

**“*Esta terra tem dono*”:
Representações do passado missioneiro
no Rio Grande do Sul.
O mito de Sepé Tiaraju**

Ceres Karam Brum¹

Resumo

Neste texto pretendo apresentar e analisar algumas representações acerca da figura histórica e mitológica do índio guarani-missioneiro Sepé Tiaraju produzidas no Rio Grande do Sul. Essas representações se configuram em narrativas sobre o passado missioneiro, demonstrando a existência de um imaginário em relação às Missões e ao gaúcho elaborado a partir de representações em torno do índio Sepé que se referem à diversidade de relações estabelecidas com este passado no presente e ao processo de construção das identidades regionais no estado do Rio Grande do Sul. O estudo das representações sobre o passado missioneiro e sobre a figura de Sepé Tiaraju será enfocado como um problema antropológico relativo à influência de um evento passado na construção do presente dos grupos sociais, ou seja, na necessidade de se pensar no processo de construção dos mitos a partir da história e suas apropriações.

Palavras-chave: Sepé Tiaraju, memória, Missões, mito.

¹ Professora Adjunta do Departamento de Fundamentos da Educação da Universidade Federal de Santa Maria, RS. E-mail: cereskb@terra.com.br

Abstract

This paper aims to present and to analyze some representations, elaborated in Rio Grande do Sul, about Sepé Tiaraju, a historical and mythological Guarani Indian. These representations are narratives concerning the missionary past demonstrating the existence of an imaginary around Missions and the Gaucho. Such imaginary was elaborated around representations of the Indian Sepé. It represents the diversity of established relations with the past taking place in the present and the creation of the process of regional identities in Rio Grande do Sul. The study of representations concerning the missionary past and the person of Sepé Tiaraju will be analyzed as an anthropological problem concerning the influence of a past event, which takes place in the present moment of social groups. In other words, it focuses on the necessity of thinking the process of construction of myths departing from their history and their appropriations.

Key words: Sepé Tiaraju; memory; Mission, myth.

Considerações iniciais

O objetivo deste texto² é mostrar a pluralidade de relações estabelecidas na atualidade com o passado colonial missionário no Rio Grande do Sul expressas nas narrativas que a ele remetem, demonstrando possíveis modalidades de leitura deste passado e o seu uso público e privado. As referências à experiência missionária ocorrem em situações ritualiza-

² Neste texto apresento algumas reflexões desenvolvidas na tese de doutorado em Antropologia Social “‘Esta terra tem dono’: uma análise antropológica das representações produzidas sobre o passado missionário no Rio Grande do Sul”. A tese foi defendida em janeiro de 2005, no PPGAS/UFRS, sob a orientação do prof. Ruben George Oliven e financiada pela CAPES, com estágio de oito meses na França e Espanha. Em novembro de 2006, o texto foi adaptado para ser publicado pela Editora da Universidade Federal de Santa Maria com o título: *‘Esta terra tem dono’: representações do passado missionário no Rio Grande do Sul*.

das específicas a partir da geração de mitos em torno do passado missionário.

Estes processos de mitificação, observados tanto nos discursos que o celebram quanto nos que o criticam, envolvem perspectivas apologéticas e performáticas de interpretação, com o intuito de criar uma consciência histórica individualmente concebida, relacionando a produção de imaginários relativos às Missões a identidades individuais e grupais acionadas através do pertencimento ao *missioneiro* e outros referentes.

A análise antropológica destas representações foi efetuada a partir de trabalhos de campo realizados entre grupos e instituições ligadas ao gauchismo, turistas, habitantes de alguns dos antigos povoados das Missões, políticos e de mbyá-guarani. Nestas observações, ocorridas entre 2001 e 2004³, busquei apreender a diversidade de formas através das quais os indivíduos e grupos percebem esta experiência passada e a utilizam no seu presente, na elaboração de suas identidades.

Sobre o passado missionário

A experiência missionária platina, também denominada Os Trinta Povos das Missões, ocorreu durante os séculos XVII e XVIII, nos territórios atuais do Rio Grande do Sul, Paraná, Argentina, Uruguai e Paraguai e correspondeu à tentativa hispânica de integrar os territórios e seus habitantes, enquanto possessões coloniais. Apesar de ser uma experiência extremamente controversa e estudada, relaciono as Missões à integração colonial efetuada pelos jesuítas, a serviço da monarquia castelhana, através do aproveitamento de elementos do *ethos* dos habitantes originários guarani na ‘imposição’ do catolicismo, da fidelidade ao rei e aos valores coloniais nas Reduções e, posteriormente, nas Missões, conforme Meliá (1978).

A partir de 1610, tendo como referente a experiência de catequização intentada pelos jesuítas a serviço da coroa portuguesa, na Bahia em 1549, começaram a chegar ao Paraguai, de acordo com Assunção (2004),

³ Este texto também se baseia em observações efetuadas após a defesa da tese nos anos de 2005, 2006 e 2007, referentes ao mito de Sepé Tiaraju, que pretendo abordar aqui.

os primeiros missionários jesuítas representantes do colonialismo castelhano. Segundo Pompa (2003) os jesuítas, em sua tarefa evangelizadora, efetuaram mais do que uma imposição de seus valores, num processo de aculturação, como propôs Schaden (1974).

Para a autora os jesuítas protagonizaram um complexo processo de traduções mútuas no qual os missionários europeus liam as práticas e discursos indígenas tendo como referentes de interpretação, por exemplo, os textos bíblicos. Por seu turno, os habitantes originários, relacionavam os missionários, em suas interpretações, a seres semelhantes a seus pajés e profetas⁴.

