginário triunfante da Cristandade.

Ao se discutir o papel relevante da Missão, enquanto projeto de Cristandade, objetiva-se lançar antítese à tese do modo de produção missionário autônomo, soberano, desvinculado da economia mercantil-colonial. Para que se possa atingir tal objetivo, propõe-se não somente a análise da base econômica missionária, mas também a interação entre o alicerce econômico, a estrutura mental e a organização social e política que permitem a efetiva experiência missionária.

A partir desta fundamentação, a problemática que se constitui no eixo central se impõe: as Missões, entre elas Santo Ângelo, consistiam num projeto da Cristandade Colonial, onde os missionários trataram de reordenar o mundo guarani, direcionando-o para o mundo Cristão, redefinindo a terra, o trabalho e a guerra, antigos referenciais sociais da tribo, num novo discurso religioso. Esse projeto estava perfeitamente inserido e articulado ao sistema mercantil-colonial espanhol, atendendo aos preceitos da aliança entre o Estado eclesiástico - união Trono e Altar - e os poderes constituídos na sociedade política - Vice-rei, Governador e Cabildo. O produto dessa aliança foi o “índio reduzido”, o fiel vassalo ao monarca espanhol, responsável pelo êxito socioeconômico da Missão. Para que pudessem atingir tal intento, os religiosos trataram de converter o gentio - era assim que se referiam aos nativos - reduzindo-os, reconduzindo-os à fé católica e à vassalagem política ao monarca, numa legítima conquista espiritual. Por fim, atingindo um nível mais profundo, a missionarização, expressa na doutrinação constante, se constituiu a Missão ou a própria colonização.

21. *Ib. idem.*

22. *Ib. idem.*

Por fim, o sagrado e o profano se entrecruzam de forma alegórica, como foi o caso da memória coletiva e popular santo-angelense, que de forma espontânea enalteceu, em 2006, a saga missioneira, sem perder a perspectiva do presente, lembrando a figura polêmica de Sepé Tiaraju. Essa personagem e os trezentos anos de fundação da antiga missão de Santo Ângelo foram homenageados na voz de centenas de milhares de pessoas no Carnaval, quando se ouviram refrões enaltecendo esse herói: “Povo brasileiro, Sepé lutou/Em terra tupiniquim/Morreu lutando por seu povo/Por você, também por mim” (ES União do Alcebíades), ou: “Lunar e Sol!/Lunar e sol sobre as lavouras/Ouro-Esperança verde-Iabor (...) Sepé Tiaraju, Santo Inácio, Padre Sepp, Diogo Hasse.” (ES Unidos da Zona Sul). Essas formas de representação exemplificam que a comunidade recorda e recria o significado da Missão e de seus heróis, no caso Sepé, antigos signos, os quais são ressignificados na constante transformação dos períodos históricos que se sucedem.

A HISTÓRIA DAS MISSÕES E A QUESTÃO DA IDENTIDADE MISSIONEIRA EM SANTO ÂNGELO

Liane Maria Nagel¹

No momento em que o processo de globalização multinacionaliza a economia, abolindo fronteiras de mercado de trabalho, criando estilos de vida mundializados, confirmando as previsões de que passaríamos a viver numa aldeia global, simultaneamente, ocorre processo aparentemente inverso, repondo a discussão sobre as identidades regionais. Essa questão envolve análises que há muito chamam a atenção dos estudiosos das Ciências Sociais, especialmente da Antropologia, que a elas têm dedicado sua atenção. Porém não são somente os antropólogos e os sociólogos que as estudam, mas também os historiadores, enquanto aqueles que se ocupam do tempo como passagem, como transformação.

Isso nos remete à importância de reflexões como esta, no sentido de compreendermos o que a passagem do tempo fez com a história das Missões, sobre como essa história foi construída pelos historiadores, como foi ensinada e divulgada pela escola enquanto instituição transmissora do saber. Envolve também o papel da mídia como formadora de opiniões e as relações dos atuais habitantes da chamada Região Missioneira com a memória dessa história.

Para falar desse assunto precisamos refletir sobre alguns conceitos nele envolvidos: *a história, a memória, as Missões e a identidade regional missioneira*, expressão muito utilizada, mas sobre a qual não se tem muita clareza. Fundamentando-me em trabalhos publicados por antropólogos, sociólogos, historiadores e outros cientistas sociais, é que procuro examinar a relação da atual população de Santo Ângelo, com o seu passado, na perspectiva de que os grupos sociais origi-

1. Doutora em História pela UFRGS. Professora do Departamento de História da Universidade Federal de Santa Catarina

nários da multiplicidade de etnias provenientes do vasto movimento migratório europeu, que se desenvolveu ao longo do século XIX, sob a motivação de encontrar terra e trabalho, na perda das raízes dos seus referenciais históricos, buscaram uma identidade idealizada no passado histórico da região.

Santo Ângelo tem uma população de origem heterogênea, em que predominam os descendentes de imigrantes alemães, italianos, poloneses e outras etnias que, no processo de miscigenação aos portugueses, espanhóis, negros e índios, deu origem a um verdadeiro “mosaico étnico”², sendo interessante analisar os imaginários de seus habitantes através dos discursos em relação ao seu passado histórico. É extremamente significativo o fato de que, enquanto parte dos habitantes ignora que a cidade cresceu no local do sítio arqueológico da antiga redução de San Angel, que fazia parte dos Sete Povos das Missões, outra parcela da população, que tem esse conhecimento, embora não possua nenhuma ligação sanguínea, ou melhor, descendência dos Guarani, autodenomina-se “missioneira”.

Apesar de atualmente possuir poucos remanescentes arquitetônicos aparentes da antiga redução de San Angel Custódio³, a atual cidade de Santo Ângelo inscreve-se no roteiro turístico-cultural dos Sete Povos das Missões, devido aos esforços de todo um trabalho comunitário de valorização daquilo que é considerado sua herança histórica. Por outro lado, ao mesmo tempo, existem movimentos de pesquisa das tradições das diferentes etnias que compõem a população, dando origem a festivais gastronômicos, grupos de danças folclóricas, cursos de línguas espanhola, alemã, italiana e outras, assim como encontros dos descendentes de imigrantes com os mais diversos objetivos.

A esse respeito Pesavento pode nos ajudar a entender por que isso acontece, quando afirma que

2. A expressão “mosaico étnico” foi utilizada por Kern em palestra proferida no I Encontro Latino Americano de Museus do Cone Sul, em 30/08/90, quando argumentou sobre as razões para a criação de um museu internacional das Missões.

3. Em 1995 ao realizar-se reformas em prédios que se localizam ao redor da atual praça Pinheiro Machado, localizada no mesmo sítio da antiga praça da redução de San Angel, descobriram-se paredes construídas com pedras da antiga missão, onde atualmente está localizado o Museu Olavo Machado e na casa ao lado, porém pelo fato da atual cidade ter sido edificada sobre o sítio da redução, não existem restos aparentes da igreja, como em São Miguel e outros povoados.

todas as sociedades ao longo de sua história, elaboram para si um sistema articulado de ideias e imagens de representação coletiva, através do qual constroem sua identidade. Articula-se assim todo um imaginário social que inclui uma visão sobre o passado, a construção de personagens-símbolos e a atribuição de valores, características e hábitos a povos que habitam uma determinada região⁴.

Essa construção idealizada, com o objetivo de criar uma identidade que a diferencie, visa fornecer à coletividade uma imagem na qual as pessoas se reconheçam e que seja um símbolo de referência regional, que lhes dê caráter distinto, individualizado em relação a outras comunidades, fato que no Rio Grande do Sul é marcante em função de toda uma cultura do regionalismo gauchesco.

Dessa forma, a criação de uma identidade própria, pela pesquisa de um passado histórico, lida com a questão da memória que "... recorta, seleciona, inventa, cria e manipula vivências e fatos reconstituindo o passado segundo determinados fins"⁵. No caso de Santo Ângelo, isso resultou na articulação de todo um imaginário relacionado à história das Missões, com a construção de um personagem símbolo, o índio Sepé Tiaraju, a quem é atribuída a lendária frase "esta terra tem dono", utilizada com os mais diversos objetivos pelos diferentes segmentos da sociedade, tanto pelos sem-terras, como pelos latifundiários na defesa dos respectivos interesses, através de discursos sobre a questão da identidade local e regional.

Em vários momentos da vida cotidiana dessa população se evidencia tanto a lembrança da experiência missioneira quanto o desejo de suscitar a recuperação das tradições étnicas. Dessa forma, poderíamos nos questionar: onde estão aqueles elementos que nos identificam como cidadãos missioneiros? Onde os encontramos? Afinal, o que nos diz que somos herdeiros dessa história tão valorizada?

E a resposta estaria ali, sob os nossos olhos, nos nomes das ruas, das escolas, das lojas, do aeroporto, das rádios e de tantas outras instituições. Quantos São Miguel, Sepé Tiaraju, São Luiz, São Lourenço, Santo Ângelo, São João, São Borja e São Nicolau encontraríamos? E em nosso cotidiano, quantas vezes ingerimos alimentos como

4. PESAVENTO, Sandra Jatahy. Gaúcho, Integração do Múltiplo In: KERN, Arno Alvarez. *Rio Grande do Sul - Continente Múltiplo*. Porto Alegre: Riocell/ Marpron, 1993 p.l.

5. PESAVENTO, op. cit. (1993:17).

o churrasco, a mandioca, o milho, o amendoim, a abóbora, os feijões, pimentões e outros? Todos os dias tomamos o chimarrão, os chás, usamos o algodão e outros elementos que herdamos das práticas corriqueiras do período missioneiro. Por quantas esculturas e pinturas com as imagens de Sepé Tiaraju, Diogo de Haze e outros índios da época passamos? E a Igreja Catedral, ao que nos remete? E os elementos não materiais do imaginário missioneiro? As lendas: M'Boi Guaçu de São Miguel, da corrente, da erva-mate e outras. As músicas, as poesias, o teatro, os dizeres? A atuação dos CTGs fazendo a apologia das virtudes dos índios e dos gaúchos missioneiros, especialmente com as músicas e poesias? E o museu, com seus documentos, com sua riqueza imagética, o quanto pode trabalhar com as crianças e estudantes, as questões relacionadas à memória e à história regional?

Utilizando referências da memória do passado regional, inclusive “arquétipos” da história, fixam-se em imagens e discursos o tipo primitivo dos homens que estiveram presentes na remota formação do Rio Grande do Sul, em lutas que fizeram recuar a avançar as fronteiras, especialmente nas disputas pelo gado e pela terra. Por outro lado, também se fazem presentes referências aos imigrantes como os construtores e promotores do desenvolvimento regional.

Essa situação vem ao encontro da consideração de Le Goff⁶ ao afirmar que as construções de identidades a partir da rememoração de determinados fatos, relegando outros ao esquecimento, são reveladoras desses mecanismos de manipulação da memória coletiva. Segundo Orlandi⁷ os discursos criam imagens, expressam e absorvem sentidos. Não há história sem discursos. A memória discursiva é constituída por um jogo entre a linguagem e o mundo, produzindo um mundo de sentidos. Por sua vez, as formações de sentido constituem-se regionalmente e vão identificando a formação do indivíduo. A linguagem funciona produzindo sentidos e a discursividade é a inscrição dos efeitos de jogos na língua da história. Por isso o sujeito produz os sentidos e, ao produzi-los se inscreve neles. As condições de produção do discurso são constituídas pelo imaginário que vai criando imagens, significados e concepções ideológicas.

6. LE GOFF. História. *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa, Imprensa Nacional/ Casa da Moeda, 1984, p. 13.

7. ORLANDI, Eni Pulcinelli. *Terra à Vista. Discurso do Confronto: Velho e Novo Mundo*. S. Paulo: Cortez / Campinas: Editora da Univ. Est. de Campinas, 1990, p. 14.

A ideologia tem, pois, uma materialidade e o discurso é o lugar em que se pode ter acesso a essa materialidade. Conhecer o seu funcionamento é saber a produção de seus sentidos. No imaginário construído por essas práticas de linguagem, as relações aparecem, não em seu lugar próprio, mas sim como reflexo indireto. Interessante é procurar compreender como se produzem esses sentidos.⁸

Nessa linha de raciocínio pode-se dizer que a utilização de referências à história das Missões nos apelos publicitários que visam atrair o turismo, revela o desejo de criar uma imagem de união dos cidadãos santo-angelenses em torno dos mesmos ideais em busca de um crescimento socioeconômico e cultural.

Em seu estudo sobre as cidades, Ferrara destaca que estas se fazem representar por imagens através das quais se dão a conhecer concretamente. Alerta, porém, que não se deve confundir imagem e imaginário, destacando que ambos são manifestações de mão dupla, ou seja: a cidade, enquanto espaço físico e construído, é cenário de relações sociais em que o homem vive e produz informações, enquanto o imaginário corresponde à necessidade do homem de produzir conhecimento, atribuir significados sobre a cidade, que se acumulam e por um processo de multiplicação de significados, acabam tendo outros significados.

Ressalta que pelo imaginário, a imagem urbana, locais, monumentos, emblemas, espaços públicos ou privados passam a significar mais pela incorporação de significados extras e autônomos em relação à imagem básica que lhes deu origem. Chama a atenção para o diálogo que o imaginário faz com a história⁹.

Por isso, pode-se deduzir que estudar a relação da atual população de Santo Ângelo com a história das Missões implica na análise da função da memória enquanto operação de “enquadramento”, trabalho que, segundo Pollak “se alimenta do material fornecido pela história”. Material que pode ser interpretado e combinado a outras referências, numa preocupação de modificá-las e reinterpretá-las através de uma “memória idealizante”.

8. ORLANDI, op. cit. (1990:16)

9. FERRARA, Lucrécia D'Alessio. Cidade: imagem e imaginário, In: PESAVENTO, Sandra Jatahy & SOUZA, Célia Ferraz. *Imagens Urbanas - Os Diversos Olhares na Formação do Imaginário Urbano*. Porto Alegre: ed. da UFRGS, 1997, p. 194.

Nesse sentido, as ideias de Pollak sobre o trabalho de enquadramento da memória adequam-se ao caso da sociedade que se auto-denomina missioneira, ao afirmar que:

quando vemos esses pontos de referências de uma época longínqua, frequentemente os integramos em nosso próprios sentimentos de filiação e de origem, de modo que certos elementos são progressivamente integrados num fundo cultural comum...¹⁰

Parafraseando-o, poder-se-ia afirmar que, nesse sentido, todos os habitantes da região podem dizer-se descendentes dos missionários, extraindo disso, um orgulho especial. E, diante disso, poderíamos nos questionar: por que esse desejo de nos assumirmos como missionários?

Este é um desejo legítimo que faz parte das questões relacionadas à identidade coletiva atual. Todos sabemos que uma das grandes preocupações das pessoas é saber quem somos nós, para onde vamos, de onde viemos, e não é à toa que quando nascemos nossos pais nos dão um nome e um sobrenome pelo qual nos identificamos, nos referenciamos e nos diferenciamos, pois todo o processo de identificação se faz em relação aos outros e quando nos identificamos, nos referimos a um nós que nos diferencia.

Entrando pela análise do próprio conceito de identidade, sabe-se que é difícil defini-lo, pois uma definição poderia envolver um grande número de enfoques, e, por outro lado, fazer um inventário exaustivo sobre as diferentes concepções identitárias, não é o propósito central deste texto. Contudo, é preciso situar a questão e definir os pressupostos dos quais partimos.

Levi-Strauss¹¹ definiu identidade como “...um “foyer virtuel”, como uma entidade abstrata, sem existência real, mas indispensável como ponto de referência”. Galissot¹² diferencia duas formas de identificação: a primeira baseada na ideia de pertencimento, e a segunda por referência ou autoprojeção. Analisando essas formas propostas por Galissot, Giménez¹³ esclarece que na primeira o indivíduo busca

10. Idem, p. 11

11. Levi-Strauss, Claude. (org.) *L'Identité*. Paris: Grasset, 1977, p. 332.

12. GALISSOT, R. Sous l'identité, le Process d'identification. In: *L'Homme et la Société*. n° 83, Paris: Editions L'Harmattan. p. 16

13. GIMÉNEZ, Gilberto. Apuntes para una teoría de la identidad nacional. In: *Sociológica, Identidad Nacional y Nacionalismos*, ano 8, n° 21. México: UNAM, 1993, p. 24.

situar-se em relação a espaços sociais, a grupos de maior visibilidade como a família, a etnia, o habitat, o lugar de trabalho e outros. Na segunda, faz autoprojeções em comunidades imaginárias que se definem pelo caráter invisível e anônimo, construído pelas referências coletivas e simbólicas, que só se tornam visíveis através de seus símbolos.

Estudando as relações entre cultura e identidade e a forma como esses conceitos vêm sendo tratados nas ciências sociais, especialmente pela sociologia e antropologia, Cuche¹⁴ afirma que a identidade, especialmente a cultural, foi tratada pelas concepções objetivistas e subjetivistas¹⁵ como algo pré-existente ao indivíduo, como uma condição imanente, que o definiria de maneira estável e definitiva, como um dado que o marcaria de maneira quase indelével, como uma “segunda natureza” recebida como herança e da qual não seria possível escapar.

Análises antropológicas e sociológicas mais recentes consideram a identidade quer pessoal, quer social, como algo socialmente construído, atribuído, mantido e que também só se transforma socialmente. Oliven¹⁶ resume essa concepção explicando que

“...Identidades são construções sociais formuladas a partir de diferenças reais ou inventadas que operam com sinais diacríticos, isto é, sinais que conferem uma marca de distinção”, nós nos diferenciamos dos “outros”...

Conforme Cuche¹⁷, os valores, significações e papéis dos seres humanos, necessitam de legitimidade social, de confirmação por parte de seus semelhantes. Pode-se dizer assim, que é em virtude de definições que existem indivíduos e sociedade. Nessa ótica, é fácil entender que o processo de identificação é multidimensional e dinâmico, é um processo de construção de imagens, de representações que fazem parte de todo um universo simbólico e, por isso ligado às manifestações da cultura, ou seja, na linguagem, nos hábitos alimentares, nas artes, na toponímia e em muitas outras manifestações culturais criadas a partir de todo um imaginário.

14. CUCHE, Denis. *A Noção de Cultura nas Ciências Sociais*. Bauru: EDUSC, 1999

15. Ver Cuche p. 175-202.

16. OLIVEN, Ruben. *Mitologias da nação*. In: FÉLIX, Loiva Otero e ELMIR, Cláudio P. (orgs) *Mitos e Heróis. Construção de Imaginários*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 1998, p.23-39.

17. Cuche. op. cit. p.183.

Tendo presente, então, que *a identidade não é uma essência, imanente e imutável, imune às transformações* e que, os processos identitários definem-se mais por um confronto do eu diante dos outros, marcando mais pelas *diferenças do que pelas semelhanças*, na busca da distinção e da afirmação¹⁸, é preciso compreender também as diferentes instâncias em que os processos de identificação atuam. Considerando a interação social, Menezes¹⁹ relembra que identidade e memória são os seus *ingredientes fundamentais* por garantirem *a produção e a reprodução da vida social, psíquica e biológica, dando suporte a um eixo de atribuição de sentidos, sem o qual a vida se fragmentaria*.

A respeito da relação história e memória importantes estudos têm sido realizados, possibilitando inúmeras interpretações. A análise de trabalhos que tratam da questão da memória permite deduzir que existem vários tipos de memória. Leroi-Gourhan²⁰ diferencia a memória específica, a memória étnica e a memória artificial. Considera “memória específica” a que define a fixação dos comportamentos animais, “étnica” a que assegura a reprodução dos comportamentos nas sociedades humanas, e, “artificial” a memória eletrônica.

Halbwachs²¹ já nos anos 50, em seus estudos sobre a memória coletiva, estabeleceu uma distinção entre memória individual e memória coletiva, considerando como memória individual a que é baseada nas impressões e lembranças de cada um, enquanto a coletiva diz respeito às lembranças de acontecimentos e experiências comuns a um grupo, que “...concernem ao maior número de seus membros e que resultam quer de sua própria vida, quer das relações com os grupos mais próximos, mais frequentemente em contato...”. Destaca que, mesmo tirando sua força e duração, pelo fato de ter por suporte um conjunto de indivíduos, a memória coletiva não impede que estes, enquanto membros do grupo tenham uma massa de lembranças comuns que podem aparecer com maior ou menor intensidade, e, ainda de forma diferenciada para cada um deles. Vê a memória individual como interior ou interna, pessoal, autobiográfica, enquanto a memória coletiva é externa, social, histórica.

