REVISTA DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS | ISSN: 2447-0244
V. 3, n. 2, ago-dez. 2017
Missões

OS MISSIONEIROS: ARTE, PATRIMÔNIO E (RE)CONSTRUÇÃO DE UMA IDENTIDADE REGIONAL

THE MISSIONEIROS: ART, PATRIMONY AND (RE)CONSTRUCTION OF A REGIONAL IDENTITIY

Rodrigo Miguel de Souza[1]

Resumo: O presente trabalho apresenta o tema das identidades sociais, enfocando a identidade missioneira, constituída na região noroeste do Rio Grande do Sul. O trabalho tem como objetivo retomar o percurso social e histórico de formação desta identidade regional, compreendendo suas relações com temas como patrimônio, arte e região, dialogando constantemente com as teorias das ciências sociais sobre o tema. Para tanto, recorremos a revisão bibliográfica sobre o tema, pesquisa sobre parte da produção artística que remete a esta identidade, bem como a visitações etnográficas a alguns locais de memória que demarcam as negociações entre identidade e patrimônio. As dinâmicas sociais sob as quais a identidade missioneira é formada na década de 70, denotam a urgência da ressignificação seletiva do passado frente a um presente de crise econômica, e a um futuro incerto. O passado torna-se então não somente um ente estático, mas uma fonte de renovação das possibilidades de encarar o porvir.

Palavras-Chaves: Identidade; Missioneirismo; Missões Jesuíticas; Patrimônio.

Abstract: The present paper brings the theme of social identities, focusing at the missioneira identity, constituted at the northwest region of Rio Grande do Sul. The papes have as objective to resume the social and historical path of formulation of this regional identity, comprising its relations with themes like patrimony, art and region, guided by the social sciences theories about the theme. The work consists of a bibliographical revision about the theme, research about part of the artistical production that sends to this identity, as well as etnographical visitations to some places of memory that shows the negotiations between identity and patrimony. The social dinamics that forms the missioneira identity during the 70´s, denotes the urgency of a selective ressignifications of the past, facing a economical crisis in the present and an incertain future. The past became not na stactical entity, but a source of renovation of the possible ways of face the future.

Key-words: Identity, Missioneirism, Jesuitical Missions, Patrimony.

INTRODUÇÃO

[1] Bacharel e licenciado em Sociologia (Unijuí/2010); Mestre em Educação nas Ciências (Unijuí/2013). Professor de Sociologia na Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões; São Luiz Gonzaga, Rio Grande do Sul; miguelcsp@gmail.com

O presente trabalho pretende apresentar a forma como a história das missões, foi regatada e revivida pelos sujeitos sociais locais, transformando-se em um discurso identitário. Procuraremos ressaltar a forma de constituição desse discurso, que parte da marginalidade à patrimonialização oficial, as nuances de costumes, tradições e valores contidos no mesmo.

Em sua obra "O Poder Simbólico", o sociólogo Pierre Bourdieu reflete sobre a forma como a história é assumida pelos sujeitos sociais, que a incorporam, apropriando-se de determinados aspectos da história coletiva buscam constituir uma narrativa social coerente de acordo com seus valores e trajetória.

> A história no sentido do *res gatae* constitui a história feita coisa a qual é levada, "actuada", reactivada pela história feita corpo e que não só actua como traz de volta aquilo que a leva. [...] Do mesmo modo que o escrito só escapa ao estado de letra morta pelo acto da leitura o qual supõe uma atitude e uma aptidão para ler e para decifrar o sentido nele inscrito, também a história objectivada, instituída, só se transforma em acção histórica, isto é, em história "actuada" e atuante, se for assumida por agentes cuja história e isso os predispõe e que, pelos seus investimentos anteriores, são dados a interessar-se pelo seu funcionamento e dotados das aptidões necessárias para a pôr a funcionar. (BOURDIEU, 2011, p. 83)

Os atores sociais estariam de certa forma predispostos a apropriar-se de aspectos da historicidade como uma espécie de legado assumido, reelaborando-a constantemente de acordo com suas aspirações. A ideia ressaltada por Bourdieu é a da predisposição, que supõe haverem condicionantes sociais capazes de preparar os indivíduos a assumirem a historicidade, transformando-a em parte dos fatores a serem considerados na orientação das identidades. Porém, a tematização do passado está sempre ligada às expectativas futuras, ao porvir.

> O passado é tematizado no presente e reinterpretado. O presente não é um mero receptáculo do passado. Cada presente estabelece uma relação particular entre passado e futuro, isto é, atribui um sentido ao desdobramento da história, faz uma representação de si em relação às suas alteridades – o passado e o futuro. (POMMER, 2009, p. 27)

Bourdieu (2011), recorrendo a Marx refere-se à historicidade como uma herança, sendo que na relação herança/herdeiro um apropria-se do outro. Em uma perspectiva coerciva, podemos entender que o herdeiro ao assumir a herança passa a agir de acordo com as

expectativas sociais relacionadas à posição que ocupa. Mas é preciso ressaltar que, se a constituição das identidades reelabora a história, esta reelaboração também se dá dentro de um determinado conjunto de condições sócio-históricas, de um campo social.

Desta forma, para melhor compreender a identidade missioneira é preciso contextualizá-la frente ao momento social em que seu surgimento está inserido, partindo do fato para o entorno, da identidade e suas significações para suas relações estabelecidas, compreendendo-a de forma dialética e não como um fenômeno fechado em si, autosignificante. O objetivo deste trabalho, portanto, é demonstrar o percurso histórico de formação desta identidade regional, compreendendo suas relações com temas como patrimônio, arte e discurso, dialogando constantemente com as teorias das ciências sociais sobre o tema.