Os jesuítas intensificaram sua ação missionária em diferentes frentes de expansão. Na região do Guairá, entre os rios Paranapanema, Paraná até a Foz do rio Iguaçu, foram criadas as primeiras reduções entre 1610 e 1628. Concomitantemente, entre 1610 e 1627, na região do Paraná-Uruguaí, à margem direita do rio Uruguai são também fundados povoados. Em virtude das sucessivas investidas bandeirantes e das dificuldades de catequização entre os guaranis, num segundo momento, alguns jesuítas e guarani reduzidos seguiram para o sul. Na região do Itatim criaram povoados entre 1631 e 1633, bem como em direção à margem esquerda do rio Uruguai conhecida como região dos Tapes, já no atual território do Rio Grande do Sul, onde também fundaram povoados entre 1626-1634, com a introdução do gado na região. Estes povoados se desestruturaram definitivamente pela ação bandeirante em 1640. Embora os índios reduzidos tenham freado, neste momento, a expansão bandeirante, muitos foram aprisionados e os restantes partiram com os jesuítas para a outra margem do rio Uruguai de onde retornaram na década de

⁴ Parafrazeando Gruzinski (2001), Fernandes (2004) afirma que a originalidade da análise de Pompa (2003) está na percepção de que durante o processo de evangelização/tradução, se criaram novos paradigmas de interpretação da realidade espiritual da colônia, paradigmas que representam o surgimento de uma verdadeira lógica mestiça. Com relação às Missões, a referida lógica remete aos esforços interpretativos conflitantes de uma historiografia que busca entendê-la, na perspectiva de Girard (2000). A lógica mestiça também se percebe nas próprias apropriações presentes do termo *missioneiro* e as traduções que enseja este *ethno-type*, conforme demonstro em Brum (2006c:35), no que concerne às representações do passado missioneiro no presente.

1680 para organização de uma nova fase missionária, conforme Kern (1990).

Esta primeira fase reducional entre 1610 e 1640 foi de conversão à fé católica. Caracterizou pela busca de uma organização que pretendia a defesa dos interesses expansionistas hispânicos, pontuando a ocupação do território ao utilizar os indígenas como defensores mobilizados militarmente e a transição do seu modo de vida, tentando frear, entre outros, seu nomadismo itinerante ao mantê-los nas aldeias, e suprimir a poligamia e o canibalismo ritual, segundo Quevedo (2000).

A partir de 1682 são criados os Sete Povos das Missões: São Borja (1682), São Nicolau, São Miguel e São Luiz Gonzaga (1687), São Lourenço (1691), São João Batista (1697) e Santo Ângelo (1706) que pertenceram à segunda fase desta experiência no Rio Grande do Sul – os últimos dos trinta povoados a serem fundados – veiculando os autóctones guaranis e seus territórios à Espanha, em oposição à frente de expansão lusa na América Platina.

Nesta segunda fase, imperava o ‘modelo’ de índio que já estava reduzido à fé católica. As Missões se caracterizavam pela existência de casas coletivas, pela utilização da língua guarani, por instituições administrativas de cunho hispânico como o Cabildo, (ocupado pelos caciques como lideranças indígenas), pela expulsão dos pajés enquanto elemento da religiosidade guarani originária e sua substituição pelos padres jesuítas. Seguiram-se a especialização da mão de obra e divisão da propriedade dos meios de produção em coletiva (tupamb’aé) voltada à auto-suficiência e a produção de excedentes para a economia colonial e particular (amambaé) que possibilitava a subsistência da família.

A estes aspectos que garantiram a permanência dos guaranis nas Missões e o fortalecimento dos povoados enquanto experiência colonial, se somaram outros como a arte e arquitetura barroca na construção das cidades através do modelo espanhol, onde a praça e a igreja se constituíam nos principais espaços de sociabilidade, permitindo o rígido controle por parte dos padres que relacionavam a missão à terra da promessa (Brum 2001). Este imaginário jesuítico incorporado como mito e que permanece vivo, sendo apropriado ainda na atualidade, está expresso nos escritos do Pe. Antônio Sepp *Viagens às Missões Jesuíticas e Trabalhos apostólicos* (1710) que foi um dos protagonistas da experiência missioneira platina. Após escolher o local para a construção do povoado de São João

Batista, juntamente com alguns caciques e índios, em 1697, e o sinalizá-lo com a cruz, Sepp retorna a São Miguel e profere um discurso às mulheres para convencê-las à transmigração:

Quando, portanto, chegou o tempo da transmigração, convoquei todas as mulheres e moças no templo de São Miguel e, depois da missa, lhes falei nestes termos: “minhas caras filhas no senhor, Deus e os vossos Superiores mandam-vos deixar esta terra e ir para um lugar distante. Emigremos, pois, para onde Deus nos chama, e nos foi adiante o glorioso precursor de Cristo, convidando-nos a segui-lo. Não julgueis que vos quero conduzir para o deserto da Palestina, solidão da Arábia ou para o ermo áspero e estéril que habitou São João Batista. Antes esperai que migreis para os campos eliseos e a terra da promessa regada de leite e mel. (Sepp 1880 [1710]: 235)

Numa lógica de tradução, através da atualização dos escritos bíblicos aplicados à realidade missional, os jesuítas produziram um modelo de pertencimento ao colonialismo hispânico e ao catolicismo; este se pautava na Guerra Santa dos anjos contra os demônios e na justificação do espaço das Missões como uma terra sem males (Clastres 1990), ao enfatizá-lo como a terra da promessa. A atuação missionária rivalizava com os colonizadores lusos, com os índios refratários a catequização e com os demais colonizadores hispânicos, impedindo o contato com os índios das Missões. Formalmente utiliza-os como Guarnição de Fronteira militar e sócio-cultural dos interesses hispânicos no Prata, ao permitir seu emprego como soldados nas disputas coloniais e na construção de edificações.