18.MENEZES, Ulpiano de Bezerra. Educação e Museus, sedução, riscos e ilusões. In: Educação e Patrimônio Histórico-Cultural Revista da FAPA, n° 27, jan/jun 2000, Porto Alegre: FAPA, p. 92.

19. Op cit, p. 94

20. LEROI-GOURHAN, (1964-65:269) apud LE GOFF, Jacques. História e Memória. S. Paulo: Unicamp, 2ª ed., 1990, p. 427.

21. HALBAWACHS, Maurice. A Memória Coletiva. S. Paulo: Vértice, 1990, p. 27-71.

Embora a memória coletiva envolva as memórias individuais estas não podem ser confundidas, pois enquanto a segunda se apoia na primeira, é bem mais ampla que essa. Por outro lado, se a memória individual é contínua e densa, a coletiva representa o passado de forma resumida, esquemática e muitas vezes deturpada. Essa deturpação acontece, na medida em que se reconstrói o passado através da lembrança, com a ajuda de dados emprestados do presente, o que acaba por alterar a imagem. No trabalho de lembrar os acontecimentos, às vezes se sobrepõem alguns elementos, em detrimento de outros, o que permite a formação de uma imagem que, se narrada por outra pessoa, poderia trazer detalhes anteriormente não ressaltados, pois é impossível a reprodução do mesmo quadro com traços idênticos, por diferentes indivíduos.

Esta afirmativa confirma a conclusão de Halbwachs²² de que a memória coletiva resulta de uma interrelação das várias lembranças individuais em que umas reforçam e complementam as outras. Segundo ele, não se deve confundir memória coletiva com a história, o que leva a deduzir da impropriedade da expressão “memória histórica” que põe em associação dois termos distintos. Na análise dessas questões destaca que a história reúne os fatos que ocuparam maior espaço na memória, mas que, quando lidos em livros e transformados em matérias de aprender e ensinar nas escolas, oportunizam escolhas, aproximações e classificações, conforme interesses ou necessidades que muitas vezes não estão de acordo com o círculo das pessoas que foram os depositários das lembranças.

Explicando essa questão Halbwachs afirma:

E porque geralmente a história começa somente no ponto onde acaba a tradição, momento em que se apaga ou se decompõe a memorial social. Enquanto uma lembrança subexiste, é inútil fixá-la por escrito (...) Assim, a necessidade de escrever a história de um período, de uma sociedade, ou mesmo de uma pessoa, desperta somente quando eles já estão muito distantes no passado (...) Quando a memória de uma sequência de acontecimentos, não tem mais por suporte um grupo, aquele mesmo em que esteve engajado, ou dela recebeu um relato vivo dos primeiros atores e

22. HALBAWACHS, op. cit. (1990:77).

espectadores (...), então o único meio de salvar tais lembranças, é fixá-las por escrito em uma narrativa seguida, uma vez que as palavras e os pensamentos morrem, mas os escritos permanecem²³.

Vista desta forma, a história permite que se lance uma ponte entre o passado e o presente, reestabelecendo uma continuidade que se rompera. Por outro lado, é importante destacar que muitas vezes essa continuidade é “fabricada” através de “invenções das tradições” o que ocorre especialmente em alguns períodos da história, como nos exemplos analisados por Hobsbawn, Ranger e outros autores²⁴, que desmitificam essa ideia da naturalidade das tradições, analisando a forma como elas são construídas e datadas historicamente.

Em se tratando da identidade regional missioneira poderíamos fazer uma analogia ao que eles trabalham, assinalando importantes mediações nos processos formais identitários ou seja, a reelaboração de modelos, originou novas e inéditas matrizes formais, que se evidenciaram como identidades culturais regionais, dentro do que se entende por identidade gaúcha, surgindo o que é visto como o gaúcho missioneiro.

Nesse sentido poderíamos encontrar explicações afirmando que é na arena de invenções a partir de dados locais, que aparecem as diferenças como identidades, compostas de variadas formas. São essas identidades - tantas, quanto os processos significativos existentes no campo cultural que, aos poucos, vão tendo presença marcante e histórica própria. Uma reorganização das instâncias de legitimação e fixação, versão própria de um sistema interno aos demais sistemas sociais do Rio Grande do Sul.

A esse respeito Hobsbawn explica:

Por “tradição inventada” entende-se todo um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica automaticamente, uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer uma continuidade com um passado apropriado²⁵.

23. *ibidem* (1990: 81)

24. HOBBSAWN, Eric e RANGER, Terence. (org.) *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

25. HOBBSAWN, op. cit. 1984, p. 9.

Destaca também que as tradições inventadas têm funções políticas e sociais, que muitas vezes são manipuladas por determinados grupos, explorando práticas oriundas de necessidades, sem que isso seja claramente percebido por todos.

Por sua vez, analisando a relação História/Memória no mundo contemporâneo, Pierre Nora atribui o interesse pela memória ao fato dela não mais existir, pelo menos no sentido tradicional. Refere-se ao fim das “sociedades-memória”, ao fim das “ideologias-memória”, o que foi provocado pela aceleração das mudanças acontecidas pela influência da mídia, no fenômeno da substituição da memória pela “película efêmera da atualidade”, o que atribui a um poder e mesmo um dever de mudança, sobretudo a partir dos tempos modernos²⁶.

Refere-se à “ruptura de um elo de identidade muito antigo: a adequação da história e da memória” o que nos leva à consagração de “lugares da memória”, num processo que originou uma verdadeira obsessão pelo arquivo, com a finalidade de preservação do passado. Atribui a sentimentos de perda, a preocupação com o significado do presente e à incerteza do futuro, a necessidade de suportes exteriores e referências tangíveis para a preservação da memória. Ressalta a qualidade de “memória de papel”, constituída nos centros de documentação, bancos de dados, museus, bibliotecas e arquivos públicos, que formam um gigantesco estoque material do que é “impossível lembrar”. Sendo assim, o arquivo teve seu sentido modificado, de repositário de uma memória vivida, para uma memória voluntariamente organizada, que é interiorizada como obrigação, pois nos vem do exterior.

A acumulação de dados, imagens, discursos, sinais visíveis, testamentos, trouxe o inchaço da função da memória o que se explica pelo próprio sentimento da sua perda. Desta forma, a materialização da memória saiu fora do círculo clássico no qual se produzia, isto é, das grandes famílias, da Igreja e do Estado o que trouxe uma certa descentralização e consequente democratização.

Nesse contexto, Nora destaca que

26. NORA, Pierre. Entre Memória e História. A problemática dos lugares. In: Proj-História! 10, S. Paulo, Dez./ 1993, p.7.

a passagem da memória para a história obrigou cada grupo a redefinir sua identidade pela revitalização de sua própria história (...). Não são somente os antigos marginalizados da história oficial que são obcecados pela necessidade de recuperar seu passado enterrado. Todos os corpos constituídos, intelectuais ou não (...) sentem a necessidade de ir em busca de encontrar suas origens²⁷.

Analisando a importância e as implicações do uso da memória como fonte da história e suas implicações, Diehl diferencia lembrança e memória. Apresenta lembrança como “...vivências fragmentadas, como rastros e restos de experiências perdidas no tempo, como pegadas do passado praticamente impossíveis de serem atualizadas historicamente...”. Destaca que ao serem atualizadas, as lembranças podem ser idealizadas, constituindo pontos de referência para a romantização do passado.

Pelo fato de estarem localizadas no passado de forma estática, “...são elementos intransparentes, individuais...” que gradativamente perdem pontos de referência na passagem do passado para o presente²⁸.

Para ele a memória significa “...experiências consistentes, ancoradas no tempo passado facilmente localizável...” que, possuindo contextualidade e maior consistência, é passível de atualização historicamente. Considerando, de acordo com a concepção benjaminiana²⁹, que a memória é uma representação produzida pela e através da experiência, ele ressalta que esta “...constitui-se de um saber, formando tradições, caminhos - como canais de comunicação entre dimensões temporais - ao invés de rastros e restos como no caso da lembrança. A memória pode constituir-se de elementos individuais e coletivos, fazendo parte de perspectivas de futuro, de utopias, de consciências do passado e de sofrimentos”.

Destacando as funções da memória no sentido de identificação cultural, de controle político-ideológico, de diferenciação e de integração, Diehl refere-se ao papel do historiador, e em sua necessidade de buscar um método para trabalhar a memória como fonte da história. Explica que, pela falta de um “arsenal técnico-metodológico” para “garimpar” as variações internas nas funções da memória nem sempre

27. Idem, p. 8

28. DIEHL, Astor Antonio. A importância da memória como fonte da História e suas implicações: A Revolução Federalista. In: *A Revolução dos Maragatos*. Porto Alegre: EDIPUC, 1993, p. 142.

29. KHOTE, F. R. (org.) Waller Benjamin, S. Paulo: Ática, 1985, apud DIEHL (1993:143).

estas poderão ser “perceptíveis” de fora, transparentes, o que leva a memória a ficar ligada a função genérica da tradição. Afirmando que mesmo assim ela não perde sua complexidade e que continua sendo uma constelação que contempla as estruturas de mudanças temporais, chama a atenção para essa capacidade tridimensional, da relação presente-passado-presente, que possibilita ao historiador usá-la como fonte imprescindível para a ciência histórica.

Hoje em dia o passado aparece em sua abundância de evocações, às vezes deliberadas e tangíveis. Lowenthal afirma que o passado está em toda parte, ao nosso redor, mais ou menos reconhecível, pois a experiência humana está recoberta de histórias, relíquias e recordações. Em sua extensão, todas as ondas particulares do passado acabam perecendo, porém, se as consideramos de forma conjunta, são imortais. Da mesma forma se o celebramos ou o rechaçamos, se lhe prestamos atenção ou o ignoramos: o passado se encontra onnipresente³⁰.

Na obra “O passado é um país estranho” esse estudioso refere-se aos usos e abusos da memória, cobertos pela literatura contemporânea, por uma série de estudos na linha da crítica literária, dos tratados psicológicos, da percepção analítica e outros. Destaca que entre os muitos aspectos enfocados estão os que tratam de como a memória estabelece a identidade pessoal, a dos nexos entre a memória pessoal e comunitária de como se verificam as recordações, dos diversos tipos de memória que dão acesso ao passado e a função do esquecimento³¹.

Enfatiza o quanto o tempo altera o velho e inventa novas recordações. Como as novas técnicas desde a escrita até as películas ou a gravação deslocam ou transformam progressivamente o caráter da recordação. Analisa também como os cânones da investigação histórica e os dados que se compartilham através do consenso, põem ao conhecimento histórico uma posição de aparência mais firme que a que se conhece somente pela memória. Contudo, o conhecimento histórico também se configura mediante a subjetividade, a percepção retrospectiva, o insuperável golfo que existe entre o passado real e qualquer informação sobre o passado.

A questão da conservação do patrimônio é outra questão complexa que levanta vários problemas, havendo diferentes posições a respeito de seu tratamento. Técnicas de conservação originam situações

30. Lowenthal, David. *El Pasado es un País Estrano*. Madrid, Akal, 1998, p. 16.

31. Lowenthal, Idem, p. 05.

em que as coisas parecem mais vivas depois de mortas. Os adornos da história agora não estão mais só nos museus e lojas de antiguidade, mas engalanam quase todos os países. Parece que as pessoas, inseguras de seu futuro, se consolam olhando para o passado. A paixão pela genealogia, leva as pessoas a pagarem aqueles que se ocupam de investigar as origens familiares e a quererem colecionar antiguidades.

Lowenthal analisa a forma como hoje se olha de maneira diferente para o passado, afirmando que somente a partir do século XIX é que cada país passou a buscar assegurar sua própria herança, contra o espólio e a deterioração geral. Ressalta o quanto atualmente o passado é venerado como fonte de identidade da comunidade, como um recurso precioso e em perigo. Refere-se aos usos que se faz atualmente do passado transformado em negócio turístico, dizendo que as mudanças que se fazem são importantes e necessárias pois não temos condições de saber como ele realmente foi.

Segundo ele, o passado desejado também está presente nas relíquias e documentos aos quais as nações concedem uma importância crescente. Assim como os indivíduos precisam sempre se referenciar em seus antepassados para saberem quem são, também as nações e comunidades têm essa necessidade. Desta forma, nossas atitudes sobre o passado e nossas razões para conservar e alterar seus restos, refletem desenvolvimentos e tendências comuns sobre a história, a memória e suas relíquias.

Em sua maneira de ver, o passado em si mesmo se foi e tudo o que sobreviveu foram resíduos materiais e os relatos daqueles que o experimentaram. Nenhuma dessas evidências pode falar-nos sobre o passado com certeza absoluta, porque suas sobrevivências estão alteradas pela passagem do tempo. Os restos se ajustam pelos nossos olhos do presente que os querem ver juntos para entender o significado dos fragmentos que restaram. Não há como ter certeza de que o passado tenha existido da forma como o concebemos hoje. De qualquer maneira a prudência e a nossa necessidade de segurança requerem que assim o façamos.

Lowenthal destaca como formas de acesso ao passado a memória, a história e as relíquias mostram semelhanças e diferenças importantes. Por sua natureza pessoal e por isso bastante inverificável a memória chega a estender-se até a infância, apesar de aumentarmos

nossas recordações com aquilo que nos contaram nossos antepassados. A história se estende mais além, pelo uso que os historiadores podem fazer dos documentos mais longínquos da civilização, na construção de suas narrativas³².

Toda história depende da memória e as recordações são incorporadas à história, podendo haver um trabalho de distorção da memória, nos processos de seletividade das lembranças que a percepção e a própria memória enquanto função física de nosso cérebro pode realizar. Daí a importância da preservação dos registros como diários, cartas, escritos, periódicos, fotografias e outros materiais que juntos constituem importantes fontes documentais para as narrativas que vão construir a nossa história.

Para concluir pode-se dizer que a questão da identidade é um processo muito complexo relacionado ao modo como o nosso imaginário opera com conceitos relativos ao passado, à história, aos monumentos, enfim, às referências culturais que nos cercam e que fazem parte do mundo em que vivemos. Porém, para a consciência da importância dessas questões, é preciso, em primeiro lugar a compreensão desses processos todos que envolvem as relações entre o local, o mundial e o global, a conscientização de que a cultura contemporânea é resultante de uma hibridação desses fatores que podem levar à uma certa autonomia local, embora os elementos universais estejam presentes.

E isso depende de todo um trabalho de educação, especialmente da noção do patrimônio e de projetos de educação patrimonial, que utilizem os bens culturais como recursos motivadores no processo educativo, como ponto de partida para estudos que propiciem o entendimento das relações sociais, tecnológicas, políticas e econômicas do passado com o presente, possibilitando assim a formação de cidadãos críticos e atuantes em suas comunidades, conscientes das questões relativas ao que é próprio do local.

Considerar os monumentos das Missões, e não só estes, como patrimônios de todos os cidadãos é tarefa a ser desenvolvida pela escola e pela sociedade como um todo, de geração a geração, para que saibamos quem somos, qual é a nossa identidade e assim possamos ser capazes de imaginar e construir nosso presente e nosso futuro.

32. LOWENTHAL, Idem p. 16.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CUCHE, Denis. *A Noção de Cultura nas Ciências Sociais*. Bauru: EDUSC, 1999.
- DIEHL, Astor Antonio. *A Importância da Memória como Fonte da História e suas Implicações: A Revolução Federalista*. In: *A Revolução dos Maragatos*. Porto Alegre: EDIPUC, 1993.
- FERRARA, Lucrécia D'Alessio. *Cidade: Imagem e Imaginário*. In: PESAVENTO, Sandra Jatahy & SOUZA, Célia Ferraz. *Imagens Urbanas - Os Diversos Olhares na Formação do Imaginário Urbano*. Porto Alegre: ed. da UFRGS, 1997.
- GALISSOT, R. Sous l'identité, le process d'identification. In: *L 'Homme et la Societé*. n° 83, Paris: Editions L'Hartmann.
- GIMÉNEZ, Gilberto. Apuntes para una teoria de la identidad nacional. In: *Sociológica, Identidad Nacional y Nacionalismos*, ano 8, n°21. México: UNAM, 1993.
- HALBAWACHS, Maurice *A Memória Coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.
- HOBSBAWN, Eric e RANGER, Terence. (Org.) *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- LE GOFF. História. *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa, Imprensa Nacional/ Casa da Moeda, 1984.
- LEROI-GOURHAN, (1964-65:269) apud LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. S. Paulo: Unicamp, 2a ed., 1990.
- LEVI-STRAUSS, Claude. (org.) *L 'Identité*. Paris: Grasset, 1977.
- LOWENTAL, David. *El Pasado es um Pais Estrano*. Madrid: Akal, 1998.
- MENEZES, Ulpiano de Bezerra. *Educação e Museus, Sedução, Riscos e Ilusões*. In: *Educação e Patrimônio Histórico-Cultural*. Revista da FAPA, n° 27, jan/jun 2000, Porto Alegre.
- NORA, Pierre. Entre Memória e História. A problemática dos lugares. In: *Proj-História*./ 10, S. Paulo, Dez./1993.
- OLIVEN, Ruben. Mitologias da Nação. In: FÉLIX, Loiva Otero e ELMIR, Cláudio P. (Orgs) *Mitos e Heróis. Construção de Imaginários*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 1998.
- ORLANDI, Eni Pulcinelli. *Terra à Vista. Discurso do Confronto: Velho e Novo Mundo*. S. Paulo: Cortez/Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1990.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy Gaúcho, Integração do Múltiplo In: KERN, Amo Alvarez. *Rio Grande do Sul - Continente Múltiplo*. Porto Alegre: Riocell/ Maipron, 1993.

SANTO ÂNGELO CUSTÓDIO - 300 ANOS

Bedati Aparecida Finokiet¹

Sociólogos, antropólogos, historiadores, filósofos, poetas e tantos outros já escreveram sobre as cidades. Desde muito tempo, elas têm revelado temas como a paixão, a nostalgia, a saudade, a memória e a identidade das pessoas e dos grupos sociais.

Santo Ângelo, a minha cidade, também despertou meu interesse e vontade de pesquisá-la. Quis conhecê-la além do aparente, buscá-la nas pedras, nos monumentos, nos documentos escritos, nas vozes do passado, enfim no conjunto do seu patrimônio - tangível e intangível - desvendá-la para então compreendê-la.

Ao escolher trabalhar com a história local, mexe-se com elementos muito fortes, relacionados com o passado. O interesse pelo estudo da história local, do lugar onde nascemos ou criamos raízes, desperta um certo fascínio nas pessoas. Cada vez mais, vemos obras literárias surgirem enfocando esse sentimento de pertencimento a um território. Há um crescente interesse em preservar da destruição as formas materiais que remetem à história dos nossos antepassados. Assim, fotos, objetos e prédios são restaurados e relatos orais são gravados e transcritos, sendo utilizados em trabalhos que analisam e revelam detalhes sobre o passado coletivo dos indivíduos.

Cada um de nós sente a necessidade de conhecer o passado do qual é herdeiro. Alguns vão além nessa busca de referências, outros, no mínimo, procuram saber sobre sua história pessoal. Guardamos fotos, preservamos objetos, fazemos uso de coisas que nos remetem ao tempo dos nossos avós, bisavós ou tataravós. Cultivamos segredos da cozinha, preparando pratos com temperos e técnicas que nos foram transmitidas através das gerações. Sentimos orgulho ao falarmos de costumes que têm a ver com a nossa formação étnica. Muitos desejam

1. Professora e Historiadora - Licenciada em História (URI/SANTO ÂNGELO/RS) e Pedagogia (UNIJUI/ IJUI/RS), Mestre em Educação nas Ciências (UNIJUI/IJUI/RS) e Doutoranda em Antropologia Social (UNaM-Universidade Nacional de Misiones/POSADAS/ARGENTINA).

aprender a falar a língua dos seus antepassados. Usamos joias ou objetos como forma de manter um laço com outras épocas, outros lugares, outras pessoas que fazem parte da nossa história.