MISSIONEIRISMO E TRADICIONALISMO: DEMARCANDO AS FRONTEIRAS DA IDENTIDADE

Hobsbawm e Ranger (1997) afirmam que uma das situações típicas de invenção de tradições é quando uma transformação rápida da sociedade debilita ou destrói padrões para os quais as velhas tradições foram feitas. Esta é a situação da invenção do tradicionalismo gaúcho, e ainda que este tenha se instalado antes do missioneirismo, ambos aparecem em momentos de transformações sociais e buscam afirmar um elo de continuidade com o passado. O tradicionalismo gaúcho, organizado por Paixão Côrtes a partir de 1947, aparece em um momento de intensa urbanização do Brasil, que desde a década de 1930 já vinha perdendo sua vocação agrária. Também são determinantes para a criação de um clima de mudança de padrões o aprofundamento das relações com os EUA, que traz através da rádio novos referenciais culturais, e as ações desenvolvidas pelo governo de Getúlio Vargas em 1937 como forma de eliminar os regionalismos.

Após a queda de Getúlio, o governo adota uma postura menos centralizadora em relação ao regionalismo, porém o descaso com os símbolos regionais como a bandeira do Rio Grande do Sul e a desvalorização do modo de vida do campo fazem com que Paixão Côrtes e seus companheiros busquem recriar o passado através do tradicionalismo. Podemos apontar como ponto de convergência entre tradicionalismo e missioneirismo a ligação com um

passado rural agro-pastoril que funde em sua concepção o papel do peão e do patrão em torno das estâncias, idealizando e valorizando a lida do campo, frente a uma sociedade em franco processo de urbanização.

Esta identidade gaúcha, ideologicamente direcionada, assenta-se principalmente no passado, tendo como referência principal a revolução farroupilha (ou guerra dos farrapos), que opôs de 1835 a 1845, as tropas republicanas locais ao governo imperial brasileiro. A reconstrução identitária dada no Rio Grande do Sul no início da segunda metade do século XX revaloriza o gaúcho. O gaúcho, antes símbolo dos peões errantes, saqueadores sem terra, sem rumo e sem ética, passa a ser identificado como o herói farroupilha, referência positiva e antepassado comum do povo do estado, que passa a identificar-se como gaúcho. Neste processo, tem papel central o Movimento Tradicionalista Gaúcho, que age ativamente na reconstrução do passado regional, cristalizando o mesmo na forma de tradições e regras rígidas que definem o que significa "ser gaúcho".

Hobsbawm reflete sobre a ação dos movimentos tradicionalistas, afirmando que:

> Tais movimentos, comuns entre os intelectuais desde a época romântica, nunca poderão desenvolver, nem preservar um passado vivo (a não ser, talvez, criando refúgios naturais humanos para aspectos isolados da vida arcaica); estão destinados a se transformarem em "tradições inventadas". Por outro lado, a força e a adaptabilidade das tradições genuínas não deve ser confundida com a "invenção das tradições". Não é necessário recuperar nem inventar tradições quando os velhos usos ainda se conservam. (HOBSBAWM, 1997, p. 16)

No tradicionalismo gaúcho, os Centros de Tradições Gaúchas aparecem como os "refúgios naturais humanos" criados para preservar os aspectos do passado escolhidos como dignos de serem preservados. Neste sentido o heroísmo de "nossas façanhas" e as diferenças do gaúcho em relação ao restante do Brasil (herança da revolução Farroupilha), demarcam a identidade, representada na forma de vestir, na fala e nos costumes.

Parte da comunidade da região das missões, porém não se sentia representada pelo tradicionalismo gaúcho, optando por criar então uma representação própria, digna da ideia que fazia acerca de seu passado e identidade.

O músico Pedro Ortaça relata em seu site:

> Em meados de 1966 eu juntamente com Noel Guarani e Cenair Maicá nos reunimos para tocar e cantar, e decidimos que iríamos criar um novo modo de cantar e tocar, a

> maneira que as coisas do Rio Grande eram colocadas não nos satisfaziam não era a maneira que queríamos como norte para nosso trabalho. Digo, nosso, por que surgimos nesse contesto na mesma época e com os mesmos ideais.E juntamente com o grande payador[2] Jaime Caetano Braun que nos serviu de fonte e vertente para o nosso trabalho. Fomos denominados pelo grande payador como "Os quatros troncos da cultura missioneira", pois conseguimos cada qual com seu estilo criar uma nova identidade na cultura musical gaúcha. (ORTAÇA, 2013)

O período ditatorial foi marcado por uma forte institucionalização dos movimentos culturais, cabe lembrar que em 1964, ano do golpe de Estado, a Semana Farroupilha foi oficializada, passando a ser a principal data do calendário oficial do Rio Grande do Sul. Não por coincidência, Ortaça marca o ano de 1966 como o início do missioneirismo, o mesmo ano de fundação do Movimento Tradicionalista Gaúcho (MTG), o que demonstra um caráter de fronteira identitária e diferenciação entre o tradicionalismo e o missioneirismo. Esta diferenciação aparece como fruto da marginalidade à que foi relegada a região das missões na representação da formação do Rio Grande do Sul. Esta marginalidade, aliada à constante depressão econômica, causa o distanciamento simbólico que justifica a ressignificação do missioneirismo, constituindo a identidade como representação de uma luta simbólica.