A adequação dos escritos bíblicos, por parte dos jesuítas, como justificativa para a Missão como Terra da Promissão, perdurou até a destruturação dos Sete Povos que ocorreu em virtude das disputas ibéricas por estes territórios, a partir de 1750, por ocasião das demarcações do Tratado de Madrid⁵, o qual determinava a troca da Colônia do Santís-

⁵ Assinado em 13/02/1750, o tratado não usava as linhas convencionais, mas um novo conceito de fronteiras, introduzido por Alexandre de Gusmão: os acidentes geográficos como limites naturais e a posse efetiva da terra. O *uti possidetis* estava sendo incenivado pela ação conjunta da coroa portuguesa e da igreja, conforme demonstra a própria extensão do bispado do Rio de Janeiro até o Rio da Prata em 1676, aprovada pela papa Inocência IX. O tratado de Madri normatizou e

simo Sacramento (possessão lusa) pelos referidos povoados. A Guerra Guaranítica (1754-1756) correspondeu, neste contexto, à recusa por parte dos guarani de efetuar a referida troca e entregar as terras das Missões.

Desta disputa, a literatura regionalista, a historiografia e a memória popular ressaltam a atuação da figura histórica e mitológica de Sepé Tiaraju, que pretendo analisar ao longo deste texto.

Por seu turno, a memória (Halbwachs 1990 [1949], Pollak 1989) da experiência missioneira no Rio Grande do Sul remete também a outros momentos, episódios e personagens, sendo expressa através de uma pluralidade de narrativas como, por exemplo: o artesanato dos grupos guarani; as manifestações dos habitantes das regiões próximas aos antigos povoados missioneiros; as narrativas tradicionais de temática missioneira (designadas pelos folcloristas e regionalistas no Rio Grande do Sul como mitos e lendas), produção musical e poética relacionada aos grupos tradicionalistas e artistas nativistas, designação/nominação de Centros de Tradições Gaúchas e grupos folclóricos, a publicidade veiculando as Missões, turismo e a religiosidade popular em torno da figura de Sepé Tiarajú, entre outros. Em suma, elaborações de representações que traduzem a recriação do passado missioneiro no presente (Sahlins 1990), permeadas de diversas maneiras pelo mito da Missão como a Terra da Promissão.

Assim, além da pluralidade de estudos realizados sobre esta experiência de evangelização, ocorrida durante os séculos XVII e XVIII, penso que o passado missioneiro se constitui em um problema antropológico presente. Suas memórias vêm sendo elaboradas de diversas formas, produzindo imaginários, pertencimentos e identidades que tem o *missioneiro* como referencial histórico construído, cujos olhares importam em tomadas de posições acerca do passado no presente.

redefiniu a política expansionista em disputa entre as duas coroas. Portugal cedia a Colônia do Sacramento e as suas pretensões ao estuário do Prata, e, em contrapartida, receberia os atuais estados de Santa Catarina e Rio Grande do Sul (território das Missões Jesuíticas), o atual Mato Grosso do Sul, a imensa zona compreendida entre o altoParaguai, o Guaporé e o Madeira de um lado e o Tapajós e Tocantins do outro. É clara a vantagem conseguida por Portugal, gerando o descontentamento que ocasionou a Guerra Guaranítica. Análise elaborada a partir do texto do Tratado de Madrid disponível em www.historiaberta.com .

A história do mito de Sepé Tiaraju

Augé (1994) discorre sobre a mitificação da história situando-a como produção simbólica dos grupos que a vivenciam. Essa leitura do passado, através da construção da história mitificada como narrativa inter-relacionada ao alargamento da capacidade de contar e viver a história conduz à reflexão sobre o processo de produção simbólica como objeto da Antropologia e seus desdobramentos com relação à manipulação da memória a partir da construção de sentido ao narrar o passado, produzindo identidades e pertencimentos.

A história mítica referida por Augé corresponde às reflexões de Eliade (1963:27) de que a história narrada pelo mito constitui um conhecimento de ordem esotérica não somente porque é secreta e se transmite ao longo de uma iniciação, mas também porque este conhecimento é acompanhado de uma força mágico religiosa. Assim, o mito pode ser pensado como linguagem para pensar o presente e decifrá-lo na força mágica do que seria o fim dos tempos da história como 'única' detentora do poder de recontar o passado e o re-figurar a seus fins.

A construção da falsa oposição conceitual mito/logos é também estudada por Caprettini (1987:102), quando se refere aos processos para a realização de investimentos sobre a verdade e a definição dos sentidos dessa contraposição conceitual. O poder do mito, para ele, se relaciona ao sentido conferido à história nas relações que estabelece via narração com a memória dos eventos históricos e com a verdade, não a partir da correspondência com o real, mas pela ação prescritiva da sanção social.

Logo, o que define o mito frente a outros gêneros narrativos não são apenas as particularidades de seu conteúdo, ou a estrutura das histórias que conta, mas as marcas aplicadas no seu exterior referentes às suas variações e modalidades, onde a falsidade assume relevância de definição, num modelo discursivo que tende ao ocultamento e a mistificação do real (Caprettini 1985:95).

Pensar sobre Sepé Tiaraju remete às relações que nós, gaúchos, estabelecemos com o passado histórico no Rio Grande do Sul e a diversidade de formas com que este passado alimenta o nosso imaginário (Baszco 1985) presente, quando o vivemos como mito.