Quais são as atitudes das pessoas frente ao passado que lhes foi legado? Alguns tendem a querer modificá-lo, outros buscam salvar os vestígios tais quais foram deixados, enquanto uma parcela tenta inventar ou reinventar o patrimônio cultural. O passado é encarado como algo do qual nos aproximamos ou nos afastamos, despertando em nós sentimentos contraditórios: ora nos alegra, ora nos entristece. Ao tentar interpretar a História de Santo Ângelo, através da memória e do patrimônio cultural, muitas dessas atitudes podem ser identificadas nos habitantes locais.

O espaço hoje ocupado pelo município guarda em si imagens, monumentos, histórias e registros de todo um processo de transformações econômicas, políticas, sociais, culturais e educacionais. Transpondo as reflexões para o nível local, ou seja, para o território que, em 1873, viria a ser o município de Santo Ângelo, através de sua emancipação político-administrativa (anteriormente pertencente a Porto Alegre, Rio Pardo, Cachoeira e, finalmente, Cruz Alta), a leitura que se faz é de uma sociedade decorrente de uma mescla étnica e cultural responsável por uma identidade marcada pela história ligada à experiência jesuítico-guarani e à contribuição dos novos moradores aqui chegados a partir de 1831. São eles os descendentes dos portugueses, vindos de São Paulo, Paraná e Goiás e estabelecidos a algumas léguas, em áreas próximas, no que havia restado da antiga Redução de Santo Ângelo Custódio.

A forma como se procedeu à ocupação seguiu a lógica do reaproveitamento das estruturas arquitetônicas passíveis de utilização como foi o caso de muitas residências nas imediações da praça Pinheiro Machado. O que não deu para ser utilizado, devido ao estágio de destruição, foi demolido e, posteriormente, aproveitaram-se as pedras para a construção de outras edificações: a igreja, por exemplo. Naquela época, não havia uma consciência ou uma clara definição de política de conservação ou preservação, ficando a cargo dos particulares responsáveis pela ocupação do local decidir sobre o que fazer e como fazer com o que existia.

Ao lançar a proposta de pensar sobre a constituição do nosso patrimônio, isto é, como surgiu, com qual finalidade e quem o produziu, não é possível deixar de mencionar aqueles primeiros tempos, na época do Império, quando para cá vieram os novos moradores com seus costumes, modo de falar, vestir, edificar... Os anos de 1831 e 1859 são marcos a sinalizar dois momentos da história local. Momentos esses importantes no processo de transformação do espaço físico em um “território”, imprimindo-lhe a identidade dos lusos-paulistas e dos alemães que naquele período chegaram.

A apropriação por parte dos novos moradores ocorreu gradativamente, através de elementos culturais como a música, festas, brincadeiras, alimentos... Aos poucos, Santo Ângelo foi constituindo-se enquanto município formado por vários elementos de origens diversas: o índio, o negro, o alemão, o italiano, o árabe. Todos incorporando costumes e exercendo influência com os seus costumes peculiares. Assim também se constituiu o que chamamos de patrimônio, sob suas várias formas e abrangência.

Para escrever sobre aspectos da história de minha cidade e para dizer da sua memória, escolhi percorrer um caminho de retorno às suas origens, fazendo uma leitura de sua paisagem. Ao fazer essa leitura, descrevo o seu território que foi se transformando e tendo uma nova formatação, em virtude de tratados, guerras, anexações e desmembramentos. Esse território pode ser visto de várias formas, de acordo com a época e as pessoas que o habitaram. Cada qual estabeleceu uma relação com esse espaço e imprimiu suas marcas, que hoje ainda podem ser vistas, sentidas, criadas/recriadas.

No livro “As Cidades Invisíveis”, de Ítalo Calvino, busquei inspiração para, de forma metafórica, transitar por essas outras “cidades” que considero terem existido ou ainda existirem na Santo Ângelo. Nas “Cidades Invisíveis”, o famoso viajante veneziano, Marco Polo percorre as várias cidades do reino de Kublai Khan e, na medida em que vai descrevendo-as, revela à nossa frente uma rede de símbolos, fantasias e analogias. Na sua geografia e na sua história, somos tomados pela surpresa de perceber que algumas comportam dentro dos seus muros outras cidades.

É assim que vejo Santo Ângelo que ora comemora os 300 Anos da Fundação da Redução de Santo Ângelo Custódio. Ao mapeá-la, es-

tabeleci algumas fronteiras imaginárias, alguns pontos demarcatórios. São eles: A CIDADE ALDEIA: O GUARANI / A CIDADE REDUÇÃO: SANT'ANGEL CUSTÓDIO / A CIDADE REPOVOADA: SANTO ÂNGELO / A CIDADE ATUAL: OS LUGARES DE MEMÓRIA.

As respostas que procuro aparecem expressas nessas várias imagens feitas de pedras, tijolos, tintas, música e representação teatral. Ela está na rua que foi mantida nas suas proporções originais da época da redução, no estilo das construções, nas feições do povo que transita pelas praças, bairros e avenidas, no documento escrito e guardado como um tesouro e que hoje apresenta os sinais da ação do tempo e da natureza. Essa é a cidade contida nas linhas das mãos de cada um que trabalhou, de uma forma ou de outra, na terra que hoje se pisa.

A CIDADE ALDEIA

O nosso passado histórico está relacionado ao passado Guarani bem antes do dos jesuítas. Esse povo guerreiro, ora lembrado, ora esquecido, deixou descendentes em nossa terra, sendo hoje identificado nos costumes, nas palavras, nas artes e na iconografia que cerca os habitantes de Santo Ângelo. Ao dobrar a esquina, ao entrar nas lojas para turistas, nos folders das agências, nos vídeos que contam a nossa história, nos M'Byá Guarani que residem na Aldeia Alvorecer de São Miguel das Missões... Lá estão eles.

Para contar a história de Santo Ângelo, é necessário que, imaginariamente, se volte ao passado como que escavando as suas várias camadas sobrepostas para, então, assim como o arqueólogo, penetrar na camada mais antiga. Os vestígios ali encontrados nos revelam uma "cidade estranha" para fazer uma comparação com o "País Estranho" de David Lowenthal. Uma cidade, que pode se transformar em tantas outras cidades, conforme se dê destaque a determinados aspectos. Dependendo do olhar que dedicamos a ela, é possível que grupos sociais distintos construam e reconstruam simbolicamente essa cidade a partir das festas, do lazer, das brincadeiras, do teatro e outras manifestações.

A herança deixada pelo grupo Guarani que habitou o território onde foi fundado Santo Ângelo serve hoje para exaltar esse passado. Relíquias foram salvas e monumentos erigidos fazendo referência ao povo guerreiro, originário da Amazônia, lembrado através dos costumes, da língua e das imagens. Cada vez mais grupos ou pessoas tentam reconstruir a memória desse grupo étnico. A apropriação e mesmo a transformação de traços da cultura desse povo é um fato que está ligado à construção da nossa identidade.

A respeito dos primórdios de nossa história, a escrita da cidade requer pesquisas que revelem mais sobre o Guarani. Sobre esse período, existe toda uma possibilidade de estudos que irão trazer novos elementos para a compreensão dessas sociedades tradicionais. Na atualidade, existem alguns remanescentes materiais da sua cultura preservados em nosso Museu Municipal, como é o caso da urna funerária, também chamada igaçaba, feita de argila. A visualização dessa urna pelos visitantes do museu, em especial as crianças, desperta curiosidade e atração pelo desconhecido, levando-os a imaginar como era o cotidiano desses antigos grupos.

A questão da recriação do passado a fim de aproximá-lo de nós pode ser vista numa experiência ocorrida nos anos de 1994, 1995 e 1996, concebida com o nome sugestivo de projeto “Revivendo o Passado”. Através dele, foram construídas duas casas (localizadas no Parque Municipal de Exposições - PARQUE DA FENAMILHO - em Santo Ângelo), uma guarani e outra kaingang (subterrânea), feitas numa parceria entre o poder público municipal e a URI - Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões, campus Santo Ângelo - através do Narq - Núcleo de Arqueologia do Centro de Cultura Missioneira - CCM - sob a coordenação do arqueólogo Giovani Scaramella.

O objetivo do projeto estava ligado à Metodologia da Educação Patrimonial, pois além de refazer as casas, a proposta era recriar todo o entorno delas, da mesma maneira como teriam existido no passado. Ali, seriam desenvolvidas, com os visitantes, atividades de fabricação da cerâmica, preparação dos alimentos, etc., enfim queria-se mostrar como o Guarani vivia, recriando o seu cotidiano. Infelizmente, por dificuldades de ordem técnica, o projeto foi interrompido e as casas acabaram sendo desmanchadas em 1997.

A CIDADE REDUÇÃO

A cidade da qual fala Calvino em sua obra “Cidades Invisíveis” nos leva a refletir sobre a história da nossa cidade: Santo Ângelo. Não somente as ruas revelam-se como páginas escritas ao longo dos anos, mas as praças, os bairros, as casas e os prédios, a paisagem natural, os monumentos e os costumes incorporados das várias etnias que compõem nossa sociedade nos ajudam a entender essa história feita de corpos e de vozes que nos chegam a partir dos vários vestígios deixados pelo homem. Assim é a cidade feita de símbolos descrita por Marco Polo.

Aqui e acolá estão as ruas, as pedras, as praças, os nomes que foram e não são mais. Referências do passado, de um passado não tão remoto. A bela Santo Ângelo foi erigida sobre as ruínas da antiga Santo Ângelo Custódio e guardou para si a memória daquela redução materializada nos seus símbolos assim como a Tamara do reino de Kublai Khan.

Analisando o mapa das Missões dos Guarani, percebe-se que a Redução de Santo Ângelo Custódio fazia parte de um conjunto de 30 povos, fundados pelos padres jesuítas a partir de um projeto de catequização dos guaranis, abrangendo os territórios hoje pertencentes ao Paraguai, Argentina, Uruguai e Brasil. Conforme o acordo assinado em 1494, conhecido como Tratado de Tordesilhas, entre os reis da Espanha e de Portugal, o atual Rio Grande do Sul e, por consequência, a região onde estavam localizados os Sete Povos das Missões pertencia ao reino espanhol. Somente após longos anos, árduas batalhas e muitos acordos políticos, é que o território gaúcho foi incorporado ao restante do Brasil, constituindo-se, assim, nas suas atuais fronteiras.

Há 300 anos, na forqueta dos rios Ijuí-Grande e Ijuisinho, nasce a redução de Santo Ângelo Custódio, no dia 12 de agosto de 1706. Naquela região, onde hoje pode ser avistada uma belíssima paisagem que compõe o cenário da nossa vizinha cidade de Entre-Ijuís, começava a história do Sétimo Povo Missioneiro, o caçula das reduções.

Estes são os fatos e as informações que chegam daquele passado distante e nos ajudam a imaginar onde estaria localizada, provisoriamente, a nossa redução. Para rememorar esse momento importante ligado ao ato de fundação e constituição de Santo Ângelo Custódio,

trabalha-se, na atualidade, com hipóteses que poderão, num futuro próximo, serem comprovadas ou refutadas. Onde teria sido o exato local da instalação da redução? Quanto tempo exatamente por ali ficaram padres e indígenas? Qual a data exata da fundação? Por que se transferiram?

As fontes disponíveis até o momento dão conta de informar que a nossa redução é o resultado do desmembramento da redução de Concepción (localizada na Argentina), sendo o seu provável fundador o padre jesuíta Diogo Haze. Como teria sido essa longa viagem, esse êxodo, atravessando matas, enfrentando as dificuldades do tempo e as adversidades impostas pela natureza, cruzando o rio Uruguai e, por fim, chegando ao local que não veio a ser o definitivo já que, no ano seguinte, em 1707, a redução de Santo Ângelo Custódio seria transferida para o espaço onde hoje ternos a praça Pinheiro Machado, a Catedral Angelopolitana e todo o seu entorno?

Com certeza, não foi uma viagem fácil. Bem se sabe que a proposta de “reduzir” os indígenas para melhor atender ao projeto de catequização da Companhia de Jesus implicava não deixar que as reduções crescessem muito no aspecto populacional. Acontecera assim, também, com São Miguel, que veio a gerar São João Batista, como o resultado do desmembramento de algumas famílias que iriam fundar o novo povo. Foi assim, também, com a nossa redução. Uma redução, aliás, cheia de peculiaridades históricas, basta citar o exemplo do seu templo, que tinha a sua frente voltada para o sul.

Na atualidade, encontram-se no pórtico da Catedral Angelopolitana as esculturas dos Sete Santos Padroeiros das reduções, tendo ao centro, no nicho, a escultura feita em pedra grés, simbolizando o padroeiro da cidade, o Anjo da Guarda, feita pelo artista austríaco Valentin Von Adamovich, na década de 1950.

As esculturas dos santos padroeiros parecem querer cristalizar e refugiar a memória do tempo em que a cidade era a redução: o tempo missioneiro. Até hoje esse é um dos elementos com o qual muitos se identificam. A imagem do Anjo da Guarda é extremamente utilizada para reforçar esse passado e a ideia de que, assim como os antigos moradores da redução tinham a sua proteção, hoje os moradores dessa terra são protegidos por ele.

A presença da história missioneira se materializa, também, nos nomes de ruas, escolas, acervos artísticos, espaços públicos e até mesmo de casas comerciais. Para exemplificar cita-se o caso do acervo artístico Tupambaé. O nome dado a esse acervo Municipal “TUPAMBAÉ” tenta definir, pela sua origem, o conteúdo histórico-missioneiro e o caráter democrático dessa obra. Tupambaé” (Tupã= Deus + mbaé = coisa) era a denominação dada às atividades do trabalho coletivo e às propriedades comuns das Missões. Os benefícios do Tupambaé estendiam-se a toda população missioneira.

O acervo foi inaugurado em 19 de abril de 1994. Consta de oito telas do artista plástico Tadeu Martins, todas nas dimensões de 2,20 m x 1,60 m, que estão expostas no saguão e demais dependências do prédio da Prefeitura Municipal de Santo Ângelo.

Eis os títulos dos quadros relacionados ao processo de fundação, desenvolvimento e destruição da redução de Santo Ângelo Custódio: Fundação de Santo Ângelo Custódio; Erva-Mate; Lenda do Itaquarinchim; Lenda do Itaquarinchim (2); Morte de Sepé Tiaraju; Família Guarani; Cestaria Kaingang; índio - Peão de Estância.



Quadro: A FUNDAÇÃO DE SANTO ÂNGELO CUSTÓDIO - Tadeu Martins.

Reverendo a história de Santo Ângelo, encontram-se dados referentes ao período jesuítico-guarani onde é comprovado que a antiga redução de Sant'Angel Custódio se dedicou ao cultivo e industrialização da erva-mate e do algodão, constituindo-se no maior exportador desses produtos. Inclusive, um dos motivos que levaram ao processo de concessão de lotes de terras e consequente ocupação dessa região, a partir de 1831, foi o resgate dos vestígios das estradas dos jesuítas que levavam aos antigos ervais.

O interesse pelos antigos ervais fez com que essa se tornasse uma atividade econômica importante, principalmente nas chamadas colônias formadas por descendentes de imigrantes alemães, italianos e poloneses, hoje distritos de Santo Ângelo. Através de informações contidas nos relatórios dos intendentess/prefeitos que governaram o município nas décadas de 1920 e 1930, é possível analisar o quadro econômico de exportações de Santo Ângelo, destacando-se não só a erva-mate como também outros produtos: banha, alfafa, fumo, madeira, etc.

Um fato curioso diz respeito à inclinação desse povo para as artes, congregando magníficos artistas, trazidos de Concepción, que se dedicavam à pintura e à estatuária. No interior da Catedral Angelopolitana, temos uma das preciosidades que restaram desse período: a estatuária do Cristo Morto feita em madeira policromada por volta de 1740. Ela é utilizada durante a Semana Santa na procissão do Senhor Morto.

Esse ritual, praticado anualmente, usando a imagem que foi esculpida pelos habitantes desta redução, vem carregado de toda uma simbologia e acaba ajudando na construção dessa memória e dessa identidade missioneira. Muitos declaram sua emoção ao carregar ou apenas andar lado a lado com a estatuária produzida há mais de duzentos e cinquenta anos.

Em 1990, o arqueólogo Giovani Scaramella, através do Núcleo de Arqueologia do Centro de Cultura Missioneira da antiga FuRI, hoje URI de Santo Ângelo, realizou um trabalho de pesquisa que resultou na sobreposição da planta elaborada por Joseph Cabrer (entre 1783 e 1801) no traçado atual da cidade. O resultado desse trabalho traz informações importantes para entendermos o processo de ocupação do espaço da redução pelos novos moradores, descendentes de portugueses vindos de São Paulo e outros estados, a partir de 1831.

Sendo assim, é possível saber que, onde hoje está a Catedral Angelopolitana, encontrava-se o templo da redução de Santo Ângelo Custódio, ocupando uma extensão bem maior que o atual templo, avançando pela rua Antônio Manoel e pela travessa Augusto Nascimento, indo até quase o meio da quadra onde está a casa e o salão paroquial; no local do prédio da Prefeitura Municipal, existia o cemitério da redução que também ocupava um espaço bem maior, abrangendo a rua Antunes Ribas e a travessa Augusto Nascimento até quase o meio da quadra da Casa Paroquial; no espaço ocupado pelo Museu Municipal e no entorno da praça, ficavam as casas dos índios; onde é a Praça Pinheiro Machado, localizava-se a Praça Central da Redução; a partir da rua Barão de Santo Ângelo, abrangendo quase uma quadra, ficava o cotiguaçu (casa das mulheres e órfãos).

Um fato muito interessante é a existência da rua 3 de Maio (Rua da Redução ou Missioneira), localizada entre o Clube Gaúcho e o Onofre Pires e tombada por lei municipal como Patrimônio Histórico-Cultural por manter as mesmas dimensões da antiga rua missioneira, sendo a rua de entrada para a nossa redução.

Analizando o inventário da Redução de Santo Ângelo Custódio, relacionando o que foi encontrado na igreja e na sacristia, em 1872, é possível perceber que as cerimônias festivas serviam para causar grande impressão nos moradores da redução. Durante esses atos, as cenas religiosas apresentadas serviam para sensibilizar os indígenas e convertê-los ao cristianismo, havendo uma evidente diferença entre as vestimentas utilizadas nesses momentos e aquelas do cotidiano.

Eis algumas das roupas e acessórios que aparecem no referido inventário: casacas e calções azuis e vermelhos, estribos de prata, freios, insígnia de prata do Alferez Real, vestuário dos militares e dos dançarinos, que eram usados nos momentos festivos, cerimônias religiosas, representações teatrais e durante as visitas oficiais à redução.

Seguindo esse precioso documento que traz identificados vários elementos pertencentes a nossa redução, é possível conhecer um pouco mais sobre o seu dia a dia. É interessante observar o que foi encontrado no quarto do cura (padre jesuíta responsável pela redução): relógio, estampas, imagens, mesa, estante de livros, colchão, almofada de lã, cadeiras, caixas, ampulheta, bacia, palmatórias, cuia, frascos, etc.

Na cozinha, aparecem panelas de ferro, frigideiras, tachos, talheres, pilão e assadeiras. Quanto aos instrumentos utilizados pelos indígenas que trabalhavam nas oficinas, tem-se martelo, brocas, serras, compassos, limas, tesouras, tenazes, moldes, alicates, tornos e outros, que eram utilizados pelos ferreiros, carpinteiros, estatuários, torneiros, construtores de carretas, dentre outros profissionais.

Sobre os objetos litúrgicos encontrados na igreja, podem ser citados alguns cálices e patenas para a hóstia, caldeirinha de água benta, jarro para lavatório dos padres, chaves dos sacrários, missais, castiçais, cinzeiros, tapetes, cortinas, tocheiros, santos, fêretro para a estátua do Cristo, imagens, espelhos, além de muitos outros objetos.