De acordo com Bourdieu:

> [...] se a região não existisse como espaço estigmatizado, como "província" definida pela distância econômica e social (e não geográfica) em relação ao "centro", quer dizer, pela privação do capital (material e simbólico) que a capital concentra, não teria que reivindicar a existência: é porque existe como unidade negativamente definida pela dominação simbólica e econômica que alguns dos que nela participam podem ser levados a lutar (e com probabilidades objectivas de sucesso e de ganho) para alterarem a sua definição, para inverterem o sentido e o valor das características estigmatizadas, e que a revolta contra a dominação em todos os seus aspectos – até mesmo econômicos – assume a forma de reivindicação regionalista. (BOURDIEU, 2011, p. 126)

A reivindicação simbólica em causa demarca a região, e através dos contornos da demarcação identitária define o que pertence ou não pertence à representação do grupo, compondo assim a igualdade e a diferença. Woodward (2011, p. 13) expõe que identidade e diferença são aspectos indissociáveis, pois "a identidade é, na verdade, relacional, e a diferença é estabelecida por uma marcação simbólica relativamente a outras identidades". Assim, quem "é", o é em relação a algo, ou seja, o que não somos define o que somos, pois as

[2]*Payador* ou pajador é o artista que desenvolve a *payada*, ou pajada, arte oriunda da Espanha que mistura música e poesia, onde o *payador* desenvolve seus versos de improviso acompanhado por um violão.

identidades formam-se tanto em um movimento de afirmação interna quanto de negação externa, de modo a definir seus contornos e limites.

Internamente o tradicionalismo gaúcho adota como tema central a Revolução Farroupilha, externamente diferencia-se do restante do Brasil pela adoção e culto a tradições em uma espécie de auto-apologia, tanto quanto pela própria valorização destas tradições como o traçado de uma fronteira cultural. O relato de Ortaça, porém demonstra a opção consciente pela criação de uma nova fronteira identitária, que apesar de reconhecer-se gaúcha, opta por definir-se essencialmente missioneira. Na emblemática *payada* "Missioneiro", Jayme Caetano Braun (2002, p. 28) declara "Sou cria dos Sete Povos/ Nascido em São Luiz Gonzaga!/ Meu orgulho de gaúcho/ É ser guasca e missioneiro".

Para Ruben Oliven o gaúcho vê a questão do pertencimento de um modo diverso do restante do país, onde o fato de ser brasileiro passa a ser:

> [...] uma opção, secundária ao pertencimento ao Rio Grande do Sul, de modo que a nacionalidade passa pelo regionalismo: "O Rio Grande do Sul sempre foi uma região muito especial, de fronteira, com uma relação muito particular com o Brasil. Simultaneamente, o rio-grandense afirma pertencer ao Brasil, mas que o é por opção. O Estado poderia ter sido parte do império espanhol, acabou fazendo parte do império português, depois do Brasil, o que torna o gaúcho brasileiro por opção. Isso faz parte do imaginário gaúcho. (OLIVEN, 2003, p. 2)

A identidade missioneira define-se então internamente tendo como tema central a referência às reduções jesuíticas dos Sete Povos como momento fundamental, diferenciando-se externamente das demais identidades através da afirmação de uma cultura própria, que tem como base uma relação particular com a arte, o patrimônio e o território das missões.

A diferenciação entre o missioneiro e o gaúcho remete a uma ideia de representação da fundação do Rio Grande do Sul que por muito tempo foi refletida nos estudos históricos, nestes eram apresentadas diferentes visões que negavam ou afirmavam o lugar das missões na formação do Rio Grande do Sul, sendo predominante a negação. Tau Golin (2011) retrata os ataques dos intelectuais do início do século XX ao escritor e jornalista José Velloso Hermetério da Silveira, justificados por este ter afirmado em artigo de 1909 que os indígenas e jesuítas haviam sido os fundadores das missões, destoando, de acordo com o próprio Silveira (apud GOLIN, 2011, p. 286) "da maior parte dos escritores, que, em 144 anos

decorridos tinham preconizado todas as medidas empregadas para a sua supressão e banimento".

A discussão tomou maiores proporções quando, devido ao bicentenário da morte de Sepé Tiarajú que ocorreria em 1956, o governo estadual consultou o Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul (IHGRS) sobre a pertinência de erguer-se uma estátua em homenagem ao mesmo. O parecer foi contrário, referindo-se ao fato de que pensar Sepé como um brasileiro é inaceitável. No parecer, publicado no jornal Correio do Povo, de 26 de novembro de 1955 constava que os missioneiros não poderiam ser encarados "como uma expressão do sentimento, das tendências, dos interesses, da alma coletiva, enfim, do povo gaúcho, que se estava formando ao signo da civilização portuguesa" (GOLIN, 2011, p. 288).

A identidade missioneira permaneceu então, por décadas, submetida a exclusão ou a enquadrar-se como parte menor da identidade gaúcha, de forma marginal, oficialmente negada, pois remetia a um castelhanismo que ia contra a noção de coesão identitária professada pelo gauchismo. Tal castelhanismo, assim como a própria identidade missioneira, porém, permanecem incipientes até meados da década de 1970/80, quando passam a ser assumidos abertamente após uma revalorização do passado.

> Aos poucos, a aceitação da remanescência se deve aos historiadores e arqueólogos que deflagaram a educação patrimonial, associados a outros profissionais, provocando a grande virada na memória das Missões. A música contribuiu imensamente, em especial quando artistas populares como Jayme Caetano Braun, Noel Guarany, Cenair Maicá, Pedro Ortaça e o Grupo de Arte Nativa Os Angueras, entre outros, começaram a se autodenominar publicamente como "missioneiros". (GOLIN, 2011, p. 288)

A REVALORIZAÇÃO DO MISSIONEIRISMO

A revalorização do missioneirismo por parte dos artistas locais, iniciada na década de 1960 só toma maiores proporções em torno das décadas de 1970/80, quando a região e o Brasil passam por uma crise econômica. A crise gerou os fatores definidores capazes de estimular uma renegociação com o passado.