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

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

Sepé foi o comandante das tropas missioneiras, morto em 07/02/1756, nas escaramuças que antecederam à Batalha de Caiboaté (10/02/1756). Esta culminou com o massacre de cerca de 1500 índios e a derrota dos guaranis missioneiros frente ao exército luso-hispânico. A Sepé Tiaraju se atribui a expressão “Esta terra tem dono”, referência atávica conhecida como o grito de Sepé, freqüentemente percebida em representações que remetem à bravura dos gaúchos que se representam como seus descendentes.

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

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

Há inúmeros CTGs (Centros de Tradições Gaúchas) e Piquetes⁶ que

⁶ Segundo Nunes (1993:377) piquete é um pequeno potreiro, ao lado da casa onde se põe ao pasto os animais utilizados diariamente. O termo é utilizado pelos tradicionalistas, em uma lógica das apropriações e atualização do passado no presente, como designação de agremiação tradicionalista que difere dos CTGs por

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

Além destas representações, há ainda duas polêmicas⁷ na história de Sepé, verdadeiras disputas de representações em torno de sua figura mitológica.

Mesmo sendo considerado como um santo popular no Rio Grande do Sul⁸ há a proposta de sua canonização por uma parte da Igreja Católica, inspirada na Teologia da Libertação. O processo de canonização é coordenado pelo irmão marista Antônio Cecchin (também presidente do Comitê do ano de Sepé Tiaraju de 2005 e 2006). Porém, a canonização de Sepé Tiaraju não é uma proposta unânime dentro da Igreja Católica, uma vez que a própria Companhia de Jesus opõe certos óbices ao processo, tais como algumas máculas na biografia de Sepé Tiaraju apontadas pelo jesuíta Antônio Rabuske (Jornal Zero Hora, 21/01/2003).

A segunda polêmica em torno de Sepé se relaciona a sua referência nos conflitos de terra na região de São Gabriel, que vem ocorrendo desde 2003. Conforme Görden (2004:100), Sepé foi mencionado pelo Movimento dos Sem Terra (MST), que batizou sua marcha de Sepé Tiaraju. Ao longo da marcha, seu estandarte foi carregado como símbolo da

suas finalidades e dimensões. Em geral o piquete é um Centro de Tradições Gaúchas em dimensões reduzidas e mais voltado para atividades campeiras como cavalgadas e rodeios (concursos de laço, gineteadas, etc.)

⁷ Em *Sepé Tiaraju missionário: um mito gaúcho* (Brum 2006a:41) apresento a questão ocorrida em 1956 em que o Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul, após uma enorme polêmica, desaconselhou a construção de um monumento em homenagem ao herói Sepé Tiaraju. O argumento da corrente de historiadores vencedores se apoiava no caráter liminar das identidades de Sepé Tiaraju (nem índio, nem brasileiro e tampouco espanhol ou português) e na natureza revolucionária de sua luta na Guerra Guaranítica.

⁸ Na região central do estado há um município que se chama São Sepé. Além disso, Aydos (2004:31) se refere ao culto de Sepé Tiaraju na Romaria da Terra que ocorre anualmente na terça-feira de carnaval.

luta pela terra e Sepé passa a ser considerado como protetor dos excluídos. Por seu turno, os ruralistas da região de São Gabriel batizaram seu movimento de oposição aos sem terra com o slogan “*alerta: esta terra tem dono*”, conforme já referido.

Mas, apesar das disputas e da enorme polêmica que paira sobre as apropriações da sua figura e utilização pelos mais diversos grupos no Rio Grande do Sul, antecedendo as comemorações relativas aos 250 anos de sua morte, Sepé Tiaraju foi oficialmente transformado em herói gaúcho e brasileiro para ser exaltado por todos, como símbolo nativo, integrando o índio, por suas virtudes brancas, ao imaginário regional e nacional⁹.

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

Um momento marcante e paradigmático, na vivência do mito foi o evento de homenagem aos 250 anos da atuação de Sepé Tiaraju, ocorrido no município de São Gabriel, entre os dias 4 e 7 de fevereiro de 2006.

Sepé Tiaraju, 250 anos depois

As menções anteriores demonstram o ambiente da comemoração que se seguiria em São Gabriel. Um cenário pontuado por disputas simbólicas entre a história oficial (Bourdieu 1989)¹⁰ e as memórias, ressignifi-

⁹ Refiro-me a recente legislação que transformou Sepé Tiaraju oficialmente em herói. Conforme Brum (2006b:68), “O Projeto de Lei 5516 da Câmara Federal dos deputados que inscreve o nome de Sepé Tiaraju no livro dos Heróis da Pátria e a sanção da lei estadual 12.366, de autoria do frei Sérgio Görden, de 3/11/2005, pelo governador Germano Rigotto que institui o dia 7 de fevereiro como data oficial do Rio Grande do Sul e Sepé Tiaraju como herói guarani missioneiro rio-grandense.”

¹⁰ Quanto à história, é preciso referir a existência de uma pluralidade de histórias em se tratando de Sepé Tiaraju e das Missões. A historiografia missioneira, conforme Torres (1996:387), produz um sentido histórico das Missões que deve ser relativizado, uma vez que está relacionado à leitura hispanófila ou lusitanófila da formação do Rio Grande do Sul, envolvendo identidades de exaltação do nacio-

cadadas nas narrativas dos atores sociais envolvidos nas comemorações, tais como movimentos sociais (principais participantes do evento) com a clara oposição dos latifundiários.

Paul Ricoeur (2000:747) analisa esta disputa entre a memória e a história, referindo-se ao jogo entre a fidelidade e a veracidade da representação do passado. Neste jogo, ainda em aberto, apesar do poder de cientificidade da história, há o reconhecimento da força da memória na construção das identidades que atingem o leitor e, neste, o cidadão.