No inventário realizado por BRABO (1872), é possível conhecer e caracterizar aspectos da economia da nossa redução. Ali aparecem dados relativos à pecuária à época da expulsão dos jesuítas. Nas estâncias pertencentes à redução de Santo Ângelo Custódio, são identificados os seguintes animais: 186 cavalos, 73 mulas, 186 éguas, 3 potrilhos, 3 burros, 2.231 vacas, 533 terneiros, 242 bois, 408 ovelhas e 448 vacas leiteiras com seus terneiros. Além disso, aparecem listados 32 carneiros, 146 galinhas, bem como produtos ligados à agricultura: mandioca, batata, cevada, lentilha, grão de bico, trigo, legumes, algodão e erva-mate.

A CIDADE REPOVOADA

Quando, em 1831 Francisco de Paula e Silva penetrou nos matos de unha-de-gato e taquara da antiga redução de Santo Ângelo Custódio, tendo por incumbência resgatar os vestígios das estradas dos jesuítas que levavam aos ervais, encontrou por aqui várias famílias paulistas residindo. A partir de uma solicitação sua, começaram, então, as concessões de sesmarias de campos e matos em áreas próximas ao que havia restado do Sétimo Povo Missioneiro.

Tendo como base o relato escrito deixado por Hemetério Velloso, é possível saber que é nesse período que chega o paulista Antônio Manoel de Oliveira, com a família e escravos, recebendo uma sesmaria nos campos de Santa Teresa, a duas léguas ao sul das ruínas de Santo Ângelo. A partir disso, sucederam-se as ocupações por

sesmarias de terras: entre Antônio Manoel de Oliveira e Francisco de Paula e Silva, estabeleceu-se o capitão Manoel Corrêa Taborda; entre os subúrbios de Santo Ângelo, o tenente de milícias Bento Barbosa Lima, natural de Goiás; além do arroio Comandai, estabeleceu-se, mediante concessão do Comando Geral das Missões, Antônio José Antunes, vindo do Paraná; no extremo norte do distrito, duas léguas de campo foram concedidas ao guarani Antônio Gonçalves, o Bugreiro. Essas concessões perfaziam cerca de 1.440 quilômetros de terras ocupadas, incluindo campos baldios e matos do distrito de Santo Ângelo.

No ano de 1859, o paulista Antônio Manoel de Oliveira e o vereador de Cruz Alta, Antônio Gomes Pinheiro Machado, decidiram aproveitar o local da antiga redução como sede da Freguesia de Santo Ângelo. Conforme registro escrito de Hemetério Velloso:

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 (1859) aí passamos e não conseguimos entrar para observar as ruínas, tão espesso era o mato e tantos também os espinhos (SILVEIRA, 1979, p. 171).

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. É, ainda, a partir do relato de Hemetério Velloso que se pode ter uma descrição do que aconteceu nos idos de 1859:

Na praça, ao leste, foi construída a casa, que deveria ser a residência do pároco, com uma sala e altar destinado à celebração da missa e atos paroquiais. Essa casa era propriedade do mencionado Antônio Manoel. A seu exemplo, outros cidadãos foram apossando-se dos terrenos e construindo casas para si.

Não passavam de seis ou oito as habitações, ligeiramente construídas, quando foi conseguida a nomeação do padre Manoel da Silva Guimarães Araxá, um poeta satírico e mordaz. No começo do ano de 1860, fez ele sua entrada solene, instalou a paróquia e celebrou a primeira missa. (SILVEIRA, 1979, p. 171)

A partir da ocupação feita pelo paulista Antônio Manoel de Oliveira, que foi quem construiu a primeira residência, outras ocupações passaram a acontecer: a segunda construção foi a residência

de Alfredo Pinheiro Machado, em diagonal com a casa de Antônio Manoel (no local temos , hoje, o Skinão Lanches); a terceira construção, tratava-se da casa de João Ernesto Kruel (atualmente existe, ali, a Cúria Diocesana); logo após, temos a construção da residência de Bento Rolim de Moura, onde seria instalada, em 1874, a sede da 1ª Câmara de Vereadores, localizada na esquina da Marquês do Herval com a Bento Gonçalves, onde temos, hoje, o Clube Gaúcho. Por volta de 1860, reaproveitando as estruturas de uma das casas dos índios, ainda existente dos tempos da redução, Bernardo José Rodrigues, o pai de Ulysses Rodrigues, construiu a sua casa, no local onde, atualmente, temos o Museu Municipal.

A CIDADE ATUAL

Enfim chegamos à cidade atual, a cidade que nas últimas décadas vem adquirindo uma consciência preservacionista, seja pela questão do estudo do local estar ganhando repercussão nos grandes centros, pelo fato de pesquisadores estarem se dedicando mais sistematicamente na recuperação de informações até então perdidas ou desconhecidas, utilizando-se, em muitos casos da História Oral, seja, também, por conta do interesse em transformar Santo Ângelo atrativa aos olhos do turista.

O que importa, no âmbito deste estudo, é apresentar um mapeamento que leve a confirmar algumas questões apontadas desde o início dessa viagem metafórica pelas quatro “cidades escritas” e descritas por mim: a construção-reconstrução da nossa memória, a preservação-conservação-valorização do nosso patrimônio cultural e a relação dos habitantes com o passado.

Quais são alguns lugares da memória em Santo Ângelo? Entre outros, destaco alguns espaços representativos criados para cristalizar e refugiar a memória: o Museu Municipal José Olavo Machado, a Praça Pinheiro Machado e a Catedral Angelopolitana.

1 - A CATEDRAL ANGELOPOLITANA

No espaço hoje ocupado pela Catedral Angelopolitana, já existiram duas outras igrejas. A primeira, construída depois de 1706, ano de fundação da redução de Santo Ângelo Custódio, passou por um processo de decadência e destruição após o episódio da Guerra Guaranítica e da expulsão dos jesuítas.

Em uma gravura, de 1860, talvez a única que registre como teria sido o templo da Redução de Santo Ângelo Custódio (até o momento, as pesquisas e publicações a esse respeito só puderam contar com essa fonte iconográfica), verifica-se o seu avançado grau de destruição e abandono, bem como constata-se que o seu interior estava sendo utilizado como cemitério do povoado.

Através da sobreposição do Plano da Redução de Santo Ângelo Custódio na planta atual da cidade, feita pelo arqueólogo Giovani Scaramella, observamos que a antiga igreja era bem maior do que a nossa Catedral Angelopolitana, isto é, avançava pela atual rua Antônio Manoel até onde hoje inicia a praça Pinheiro Machado (ali deveria estar a sua fachada), ocupando todo o espaço da travessa Augusto Nascimento e, praticamente, toda a quadra onde está a casa paroquial (provável localização do altar).

Alguns viajantes que por aqui passaram, no século XIX, deixaram informações preciosas a respeito da arquitetura desse templo, descrevendo-o já em ruínas, como é o caso de Hemetério Silveira, Saint-Hilaire e Avé-Lallemant. Em março de 1821, o botânico francês Auguste de Saint-Hilaire esteve visitando a nossa redução, assim descrevendo-a:

A única diferença apresentada pela igreja de Santo Ângelo está em sua posição, pois, no mais é perfeitamente semelhante às de São Borja, São Nicolau, São Luiz e São Lourenço. O convento é, entretanto, menor, a praça tem mais ou menos 180 passos em quadro e, além disso, ainda existem algumas ruas.

A igreja, o curralão e mesmo o convento estão em ruínas e das numerosas casas, seis estão praticamente habitáveis (SAINT-HILAIRE, 1974:156).

Hemetério Silveira, quando por aqui passou, em 1859, relatou o estado da antiga redução, deixando importantes informações a respeito do templo:

Aos lados da porta principal, existem dois nichos, em um dos quais notava-se a estátua de pedra de Santo Inácio de Loyola, paramentado de casula com um livro debaixo do braço esquerdo, o outro nicho tinha uma estátua de São Pedro Nolasco, mas estava decapitada (SILVEIRA, 1979:171).

Mais adiante, o autor constata a existência de duas colunas menores e “únicas restantes das quatro que sustentavam o pequeno alpendre sobre o portão de entrada para o colégio” (SILVEIRA, 1979: 172).

Os remanescentes arquitetônicos do antigo templo da Redução de Santo Ângelo Custódio, encontrados em meio ao mato pelos novos moradores que para aqui vieram em 1859, foram reutilizados na construção de uma nova igreja, a segunda no mesmo local. Essa começou a ser erigida a partir do dia 21 de novembro de 1888, data da colocação de sua pedra fundamental.

Erguida no mesmo local da igreja da Redução de Santo Ângelo Custódio, foi construída pelo senhor Ramão Carrera (avô do Dr. Garibaldi Carrera Machado), sendo para isso, aproveitadas as pedras daquele antigo templo do período jesuítico-guarani. Somente por volta de 1940, ela seria desmanchada, dando lugar à Catedral Angelopolitana, que teve sua construção inspirada no projeto do templo de São Miguel Arcanjo.

A ideia de substituir a antiga igreja existente no local da atual Catedral surgiu no início, de 1920, tendo como mentores os senhores Alexandre Martins da Rosa, Januário Fernandes, padre Henrique Hings, Geraldino Câmera e Homero Bittencourt. O objetivo era edificar um templo que tomasse por base o estilo da antiga igreja da Redução de São Miguel Arcanjo.

Conforme documento da época, em setembro de 1929 foi instalada a pedra fundamental da obra, que levou muito tempo para ser concluída por se tratar de um projeto arrojado e necessitar de um grande investimento financeiro. Por vezes, a construção esteve parada, mas graças ao empenho de muitas pessoas da comunidade realizando campanhas para arrecadar dinheiro e fazendo quermesses, por volta

de 1955 chegavam ao fim as obras da fachada da igreja (sob a orientação e participação do escultor e arquiteto austríaco Valentin Von Adamovich e sua equipe de trabalho), considerando-se concluído o corpo deste que é conhecido como um dos nossos principais pontos turísticos. Somente em 1971 é que as torres ficaram prontas, isto é, quase meio século após seu início a Catedral Angelopolitana tornou-se uma realidade tal qual fora imaginada por seus idealizadores.

2 - A PRAÇA PINHEIRO MACHADO

A Praça Pinheiro Machado configura-se como um dos Patrimônios Histórico-Culturais do município de Santo Ângelo por estar diretamente ligada à história e ao passado missioneiro local. Esse “lugar de memória” reveste-se de um valor inestimável por estar localizado no mesmo espaço onde existiu a antiga praça da redução de Santo Ângelo Custódio, o último dos Sete Povos fundado em 1706, na Região Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul e que, na época, integrava o conjunto dos 30 Povos, abrangendo os territórios do Paraguai, Argentina, Uruguai e Brasil.

Conforme documentos da época, a praça era salgada para não crescer o mato e possibilitar a sua plena utilização pelos moradores. Ali eram realizadas as apresentações de peças teatrais, utilizando acessórios e figurinos trazidos da Europa e que davam maior brilho e impacto aos olhos do indígena catequizado, já que os enredos giravam em torno da temática religiosa. Além disso, existem gravuras que retratam a importância desse lugar quando da realização de recepção às autoridades, festas dos padroeiros e demais comemorações.

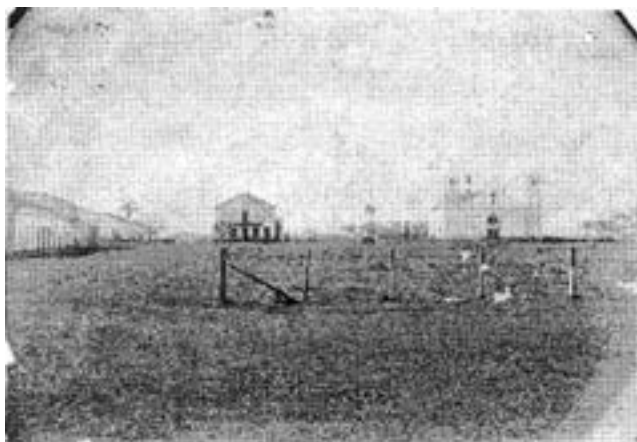
Pode-se dizer que, juntamente com a igreja, a praça era um dos principais espaços para a concretização do projeto missionário, bastando perceber que o plano urbanístico das reduções seguia esta lógica: todas as ruas convergiam para a praça.

Em Santo Ângelo, a Praça Pinheiro Machado é um marco a assinalar as transformações ocorridas no seu entorno e serve como um patrimônio a lembrar o passado. Mantém, praticamente, as mesmas configurações daquela praça surgida a partir do ano 1707, fazendo parte do conjunto do chamado sítio arqueológico do município, já que a cidade surgiu e cresceu a partir dos antigos remanescentes da

redução de Santo Ângelo Custódio. No entorno da praça, é possível observar mais alguns patrimônios arquitetônicos e culturais do município, como é o caso do prédio do Museu Municipal (construído com material da antiga redução) e a rua Missioneira (que mantém as mesmas dimensões da rua que dava acesso à redução e está localizada em frente à praça), ambos tombados por lei municipal.

Sobre a história da Praça Pinheiro Machado, sabe-se que seu nome foi colocado através do Decreto nº 6 de 11 de agosto de 1897, em cujo documento constam a denominação de várias ruas, bem como a da nossa primeira praça: “A praça onde se acha a Igreja Matriz denominar-se-á Pinheiro Machado”. A escolha do nome foi uma homenagem ao sr. Antônio Gomes Pinheiro Machado, um dos primeiros novos moradores que veio ocupar, em 1859, o espaço da já decadente redução de Santo Ângelo Custódio, considerado por muitos como um dos “repovoadores” do local.

Esta é a foto mais antiga de que temos conhecimento. Ela mostra a Praça Pinheiro Machado e suas imediações, data do ano de 1900. Nela vemos a igreja construída (1888) no lugar do antigo templo da Redução de Santo Ângelo Custódio e demolida para dar lugar à Catedral Angelopolitana; o prédio da Intendência (Prefeitura) que abrigava, também, a cadeia do município; a casa de Bernardo José Rodrigues (à esquerda) e que hoje é sede do Museu Municipal, e a Praça Pinheiro Machado, um campo cercado de arame para os animais não entrarem.



Fonte: Arquivo Histórico Municipal “Augusto César Pereira dos Santos.”

A Praça Pinheiro Machado, por ser a mais antiga do município, guarda em sua paisagem fragmentos e marcas da história local, tendo acompanhado e passado por todo o processo de transformações ao longo dos anos. Ela foi palco das antigas Cavalhadas, espécie de torneio militar trazido e praticado pelos descendentes de portugueses que por aqui aportaram. Foi palco, também, das Festas do Divino Espírito Santo, dos desfiles militares e estudantis, além de preservar as características e as marcas da valiosa História das Missões.

Algumas curiosidades sobre esse “lugar da memória”:

- Em 1931, durante o mandato do intendente Ulysses Rodrigues, foi mandado arrancar alguns pés de erva-mate ali existentes para dar lugar a um novo projeto urbanístico, sob a incumbência do engenheiro José Carlos Medaglia. A partir de então, a praça passou a ter caminhos calçados, canteiros com flores, sendo toda arborizada com cinamomos.

- Em 1963, quando Odão Felipe Pippi governava o município, mais uma vez o local passou por profundas transformações. Uma nova planta da praça foi elaborada pelo arquiteto urbanista Edson Bühner, da Secretaria das Obras Públicas. Na parte sul, a praça manteve o antigo traçado e a arborização continuou a mesma; ao norte, foi construído o largo cívico, com o chafariz, o lago e um muro a separar as duas partes.

3 - O MUSEU MUNICIPAL JOSÉ OLAVO MACHADO

O prédio que abriga o Museu Municipal José Olavo Machado foi adquirido pelo município de Santo Ângelo em 1968, vindo a ser utilizado como uma instituição cultural, a partir da criação do museu, em 8 de outubro de 1985. Constitui-se numa das mais antigas edificações da cidade (período pós-jesuítico), juntamente com a maioria das casas preservadas existentes no entorno da Praça Pinheiro Machado, local onde foi fundada a Redução de Santo Ângelo Custódio.

Construído pelo português Bernardo José Rodrigues, entre os anos de 1860-1880, posteriormente habitado por Ulysses Rodrigues, seu filho, último intendente (1927-1930) e primeiro prefeito de Santo Ângelo (1930- 1934), esse prédio se reveste de um significado ímpar para a história e a memória local. Através da análise de suas paredes,

das suas pedras, da sua estrutura, pode-se fazer a leitura das várias etapas pelas quais Santo Ângelo passou.

No alicerce, temos a “cidade” redução, descoberta a partir das obras de restauração e ampliação do prédio, feitas em 1997-1998 e inauguradas em 31 de março de 1998. Ali pode ser visto o piso de ladrilho cerâmico do período jesuítico-guarani. Nas paredes, temos uma mescla da “cidade redução” e da “cidade repovoada”, onde a pedra-cupim ou itacuru (utilizada na fabricação do ferro em São João Batista), deixa à mostra o sistema construtivo característico das casas dos indígenas que moravam em Santo Ângelo Custódio.

Na primeira sala de exposição, encontram-se os materiais da “pré-história” regional, verdadeiros documentos desse período. Para esses grupos desprovidos da escrita, a evidência material, recuperada através da pesquisa arqueológica, é a maneira de conhecer sua cultura e seus costumes. Trata-se de decifrar os sinais, as formas, juntar os fragmentos da cerâmica para dar voz a esses grupos que aqui habitaram. Entender seus rituais, suas concepções religiosas, seu modo de ver a natureza e o mundo. Entender como eles resolviam as questões de alimentação (boleadeiras para caçar), armazenamento dos alimentos (potes de argila), sepultamento (uma funerária) e moradia (maquete de uma casa guarani).

Seguindo adiante, temos a sala do período jesuítico-guarani. Ali, estão expostas bases de pilares, ladrilhos cerâmicos, pedaços de telhas e bases para castiçais. Mapas mostram a cartografia da época e os locais das reduções e das estâncias de gado, plantas das reduções e a maquete de Santo Ângelo Custódio.

Em outra sala, temos a parte do repovoamento, da imigração e colonização. Nesse local, o visitante encontra toda sorte de elementos, desde fotos, objetos antigos, piano, citara, caixa-de-música, pipa d'água, instrumentos de trabalho dos primeiros colonizadores, etc. Além dessas salas, foi criada uma específica para mostrar os usos e costumes do Rio Grande do Sul, como indumentária, objetos campestres, de montaria e outros.

A outra “cidade”, evidenciada através do museu, é a atual - dos “lugares de memória” - que busca preservar seu patrimônio, sua herança do passado, estabelecendo uma relação com a população, onde essa é chamada a ver ali um espaço para também colocar a sua história.

300 ANOS...

Pensando nas comemorações dos 300 anos da Redução de Santo Ângelo Custódio, pensamos, também, na questão da memória, ou seja, manter a memória daquele fato passado que tem a ver com a construção e constituição na nossa identidade enquanto herdeiros desse passado. Isso nos leva a refletir sobre a importância do celebrar e do significado que determinadas datas carregam em si. Temos o nosso ato e a nossa data fundante: 12 de agosto de 1706. A memória precisa de certos ritos, certos símbolos, para se manter. Eis que temos, então, muitos sinais, muitas marcas deixadas ao longo da História e que nos permitem manter e alimentar essa memória.

Descobrir e reverenciar, através da celebração, esses marcos e marcas, torna-se importante neste momento. E o momento de brindar a aniversariante e olhar para esse passado de uma forma madura e crítica, percebendo o que ele pode nos ensinar, hoje é preciso estarmos reconciliados com esse legado do qual temos a guarda: Santo Anjo da Guarda!

Percebe-se, sim, a riqueza material e imaterial que nos cerca e nos conta essa preciosa História de 300 Anos. Temos a felicidade de estarmos observando um processo e um projeto de escavações que, literalmente, está desenterrando esse passado missioneiro. Daqui para frente, as perspectivas são extremamente positivas. Além dos fragmentos cerâmicos, dos pisos e de tantos outros materiais que irão deixar mais em evidência aspectos da história do período jesuítico-guarani, vemos a possibilidade de mais pesquisas nesse sentido virem a somar os conhecimentos sobre a página do tempo que ainda está por ser desvendada.