A década de 1970 representa um crescimento econômico da região através da opção pelo binômio trigo/soja, que ano a ano tomavam áreas maiores de cultivo. Em São Luiz Gonzaga, por exemplo, em 1971 foram colhidos 37.000 toneladas de soja, enquanto em 1968

a colheita havia sido de 5.184 toneladas, a agricultura suplantava rapidamente a pecuária como modo de uso da terra, com a produção fortalecida pelas tecnologias de maquinários e insumos que aportaram com relativo atraso na região, em uma espécie de "revolução verde tardia". O bom momento econômico do início da década promoveu "modificações de comportamento não apenas do setor primário, mas também na produção industrial e no setor terciário, com alterações nas atividades comerciais e de prestação de serviços" (Pommer, 2009, p. 102). Estas modificações alteraram a paisagem urbana, mobilizada em função de atender as necessidades geradas pela expansão da atividade agrícola. Na região são difundidas concessionárias de veículos, prédios são construídos, avenidas pavimentadas e etc..

Pommer (2009) afirma que era em torno dos nomes das grandes famílias que girava o imaginário local, na década de 1970.

> Os elementos, que, a partir da década de 1980 tornaram-se comuns nas representações identitárias de São Luiz, como o passado reducional da cidade, não apareciam na década de 1970. Isso porque as referências dominantes eram aquelas que diziam respeito à produção agrícola que havia imprimido uma nova realidade vivida na cidade. (POMMER, 2009, p. 105).

A crise do capitalismo na década de 1980 causada pelo esgotamento de um ciclo de acumulação de capital baseado no modelo econômico-industrial também atingiu fortemente a economia brasileira, esgotando os recursos acumulados durante o "milagre econômico" do início da década anterior. A alta dívida externa brasileira, aliada aos juros astronômicos e à crise internacional do petróleo configurou um quadro de crise em todas as instâncias, inclusive regionais. O Rio Grande do Sul teve seu crescimento expressivamente diminuído, tanto pela crise quanto pela expansão da fronteira agrícola, que levou para outras regiões parte da força agrícola e pecuária do estado.

A busca pela ressignificação da região teve diferentes histórias em cada município, mas estas convergem no sentido de resgate da história local ligando a mesma às reduções jesuíticas. Em São Luiz Gonzaga, por exemplo, o início do resgate se deu em 1979, ano da véspera do centenário de emancipação do município, quando iniciaram os preparativos para a comemoração da data, perfazendo um resgate idílico do passado.

> A população, aos poucos, é levada a elaborar um conhecimento específico a respeito da São Luiz Gonzaga Missioneira, cujas [...] raízes estão plantadas no espírito

> generoso dos padres e dos índios que, no século XVII fundaram uma civilização da qual São Luiz fez parte, os Sete Povos das Missões. (POMMER, 2009, p. 136)

Neste contexto, a ressignificação busca também revalorizar os monumentos locais que remetem a esse tempo remoto. Pommer (2009, p. 137) explica que "já em 1979, existiam vários monumentos, os quais, como "lugares de memória", assumiam a função de reportar a comunidade a elementos do passado que considerava importante destacar". Porém, a reafirmação da identidade promovida a partir de então, leva à criação de alguns novos monumentos, como a estátua do Padre Miguel Fernandez, colocada na praça Matriz de São Luiz Gonzaga. Ao pé da estátua há uma placa onde se lê: "Nesta figura simbólica de um jesuíta, a comunidade reverencia à memória do fundador de São Luiz Gonzaga: Pe. Miguel Fernandez (1687)". A própria referência ao padre se deve a um processo de pesquisa histórica realizado no final da década de 1970 pela historiadora Ana Olívia do Nascimento, presidente emérita do Instituto Histórico e Geográfico de São Luiz Gonzaga.

O turismo também dialoga com esta identidade, apresentando-se como uma alternativa de viabilidade econômica para a região, apresentando uma relação de reforço e justificação mútua com a identidade. Durante a preparação das comemorações já citadas, foi solicitado à Secretaria de Turismo do Estado o envio de técnicos a São Luiz Gonzaga, visando a criação de um roteiro turístico nas Missões, incluindo como sugestão: visita às Ruínas de São Miguel, ao Santuário do Caaró, às Ruínas de São Lourenço, à Igreja Matriz de São Luiz Gonzaga, às Ruínas de São Nicolau e outros pontos da própria São Luiz. Apesar de não ter tido sucesso, a iniciativa foi o primeiro passo na direção do que futuramente seria a "Fundação Rota Missões[3]", entidade fundada em 2001, que reúne 27 municípios da região e que visa "unir e divulgar a região das Missões em torno de objetivos comuns, através de ações pactuadas visando o desenvolvimento sócio-econômico sustentável". A maior parte das atividades desenvolvidas pela Rota Missões é ligada ao turismo regional.

[3] Curiosamente a delimitação da região das missões definida pela entidade não apresenta o município de São Borja como pertencente à região, o que demonstra tanto as características políticas da identificação quanto aponta a interpretação para o fato de que São Borja representa tanto uma fronteira física com a Argentina, quanto uma fronteira identitária com a campanha gaúcha, que representaria outro paradigma identitário, identificada por Muriel Pinto (2012) como identidade missioneira-pampeana. Outra interpretação é dada em Pommer (2009), onde a autora opta por não relacionar São Borja em seu estudo sobre a identidade missioneira, entendendo que a identidade são-borjense, criada em face da globalização seria mais ligada à auto-identificação como "Terra dos Presidentes".