No momento das comemorações em São Gabriel, cabe referir que as múltiplas memórias afloradas com relação às Missões e a Sepé Tiaraju possuem sua própria história. Esta confronta identidades presentes e identidades passadas, em transformação, como no caso do mito de Sepé Tiaraju, em suas diferentes vivificações.

As atividades de comemoração iniciaram no dia 4/02/2006 com a montagem de um acampamento, formado por vários movimentos sociais, localizado a 5 km da cidade e que contou com a presença de cerca de 5000 pessoas. Os Quilombolas, o Acampamento da Juventude, as entidades que compõem a Via Campesina, as Comunidades Indígenas do sul e do centro do Brasil, da Argentina e do Paraguai, além de um Piquete de cavaleiros do MTG permaneceram reunidos debatendo, em fóruns plurais e heterogêneos a vida de Sepé Tiaraju, a experiência missioneira e seu legado presente, em relação as suas lutas sociais e seus interesses.

À noite, num palco montado na Sanga da Bica (local onde tombou Sepé em 7/02/1756), se realizaram os shows musicais e as encenações teatrais. Nelas o mito de Sepé foi vivido duplamente, significando, em suas múltiplas performances, por um lado, a visão dos produtores dos espetáculos e, por outro, a recepção do público presente nas representações de Sepé Tiaraju, com a produção de uma consciência histórica a ser internalizada e vivida magicamente.

Majoritariamente, a vivência do mito se deu com relação à frase de Sepé Tiaraju; “Esta terra tem dono”, significada de diversas formas no

nal e do regional. Isto se dá porque a desestruturação do passado missionário implicou uma troca de territórios entre Espanha e Portugal e a conseqüente incorporação do território do Rio Grande do Sul ao Brasil.

evento. O impresso com a programação se intitulava “Alto lá, esta terra tem dono”

A imprensa gabrielse transmitiu do acampamento, no domingo pela manhã, um programa ao vivo, em que o repórter insistia em representar Sepé Tiaraju como um cacique proprietário das terras missioneiras da região de São Gabriel, ao entrevistar intelectuais e as lideranças políticas presentes.

No mesmo programa radiofônico se apresentaram os corais de crianças guarani vestidas com *típoys*, trajes missioneiros do século XVIII, buscando inequívocas relações com o passado. Trovadores de CTGs da região elaboravam cuidadosos versos para homenagear Sepé Tiaraju. Cuidado que se justificava porque o espaço das trovas e o público diferiam do seu palco e do vocabulário usual de glorificação dos latifúndios.

Apesar da organização conjunta das atividades por parte da Comissão Organizadora (Comitê e comissão local)¹¹ era perceptível uma certa divisão de espaços e papéis. O acampamento correspondia ao espaço majoritário dos movimentos sociais, de que a população de São Gabriel participava como visitante, para comprar artesanato e ver os índios presentes.

Estes ‘exóticos’, ao entrarem nas dependências de um dos supermercados da cidade, causavam temor aos consumidores e “aos caixas”, que interromperam momentaneamente suas atividades. Por outro lado, à noite, durante os shows, o público do acampamento efetuava o movimento inverso e se misturava à gente de São Gabriel, como espectadores, no palco da Sanga da Bica, sob a cruz missioneira, para assistir as apresentações dos artistas que homenageavam Sepé.

No dia 4 de fevereiro, a abertura do evento ocorreu com a encenação, em campo aberto, de um teatro histórico sobre a vida de Sepé Tiaraju – *Sepé Tiaraju, o centauro*. Neste épico, o herói foi apresentado através de suas virtudes e valores cristãos de defesa da honra, da liberdade e do apego à terra. Sua luta é mostrada em relação à ‘civilização’ das

¹¹ O Comitê do Ano de Sepé Tiaraju foi organizado em 2005, sendo responsável por uma série de atividades referentes aos 250 anos da morte de Sepé. Ele apresenta uma inequívoca relação com os movimentos sociais, ao passo que a Comissão local foi organizada pela administração municipal de São Gabriel para atuar junto ao Comitê na organização do evento (Brum 2006b).

Missões, sendo esta percebida como uma experiência comunitária e Sepé Tiaraju como um líder possuidor de dotes sobrenaturais.

Nesta performance, as identidades do índio guarani Sepé Tiaraju são invisibilizadas (Souza 1998:20), em relação ao líder heróico missioneiro apresentado (um híbrido de identidades liminares). Conforme menciona Thiesse (2000:16) “todo o processo de formação identitária consistiu em determinar o patrimônio de cada nação e difundir seu culto”, cuja primeira etapa corresponderia à determinação da herança dos antepassados, descobrindo quais deles seriam ascendentes condizentes. Com Sepé, a formatação do herói obedece a esta lógica e a pedagogia do mito, neste momento de comemoração, está em viver “a história de sua história” (Thiesse 1997:74) através da recepção do teatro histórico e da internalização de suas características exaltadas.

Porém, no caso de Sepé Tiaraju, como já referi, a exaltação é plural e se encontra em embate. No dia 6 de fevereiro de 2006, ocorreu um grande ato de manifestação popular, na Coxilha de Caiboaté, que dista 18 km do centro de São Gabriel e faz parte do distrito de Tiaraju. No local, dois monumentos marcam a ocorrência da Batalha em que os guaranis missioneiros foram mortos. A atividade, apesar de uma certa organização prévia, foi caracterizada pela espontaneidade da ocupação do espaço, pelos grupos indígenas e demais presentes, conforme descrevi no Diário de Campo:

- Descemos dos ônibus e nos dirigimos à coxilha. Lá avistamos um monumento (o marco de limites português), os índios iniciaram suas homenagens a Sepé e aos mártires guaranis, cantando e dançando, numa mística que se dirigiu, apenas num segundo momento, à cruz de concreto que demarca o massacre dos guaranis na Batalha de Caiboaté. Apesar de se escutar “este é o monumento do colonizador, vamos até a cruz”, por parte de um dos líderes Quilombolas, os índios continuaram a cantar e dançar em torno do marco.