A população local pode ter orgulho por ser e estar nesta terra, porém, primeiro, é necessário que conheça e possa interpretar o significado da experiência que aqui se desenvolveu há três séculos e que tem ligação com os fatos posteriores, até agora. Nossa redução foi grande produtora de erva-mate e de algodão, congregou inestimáveis artistas e deixou registros dessa época. Não precisamos ir muito longe para percebê-los no seu aparente silêncio. Precisamos saber decifrá-los, preservá-los, valorizá-los e divulgá-los. Temos o Museu Municipal, com suas paredes de pedra cupim; a Moto Peursi, com a adega do tempo

da redução; a rua Missioneira, que mantém as mesmas dimensões da antiga rua que dava acesso à redução; um acervo precioso no interior do Museu; os causos; as lendas missioneiras. Enfim, temos um patrimônio cultural a ser pesquisado e analisado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRUXEL, Arnaldo. *Os trinta povos guaranis*. 2. ed. Porto Alegre: Nova Dimensão, 1987.

CALVINO, Ítalo. *As cidades invisíveis*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

FINOKIET, Bedati. *Arca da Memória* (artigos sobre a história de Santo Ângelo). Santo Ângelo, 2003.

HANSEL, José. *História da redução e paróquia de Santo Ângelo*. Santa Rosa, 1956.

LEITE, Bazilisso. *Generalidades das Missões*. 6. ed. Santo Ângelo: Jornal das Missões, 1998. V.2.

LOWENTHAL, David. *El pasado es un país extraño*. Madrid: Akal Ediciones, 1998.

MACHADO, José Oiavo. *História de Santo Ângelo* (Das Missões aos nossos dias). Santo Ângelo: Gráfica Santo Ângelo, 1981.

NORA, Pierre. *Entre Memória e História*. A problemática dos lugares. In: PROJETO HISTÓRIA SÃO PAULO, 1993.

PORTO, Aurélio. *História das Missões Orientais do Uruguai*. Porto Alegre: Edição Livraria Selbach, 1954.

SAINT-HILAIRE, August de. *Viagem ao Rio Grande do Sul*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1974.

SILVEIRA, Hemetério José Velloso da. *As Missões Orientais e seus antigos domínios*. Porto Alegre: Companhia União de Seguros Gerais, 1979.

PARTICIPACIÓN DE LA POBLACIÓN DE SANTO ÁNGEL EN EL ÉXODO MISIONERO AL ESTADO ORIENTAL

*Oscar Padrón Favre*¹

Como es conocido, al retirarse el General Fructuoso Rivera del territorio de Misiones cuando culminaba el año 1828, fue acompañado en su marcha por vanos miles de indígenas misioneros que protagonizaron una nueva trasmigración - tan reiteradas en la azarosa historia de este admirable pueblo indígena - penetrando al flamante Estado Oriental, creado por la Convención Preliminar de Paz. Si bien hasta el presente - según nuestros conocimientos - no se ha encontrado un padrón del mencionado éxodo o migración (que probablemente existió) que permita fijar con mayor precisión la población indígena que emigro, hemos estimado en una publicación editada una década atrás (Padrón, O. 1996) que la misma debió oscilar alrededor de las 6.000 personas. Las fuentes primarias y bibliográficas - tanto de origen brasileño como uruguayo - van desde una estimación baja, aproximada a las 2.500 personas, hasta una muy alta que llega a 12.000. Los que se inclinan por la primera toman como referencia los datos estadísticos provenientes de informes de autoridades del Império que precisamente fijaban, por esa época, para los Siete Pueblos Orientales una población total que rondaba en dicha cifra. Sin embargo este nuevo éxodo misionero no se realizó sólo con la población de los Siete Pueblos, sino que también participo del mismo la numerosa población indígena de cuatro o cinco pueblos occidentales del Uruguay que habían emigrado durante la década de 1820, así como grupos de indígenas que ya no seguían a las tradicionales autoridades indígenas y si a comandantes militares, como era el caso de Francisco Xavier Sití, que se había refugiado en San Miguel. De ahí que el número de indígenas

1. Historiador; pesquisador em História Rioplatense, Missões e Patrimônio Cultural; professor e Diretor de Museus da Prefeitura de Durazno - Uruguai. mucho mayor al remanente de población guaraní-misionera que aún habitaba en los Siete Pueblos para 1827-8.

que emigraron fue mucho mayor al remanente de población guaraní-misionera que aún habitaba en los Siete Pueblos para 1827-8.

Dentro de ese éxodo de miles de indígenas participaron los pobladores de la antigua misión de Santo Ángel. Su contingente humano fue de los de más baja relevancia numérica, lo que hace en parte más difícil rastrear su participación tanto durante el éxodo como en los hechos que les tocó vivir en los años siguientes en la República Oriental. No obstante ello tratamos en este trabajo de brindar algunos datos al respecto.

SITUACIÓN DE SANTO ÁNGEL ANTES DE LA MIGRACIÓN

El hecho de la baja incidencia numérica de Santo Ángel en la población que emigro se explica al observar que ya antes de 1828 era un de los pueblos de Misiones más afectado por el proceso de decadencia que siguió a la expulsión de los jesuitas. En su tan importante como conocido relato de viaje Saint Hilaire nos dice que para 1821 su población *“Te eleva apenas a 80 personas, sin incluir los niños con menos de ocho a diez años, y en ese número no hay más que quince hombres en condiciones de trabajar. Ellos en el momento, se ocupan de hacer yerba son las mujeres que cuidan las plantaciones. Esas infelices recorren, diariamente, dos leguas para ir a su trabajo y dos leguas para volver”*. (Saint Hilaire, Auguste de, 1997, p. 314) Como vemos, la que había sido una de las más ricas misiones, medio siglo después de la expulsión de los jesuitas estaba prácticamente en ruinas y despoblada por efectos de la emigración de los indígenas que escapaban del hambre, como se lo confesó el propio sacerdote al viajero francés, *“...hubo tiempo en que la miseria fue tan grande en este pueblo que los indios iban a robar cueros de bueyes para comerlos y que varios habían muerto de hambre”*.

Testimonios posteriores como el brindado en mayo de 1827 por el Tte. Cnel. Manoel da Silva Pereira do Lago en su calidad de Administrador General de los Pueblos Misioneros aparece como más que revelador respecto a la *“devastación, casi aniquilamiento, y a tanto hambre, miseria y ruina..”* de los mencionados pueblos. También al citado funcionario se le debe el *“Mapa Geral dos Bens, e Propriedades dos Sete Povos...”* confeccionado en julio de 1827 en el cual registra para

Santo Ángel una población total de 103 habitantes, como resultado de la existencia de 64 mujeres y 39 hombres, revelándose por lejos como el Pueblo con menor población de los siete orientales, representando el 5.5 % del total que ascendía a 1874 almas. La clara preponderancia femenina en la población era una característica idéntica a los demás Pueblos Orientales, incluso en algunos casos más agravada. Recordemos que en dicho “*Mapa Geral.*” se establece que existen en total 1259 mujeres y sólo 615 hombres. Puede decirse, sin exageración, que al final del ciclo de los Siete Pueblos estamos ante la presencia de auténticos “pueblos de mujeres”.

También en el plano económico es evidente la decadencia de Santo Ángel, registrando dicho documento la existencia de sólo 20 caballos mansos, 20 bueyes, 24 yeguas y 50 ovejas. En existencias de trigo, algodón, porotos, maíz y yerba mate la situación no era demasiado diferente, excepto en el último rubro donde proporcionalmente estaba mejor que los restantes seis Pueblos, al registrar una existencia de 300 arrobas (Padrón, O. 1996, pp; 53-58).

Ante el panorama expuesto, no es de extrañar que la abatida población misionera estuviera dispuesta a emigrar hacia otras tierras con la esperanza de recuperar la antigua prosperidad.

CUANDO LA CONQUISTA DE LAS SIETE MISIONES Y EL ÉXODO

El Gral. Rivera logró forzar el 21 de abril de 1828 el paso del Ibicuy y en rápida campana se apoderó del vasto territorio de las Misiones. El éxito de esta empresa no sólo se debió a la debilidad de fuerzas militares en que se hallaba la región sino, sobre todo, en que Rivera, conocedor de la situación de abatimiento de los indígenas, logró inspirarles confianza de que con él las cosas cambiarían. No pocos brasileños no indígenas también adhirieron al proyecto republicano impulsado por el caudillo oriental, heredero de las líneas de acción de su antecesor, Artigas. Las operaciones en una primera etapa no llegaron hasta Santo Ángel por estar prácticamente despoblada. Así se lo hacía saber en mayo a Rivera su sobrino, Bernabé Rivera, quien al comunicarle las rápidas operaciones que había realizado en el territorio

misionero le informaba “*No he llegado hasta San Juan y Santo Angel porque todos me aseguran que no hay más gentes en estos Pueblos que algunos indios, que por su avanzada edad no ha podido Yegros llevarlos en su retirada*” (idem. p. 64).

Rivera, en su breve período de Gobierno sobre Misiones buscó estimular los hábitos de trabajo de los indígenas promoviendo, además, el retomo de las dispersas “*familias a sus antiguos domicilios para que sean útiles así mismas y al ejército que las guarda y protege...*” También buscó la representación política de los indígenas, como quedó demostrado en la convocatoria al Congreso Provincial a reunirse en San Borja para el cual cada Pueblo debía elegir un diputado elegidos por una junta que en cada Pueblo sería presidida por “*los Administradores y en su defecto pelos Corregidores o Alcaldes*” (Beraza, A. 1968, p. 98). La documentación que se conoce emanada del citado Congreso de San Borja no registra la asistencia de ningún representante por Santo Angel. Existieron en él, sin embargo, representantes indígenas, como los Corregidores Fernando Tiraparé (por San Borja) y Vicente Yatuy (por San Nicolás) (idem. p. 109).

Lo dispuesto por la Convención Preliminar firmada por el Imperio y las Provincias Unidas altero todos los planes y a Rivera se le impuso el abandono de las Misiones, lo que ejecutó no sin expresar su disconformidad. En Misiones el caudillo había organizado una fuerza militar denominada Ejército del Norte, fuerza casi particular que se transformó en su principal herramienta para poder ejercer en el naciente Estado Oriental un papel protagónico. Dicho ejército estaba integrado mayoritariamente por indígenas misioneros que en su marcha hacia el sur sería acompañado por sus familias. Incluso a llevarse las familias, muchos indígenas que servían en el ejército imperial, iban a desertar para ir tras ellas. Una vez más se reiteraba en la historia del período revolucionario rioplatense la marcha de poblaciones acompañando a las fuerzas militares. Como hemos dicho en un trabajo anterior, “*Indudablemente Rivera - como lo hizo Artigas en 1811 - estimulo la marcha del pueblo misionero y de muchas familias no indígenas que poblaban aquel territorio. Don Frutos sabía que le arrebatara al Imperio del Brasil el más importante semillero de soldados que poseía*

en la frontera sur ...Despojaba también a una amplísima región del Rio Grande de la mano de obra misionera, núcleo humano sobre el cual se sostenía la explotación agropecuaria de dichas tierras" (ob. cit. p. 72).

Para octubre de 1828 se fueron concentrando sobre las costas del Uruguay inmensa cantidad de familias provenientes de los diversos pueblos, transportando todo lo que podían tanto de sus viviendas particulares como de sus templos, de ellos especialmente las campanas, que según inventario de 1827 sumaban 56. Es probable que en este número se incluyeran broncees provenientes de los Pueblos Occidentales que habían sido trasladados en su migración por los indígenas. Efectivamente, como expresamos al comienzo, del éxodo misionero no sólo participaron los Siete Pueblos Orientales sino la población emigrada años atrás de pueblos ubicados al otro lado del rio Uruguay, tal el caso de Yapeyú, La Cruz, Santo Tomé, Corpus y, posiblemente, San Carlos.

Respecto a Santo Angel la "*Relación de los bienes pertenecientes al Pueblo de Santo Angel que las tropas argentinas al mando del Gral. Fructuoso Rivera robaron después de la declaración de la Paz*" publicada por J. Simões Lopes Neto no registra que se hubieran llevado campanas de esa antigua Misión mientras que otro documento firmado en San Borja en febrero de 1829 y publicado por el mismo autor, señala que de los Siete Pueblos se llevaron "*19 campanas Grandes y medianas*" (Lopes Neto, J. S. 1955, pp. 117- 125). Respecto a los animales que fueron llevados por los pobladores de Santo Angel en su exilio el citado documento registra casi las mismas cantidades que el "*Mapa Geral...*" de 1827.

Es posible que haya sido el mencionado Bemabé Rivera el oficial de proteger a las familias indígenas en su marcha. Así parece desprenderse de un documento del 28 de noviembre en el cual el Cnel. Evaristo Carriegos le comunica a Rivera que "*Nada sé de Dn. Bernabelito, pero por noticias vagas, se dice que las familias de S. Luis y S. Nicolás ya han pasado el Piratini... la barafunda de chinas y chalanas y campanas me tienen loco...*". Y agregaba Carriegos en la comunicación que esperaba con ansias la orden de marchar de una vez, "*pues yo tengo mucho miedo que los Portugueses me pelen a azotes porque les lleva U. sus chinas...*". Y tenía razón, pues la abundancia de mujeres misioneras era uno de los principales atractivos que poseían para muchos hombres las tierras de Misiones.

Como ya ha sido divulgado (Padrón, O. 1991 A) las autoridades indígenas de los Siete Pueblos suscribieron extensos e importantes documentos a orillas del Ibicuy explicando las razones de su determinación de abandonar su ancestral territorio, al mismo tiempo que hacían expresa reserva de los derechos sobre el mismo. También designaron diputados para que los representaran ante las autoridades del naciente Estado Oriental, solicitándole asilo y para que conocieran las razones que determinaban que los restos del pueblo guaraní-misionero buscara refugio en ese nuevo país. Escapa a los fines de este trabajo analizar el texto de tan interesantes manifestaciones de la conciencia histórica de este pueblo indígena, pero sí señalamos que los mismos fueron realizados a título de “*Los Corregidores, Tenientes Corregidores y Caciques de los Siete Pueblos de las Misiones Orientales ...*”. En uno de ellos, que se conserva, aparecen las firmas de diez autoridades indígenas, entre ellos figura el Corregidor Leandro Mendaré quien sabemos, por documentación posterior, pertenecía al Pueblo de Santo Angel. Don Leandro Mendaré fue, según la documentación que conocemos, el último Corregidor con que contó la comunidad de Santo Angel y el líder que la condujo durante el éxodo hacia el Estado Oriental.

Respecto a esta la larga marcha que miles de hombres, mujeres y niños realizaron en las últimas semanas de noviembre y durante todo el mes de diciembre, señaló un testigo ocular, “*cada reducción o tribu marchaba como en procesión, presidida de los ancianos que llevaban los santos principales. El pueblo conducía multitud de santitos. A la cabeza de aquellas iba la música. Cada tribu tenía la suya, compuesta de violines. Los músicos son también cantores*” (Puyrredón, M. A. 1976, p. 189)

Así debieron marchar los últimos pobladores indígenas de Santo Angel, luego de despedirse, con el alma quebrada, de sus viviendas, su plaza, sus plantaciones, su tierra y, sobre todo, de su templo ...

Otro testimonio de esta trasmigración misionera la comparo “con la salida de Egipto” y dejó constancia que “...algunos infelices pagaron el tributo de su patriotismo, pereciendo más de trescientas personas en la jornada del camino por no resistir el rigor de la estación, el incendio de los campos y por esta causa la falta de buenos alimentos...” (Padrón, O. 1996, p.87).

Que del éxodo participo la casi totalidad de la población indígena del territorio de las antiguas Misiones Orientales da cuenta un informe brasileño de 1830 que señalaba “*Los Siete Pueblos que formaban las Misiones están casi extinguidos. San Angel, S. Juan, S. Luis y S. Nicolás no tienen un solo indio. S. Borja, S. Lorenzo y S. Miguel apenas tienen 38* (Porto, A. T. II, p. 407)

EN EL ESTADO ORIENTAL

El 29 de diciembre de 1828 la vanguardia de la larga caravana alcanzó las orillas del río Cuareim, el que se encontraba crecido, por lo que se dificultó mucho el cruce de las familias, bagajes del ejército, carretas y ganados. Poco después se eligió lugar para formar una población la que fue bautizada como Colonia de la Bella Unión, teniendo como cabeza el centro urbano de Santa Rosa del Cuareim. Para quienes tengan interés de conocer los primeros pasos de esta población ubicada en el extremo noroeste del Estado Oriental recomendamos la lectura del cronista francés Jean Isidoro Aubouin (Figueira, J.J. 1968)

Comenzaba así una nueva peripecia histórica para estos indígenas que tuvo diversas instancias, especialmente determinadas por los avatares políticos del flamante Estado Oriental y de las provincias argentinas limítrofes. La suerte del pueblo misionero en la emigración dependió también, de manera decisiva, de la suerte política del Gral. Fructuoso Rivera, alcanzando tiempos de relativo bienestar cuando gozaba del poder y cayendo en la desgracia y la persecución cuando el Caudillo era derrotado o entró en su ocaso.

Trataremos de rastrear algunas huellas de la población de Santo Angel en esta larga y definitivamente trágica presencia en suelo oriental. En realidad son escasos los testimonios donde aparecen identificadas de manera específica las autoridades o pobladores de un respectivo pueblo. Por el contrario, casi toda la documentación alude de manera genérica a los “*Siete Pueblos*”, “*el Pueblo Misionero*”, “*el Pueblo Guaraní*”, “*Los jefes de los Siete Pueblos de las Misiones*”, “*Nosotros los Corregidores, Teniente Corregidores, Caciques y Cabildos misioneros*”, etc. No obstante ello debe señalarse que tal cual lo solicitaron los indígenas antes de cruzar el Ibicuy, se les permitió conservar su

propio régimen de gobierno y así, por lo menos durante ocho años, mantuvieron sus Cabildos, Corregidores, Tenientes Corregidores y Caciques, siendo que ninguna de esas instituciones o autoridades estaban comprendidas en el marco jurídico de la Constitución del Estado Oriental que rigió a partir de 1830. Este régimen de excepcionalidad jurídica fue duramente criticado por los adversarios de Rivera que, al mismo tiempo, lo fueron de la población guaraní-misionera en el exilio. Recién en el año 1835 y cuando se encontraban en otro punto del Uruguay, en San Borja del Yý, las autoridades para la población misionera fueron organizadas de acuerdo al marco constitucional vigente.

Los Corregidores fueron figuras importantes para mantener la unidad de la población en el exilio. En este sentido los más mencionados son los pertenecientes a San Borja, San Nicolás, Yapeyú, La Cruz que, claramente, coincide con los Pueblos que aportaron mayor población al éxodo, no así, como se ha dicho, en el caso de Santo Angel.

De acuerdo a un documento de noviembre del año 1832 quienes regían a la comunidad de Santo Ángel en el exilio eran Dn. Leandro Mendaré como Corregidor, Dn. Antonio Mburaté como Teniente Corregidor y Dn. Ignacio Parapí como Alcaide. (Padrón, 0.1991 B).

De los diversos documentos firmados o realizados a nombre de los Siete Pueblos por las autoridades indígenas merece destacarse el redactado en mayo de 1829 dirigido a Fructuoso Rivera y por la cual adherían fervorosamente al proyecto de Fray Francisco de Paula Castaneda tendiente a lograr el retomo de los jesuitas junto a los indígenas (Padrón, O, 1991A). Otro documento también a destacar es el enviado al Gobernador de Entre Ríos Dn. León Solas el 6 de mayo de 1830, tendiente a solicitar el apoyo de esa provincia para reclamarle a la de Corrientes que devolviera "*al Pueblo Misionero*" las tierras usurpadas, pues viendo las contrariedades que encontraban en el Estado Oriental para establecerse, estaban decididos a recuperar sus tierras de la margen Occidental. Dicho documento recoge 91 firmas de autoridades indígenas, entre ellas las de Santo Angel. El proyecto, pues consistía en que tanto la población de los Pueblos Orientales como de los Occidentales se radicaran en las tierras de los últimos que habían sido ocupadas en buena parte por la Provincia de Corrientes a consecuencia de las luchas civiles de la década de 1820.