Ao passo em que o produto turístico Missões define o que deve ou não ser preservado e apresentado como representação comunitária, a própria comunidade apossa-se deste produto, incorporando-o como referencial do que significa ser missioneiro, em uma dialética mútua de transformação e legitimação. Em uma época de crise econômica e societal, esse resgate não é simplesmente uma revisão do passado, mas uma ressignificação, uma forma de buscar (ou mesmo de reconstruir) no passado exemplos capazes de fazer com que a ideia de um futuro melhor possa ser construído.

Nessa busca pela revalorização da cultura local é que os artistas populares, como os "Quatro Troncos Missioneiros", passam a figurar no mapa cultural oficial da região, deixando de ser apenas artistas de apelo popular, passando a representantes artísticos do missioneirismo, e, integrando-se a partir de então do mapa cultural do produto turístico Missões. Ouvir estes artistas que fazem da região missioneira o "chão" de seus versos, é de certa forma viajar pela região, ou mais precisamente pela representação da região, pois remete a um passado idealizado e reconstruído, que revivido no presente traz a sensação de intimidade, e mesmo curiosidade com o cotidiano e a história das missões. Porém, ao passarem do papel de arte popular para o de representações integradas ao imaginário do "produto missões", servem também para legitimar ou mascarar as desigualdades e diferenças internas à sociedade regional.

PATRIMÔNIO E IDENTIDADE NAS MISSÕES

A identidade pessoal é sob um ponto de vista psicanalítico, fruto da incompletude do ser, que busca constantemente uma certificação do seu "eu", ancorando em referenciais externos suas incertezas internas (GIDDENS, 2002; WOODWARD, 2011). Seguindo o mesmo caminho, as identidades sociais são como uma forma de amplificação desta dualidade incompletude/identificação. Ao identificar-se com o outro através da criação e recriação de referenciais em comum, criam-se as coletividades e processos de identificação social. Mas também as identidades sociais buscam conferir aos sujeitos a sensação de conforto e segurança, dando aos mesmos a ideia de unidade, através da identificação psicossocial caracterizada por Giddens (2002) como segurança ontológica, que seria a ordenação capaz de garantir a ideia de uma trajetória pessoal coerente com a ideia que faz de si mesmo e da

coletividade, ordenando passado, presente e futuro. Neste processo de identificação e certificação, é conferido a objetos concretos o papel de atestados da veracidade da coerência histórica, fundindo materialidade e significado.

> Para lidar com a fragmentação do presente, algumas comunidades buscam retornar a um passado perdido, ordenado por lendas e paisagens, por histórias de eras de ouro, antigas tradições, por fatos heróicos e destinos dramáticos localizados em terras prometidas, cheias de paisagens e locais sagrados. (WOODWARD, 2011, p. 24)

A ideia de patrimônio surge então como forma de concretizar o passado no presente, trazendo a identidade do plano das ideias para o plano físico, palpável, socializando significados através das construções, de modo que ambos fundem-se, tornando os monumentos mais do que meras obras de arquitetura ou de arte.

A imagem das ruínas da redução de São Miguel (fig. 1) é o grande símbolo representativo das missões no imaginário social, compondo um cenário que por si remete à historicidade. Esta historicidade não está contida apenas nas paredes e pedras que restaram da igreja jesuítica, que representam, nas marcas que ostentam, a própria passagem do tempo, mas também no imaginário que cerca tal conjunto arquitetônico.



Figura 1 – Ruínas de São Miguel. Fonte: Acervo pessoal do autor.

É o estado semi-destruído da ruína que abre margem a imaginação dos momentos que ali se passaram, da morte da redução e do seu renascimento como obra preservada, como patrimônio. A ruína opera "como um monumento, a lembrar os termos de um contrato entre os homens e seu passado, entre o transitório e o eterno, entre a luta da memória contra o esquecimento" (PESAVENTO, 2007, p. 51).

As ruínas não dizem respeito apenas ao passado, elas dialogam com o atual, pois é no tempo presente que se decide sobre sua preservação ou esquecimento. É este conjunto de significados, que fazem a ligação entre o passado e o presente, reconfigurando o tempo, conforme Sandra Pesavento:

> [...] é possível dizer que a ruína é responsável por uma operação de reconfiguração temporal, fazendo o passado emergir no presente por uma operação imaginária de sentido. Ao presentificar uma ausência no tempo, dando-lhe um significado, a ruína opera como representação do passado. A ruína não é só materialidade, é também imagem, é presença de uma ausência, dando visibilidade a uma ideia e a uma construção imaginária, por vezes muito distante do referente que se exibe. A ruína exerce um fascínio, pela incompletude da forma e pela exibição da decadência, criando a possibilidade de ver no resto corroído, o esplendor e apogeu da civilização que teve, ali, lugar. (PESAVENTO, 2007, p. 55).

A própria deterioração das ruínas é um processo em andamento, por isso devem ser preservadas, para que as mesmas possam continuar a existir em seu estado atual. Tal estado acaba revestindo-se em um estado ideal, pois ao mesmo tempo em que preserva as marcas da passagem do tempo, mantém as características originais capazes de fazer com que seja identificado como tal. Neste sentido, preservar o patrimônio é estancar a ação do tempo, o que não implica, porém em garantir que a interpretação do passado seja também estática.