Nada importava neste momento de êxtase coletivo, parecia que o tempo havia parado. Tentávamos retornar ao tempo de Sepé, mesmo antes das falas e da distribuição de pequenos sacos de algodão para carregarmos até nossas casas a terra manchada para sempre do sangue missioneiro, marcando nossa visita a Caiboaté.

Sentíamos o passado tomar conta daquele presente em busca de retorno e de arrependimento, pela terra que pisávamos e pela chuva torrencial que desabou, após uma fala emocionada do cacique guarani (em guarani), sem que houvesse tempo para a bênção cristã programada.

A cerimônia se extinguiu em instantes. Todos correram para os ônibus encharcados, em direção ao acampamento para o almoço. Frei Sérgio Görden me confidenciou, emocionado, no nosso retorno: “acho que esta é a primeira vez que aqui se fala guarani, após a batalha, nestes 250 anos”. (Diário de Campo 1, 6/02/2006)

Inegavelmente, aquele foi o grande momento das comemorações¹², pelo fato “do estar lá” no local da Batalha de Caiboaté e, especialmente, poder retornar ao passado, em uma data marcante, vivendo de forma plural o mito de Sepé Tiaraju. E, igualmente, porque aquele momento de comemoração extrapolou a história do mito de Sepé Tiaraju, atingindo, em termos de produção de uma consciência histórica mais abrangente, o mito Missão como a Terra da Promissão.

Conforme já assinalei, este mito, já presente nos escritos jesuíticos do Pe. Antônio Sepp, no século XVIII, em narrativas que exaltam as Missões como uma civilização perfeita e igualitária, pontuada pelas benesses cristãs que os jesuítas introduziram, oportunizando aos guaranis um momento feliz na sua história, uma vez que a Missão, como terra da Promissão é também associada a um momento de encontro da terra sem males do povo guarani.

Na Coxilha de Caiboaté, o passado interpretado do massacre dos índios guaranis foi revivido a partir de um processo de identificação com o momento histórico atual, em que os povos indígenas, quilombolas e Via Campesina lutam pela terra.

Estes processos de identificação, para além da construção social das identidades, a que se refere Thiesse (2000) quando analisa a formatação

¹² O encerramento das atividades se deu no dia 7 de fevereiro, pela manhã, com uma marcha dos movimentos sociais entre o trevo de acesso à cidade e a Sanga da Bica. Após uma cerimônia mística dos povos indígenas, as autoridades federais, estaduais e municipais presentes e os representantes dos movimentos sócias e dos guarani fizeram suas derradeiras homenagens a Sepé e aos guerreiros de Caiboaté.

do herói, implicou correlatamente, por parte destes comemoradores, pertencimentos (Laferté 2002) acionados às Missões como uma experiência comunitária, suscitada por seus sentimentos, nesta busca de retorno ao passado.

Considerações Finais

Este feixe de narrativas em torno de Sepé Tiaraju e do passado das Missões, percebidas através de representações com construções de sentidos que se contrapõem, em um evento de proporções gigantescas para o município de São Gabriel, mostra uma festa de identidades plurais, conforme Oliven (1992:106). Uma festa, por vezes tensa, marcada por inúmeras disputas. Essas identidades dizem respeito a fatos recentes e remotos, não só em relação a Sepé Tiaraju, mas à própria história de lutas e convicções envolvidas através da menção de Sepé, ao viverem seu mito. E, neste sentido, os debates e palestras, os cantos indígenas, a mística dos movimentos camponeses se constituem em narrativas relativas à elaboração da memória coletiva.

A memória coletiva, segundo Todorov (2002:155), corresponde à produção de um discurso no espaço público, refletindo uma imagem que um grupo ou uma sociedade deseja conferir a si mesma, a partir das menções à figura de Sepé Tiaraju. Para Ricoeur:

Estes eventos que a gente diz em inglês “epoch making” tiram sua significação específica de seu poder de fundar ou reforçar a consciência de identidade da comunidade considerada sua identidade narrativa, assim como a de seus membros. Estes eventos engendram sentimentos de uma identidade ética considerável, seja no registro da comemoração fervente, seja naquele da execração, da indignação, da deploração, ver do apelo ao perdão. (Ricoeur 1985:339)

Eu quero dizer que o horror como a admiração exerce na nossa consciência histórica uma função específica de individuação. (idem: 340)¹³

¹³ “Ces événements, qu’on dit en anglais ‘*epoch-making*’, tirent leur signification spécifique de leur pouvoir de fonder ou de renforcer la conscience d’identité de la communauté considérée, son identité narrative, ainsi que celle des ses membres.

O autor se refere a eventos marcantes cuja significação é construída a partir da potencialidade de provocar reações. A consciência histórica é produzida dialeticamente no seio da comunidade que re-figura o passado, através da narração ao se expressar e se identificar com o mesmo, no sentido de se sentir *affecté par-le-passé* (idem: 411). Mas, embora se refira a um processo coletivo de pertencimento, os sentimentos de orgulho ou de repulsa suscitados pela recepção do evento são individualmente concebidos no sentido de que o passado é peculiarizado pelo leitor.