No tuvieron éxito los indígenas en estos intentos y los problemas que enfrentó la Presidencia de Fructuoso Rivera para sostener una población tan numerosa y que carecía de muchísimas cosas - tentada también por diversos intereses externos a sublevarse - culminó a mediados de 1832 en una sublevación de una parte de la población misionera, especialmente de las denominadas “Milicias Occidentales” que funcionaban de manera totalmente autónoma respecto a los Corregidores y Cabildos, es decir a la población guaraní-misionera que aún vivía bajo régimen de comunidad.

Fig. 1. Firmas de las Autoridades Indígenas del éxodo de 1828.

Assinaturas das autoridades indígenas em 1828. Leandro Mendaré: corregedor de Santo Ângelo. Fonte: Archivo general de La Nación, Montevideo. Publicado em: Padrón, Oscar “Ocaso de un pueblo indio. Historia del éxodo guaraní-misionero al Uruguay” Ed. Fin de Siglo, Montevideo. 1996.

Lo cierto es que como resultado de ese movimiento, toda la Colonia de Bella Union se vio afectada, poniéndose en evidencia las dificultades que tenía para alimentarse y mantenerse tanta población indígena en un extremo del territorio del Estado Oriental. Población que, como en el caso de la mayoría de los Pueblos, carecía de una reserva importante de ganados, por lo que dependía para su subsistencia de lo que le enviaba el Gobierno o de la caridad de los hacendados vecinos. Por otra parte la utilización de buena parte de los hombres en el servicio militar atentaba también contra el desarrollo autónomo de la población.

Al parecer, los indígenas que se mantenían en régimen de comunidad bajo la autoridad de Corregidores y Cabildos no participaron, al menos mayoritariamente, del movimiento armado que estalló en mayo de 1832. Ante ello el Gobierno del Presidente Rivera mantuvo el apoyo a las familias misioneras en el exilio, pero decidió que por razones de seguridad y de mejor atención a las mismas era mejor su traslado hacia el interior del territorio. Con ese propósito, se reunieron todas las familias misioneras que estaban dispersas por un amplio espacio, realizándose en noviembre de ese mismo año un empadronamiento de las mismas. Ese documento, que aún se conserva, nos brinda el registro de 859 personas (discriminando hombres, mujeres muchachos y muchachas) que representaban el total de la población indígena de 11 Pueblos que aún se mantenían bajo régimen de comunidad. El total de población por cada Pueblo es el siguiente, San Borja 139, Santo Ángel 29, San Miguel 47, San Juan 45, San Luis 101, San Nicolás 86, San Lorenzo 41, Yapeyú 111, La Cruz 159, Santo Tomé 66 y Corpus 35. Como se puede apreciar la población de Santo Ángel era la más pequeña dentro del total de la población misionera remanente, manteniendo la misma situación que antes de realizarse el éxodo. También si comparamos estas cifras con las de 1827 vemos una gran caída en todos los Siete Pueblos. Debe tenerse en cuenta que transcurridos cuatro años de exilio en el territorio oriental muchos indígenas se habían diseminado por el territorio del nuevo país buscando trabajo en estancias o poblaciones, la mayoría de los hombres en edad útil revistaban en el ejército, acompañados por sus familias - las cuales no aparecen contabilizadas en el mencionado empadronamiento - y otras habían retomado al territorio del Império o cruzado el Uruguay hacia las provincias vecinas.

El padrón registra 546 mujeres (63.5 % del total), lo que ratifica el predominio femenino en la última población misionera y factor también de aceleramiento de la pérdida de unidad étnica, pues buena parte de estas mujeres se unieron con hombres mestizos o blancos que habitaban en las estancias o poblados de la República Oriental, abandonando a su comunidad. La escasez de mujeres era especialmente notoria en el medio rural del Uruguay por lo que “las chinas misioneras o tapes”, como se las denominaba, eran muy apetecidas, constituyendo un factor fundamental de mestizaje.

Otro elemento a destacar es que del total de 859 individuos, solamente 38 (4.4 %) no poseían apellido indígena, lo que nos revela la fuerte vigencia de la lengua indígena dentro de la comunidad y el fuerte sentido identitario de la misma.

Nos parece oportuno brindar el detalle de las 29 personas empadronadas que en 1832 constituían la población remanente de la antigua Misión de Santo Angel y que aún se mantenían bajo régimen de comunidad con sus tradicionales autoridades.

<u>Clases</u>	<u>Hombres</u>	<u>Mujeres</u>	<u>Muchachos</u>	<u>Muchachas</u>
Correg.or	D.Leandro Mendaré	Manuela Toribiyu	José Mburaté	María Chambí
The.Corr.	D.Antonio Mburaté	Marg.ta Pot	Ignacio Parapi	M ^a Merced Dari
Alc.de	D.Ignacio Parapi	María Paraná	M ^a Candelaria Mburaté	
		M ^a Asunción Paraná	Santa Ana Parapi.	
	Sebastián Taperati	Victoria Ybarobí	Juana Tiriyo	
	Manuel Mbatú	Juana Taperati.		
		M ^a Lorenza Cuyaruy		
		Petrona Parahenga		
		Tomasa Parahenga		
		Manuela Cufiori		
		Viviana Cufangatú		
		María Mangura		
		Escolástica Charebí		
		Susana Guithó		
		M ^a Candel.a Yarupa		
		Santa Ana		
		Mag.na Guaihó		

OTRA NUEVA MARCHA

Como ya lo señalamos, la peripecia dei pueblo guaraní-misionero siempre estuvo signada por la necesidad de emigrar, de marchar hacia un nuevo e inescrutable destino y su establecimiento en el Estado Oriental no supuso el cesar de esa característica, al contrario. Así, a fines del año 1832 ese contingente de más de ochocientos indígenas se puso en camino hacia un nuevo destino, ahora hacia el centro del territorio oriental, hacia las costas del río Yí, donde se encontraba la Villa del Durazno que fue siempre el centro preferido por Rivera para ejercer su liderazgo político y militar.

Los pobladores de Santo Angel y los demás Pueblos, veían que cada vez se alejaban más de sus tierras originarias, cada vez más hacia el sur, cuando sus corazones debían estar hacia el norte ... El poeta e historiador Pedro Montero López escribió respecto a esta nueva marcha,

“Y otra vez el éxodo, estirándose en la derrota, como la cauda fatal de la estrella guiadora del Caudillo. Con un enorme adiós en el pecho y el hato sumarísimo a la espalda. Otra vez los penosos desgarrones de ausencia y el raigal desvarío. Pero la fe sin flaquez, llama viva en el altar de la carreta, las imágenes, los objetos sagrados, las campanas. Las campanas atesorando en torres de amor el silencio de sus voces, la voz dei pueblo, la voz deDios.” (Montero López, P. 1989, p. 258).

También su equipaje, sus carretas, sus ganados, sus campanas, sus imágenes de bulto y demás objetos de culto eran considerablemente inferiores en número a las transportadas cuatro años atrás desde sus Pueblos. En el caso de las campanas, por ejemplo, se había tenido que llegar a vender algunas para cubrir diversos gastos de las distintas comunidades.

En el camino fallecieron algunas dignidades, como el Caci-que de San Borja D. Juan de la Cruz Tabacacué, el que fue inhumado con solemnes oficios rezados y cantados junto al río Negro. En marzo llegaron al paso del Durazno, en el río Yí, frente a la Villa de San Pedro del Durazno, donde acamparon alrededor de un mes. Y como los vientres de las mujeres guaraníes - empecinadas en que no desapareciera su raza - seguían dando frutos, junto a las aguas del Yí fueron bautizados en ese período doce pequeños.

Mburaté y no el Corregidor Leandro Mendaré, quien, posiblemente, falleció a poco de fundada San Borja. Según una partida de matrimonio de uno de los libros de San Borja que se conservan, D. Antonio Mburaté tenía 40 años en 1835, cuando contrajo matrimonio con Eugenia Gravaripotí (sic) de 28 años (Libro 2B Iglesia S. Pedro - Ciudad de Durazno).

De ahí en más las referencias específicas en documentación oficial a un determinado Pueblo de Misiones desaparecen. Permanecerán si, por bastante tiempo, en los registros eclesiásticos de nacimientos, casamientos y defunciones que, en buena proporción, aún se conservan por ellos sabemos, por ejemplo, que en San Borja del Yý falleció en febrero de 1835 el Alcaide de Santo Angel, Don Ignacio Parapí.

Otra figura de cierto destaque de la menguada comunidad de Santo Angel en el exilio fue el cacique Don Sebastián Taperaty, quien aparece - tanto en Bella Union como en San Borja del Yý - varias veces apadrinando el bautismo de criaturas o como testigo en casamientos, signo evidente de su prestigio. Un documento del año 1836 que registra los habitantes de San Borja que de acuerdo a la Constitución del Uruguay estaban habilitados para votar, incluye al mencionado Cacique en la lista de los indígenas que "*saben escribir*" (Padrón, O. 1996, p. 222). También el cacique Don Antonio Mburaté aparece en registros de votantes. Los Caciques misioneros se habían transformado en ciudadanos de la República Oriental y en efecto, participaron de algunos actos eleccionarios.

Sin embargo la San Borja uruguaya no fue la última tierra para la mayoría de la población indígena. Derrotado Rivera en la batalla de Arroyo Grande (diciembre de 1842) la mayor parte de la población guaraní-misionera siguió al Caudillo - des poblándose San Borja - y se integró a un extensísimo convoy de miles de familias que marchaban en carretas, a caballo o a pie. Parte de esa larga caravana fue sorprendida al cruzar el rio Negro, en setiembre de 1843. Unas dos mil personas fueron capturadas y trasladadas hacia Entre Rios, las cuales arribaron, luego de penosa marcha, en diciembre de ese año. Del Padrón que se confecciono resulta que 204 núcleos familiares -que sumaban 1.166 personas - eran guaraníes- misioneros, en gran parte los que habían poblado San Borja del Yý. El Padrón que se confecciono con todas las familias prisioneras registra que 33 sumaban las familias de los Pue-

blos Orientales, perteneciendo 2 a Santo Angel, sumando 6 individuos (Poenitz, Erich E. 1991). La consulta del mencionado Padrón (del cual tenemos copia gracias al historiador misionero Prof. Jorge Francisco Machón) nos permitió constatar que una de las familias de Santo Angel que fueron tomadas prisioneras y obligadas a radicarse en Entre Ríos fue la de Don Antonio Mburaté, el que en 1832 era Teniente Corregidor de aquella comunidad misionera.

En su peripecia personal estaba encarnada la de todo su sufrido pueblo que se resistía a desaparecer y perder su identidad como pobladores de Santo Angel de las Misiones.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

1971 Beraza, Agustín "Rivera y la independencia de las Misiones" Ed. Banda Oriental Montevideo 115 pp.

1968- Figueira, J. J. "J. I. Aubouin. Bella Union. Reciente destrucción de los indios guaraníes y charrúas" U. versión en español en Aníbal Barrios Pintos "Artigas, la tierra, el hombre, revelación y destino" Ed. Minas, Montevideo.

1955- López Neto, J. Simões "Terra gaúcha" Livraria Sulina Porto Alegre 164 pp.

1989 Montero López, Pedro "Desde Santa Rosa del Cuareim a San Francisco de Borja del Yí" Revista del Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay T. XXVI pp 253-272.

1991 A- Padrón, Oscar "Tres documentos de los Siete Pueblos Orientales 1828-1829" en Revista Estudios Ibero Americanos Vol. XVII No.2 PUCRS - Porto Alegre, pp. 17-29.

1991 B- Padrón , Oscar "Censo guaraní-misionero de 1832" en Boletín Histórico del Ejército No. 283-286 Montevideo, pp. 95-122.

1996 Padrón, Oscar "Ocaso de un pueblo indio. Historia del éxodo guaraní-misionero al Uruguay" Ed. Fin de Siglo Montevideo 323 pp.

1991 - Poenitz, Erich E. "La dispersión de los guaraní-misioneros hacia el área meridional según documentación de 1843" en Actas del IX Simposio Nacional de Estudos Missioneiros " Santa Rosa R.G. dei Sur pp. 182-187.

1954 - Porto, Aurélio "Historia das Missões Orientais do Uruguay" T.II Livraria Selbach, Porto Alegre.

1976 - Pueyrredón, M. A. "Campana de Misiones en 1828" en Boletín Histórico del Ejército Nos. 153-156 Montevideo. Existe versión en portugués publicada por el Dr. Earle D.Macartlry Moreira "Rivera nas Missões Orientais" Rev. Estudos Ibero-Americanos Vol. IV No.2 PUCRS Porto Alegre, 1978.

1997- Saint Hilaire, Auguste de "Viagem ao Rio Grande do Sul" 2a. Ed. Martins Livreiro Editor Porto Alegre, 496 pp.

GENERAL GOMES FREIRE DE ANDRADA EM SANTO ÂNGELO

Tau Golin¹

Durante a Guerra Guaranítica, o general Gomes Freire de Andrada escolheu Santo Ângelo para instalar as tropas luso-brasileiras. Ocupou a missão em 18 de junho de 1756. Diante do complicado processo de traslado dos guaranis para a margem direita do rio Uruguai, a cargo do exército espanhol, o alojamento também fazia parte de uma estratégia de recuo caso se complicasse a já difícil relação com o marquês de Valdelírios, comissário espanhol para a demarcação, e José de Andonaegui, governador de Buenos Aires, comandante geral da expedição dos exércitos coligados de Espanha e Portugal contra os índios missioneiros. A tensão aumentou com a substituição de Andonaegui por Pedro de Cevallos, contrário a entrega dos povos e defensor de uma operação de expulsão dos luso-brasileiros do Rio Grande do Sul, campanha que viria a colocar em prática em 1763, após a revogação do Tratado de Madri pelo do Pardo, em 1761.

Diante do fracasso da operação de expulsão dos guaranis, para entregar as terras dos Sete Povos para o reino de Portugal, especialmente aos ilhéus, Gomes Freire deixou Santo Ângelo em maio de 1757. Em sua marcha para Rio Pardo escoltou centenas de famílias missioneiras, que passaram à tutela lusitana. O segundo nome no comando era o coronel José Custódio de Sá e Faria. Quando chegou ao Brasil, especialmente para as demarcações previstas pelo Tratado de Madri, já era engenheiro e arquiteto renomado em Lisboa. Depois de ter participado da Guerra Guaranítica, comandou expedições e missões em praticamente todo o Brasil meridional. A ele se deve a concepção, estímulo e estratégia de reconquista do Rio Grande, optando

1. Tau Golin é doutor em História e jornalista. Professor do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, da Faculdade de Artes e Comunicação e do Mestrado em História na Universidade de Passo Fundo, RS, Brasil.

pelas táticas combinadas de guerrilha sulina, com base na cavalaria, e na navegação, contando com o conhecimento dos práticos nativos das águas da laguna dos Patos e da lagoa Mirim.

A reconquista do Rio Grande (Guarda de São José do Norte, vila de Rio Grande e terras ao Sul), implicou na formação de uma poderosa expedição espanhola, com mais de 100 navios colocada sob o comando de Pedro de Cevallos, nomeado vice-rei do Rio da Prata. O primeiro ataque ocorreu contra a Ilha de Santa Catarina, em 1777, que capitulou. Custódio, que recém havia chegado para estabelecer o plano de defesa, foi levado como refém à Buenos Aires por Pedro de Cevallos. O motivo ia além da questão militar, pois para o vice-rei, não havia ninguém que tivesse mais conhecimento dos domínios fronteiriços das duas coroas do que o seu prisioneiro, o que se converteu em uma questão estratégica fundamental.

Com a “reprimenda” de Portugal contra seus oficiais, Custódio também foi atingido, perdendo todos os seus bens. Outros foram presos e condenados. Em tais condições, mais tarde, José Custódio de Sá e Faria aceitou o convite castelhano para ingressar no serviço Espanhol. Foi incorporado no posto de brigadeiro, encarregando-se de serviços demarcatórios, expedições, saneamento, planos diretores, arquitetura e, inclusive, atividades paleontológicas. Em tais atividades, morreu em 1792.

Ao tempo da Guerra Guaranítica, a partir de 1756, ele foi encarregado de todos os papéis oficiais da expedição, inclusive tendo sob seu controle os documentos dos oficiais estrangeiros. Com tantas fontes, além das observações pessoais, José Custódio de Sá e Faria escreveu o *Diário da Expedição e Demarcação da América* abrangendo as atividades diplomáticas, demarcatórias e de guerra entre 1750 a 1761.

Transcrevi o manuscrito do *Diário de Sá e Faria* na Biblioteca Nacional de Montevideu e, depois de alguns anos de estudo, o publiquei no livro *A guerra guaranítica*, em 1998 (UPF Editora e Editora da Ufrgs), acrescentado centenas de notas, incluindo documentos apenas citados, a imensa iconografia produzida pela expedição, confirmando a autoria do diário anônimo e apresentando uma biografia preliminar do seu autor.

Em *A guerra guaranítica* destaquei o tempo histórico do diário, escrito no momento de desestabilização da “sociedade jesuítico-

-guarani”, sob a perspectiva dos exércitos ocupantes. Apesar de fortes traços ideológicos justificativos dos interesses ibéricos, o talento de Sá e Faria, ao enunciar os fatos, mesclando-os com diversos outros diários dos demais participantes, potencializou-os pela própria força intrínseca da narrativa. O épico e o trágico fundem-se nessa totalidade e contradições dos oponentes - portugueses, espanhóis, guaranis, jesuítas, latifundiários patrocinadores da *gauchada sanguinária*, etc. - são imanências de um universo onde o caos parece ser o único futuro para os índios.

Em seu grande panorama, o diário reúne as marchas, contra-ordens, mobilidade dos exércitos, interesses pela propriedade da terra, comerciantes, aventureiros, índios *reduzidos* - ou rebeldes aos jesuítas e aos dois sistemas coloniais autóctones aliados dos ibéricos, festas de hipócritas salamaleques e articulações subterrâneas dos desconfiados consortes coloniais. É um texto que ultrapassa o oficialismo registrador, apesar da preocupação do autor com os papéis legais dos governos. Sá e Faria aproveitou os diários de outros participantes ao descrever o cotidiano da expedição, a personalidade de seus chefes, os gostos artísticos, os saraus em plena campanha e povoações. Uma expedição de súditos ibéricos e nobres coloniais que se comportava em estilo barroco ou rococó, ferindo a paisagem dos fundões do pampa, na busca da destruição do mundo missioneiro, que entrara em conflito e demonstrara sua incompatibilidade com as monarquias absolutistas. Da perspectiva da história da cultura, o *Diário* constitui fonte para outras pesquisas, como, por exemplo, a introdução de minuetos, contradanças, caboclinhos, bailes de máscaras, cavalcadas, etc. na América meridional.

A narrativa de José Custódio de Sá e Faria abrange onze anos (1750-1761). Esse foi o período de duração do Tratado de Madri, assinado a 13 de janeiro de 1750 por d. João V e d. Fernando VI, reis de Portugal e Espanha. Sucederam estes monarcas, por motivo de morte, d. José I (1750) e d. Carlos III (1759). O *Diário de Sá e Faria* contém a documentação das duas Coroas regulamentando a aplicação do convênio de limites, além de historiar os acontecimentos demarcatórios e a Guerra Guaranítica.

Pela evidente motivação comemorativa deste livro, apresentamos abaixo a parte do diário de Sá e Faria que trata da permanência de Gomes Freire de Andrada em Santo Ângelo.