> A ruína pode ser restaurada ou sofrer intervenções, mas, como ruína ela é sempre atestado de uma ação humana ocorrida em outro tempo. As intervenções, portanto, são desejadas no sentido de preservar o "estado de ruína", que mostre a passagem do tempo, pois é desta condição que elas nutrem o seu papel evocativo de despertar a memória de um outro tempo, fora da experiência do vivido. (PESAVENTO, 2007, p. 60)

A decadência física de São Miguel já havia sido percebida por Saint-Hilaire em sua passagem pela região no século XIX, o mesmo registra que:

> A igreja, construída pelos jesuítas, é toda de pedra, e possui uma torre que servia de campanário, mas, há vários anos um raio caindo sobre ela destruiu-o completamente. João de Deus, um dos primeiros governadores desta província, pretendia fazer reparação nesse edifício, tendo para isso reunido os materiais, dispendendo muito dinheiro, mas tendo sido substituído, o sucessor não levou avante seus projetos. (apud MEIRA, 2007, p. 82)

Porém, mais importante do que o registro de Saint-Hilaire sobre a decadência das missões é seu registro sobre a iniciativa de recuperação do conjunto arquitetônico. Dando seguimento ao relato, Saint-Hilaire afirma que "S. Miguel é a primeira aldeia onde vejo realizar algumas reparações. Se desde o início tivessem cuidado disso, sempre que fosse necessário, em todas elas, as aldeias não estariam em quase total destruição (...)" (MEIRA, 2007, p. 82). O governador a quem o naturalista faz referência foi o Marechal João de Deus Menna Barreto, que empreendeu tentativa de recuperação das missões, porém, sem sucesso.

Em 1922 São Miguel foi reconhecido como "lugar histórico", tornando-se patrimônio de domínio público a ser conservado pelo Estado devido a sua ligação com a história estadual.

Em 1937 o arquiteto Lucio Costa, empreendeu uma pesquisa nas missões a serviço do recém criado SPHAN (Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico), resultando em um relatório no qual recomendava que o órgão procedesse ao tombamento do antigo povo de São Miguel como Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, o que foi realizado em 1938. No mesmo relatório também constam recomendações para a construção de um museu, onde seriam guardadas as artes sacras remanescentes das reduções, tal recomendação foi seguida, resultando no museu que tornou-se referência para o padrão a ser seguido nos museus regionais a partir de então.

Ainda antes da queda das reduções as obras eram expostas,tanto como uma demonstração de fé, quanto de sucesso do empreendimento jesuíta, pois denotavam, assim como a música e a própria economia desenvolvida nas reduções, a possibilidade de "civilizar" os Guarani, em uma visão nitidamente eurocêntrica sobre a cultura indígena. Conforme Golin (1997, p. 30): "no período da ocupação missioneira, lusos-espanhóis encantariam-se com os músicos guaranis, formalmente convidados para apresentações nos banquetes dos representantes monárquicos".

O´Donnel e Rillo (2004) relatam que apesar de todos os saques realizados nas invasões às missões, das depredações e mesmo do uso das obras sacras como lenha pelas tropas durante as Guerras Guaraníticas, no início do século XX ainda havia um grande acervo

de obras na região. Muitas destas obras passaram a ser contrabandeadas para o Uruguai e Argentina, onde eram valorizadas no mercado ilegal de arte.

Em 1983 as ruínas de São Miguel arcanjo são declaradas pela UNESCO Patrimônio da Humanidade, lançando um novo olhar externo ao local e sobre a própria região das missões, suscitando um aumento do potencial turístico, mas também revigorando o pertencimento dos sujeitos locais à historicidade das missões. Tratando-se da época de revalorização das missões, de construção da centralidade da identidade missioneira na região, a elevação do status das ruínas de São Miguel faz com que as demais cidades da região também busquem seus patrimônios jesuíticos.

Em São Nicolau, por exemplo, a redução, localizada na praça central da cidade, encontra-se em ruínas, das quais restaram poucas paredes, hoje apoiadas por armações metálicas. Assim como em São Miguel, a história do local é reconstruída com o auxílio de placas, pedestais e sinalizadores, onde constam textos e gravuras que remetem à configuração original do povoado. Há também um túnel, cuja entrada é vedada por motivos de segurança, apontado como uma possível adega ou dispensa utilizada pelos jesuítas, porém, relatos populares declaram tratar-se da entrada de um dos túneis que fariam a interligação entre os povoados, parte dos mitos que cercam as reduções. Ao tratar deste mito, O´Donnel e Rillo (2004) relatam a forma como o imaginário popular afirma que nestes túneis haveriam tesouros e relíquias escondidas pelos missionários, uma forma de resguardar os tesouros de possíveis invasores.

Em São Luiz Gonzaga, havia o colégio jesuíta remanescente da redução, conforme relatos colhidos no Museu Municipal, o mesmo encontrava-se em perfeitas condições até a década de 1930, quando foi demolido por ordem do governo de Getúlio Vargas, provavelmente como parte da política de eliminação dos monumentos que remetessem ao regionalismo. Hoje restam poucos pilares do colégio reducional em São Luiz Gonzaga. Os mesmos encontram-se em uma pequena parte do pátio da atual biblioteca municipal.

Assim como em outras antigas reduções ao redor das quais cresceram cidades, a atual praça central de São Luiz Gonzaga coincide com o local do antigo pátio da redução. Nesta região central, é possível encontrar nos muros e paredes mais antigos, as pedras que restaram da demolição dos prédios jesuíticos, resquícios de um período anterior à valorização do patrimônio histórico.