Nas duas modalidades de comemoração e execração apresentadas está subentendido, via menção, a produção de significação gerada pelas emoções potenciais que suscita uma tendência à apologização do passado para ser utilizado no presente, também observadas por Habermas (1990:258). A consciência histórica que engendra consciência de identidade do grupo e vice-versa necessita e se desdobra em ações tendentes a viver o passado no presente.

Trata-se, assim, de perceber, via elaboração da memória coletiva, em que momento e que atores efetuam a glorificação ou o acerto de contas com o passado, no que tange a manutenção ou a transformação do *status quo* para perceber a dinâmica do mito.

Para Ricoeur (1985:347) a possibilidade de re-conceber o mundo se dá a partir da narração entendida como ato que ordena o passado no presente e aponta para o futuro. A autoridade do narrador se baseia na convicção dos leitores/interlocutores, de sua capacidade de dizer o que ocorreu. É através do processo de criação nas narrativas que ocorre a produção de uma consciência histórica a ser festejada ou denunciada pelos leitores identificados com a visão de mundo expressa nas representações.

Neste sentido, concluo que o fascínio exercido por Sepé Tiaraju (um personagem histórico vivido como mito) está justamente no seu poder de significar o presente de quem o utiliza, transformando identificações

Ces événements engendrent des sentiments d’une intensité éthique considérable, soit dans le registre de la commémoration fervente, soit dans celui de la exécration, de l’indignation, de la déploration, voire de l’appel au pardon. Je veux dire que l’horreur comme l’admiration exerce dans notre conscience historique une fonction spécifique d’individuation. ” (tradução Brum 2005:48).

com o passado interpretado das Missões em pertencimentos a sua figura lendária, presentificada nos interesses e sentimentos de quem os aciona.

Conforme Lévi-Strauss (1996:241), o mito tem por objetivo resolver as contradições entre o passado e o presente. No caso de Sepé Tiaraju e do passado missioneiro, suas apropriações, neste caleidoscópio de significações, “servem para pensar” sobre as relações que estabelecemos com o passado e sobre nossas identidades.

Identidades e pertencimentos acionados na celebração de Sepé, herói gaúcho e brasileiro, em que buscamos celebrar a todos e a cada um de nós através da comemoração dos 250 anos de sua morte. Sepé Tiaraju, índio guarani missioneiro, herói gaúcho e brasileiro que torna o passado presente, no mais amplo espectro da afirmação do “*Esta terra tem dono*”.

A ‘construção’ de uma consciência histórica a ser internalizada se relaciona a um trabalho de concepção do mito enquanto gerador de crenças e catalisador de uma verdade passada a ser vivida no presente. Régine Robin aborda este intrincado processo:

Os passados legendários, tornados mitos antecipadores de utopias ou dos desastres, não são apanágio nem dos historiadores, nem dos filósofos, nem da ficção. Eles estão no coração da cultura, sobre a cena do presente, ricos de toda a experiência do passado que os têm, há muito reprisados, tecidos e destecidos. Apesar de ser a ficção que inventa o passado, a História retifica os aportes legendários. Doutra vez é a história que constrói o mito. O discurso político o reforça dando nascimento ao passado se penetrando em distâncias fabulosas. Acaba ainda que seja a ficção que desconstrua este passado opaco. Os discursos se fazem e desfazem. (Robin 2003: 61)¹⁴

¹⁴ “Les passés légendaires devenus mythes, anticipateurs d’utopies ou des désastres, ne sont l’apanage ni des historiens, ni des philosophes, ni de la fiction. Ils sont au couer de la culture, sur la scène du présent, riches de toute l’experience du passé qui les a, à maintes reprises, tissés et détissés. Parfois c’est la fiction qu’invente le passé, l’Histoire rectifiant les apports légendaires. D’autre fois c’est l’Histoire qui construit le mythe, le discours politique, le renforçant, donant naissance à un ‘passé’ s’enfonçant dans des lointains fabuleux. Il arrive encore que ce soit la fiction qui dèconstruisse ce passé opaque. Les discours se font et se défont.” (tradução: Brum 2005:42)

Para Robin, os destinos do mito são incertos, pois os discursos se fazem e desfazem. O cenário do coração da cultura, em sua dinâmica, é elucidativo, neste sentido. A respeito do mito de Sepé Tiaraju, as polêmicas em torno de sua figura no momento das comemorações pelos 250 de sua morte, em São Gabriel, não se dissiparam.

No entanto, as comemorações de Sepé neste momento são afetadas por um movimento pendular da vivência do mito, em que da exaltação acrítica se passa a uma exigência de transformação radical através de sua construção como símbolo dos excluídos. As significações remetem ao universo simbólico dos que clamam por terra e se identificam com a denúncia da exclusão social no Brasil. Ou seja, estes comemoradores exigem uma modificação do *status quo*, a partir das menções a Sepé Tiaraju.

Essa guinada radical, no atual estado de vivência do mito, inclui também os índios de diferentes nações que se fizeram presentes e atuantes em São Gabriel.

Os índios hiper-reais (Ramos 1988) que, de atores invisibilizados, denunciados nas performances do herói forjado com virtudes brancas, conforme referi anteriormente, conferiram uma nova e importante significação ao mito: mostraram que Sepé está presente no seu universo representacional, como índio guarani que lutou por suas terras no passado. Este triste passado, de expropriados no presente, foi revivido simbolicamente, na incessante busca da terra sem males e/ou Terra da Promissão, como um elo de união entre o passado, o presente e o porvir dos guarani.

Bibliografia

- ASSUNÇÃO, Paulo de. 2004. *Negócios jesuíticos: o cotidiano da administração dos bens divinos*. São Paulo: Edusp.
- AUGÉ, Marc. 1994. *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. Paris: Flammarion.
- AYDOS, Valéria. 2004. "A invenção do mito de Sepé Tiaraju na romaria da terra." *Debates do NER*, ano 5, n. 5: 31-56.