MARCHA DE SÃO JOÃO PARA SANTO ÂNGELO

1756

Dia 13 de junho. Pelas 9 horas e 20 minutos da manhã, marchamos de costado, pela direita, para o Campo de YYuy Mini², onde chegamos pela 1 hora da tarde. Andamos 1 légua, caminho de nordeste, quarto ao norte, até meia marcha, onde passamos um pequeno rio, que levava pouca água, por não ter chovido havia tempos; que no [tempo] das enchentes é rápido e enche muito. Este tem uma ponte de pau, já velha, pela qual somente pôde passar a Infantaria. Deste rio para diante, marchamos caminho de nordeste, quarto ao este, até chegarmos a um grande mato, por onde entramos em um caminho, que só passou uma carreta atrás da outra, por ser estreito. E, tendo nós caminhado por ele 1/8 de légua, fomos chegar ao dito rio, onde foi preciso parar tudo, por não dar vau, no qual se achavam já duas canoas à espera do exército, por ordem dos padres da Missão de Santo Ângelo. Logo se fez uma balsa das duas canoas. Nela passou primeiro para a outra parte o Regimento do coronel Alpoim, que o acompanhou. Depois, toda a artilharia grossa e seus reparos. Pela 1 hora da tarde, chegaram 3 carretas, com 3 canoas nelas, vindas da Missão de São João, remetidas pelo general-mandante [José de Andonaegui], para melhor e mais breve se poder passar. Fazendo-se de duas outras balsas, se passou hoje para a outra parte muita quantidade de trastes, trem do rei e abarracamento.

Este rio tem 16 braças de largo, e 14 palmos de fundo, quando leva menos água. Porém, nas enchentes, é rio muito caudaloso, e ser o YYuy Mini. Pelas 2 horas da tarde, indo uma canoa a atravessar o rio para a outra parte, com 9 soldados e um negro, se virou com eles, e indo todos ao fundo, vestidos com fardas, armas e cartucheiras nas mãos. Se salvaram todos milagrosamente, principalmente o cabo-de-esquadra, que o foram buscar ao fundo já quase morto, cheio de água. De todos, só o negro morreu afogado. Este era de um oficial pobre, que ficou em consternação por não ter outro, e pela falta que lhe faça.

2. YYui Mini. Ijuí pequeno. À margem sul do atual rio Ijuizinho, afluente do Ijuí, que deságua no rio Uruguai.

Toda a noite se continuou o trabalho de passar o trem para o outro lado.

Dia 14 de junho. Continuou o excessivo trabalho da passagem do rio todo o dia, com tal expedição e brevidade que fazia admirar, assistindo a tudo o nosso general, de tal forma que, sendo a noite, ficou o exército com ele acampado do outro lado do rio.

Pelas 11 horas da manhã, veio o padre Bartholomeu Piza, de Santo Ângelo³, visitar ao nosso general, trazendo-lhe um mimo e passando o rio para o outro lado, aonde ainda se achava e com quem jantou. Disse: estava pasmo de ver que em tão pouco tempo se havia passado em semelhante rio tanta máquina de exército, com carros e carretas, a nado. Na conversa, disse ao nosso general que, desconfiando, os índios de São João, no dia antecedente, de que os castelhanos pretendiam levá-los à espada, fugiram mais da metade, e que para tornarem a voltar ao Povo custara muito ao general castelhano, para os capacitar de ser falsa a desconfiança; o mesmo lhe ia sucedendo com Santo Ângelo, na desconfiança de que os portugueses fizessem o mesmo, porém que ele lhes havia asegurado [que] podiam estar quietos e seguros de todo o dano.

Da aldeia de São João, sabemos que, neste dia, se retiraram o padre Lourenço Balda e o padre Thadeo Eniz. O primeiro, a recolher as famílias de São Miguel que andavam dispersas pelos matos. E, o segundo, para as Missões do outro lado do Rio Uruguai, com carta do general castelhano ao Superior de Missões, instando-lhe que venha sem demora, e conduza mais padres que ajudem aos deste lado para a pronta evacuação dos 7 Povos. E assim mesmo que, prontamente, dê providência para vacas e alguns gêneros para a subsistência do exército, o que se faz preciso, porque não se pode esperar o necessário somente dos naturais destes Povos, respeito de que, além de ter os gados distantes, apenas têm cavalos, e estes incapazes para a fadiga que pede o trabalho de correr e conduzir gado.

Pela 1 hora e meia da tarde, se despediu o padre Piza, e se recolheu à sua Missão. Hoje de noite, faleceu um escravo do senhor general, que há muito tempo andava doente. Enterrou-se em uma capelinha que se achava ao pé do rio. Este preto era cozinheiro do mesmo senhor.

3. Santo Ângelo: grafado também como "São Angel".



([1756] Mapa de José Custódio de Sá e Faria. Assinalado o itinerário do exército de Gomes Freire desde a sua saída de Rio Grande, a junção com o exército espanhol nas cabeceiras do rio Negro, o percurso pelo Caminho das Missões até a chegada nos Povos. Traça também o Caminho para Vacaria a partir de Santo Ângelo. Fonte: Tau Golín. A guerra guaranítica. 1998.

Dia 15. Pelo meio-dia, marchamos de costado, pela esquerda, para o rio YYuy Guaçu,⁴ onde chegamos às 2 horas e 1/4 da tarde. Andamos 1 légua. Caminho de nordeste, quarto ao este, até meia marcha. E, depois, ao nordeste, quarto ao norte. Por uma e outra parte do caminho há continuados apertados de matos e alguns campestres por entre os quais há muitas roças dos índios, e muitos ranchos cobertos de palha.

4. Ijuí Grande: campos localizados à margem meridional deste rio, abrangendo as zonas sul e sudoeste da cidade de Entre-Ijuís.

Acampamos junto do rio, o qual tem de largo 40 braças; e, de fundo, 5 palmos. É caudaloso, em tempo de chuva. Fica distante da Missão de Santo Ângelo $\frac{3}{4}$ de légua. Na sua margem, sobre o passo da parte da aldeia, tinham os índios construído uma trincheira de estacada, faxina e terra, para defender o dito passo. Tinha, pela parte interior, 7 palmos de alto o parapeito, mas não estava concluída.

Da aldeia de São João, tivemos notícia que os índios de São Thomé tinham vindo a ela, com carta do cura, muito expressiva, pedindo perdão em nome do Povo. E, neste tempo, prevenia o dito cura, que não vinha pessoalmente por achar-se ligeiramente ocupado em receber as famílias de São Borja,⁵ por ser aquele Povo presentemente o seu destino.

Dia 16 de junho. Pelo meio-dia, principiaram a passar o rio, a vau, as carretas do exército e artilharia montada nos seus reparos; a Infantaria e mais cargas, em 2 canoas, que os padres tinham neste Rio; e, nas mesmas, o trem do rei, que se não devia molhar, como também dos particulares. Pelas duas da tarde, começou a passar nas canoas o Regimento de Alpoim, que gastou até as ave-marias. Se acampou do outro lado, ficando a mais tropa deste.

Dia 17 de junho. Logo pela manhã, começou a passar o Regimento de Ozorio, com todo o fato. E, mandando Alpoim dar parte à corte que o terreno em que estava acampado era mau, lhe foi ordem para o mudar, em sítio em que coubesse todo o exército. E se mudou com o de Ozorio para o Campo das Roças,⁶ distante $\frac{1}{4}$ de légua, caminho do norte, quarto a nordeste. Pelas 3 da tarde, veio o padre Bartholomeu Piza visitar o nosso general, que ainda se achava do outro lado do rio, com o Regimento de Menezes.

Pelas 4 horas da tarde, chegou ao rio todo o destacamento que do nosso exército tinha ficado com o dos castelhanos na aldeia de São Miguel, na qual ficou o dos castelhanos, comandado por um capitão.

5. Os padres-companheiros do cura Miguel Mariano Amengual eram Antonio Planes e Jaime Mascaro. Planes (1713-1769) nasceu em Palma (Espanha). Entrou para a ordem jesuítica em 1732, e chegou a Buenos Aires em março de 1734. Fez os últimos votos em Candelária (Misiones, Ar.). Expulso de São Borja no dia 6 de agosto de 1768. Morreu em alto-mar. J. Mascaro (1717-1774), nasceu também em Palma. Ingressou na Companhia de Jesus em 1740. Aportou em Buenos Aires em julho de 1745. Fez os últimos votos em Encarnación (Itapua, Paraguai), 1754. Expulso de Yapeyu (Corrientes, Argentina) em 17 de julho de 1768. Morreu em Faenza (Ravena, Itália).

6. Ou Campo das Rochas. Sudoeste da atual Santo Ângelo. Cortado pela RS-344, abrange os bairros Kurtz, Harlei, Casarotto e Jardim Sabo. A estrada que levava às demais Missões, é refeita hoje pelo trajeto da avenida Ipiranga.

Até a noite, acabou de passar tudo neste rio, de onde o senhor general marchou e veio acampar com o Regimento de Menezes, onde se achava o coronel Alpoim. Neste rio, dizem, há muito peixe de várias castas.

POVO DE SANTO ÂNGELO

Dia 18 de junho. Pelas 10 da manhã, veio o padre Bartolomeu Piza visitar o senhor general; e, logo, se despediu. Pelas 10 e 3/4, marchamos, de costado, para a Missão de Santo Ângelo, aonde chegamos ao meio-dia. Andamos meia légua, caminho de norte; e, em meia marcha, passamos um arroio de água corrente, com palmo e 1/2 de alto, e 15 palmos de largo, no qual, para a parte de baixo, tinha uma pequena ponte de paus e algumas tábuas já bastante arruinadas, por onde somente passaram todas as tropas de a pé.

Desta para diante, marchamos ao norte, quarto ao nordeste, até a dita Missão, para donde se tinha adiantado o senhor general, com a sua guarda e oficiais de ordens, na qual o receberam os padres com muito agrado, levando-o direto à Igreja, onde expuseram o Santíssimo e cantaram o *Te Deum Laudamos*, com dois coros de música e vários instrumentos. Chegando o exército à praça da Igreja, se dividiu em três Corpos, pondo-se na frente o coronel Alpoim, com todo o seu Regimento. Pela sua retaguarda, o de Menezes; e, pela deste, o de Dragões, com distância de 10 passos entre cada Regimento; e todos em batalha, a dois de fundo.

Pondo armas em terra, se abriram para os lados, por meias fileiras, marchando de costado, buscando a retaguarda dos dois Corpos, para fazerem o mesmo cada um, por sua vez; e, acabando, marchar cada Regimento sobre si, para os quartéis, os quais já o nosso general havia destinado com os dois padres, Piza e João [Juan Bautista Gilge].

Logo que entramos nesta Missão, vimos coisa de 300 índios, entre homens, mulheres e crianças. E, examinando se só estes haviam, nos disseram que muitos mais, e que os que faltavam estavam metidos no mato, distante da Missão 4 léguas. Passados alguns dias, nos disseram os padres que esta estava povoada com 1.500 casais, e que, estes, passavam de 4.000 almas. Também soubemos pelos índios que ali existia, que são os que não querem sair, nem acompanhar os padres

para o outro lado do rio Uruguai. Por este respeito, se tem já feito relação dos que são pelo mesmo cura, a qual se entregou ao senhor general.

Achamos nesta Missão muitos mantimentos de feijão, ervilhas, chicharos,⁷ lentilhas, favas, trigo, e muito milho, como também mandioca, batatas, laranjas da China, e, enfim, muitas plantas e árvores de fruta da Europa e Brasil, e muitas parreiras de uvas.



General Gomes Freire de Andrada, conde de Bobadela. Pintor desconhecido. Publicado em GOLIN, Tau. A guerra guaranítica. Porto Alegre; Editora da Ufrgs; Passo Fundo: UPF, 1998.

Esta Missão se acha na Latitude de 28°17', distante de São João 3 léguas e meia.

A porta da Igreja, e frente da povoação, está para o sul. Esta Igreja ainda está por acabar, a qual só tem a capela-mor dourada. E esta Missão a que está mais chegada ao norte.

7. Chicharos: possivelmente, uma variedade de “vagem”, a exemplo do grão-de-bico.

Esta povoação é como as mais na sua distribuição de ruas, aposentos dos padres, oficinas, armazéns e vivendas dos índios. A Igreja é da grandeza das mais, de 3 naves devidas, com arcadas. E os pilares que a sustêm são de um só pau de boa grossura. As paredes do frontal, de adobes⁸, entrelaçadas de madeiras de lei, de mais de palmo de grosso. O corpo da Igreja ainda não está acabado, nem os altares, e só a capela-mor é de tacha,⁹ dourada a frente. Tem seu alpendre, mas não é muito vistosa.¹⁰

Dia 20. Faleceu um aventureiro paulista. Pelas 4 horas, [se] foi a enterrar no cemitério de Santo Ângelo.

Dia 24. Até este dia não houve novidade. Porém, neste, arrumaram as nossas tropas para guarnecerem os lados da praça da Igreja, para a procissão do Corpo de Deus, que no seu oitavário¹¹ se expôs ao Santíssimo Sacramento todos os dias, com missa cantada e vários instrumentos muito bem tocados pelos índios que assistem ao culto divino, com tal devoção e reverência que faz admirar, ao mesmo tempo que não há gente mais inconstante e tirana. Logo que o Santíssimo saiu da igreja, se deu uma salva geral de toda a mosquetaria; e outra, com 7 peças de artilharia. E, rodeando a procissão toda a praça, ao recolher na Igreja, se tomaram a repetir as mesmas salvas.¹²

Dia 25. Amanheceu o dia tão frio, com geada tão grossa, que até os padres se admiraram. E, muito mais, quando viram que, desde as 9 horas da manhã até o meio-dia, esteve sempre a cair neve, aos pedaços, como algodão desfeito. E sem chuva, coisa que nunca viram por estas partes - dizem eles. O certo é que o clima é comparável com o da província da Beira, e Minho, em Portugal.

8. Adobe: tijolo seco no sol e utilizado em construções. Material de antiquíssima tradição mesopotâmica e egípcia, comum na arquitetura oriental e romana. Ainda hoje é utilizado no Oriente, em comarcas centrais da Espanha e na América do Sul. Termo de origem árabe: Attuba, ou Attob.

9. Tacha: prego decorativo, de cabeça chata ou redonda.

10. No lugar dessa igreja, encontra-se a atual Catedral de Santo Ângelo, na praça Pinheiro Machado.

11. Oitavário: oitavo dia, do período de oito, ou o próprio ciclo, destinados a uma festa religiosa. Também, livro sacro, contendo orações e cânticos próprios das oitavas.

12. Em 24 de junho, Gomes Freire e o seu secretário Manoel Neves começaram a colocar em dia a correspondência com a corte. Em uma das cartas ficou revelado o motivo estratégico que levou o general português a optar pelo Povo de Santo Ângelo para aquartelar a tropa portuguesa: “[...] escolhi o quartel mais próprio, pois tanto para a incursão dos índios dos outros seis Povos, como para qualquer novidade, que possa haver, tenho um rio em meio, em todo o inverno de difícil passagem e, persuado-me, não poderão, nem índios, nem castelhanos, embarçar-me quando quiser fazer pela Vacaria a minha retirada, sendo-me conveniente, ou precisa”.

Dia 29 de junho. Pelas 5 horas da tarde, chegaram a esta aldeia de Santo Ângelo o padre Antônio,¹³ do Desterro, Superior Geral de todas as Missões do Rio Uruguai e Paraná, que assiste na Candelária¹⁴, capital de todas, o padre Romam,¹⁵ cura da Missão de Santa Maria¹⁶, e o padre Antônio,¹⁷ cura da Conceição [Concepción], cujos vieram visitar o nosso general, de quem foram hospedados três dias.

Estes padres vieram primeiro pela Missão de São João dar obediência ao senhor general-mandante, de quem também foram hóspedes três dias. Com ele ajustaram, como principais ministros, a forma e ordem com que verdadeiramente se há de dar execução a evacuação das 7 Missões cedidas pelo Tratado de Limites à Coroa de Portugal.

Dia 2 de julho. Às 8 horas da manhã, se recolheram desta Missão de Santo Ângelo para a Candelária o Padre Superior Geral, com os seus dois companheiros.

Dia 3. Faleceu um soldado do Regimento Velho, que se enterrou no cemitério desta Missão.

Dia 4 de julho. Pelas 6 horas da manhã, partiu o alferes João Barboza, com 30 soldados, para a Serra,¹⁸ não só a buscar as cartas da frota, mas também a levar outras com a notícia de termos entrado nestas Missões, onde ficamos aquartelados, esperando o marquês [de

13. Hugo Stomi, no *Catálogo de los jesuítas*, não se refere a nenhum “Antônio do Desterro”. Furlong, no *Misiones*, registra como cura de Candelária, nesse período, Teodoro Valenchana; substituído, em 1757, por José Iberoquer. Possivelmente, Custódio esteja tratando do padre Antonio Calderón (1715- 1769), espanhol; natural de Barraco (Avila, Espanha). Entrou na Companhia de Jesus em 1732. Chegou a Buenos Aires em 25 de março de 1734. Fez os últimos votos em Montevideu, 1750. Expulso de Candelária (Misiones, Argentina). Morreu no Puerto de Santa Maria (Cádiz, Espanha).

14. Povo de N. Sra. da Candelária. Fundado em 1627 pelo Pe. Roque González e Pedro Romero, à margem do Caazapá-mini, atual Paraguai. Em 1637, mudou-se para perto de Itapuã, e em 1665 para as origens do rio Yqua-rupá, fixando-se definitivamente nesse território, nas imediações do rio Paraná.

15. Ramón de Toledo (1706-1780). Natural de La Rioja (Argentina). Nasceu em 21 de novembro de 1706. Morreu em Faenza (Ravena, Itália) no dia 9 de setembro de 1780.

16. Povo de Santa Maria Maior. Fundado em 1626, pelos padres Diogo de Boroa e Cláudio Ruyer, com o nome de Santa Maria do Iguaçu, junto às cataratas do rio Iguaçu, na conjunção com o rio Paraná. Em razão dos ataques das bandeiras paulistas, em 1633, transferiu-se para a província de Misiones. Em 1768, trasladou-se ao seu sítio definitivo.

17. Padre Antônio: Furlong não registra nenhum padre com este nome, no período. O italiano Antonio Ligotti (1667-1751) morreu neste Povo de Concepción, conforme Stomi, antes da data expressada por Custódio.

18. Veja mapas de José Custódio e Blasco, com o Caminho das Missões, em seu trajeto pela Serra rio-grandense, bifurcando-se como o Caminho de São Paulo, em sua ligação com Santa Catarina. [Publicados em A guerra guaranítica]

Valdelírios] para dar posse delas ao nosso general, na forma ordenada pelos dois soberanos contratantes.

Neste dia, pelas 2 horas da tarde, chegou o Destacamento que estava em São Lourenço, e só ficou o dos castelhanos.

Dia 9 de julho. Pelas 5 horas da tarde, chegou a esta Missão, vindo da de São João, o padre Pedro [Viedma] a visitar o senhor general, e pedir-lhe, muito de mercê, [que] o favorecesse com carta sua, para que o general-mandante fosse menos justiceiro para com ele e seu companheiro, e todo o Povo daquela Missão, a respeito do mau trato que lhe dá, e juntamente de lhe não consentir o transporte dos seus bens móveis, querendo e obrigando-os que, sem coisa alguma, marchem já, com brevidade, para o outro lado do rio Uruguai.

Dia 11 de julho. Pelas 2 horas da tarde, se despediu do nosso general o padre Pedro, da Missão de São João, tomando para ela, sem alcançar a carta de favor que veio pedir, por ser impróprio ao nosso general semelhante empenho.

Dia 21 de julho. Saiu desta Missão o padre João, companheiro do cura dela, Bartolhameo Piza, o qual, despedindo-se, nos disse que se ia embora, para passar com os índios, que se achavam no mato, distante desta mesma Missão 4 léguas, a outra parte do rio Uruguai, para o que havia de ter muitos trabalhos, não só para os poder reduzir a largarem estas terras, mas também em fazer novas picadas por dilatados e muito fechados matos, para os poder levar sem se encontrarem com os mais Povos que hão de despejar as mais Missões, que se nos hão de entregar, para evitar as pendências com que costumam atacar-se uns Povos contra os outros;¹⁹ e que, nesta jornada, havia de gastar muitos meses.