A tendência à patrimonialização adotada pelos órgãos oficiais e comunidade em geral, a busca pelos monumentos restantes, e a sua freqüente ausência, talvez possa explicar a recente criação de novos monumentos em São Luiz Gonzaga, como a estátua em homenagem a Sepé Tiarajú (Figura 02), inaugurada em 2007, inicialmente localizada no trevo da entrada principal da cidade, atualmente postada em frente à Prefeitura Municipal.



Figura 02 – Estátua de Sepé Tiarajú. Fonte: Acervo pessoal do autor.

A estátua de dois metros de altura, confeccionada em concreto pelo artista Vinícius Ribeiro, emula as obras do período reducional, e demonstra Sepé Tiarajú segurando uma lança, representando seu espírito guerreiro, e uma cruz, simbolizando sua fé cristã. A estátua está sobre um pedestal no qual consta uma placa com os dizeres principais: "SEPÉ TIARAJÚ – SÃO-LUIZENSE E MISSIONEIRO", seguido de uma citação da lei Estadual 12.366, já citada anteriormente, que declara Sepé "Herói Guarani-missioneiro Rio Grandense".

Outro monumento inaugurado mais recentemente na cidade (2009) lembra um dos responsáveis pela reconstrução da identidade missioneira, homenageando o *payador* Jayme Caetano Braun (Figura. 03).



Figura 03 – Estátua de Jayme Caetano Braun. Fonte: Acervo pessoal do autor.

Ao contrário da estátua de Sepé, esta não contou com financiamento público, sendo fruto de um grande movimento para levantamento de fundos, contando com a iniciativa e colaboração de artistas e da própria comunidade. Com seis metros de altura e nove toneladas de peso, a obra também foi elaborada por Vinicius Ribeiro, porém são notáveis as diferenças de estilo, sendo que a estátua de Braun não remete ao período guaranítico como a de Sepé, mas sim a um estilo contemporâneo, assemelhando-se inclusive à estátua do Laçador, localizada em Porto Alegre, devido ao porte altivo e imponente dado à figura de Braun. O Laçador, localizado em uma das entradas principais de Porto Alegre, foi esculpido tendo como base a imagem de Paixão Côrtes - idealizador do Movimento Tradicionalista - em sua juventude, a imagem de Jayme Caetano Braun – personalidade central na configuração da identidade missioneira - igualmente posicionada em um trevo de acesso de sua cidade natal, traz a tona novamente a questão da definição das fronteiras identitárias, afirmadas nas letras, poesias e *payadas*.

O SIGNIFICADO DO MISSIONEIRISMO EM VERSO E PROSA

Referente às representações musicais do missioneirismo, podemos afirmar que o termo música missioneira pode fazer referência tanto às músicas desenvolvidas pelos jesuítas e Guaranis nas reduções, quanto às representações mais recentes, "composições de caráter regionalista, cuja poesia enaltece o passado missioneiro e seus descendentes" (Brum, 2005, p. 124). As interpretações a seguir fazem referência ao segundo entendimento da música missioneira.

Recorremos ao site do artista Pedro Ortaça para compreender alguns aspectos da identidade musical missioneira que a torna uma expressão diferente "diante da música gaúcha. E reconhecida no Rio Grande do Sul e no Brasil pela maneira diferente de cantarmos". Para Ortaça, os principais traços de diferenciação seriam:

- A denúncia social dada nas letras;

- O tom de protesto das músicas frente às desigualdades e situações de injustiça que caracterizam a sociedade atual;

- O registro do passado de um povo esquecido, explorado, mas cheio de encantos e essências.

Tais traços descritos aparecem de forma recorrente nos registros musicais consultados durante a pesquisa, além de repetidas citações da indissociabilidade do missioneiro com a região, com a terra missioneira. A composição musical "Da Terra nascem gritos", de Cenair Maicá e Jayme Caetano Braun faz referência poética à questão agrária, referindo-se à criação dos primeiros sem-terra da região, os tropeiros e ervateiros, desapropriados quando da ocupação da região pelas colônias, mas também pela Lei das Terras (promulgada em 1850).

Mataram meus infinitos
e me expulsaram dos campos;
Da terra nasceram gritos,
Dos gritos brotaram cantos!

E me fiz canto
De tropeiros e ervateiros
Rasgando sulcos,
Com arado e saraquá;
Nas alpargatas dos "quileiros"
e "chibeiros",
Andei as léguas
De Corrientes e Aceguá!

Meu canto é rio,
Meu canto é sol,

Meu canto é vento,
Eu tenho berço, Eu tenho pátria,
Eu tenho glória,
Eu só não tenho terra própria
Porque a história
Que eu escrevi,
Me deserdou no testamento!

Entretanto - bem ou mal,
Não me emociono,
Com os que combatem
As verdades do meu canto;
Sem ter direito de comer nem o que planto,
Só não entendo é tanta terra
E pouco dono!

Os versos acima demonstram bem tanto a denúncia quanto o protesto frente às desigualdades trazidas à região pela constante busca pela modernização da produção. Neste cenário onde o avanço rumo ao futuro é significado de exclusão crescente, o passado aparece como um refúgio, constantemente revivido, como "um rio que volta para o velho leito" [4]. Este retorno constante ao passado é fruto da ideia mítica de que o espaço missioneiro viveu, outrora, tempos de mais justiça e liberdade, o faz com que Pedro Ortaça afirme, na música "Timbre de Galo" que "quem não viveu esse tempo, vive esse tempo a cantá-lo". Esta composição é uma ode ao passado, demonstrando uma valorização do mesmo em detrimento do presente:

É verdade que alguns dizem
que os tempos de hoje são outros,
que o campo é quase a cidade
e os chiripás estão rotos,
que as esporas silenciaram
na carne morta dos potros...