- BACZKO, Bronislaw. 1985. "Imaginação social." In *Enciclopédia Einaudi*, vol. 5, pp. 296-330. Lisboa: Casa da Moeda.
- BOURDIEU, Pierre. 1989. *O poder simbólico*. Lisboa: Difel/Bertrand Brasil.
- BRUM, Ceres Karam. 2001. "Integração: uma categoria para estudar a atuação do padre Antonio Sepp nas Missões." In QUEVEDO, Júlio (org.): *Historiadores do novo século*, pp. 63-77. São Paulo: Nacional.
- _____. 2006a. *Sepé Tiaraju missioneiro: um mito gaúcho*. Santa Maria: Pallotti.
- _____. [et al.]. 2006b. "Sepé Tiaraju: muito além da lenda." Porto Alegre. (mimeo)
- _____. 2006c. *Esta terra tem dono: representações do passado missioneiro no Rio Grande do Sul*. Santa Maria: Editora UFSM.
- CAPRETINI, Jean Paolo et al. 1987. "Mitos/logos." In *Enciclopédia Einaudi*, v. 12, pp. 75-104. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda.
- CLASTRES, Pierre. 1990. *A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios guaranis*. Campinas: Papyrus.
- COMITÊ do Ano de Sepé Tiaraju (org.). 2005. *Sepé Tiaraju 250 anos depois*. São Paulo: Expressão Popular.
- ELIADE, Mircea. 1963. *Aspects du mythe*. Paris: Gallimard.
- FERNANDES, João Azevedo. 2004. "[Resenha de Pompa, Cristina:] Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial." *Mana*, 10 (1):210-3.
- GAMA, Basílio da. 2002 [1769]. *O Uruguai*. Porto Alegre: Mercado Aberto.
- GIRARD, Pascale. 2000. *Les religieux occidentaux en Chine à l'époque moderne essai d'analyse textuelle comparée*. Paris, Lisbonne: Centre Culturelle Calouste Gulbenkian.
- GÖRGEN, Frei Sérgio Antônio. 2004. *Marcha ao coração do latifúndio*. Petrópolis: Vozes.
- GRUZINSKI, Serge. 2001. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras.
- HABERMAS, Jürgen. 1990. "De l'usage publique de l'histoire." In *Écrits Politiques*. Paris: Flammarion.
- KERN, Arno Alvarez. 1990. *Missões: uma utopia política*. Porto Alegre: Mercado Aberto.

- LAFERTÉ, Gilles. 2002. *Folklore savante et folklore commercial: Reconstruire la qualité des vins de Bourgogne. Une sociologie économique de l'image régionale dans l'entre-deux-guerres*. Tese de doutorado em Sociologia. Paris: EHESS.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1996. "A estrutura dos mitos." In *Antropologia Estrutural*, pp. 241-2. Rio de Janeiro: Tempo Universitário.
- LOPES NETO, João Simões. 2000 [1917]. *Lendas do sul*. Porto Alegre: Martins Livreiro.
- MELIÁ, Bartomeu. 1978. "Las reducciones jesuíticas del Paraguay: un espacio para una utopía colonial." *Estudios Paraguayos*, 6(1):187-227.
- NUNES, Zeno & CARDOSO, Rui. 1993. *Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Martins Livreiro.
- OLIVEN, Ruben. 2006 [1992]. *A parte e o todo: a diversidade cultural no Brasil-nação*. Petrópolis: Vozes.
- POMPA, Cristina. 2003. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru: EDUSC/ANPOCS.
- QUEVEDO, Júlio Ricardo. 2000. *Guerreiros e jesuítas na utopia do Prata*. São Paulo: EDUSC.
- RAMOS, Alcida Rita. 1988. "O índio hiper-real." In SOARES, Luís Eduardo (org.): *Seminário sobre ética e Antropologia*. Rio de Janeiro: IUPERJ.
- RICOEUR, Paul. 1985. *Temps et récit 3. Le temps raconté*. Paris: Seuil.
- _____. 2000. "L'écriture de l'histoire et la représentation du passé." *Annales*, Jul/âut:731-47.
- ROBIN, Régine. 2003. *La mémoire saturée*. Paris: Stock.
- SAHLINS, Marshall. 1999. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- SCHADEN, Egon. 1974. *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. São Paulo: Edusp.
- SEPP, Pe. Antonio. 1980 [1710]. *Viagens às Missões jesuíticas e trabalhos apostólicos*. Belo Horizonte: Itatiaia.
- SOUZA, José Otávio Catafesto de. 1998. *Aos "Fantasmas nas Brenhas" etnografia, invisibilidade e etnicidades alteridades originárias no sul do Brasil (Rio Grande do Sul)*. Tese de doutorado. Porto Alegre: PPGAS/UFRGS.
- TRATADO DE MADRI. www.historiaberta.com

THIESSE, Anne-Marie. 1997. *Ils apprenaient la France l'exaltation des régions dans le discours patriotique*. Paris: Maison des Sciences de l'Homme.

_____. 1999. *A criação das identidades nacionais*. Lisboa: Temas e Debates.

TODOROV, Tzevetan. 2002. *Memória do mal: tentação do bem. Indagações sobre o século XX*. São Paulo: ARX.

TORRES, Luiz Henrique. 1996. *Historiografia sul-riograndense: o lugar das Missões Jesuíto-guaranis na formação histórica do Rio Grande do Sul (1819-1975)*. Tese de doutorado em História. Porto Alegre: Programa de Pós-Graduação em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Recebido em junho de 2007
Aprovado para publicação em outubro de 2007