Dia 30 de julho. Pelas 5 horas da tarde, fez o padre Bartholomeu Piza vésperas²⁰ na Igreja de Santo Ângelo a Santo Ignacio, fazen-

19. A informação corrobora com outros documentos. A rivalidade entre povoações indígenas tomou impulso na execução do Tratado de Madri. Os índios se dividiram entre facções de rebeldes e de alinhados à obediência dos padres. Em um primeiro momento, os cabildos, sob ordem dos jesuítas, prenderam e reprimiram os caciques e guaranis insurrectos. A partir disso, foi impossível a tentativa de unidade indígena para enfrentar os luso-espanhóis. Sem um “Estado guarani”, ou um “Exército”, não houve reações eficientes no enfrentamento dos exércitos coloniais. Os fracassos nas tentativas de reações armadas aumentaram as divergências entre os caciques, refletindo divergências de origem, como conflitos fronteiriços quanto à ocupação da terra e propriedade do gado.

20. Vésperas: celebração religiosa à tarde. O termo tem origem no horário de aparecimento de Vênus, ou Vesper.

do-lhe um grande festejo, com música e vários instrumentos, tocados muito bem pelos índios, como entre eles é costume, expondo-se o Santo Lenho. Acabada as vésperas, houve danças, com seus instrumentos, feitas também pelos índios, na frente da porta principal da Igreja, a seu uso, assistindo a tudo o padre, o senhor general, e todos os nossos oficiais e soldados.

Dia 31 de julho. De Santo Ignacio, pelas 10 horas da manhã, se expôs o Santo Lenho e principiou a sua festa, com missa cantada pelos nossos capelães, dois coros de música e instrumentos; e levantando a Deus, se deu uma salva de 5 tiros de artilharia, por ordem do senhor general, que assistiu a dita festa, com todos os oficiais e tropa. Acabando-se pelo meio-dia, convidou o mesmo senhor ao padre e capelães, e oficiais, de capitão inclusive para cima, para irem ao refeitório, onde já havia mandado pôr um esplêndido banquete. Logo lhe ofereceu um sarau de máscaras, que o padre aceitou com muito gosto. O mesmo padre logo determinou que se faria dentro da Igreja.

Pelas 7 horas da noite, se principiou o dito sarau, em que assistiram os oficiais, soldados, índios e índias, ficando estas separadas dos homens. Houve muitas contradanças e minuetos, à satisfação de todos e dos índios, que não tinham ainda visto semelhante coisa. Houve uma dança de caboclos, feita pelos soldados, a uso das aldeias do Brasil. E tudo se executou com a maior decência e respeito ao lugar em que se fazia. Tudo admiraram muito os índios.

Aquarteladas as tropas de Sua Majestade Católica, com o seu general, na Missão de São João; e as de Sua Majestade Fidelíssima, na de Santo Ângelo, ainda faltava, para se dar cumprimento ao Tratado de Limites, muitas dificuldades que vencer, pois a evacuação dos índios das 7 Aldeias cedidas a Portugal estava no princípio.

Experimentando-se que aqueles que os padres conduziam ao outro lado do rio Uruguai, em breves dias, voltavam com as suas famílias para os seus antigos domicílios. Pelos matos que nos haviam de pertencer, estavam muitos, dispersos e entranhados; o que fazia muito dificultosa a diligência de os restabelecer em outras paragens, como determinava o rei católico.

O marquês de Valdelírios, Principal Comissário de Sua Majestade Católica, havia ficado em Buenos Aires. Era preciso a sua assistência nas Missões, para cuidar, com mais vigor, na evacuação dos índios,

e entrega delas, pois o general espanhol D. José Andonaegui, pelos seus avançados anos, obrava com lentidão nas suas resoluções. Era entrado o inverno, em que se dificultava a transmigração dos índios, e a vinda do marquês. Às tropas portuguesas há faltas de mantimentos, de soldados, e com os fardamentos arruinados. O nosso general, sem cavallhada para os dragões, porque tudo havia morrido na campanha, sem bois de carro para as conduções que precisava de mantimentos, que só lhe podiam vir do Rio Pardo, tão distante.

Porém, a todas estas dificuldades, prevaleceu a constância e zelo do real serviço do nosso general, esperando que chegasse o marquês de Valdelírios. E, para poder subsistir a sua tropa, foi preciso largarem as armas e pegarem nos instrumentos da lavoura e cultura, preparando a terra, fazendo sementeiras, nas quais se ocuparam, não só os soldados, mas todos os oficiais, até o posto de coronel inclusive.

Em 18 de junho de 1756, entramos nesta Missão de Santo Ângelo.²¹ E, em março do seguinte ano de 1757, é que chegou a elas o marquês de Valdelírios, acompanhado do novo general do Rio da Prata, Dom Pedro de Cevallos,²² a quem o nosso general mandou

21. Gomes Freire estava em Santo Ângelo quando recebeu a notícia do decreto do rei d. José I exonerando o ministro Diogo de Mendonça Côrte Real, com quem vinha tratando assuntos referentes à Expedição. Na disputa política com Pombal, Côrte Real, representante da nobreza no ministério pombalino reformador, foi preso e desterrado 40 léguas para fora da corte, em Mazagão e, depois, em Peniche (Berlenga), onde morreu. Oliveira Martins escreveu que depois do terremoto de Lisboa (1755), Pombal começou o seu, “abalando os membros da sociedade” remanescente da decadente corte de d. João V. Além das medidas administrativas, pretendeu “corrigir os costumes”, “mandou abrir devassa contra os concubinatos públicos: os nobres seriam desterrados, os plebeus teriam prisão”. “Houve a sombra de uma conspiração que Pombal castigou, prendendo, frades e fidalgos”.

22. D. Pedro Antonio de Cevallos (1715-1778). Nasceu em Cádiz (Espanha), em 29-06-1715. Militar e administrador de “gênio frio e calculista”, conforme seu biógrafo Enrique Barba. Com 15 anos entrou no serviço público eleito procurador general de Santibañez y Carrejo (1730). Passou pelas funções de alcaide (1731) e regedor (1732) da Santa Irmandade da Vila de Zarza; regedor no sítio da Brana (1740). Paralelamente, fez a carreira das armas e realizou seus estudos no Real Seminário de Nobres da Corte. Após seu pai ter sido morto pelos islenos, foi nomeado capitão do Regimento de Ordenes (1739), depois coronel, formando o 2º Batalhão da Infantaria de Aragón, quando defendia a reestruturação do exército de Felipe V (1741). Recebeu o Hábito de Santiago (1742). A campanha da Itália (batalha de Villafranca) lhe valeu o posto de brigadeiro (1744). E em 1747, marechal-de-campo. Na 2ª campanha italiana, reinado de Fernando VI, foi compensado com a Encomienda de Sagra y Cenet en la Orden de Santiago (1749). Nessa época, organizou os hospitais. Em 1755, ascendeu a teniente-general mariscal de campo, além de ser nomeado governador e capitão-general das províncias do rio da Prata, sem, no entanto embarcar para a América. Primeiro retomou a Cádiz onde governou até 15 de agosto de 1756, quando zarpou para o Novo Mundo, em novembro. Nessa época, os exércitos coligados de Espanha e Portugal, sob o comando de Andonaegui e Gomes Freire, acabavam de conquistar as Missões. Nos

logo visitar pelo seu ajudante-geral, o tenente-coronel José Custódio de Sá, que foi instruído de vários pontos importantes ao real serviço, com os quais devia prevenir ao dito general, examinar a harmonia que este conservava com o marquês de Valdelírios, que logo conheceu, a poucos passos, nas repetidas conversas que teve com ambos, que não era regular, sem embargo de afetarem, em público, o que depois se verificou com a maior evidência.

Nas conversas que o dito tenente-coronel teve com este general, lhe disse o mesmo que o marquês dava tudo por concluído, e que só restava entregar-se ao senhor general português as Sete Aldeias, e passar ordem ao governador da Colônia [do Sacramento] para evacuar e entregar aquela Praça. A que respondeu o tenente-coronel que as coisas não estavam ainda no estado em que Sua Excelência e o senhor marquês as consideravam, por quanto uma das principais circunstâncias das reais ordens era de que o general português recebesse as Missões evacuadas dos índios, e que estas não só não o estavam, mas julgava muito difícil esta empresa; pois, as famílias que os padres passavam ao outro lado do rio Uruguai, em menos de três dias, apareciam nas próprias paragens de onde os haviam conduzido, que os matos estavam povoados de imensas famílias e muito entranhadas neles, e em largas distâncias. Que da Vacaria²³ tinha vindo um próprio, com

registros de Sá e Faria, em março de 1757, Cevallos chegou aos Sete Povos. Retirou-se após os trabalhos finais de demarcação para o cerco e tomada da Colônia do Santíssimo Sacramento, em 1763, no processo do conflito colonial. Cevallos retomaria à Europa, designado para trabalhos na corte de Parma, em 1771-72. Em agosto de 1772, recebeu o comando del Ejército de Extremadura. Posteriormente, assumiu o governo e a patente de comandante-general de Madri, quando então, foi indicado comandante-general da Expedição que tomou a Ilha de Santa Catarina e a Colônia do Sacramento (1777), no cargo de vice-rei do Prata. Retomou a Cádiz em 17-9-1778. Morreu neste ano, na cidade de Córdoba, Espanha. Foi enterrado em sua catedral (Golin. Zero Hora, 1993).

23. Vacaria: local onde os padres e índios introduziam o gado para que se reproduzisse de forma natural, sem a intervenção constante de trabalho de pastoreio. O gado chegou ao Oriente do rio Uruguai conduzido pelos padres Cristóvão Mendoza (1589-1635) e Pedro Romero (1585-1645), em 1634. Trata-se da Vacaria dos Pinhais, território compreendido pelos campos de Cima da Serra, no atual Planalto meridional do Rio Grande do Sul. Esta Vacaria, segunda em importância, foi criada em 1702, com aproximadamente 80.000 cabeças. Existiu, antes, a Vacaria do Mar, entre os afluentes dos rios Jacuí e Negro, cujos rebanhos foram dizimados, em 1737, pelos espanhóis, portugueses e índios “infieis”. As vacarias, como sistema extensivo de criação, eram importantes reservas de gados para os Povos missioneiros. Estavam associadas às estâncias, com sedes, posteiros e campeiros, os quais executavam o trabalho de pastoreio. A hipótese do exclusivismo espontâneo de reprodução, por dedução, não elimina um sistema de vigilância. Ao contrário, os rebanhos não aumentariam tanto, pois ficariam à mercê dos milhares de índios não missioneiros que habitavam o território. O padre Antônio Sepp von Rechegg, fundador do Povo

aviso ao senhor general português (De terem chegado àquele distrito um grande número de famílias de São Paulo, para se estabelecerem naquelas Missões),²⁴ que dera a notícia de ter encontrado muitas famílias de índios pelo caminho, metendo-se em diferentes matos e trilhas de animais, de carretinhas, e de gente por outras paragens. E que esta desordem havia resultado da demora de onze meses, que o senhor marquês se demorara em Buenos Aires, o que não sucederia se ele viesse acompanhando o exército.

A que respondeu o general castelhano que o marquês era um traidor. E que lhe dissesse o mesmo tenente-coronel o seu parecer para a pronta evacuação. A que respondeu que só levando-se índios à espada por toda a parte em que se achassem se poderiam extinguir das aldeias e campanhas cedidas. Do que não gostou, dizendo que o rei, seu amo, não havia de aprovar semelhante massacre.

Voltando da visita, o dito tenente-coronel, e depois que a mandou fazer ao nosso general o novo general e marquês, passou o nosso a aldeia de São João, a visitá-los pessoalmente, acompanhado somente do dito tenente-coronel, e de uma guarda de dragões. Foi recebido com as tropas sobre as armas e com descargas de mosquetaria e artilharia. Se demorou naquela aldeia até o dia seguinte, em que se recolheu.

Na noite do dia em que chegou, depois de tudo recolhido, procurou, oculto, falar ao general espanhol. Entrou no seu quarto, estando ele já na cama, e, ali, lhe deu um papel que já levava feito, em duas cópias, uma para o dito general e outra para o marquês, em que expunha as suas reflexões, que, em suma; continham:

de São João Batista, descreveu a imensa capacidade de reprodução dos rebanhos. Os índios, “em dois meses, reuniram 50.000 vacas e as trouxeram para o meu aldeamento. Tivesse eu mandado, eles também teriam trazido 70, 80 ou até 90.000”. As primeiras cartas de Sepp ao seu irmão, com essa informações, foram editadas na Alemanha, em 1696.

24. A evacuação dos guaranis das Missões coincidia com um plano inicial de povoamento e ocupação do território pelos luso-brasileiros. A Corte portuguesa nomeara Bivar para governador das Missões, cargo que não viria a ocupar, em vista da impossibilidade de retirar os índios e pela revogação do Tratado de Madri, em 1761. Após a volta dos conflitos bélicos entre portugueses e espanhóis, com novos acordos e tratados, especialmente o de Santo Ildefonso, de 1777, e Do Pardo, 1778, grande parte do antigo território missioneiro permaneceu sob domínio espanhol. Entretanto, a fronteira prevista pelo Tratado de Madri, com exceção do território ao sul do rio Ibicuí, somente seria executada, pelas armas, na guerra de 1801-1802, quando as tropas irregulares dos aventureiros conquistaram as Missões. [Ver GOLIN, Tau. A fronteira. Porto Alegre: L&PM, 2002; 2004, 2v.]

Que a campanha em que havia auxiliado as tropas de Sua Majestade Católica tivera seis meses de duração, com os incômodos e ruínas que eram públicas; que sempre havia dado evidentes provas de sinceridade do seu obrar, a respeito do mesmo auxílio; que a sua tropa estava arruinada, sem fardamento, sem soldo e sem mantimento; e que, para poderem subsistir, fora preciso fazerem roças e lavouras; que a demora de 11 meses, que tivera o marquês de Valdelírios em chegar às Missões, acabara de arruinar tudo; que não tinha cavalos, nem bois de carro; e que de nenhuma sorte podia permanecer naquelas aldeias, sem passar primeiro ao Rio Pardo, a pagar e fardar o seu exército, e a dispor a sua subsistência; que ali se faria pronto a marchar outra vez às aldeias, ao primeiro aviso que lhe fizesse Sua Excelência, o marquês, para continuar o auxílio, ou para se entregar as Missões, tanto que estivessem evacuadas; e ponderou, no dito papel, outras muitas razões justificadas.²⁵

O general espanhol gostou muito de ver o papel, e muito mais por ver que se fazia nele carga ao marquês, de quem não gostava. Respondeu ao nosso general que Sua Excelência tinha muita razão, e que o dito marquês era a causa de todos os atrasos, que entregasse logo a outra cópia ao marquês; o que Sua Excelência fez no dia seguinte em que voltou para Santo Ângelo, fazendo-se-lhe na despedida todos os obséquios, com tropas e salvas.

Com pouco intervalo de dias, passou o marquês e o general D. Pedro Cevallos à Santo Ângelo, a visitar o nosso general. Se lhe fizeram quantos obséquios puderam caber, no possível com tropas, salvas, banquetes; e um primoroso sarau, composto de oitenta e tantas

25. Registros castelhanos demonstram que esta visita ocorreu em 04 de abril de 1757. A correspondência de Gomes Freire foi redigida em Santo Ângelo, com a mesma data. Documento dos mais importantes da Expedição, pois realiza análise das condições reais dos exércitos, especialmente do português, onde revela dificuldades - “as desgraças são tão desmedidas” - na manutenção das tropas, sem soldo, sem fardamento e alimento - “vestuários que foram queimados no terremoto, com os armazéns” - “sendo preciso para o abasto de cada mês ao menos 640 vacas” - com constantes ameaças de deserções - “não as poderei ter tão enfrenadas, que embarace uma grande deserção fácil, e já tentada pela Vacaria” -, a inserção daquele contingente na conjuntura colonial e portuguesa, onde teve que mandar uma nau para Lisboa, com todo o “ouro dos cofres da capitania do Rio de Janeiro e Minas Gerais, a impraticável troca entre a Colônia do Sacramento e os Sete Povos e o atraso nas demarcações”. Freire fez um balanço crítico dos 5 cinco anos em que se encontrava em campanha, descrevendo as responsabilidades de cada exército e comissários. Traducción del papel que entrego Gomez Freire de Andrada al marques de Valdelírios, y á D. Pedro de Cevallos el dia que vino á este Pueblo de San Juan á vissitalos cuya fha. es del mismo dia. São João, 4 de abril de 1757 (Campana dei Brasil, 1939, v. 2, p.215-220).

máscaras, que para se acomodarem se formou uma sala de verduras, toda de arcada, com lampiões e placas de várias ervas cheirosas, que fazia uma bela vista, com divisão para a orquestra e para as pessoas assistirem.

Os mesmos obséquios lhe fizeram na retirada. Nesta visita, assistaram a fazer uma conferência.

Junto ao rio YYuy mini, se levantou uma barraca, quase no meio da distância entre a aldeia de São João e Santo Ângelo, onde se juntaram os dois generais e o marquês de Valdelírios, com vários oficiais maiores, de uma e outra parte. O marquês de Valdelírios ponderou a facilidade com que se podiam evacuar as Missões dentro em breve tempo.

A que respondeu o nosso general que só se o dito marquês era alguma das pessoas da Santíssima Trindade, que com o seu poder o fizesse, pois ele considerava que no estado em que estavam as Missões, e a repugnância dos índios, não haveriam forças humanas que os pudessem reduzir, por bem. Que Suas Excelências estavam dentro delas, que o experimentassem, que ele se retirava ao Rio Pardo, de onde prontamente voltaria, ou para as receber, ou para tomar a auxiliar as tropas de Sua Majestade Católica, se fosse preciso, ao primeiro aviso que se lhe fizesse.²⁶

O general castelhano, e o marquês de Valdelírios, pediram ao senhor general que, visto se retirar para o Rio Pardo, deixasse na aldeia de Santo Ângelo um Corpo de 300 homens, para respeito, posse, e obrigar os índios a mudança para o outro lado. A que respondeu que lhe não era possível convir em tal, porque era perder 300 soldados, que desertariam vendo-se sem ele, e muito mais no estado em que se achavam.

26. Esse episódio demonstra a argúcia política de Gomes Freire e a previsão dos desdobramentos da Expedição, ainda em 1754. Seu procedimento, nesse caso, baseava-se nos 4 Artigos Separados, firmados como anexo ao Plano de Operações, na ilha de Martim Garcia. Com texto estrategicamente pensado por ele, adaptou o Tratado de Madri e suas Instruções à realidade missioneira e previu novos conflitos. No artigo I, deixou claro que não bastava a ocupação militar dos Sete Povos, já que os receberia somente depois da saída dos índios, conforme orientação prévia de Pombal. O fracasso significou, no entanto, manter a Colônia do Sacramento e aumentar consideravelmente o território lusitano para Oeste. Uma trégua assinada com os guaranis, em 1754, no Passo do Jacuí, durante a execução do 1º Plano de Guerra, constituiu a primeira documentação indicativa da progressão portuguesa. Com a chegada de Cevallos, outro cérebro da geopolítica, é que os castelhanos teriam uma visão totalizante do fenômeno. Para este, era questão de honra executar as ordens de Madri, sem perder a perspectiva de manter as Missões e expulsar, pela guerra, os portugueses da bacia do rio da Prata.

E, por mais que instaram, fazendo mil ofertas, não conveio nisso o nosso general, que se firmou sempre em que no Rio Pardo estaria sempre pronto a marchar ao primeiro aviso que Suas Excelências lhe fizessem, e que bem tinha mostrado até o presente a constância com que tinha obrado, e dado evidentes provas de não faltar em coisa alguma ao Tratado em que haviam convindo os dois augustos soberanos. Apartaram-se os castelhanos para a Missão de São João, e o nosso general para Santo Ângelo.

Nos princípios de maio [de 1757], se meteu em marcha o nosso general, em direitura para o Rio Pardo, com todo o exército do seu comando. Ainda ao caminho lhe escreveram o general castelhano e o marquês, justando pelos 300 homens que haviam pedido, a que o nosso general foi dando as escusas mais políticas e proporcionadas. E sempre continuando a marcha, na qual lhe foi preciso deixar no caminho muitas carretas, por não ter bois com que as conduzir.



Ministério do Turismo



Agência Brasileira do ISBN

ISBN 978-85-7223-137-4