Cada um diz o que pensa -
isso aprendi de infância,
mas nunca esqueça o herege
que as cidades de importância
se ergueram nos alicerces
dos fortins e das estâncias.

Não esqueça, de outra parte,
para honrar a descendência,
que tudo aquilo que muda,
muda só nas aparências

[4]Trecho da música "Gana Missioneira", de Cenair Maicá.

e até num bronze de praça
vive a raiz da querência.

Ortaça demonstra a necessidade da constante rememoração de tempos idos, pois ao cantar que "as cidades de importância se ergueram nos alicerces dos fortins e das estâncias", lembra que o presente deve contas ao passado, e que as atuais referências positivas (cidades de importância) são fruto da trajetória iniciada pelos referenciais passados (fortins e estâncias).

O músico chega mesmo a declarar seu deslocamento em relação ao presente, em versos que demonstram uma situação de desencaixe entre o tempo atual e seus valores e vivências.

Eu nasci no tempo errado
ou andei muito depressa,
dei "ó de casa" em tapera,
fiquei devendo promessa
mas se pudesse eu voltava
pra onde o Rio Grande começa.

E se me chamam de grosso,
nem me bate a passarinha.
A argila do mundo novo não
tem a mescla da minha,
sovada a cascos de touro,
com águas de carquejinha...

Esta idealização do passado missioneiro através de seus aspectos positivos, e a constante lembrança de que o presente contém o passado acaba por mascarar a ideia de que tratar do próprio passado é uma (re)construção, de modo que podemos afirmar que o passado, no caso das representações missioneiras está contido pelo presente. Desta forma, o presente e as idealizações de futuro é que moldam as representações do passado, fazendo com que este seja uma projeção dos ideais atuais que opera de modo a apagar ou ressaltar aspectos e fatos de maneira seletiva.

CONCLUSÃO

A análise do contexto de formação da identidade missioneira demonstra as diversas nuances das negociações identitárias, desde o resgate do passado como forma de traçar

estratégias para o futuro em tempos de crise econômica, até a sobreposição/negação ao paradigma identitário gaúcho como representação da identidade regional.

As diferentes formas de tratamento dadas ao tema de uma identidade regional missioneira tanto por parte das ciências sociais, quanto da comunidade regional, demonstram que o tema da identidade está em constante diálogo com a realidade social à qual está ligado. Desta forma, compreender a identidade missioneira é seus significados, é também compreender a realidade social na qual estão inseridos os atores que a vivenciam e dialogam com a construção e reconstrução constante.

Lançar um olhar mais aprofundado a estas situações, guiado por referenciais das ciências sociais, contribui para a efetivação de uma ruptura epistemológica, capaz de tirar a identidade, a tradição e o próprio patrimônio do campo do senso comum e da experiência, para um campo mais amplo, que tece e desvela as relações entre estes temas e o entorno social mais amplo.

REFERÊNCIAS

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico. -** 15º ed. - Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

GIDDENS, Anthony. **Modernidade e identidade. –** 4º ed. - Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

GOLIN, Tau. Missioneirismo, Guaranização e Indianização. In: COLVERO, Ronaldo B.; MAURER, Rodrigo F. (Org.). ***Missões em Mosaico.*** **Da interpretação à prática: um conjunto de experiências.** Porto Alegre: Faith, 2011.

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (Org.). **A invenção das tradições**. – 2º ed. **-** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

MEIRA, Ana Lúcia G.. A trajetória do IPHAN nas Missões. In: MEIRA, Ana Lúcia G.; PESAVENTO, Sandra Jatahy (Org.). **Fronteiras do mundo ibérico: patrimônio, território e memória das Missões. -** 1ª ed. – Porto Alegre: UFRGS, 2007.

O´DONNEL, Fernando O. M.; RILLO, Apparício Silva. **Populário são-borjense.** São Borja: Nova Prova. 2004.

OLIVEN, Ruben. **Gaúcho é brasileiro por opção.** *IHU On Line,* ano 3, nº 75, 15 de setembro de 2003. Disponível em:

<http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao75.pdf>. Acesso em: 27 de agosto de 2017.

ORTAÇA, Pedro.**Release.**2013. Disponível em: <http://www.pedroortaca.com.br/?pg=8902>. Acesso em: 27 de agosto de 2017.

PESAVENTO, Sandra Jatahy.Missões, um espaço no tempo: paisagens da memória. . In: MEIRA, Ana Lúcia G.; PESAVENTO, Sandra Jatahy (Org.). **Fronteiras do mundo ibérico: patrimônio, território e memória das Missões. -** 1ª ed. – Porto Alegre: UFRGS, 2007.

PINTO, Muriel. Interpretação do espaço social da Região Histórica das Missões Jesuítico-Guarani: uma dialética com as reflexões do francês Guy Di Méo. In: *Confins* **– Revista Franco-brasileira de Geografia**, ano V, nº 16. 2012. Disponível em: <http://confins.revues.org/7939>. Acesso em: 27 de agosto de 2017.

POMMER, Roselene Moreira Gomes. ***Missioneirismo* – História da Produção de uma Identidade Regional.** – 1ª ed. **-** Porto Alegre: Martins Livreiro, 2009.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: da SILVA, Tomaz Tadeu. **Identidade e diferença: A perspectiva dos Estudos Culturais.** Rio de janeiro: Vozes, 2011.