

Antonio Rafael Baioto • Ceres Karam Brum
Júlio Quevedo • Sandra Jatahy Pesavento

Sepé Tiaraju

muito além da lenda



BRÁFICA E EDITORA
COMUNICAÇÃO IMPRESSA

S479

Antonio Rafael Baioto
Ceres Karam Brum
Júlio Ricardo Quevedo dos Santos
Sandra Jatahy Pesavento (Organizadora)

SEPÉ TIARAJU

muito além da lenda

2006

BSCSH / UFRGS

S479 Sepé Tiarajú : muito além da lenda / Antonio Rafael Baioto ... [et al.] ; Sandra Jatahy Pesavento, organizadora. – Porto Alegre: Comunicação Impressa, 2006. 88 p.

1. SEPÉ TIARAJÚ – BIOGRAFIA 2. MISSÕES JESUÍTICAS 3. HISTÓRIA CULTURAL I. Baioto, Antonio Rafael II. Pesavento, Sandra Jatahy, org.

CDU : 98(=4):266

Ficha elaborada por Maria Alice de Brito Nagel, CRB 10-588

Organização: Sandra Jatahy Pesavento

Revisão: Eva Carmem Ribas Pohl

Capa: João A. Chicon a partir da ilustração de Edgar Koetz, preparada para o livro "Tiaraju", de Manoelito de Ornellas, de 1948.

Produção Gráfica:

Exclamação

Fone: (51) 3339.0712

www.exclamaonline.com.br

Impressão e CTP:

Gráfica e Editora Comunicação Impressa

Fone: (51) 3212.6011

www.comunicacaoimpressa.com.br



SUMÁRIO

1. **O MITO FUNDADOR DAS MISSÕES JESUÍTICAS DO PARAGUAI**
Júlio Ricardo Quevedo dos Santos..... 9
2. **NARRATIVAS CRUZADAS:**
História, Literatura e Mito: Sepé Tiaraju das Missões
Sandra Jatahy Pesavento..... 31
3. **O HERÓI SEPÉ Tiaraju:**
Da história à Literatura
Antonio Rafael Baioto 51
4. **O MITO DE SEPÉ Tiaraju:**
Etnografia de uma comemoração
▶ *Ceres Karam Brum* 67

545 745576

UFERS, BC/BSCSH	
RECEBIM. DOAÇ. DOADOR	
Nome: _____	Emprego: _____
Valor de R\$ 430,00	
Reg: _____	Data: 04/06/2010
Instituto/Unidade: IFCH	

981.64

5479



APRESENTAÇÃO

Sepé Tiaraju nos assombra. Sua figura teima em reaparecer do longínquo século XVIII, a mostrar que a história, o mito, a literatura, a política, o turismo, os movimentos sociais e a fé não o esqueceram. É mesmo capaz de ressuscitar velhas posturas historiográficas, mobilizadas ainda por arraigados sentimentos de lusitanidade.

Enfim, a atualidade do tema se impõe e merece reflexão, pois vemos que este personagem ainda mobiliza e parece mesmo capaz de ativar razões e sentimentos.

O que terá este índio missioneiro de tal especial, ao fim de contas? Em que sua trajetória de vida é capaz de acirrar os ânimos, de ser ainda objeto de discussão e de veneração, contestada por alguns? A rigor, parece que sua história não se acaba, tendo sempre uma nova página a inaugurar-se.

Na sua edição de 1º de dezembro de 2005, o jornal Zero Hora publicava que o governador Germano Rigotto assinara no Palácio Piratini uma lei da autoria de Frei Sérgio Gorgen, do PT, pela qual se declarava Sepé herói guarani missioneiro rio-grandense, oficializando a data de sua morte, 7 de fevereiro, como data de sua celebração. Podemos, talvez, discutir uma concepção de história que lida com os heróis, mas estamos diante de um fenômeno muito especial. Ainda se fala e se pensa – muito – em Sepé Tiaraju aqui no Rio Grande do Sul.

Sua memória está mais do que viva, portanto.

Para muito além da história – querendo dizer com isso, a narrativa possível de ser construída com os poucos registros existentes que assinalam a sua vida e performance no contexto

da Guerra Guaranítica – há uma constatação: Sepé vive também pela lenda, resgatado na memória social do Rio Grande. Sepé é mito, queiram ou não queiram os defensores de uma ciência histórica dura que não aceita a existência do imaginário como uma construção simbólica do mundo que dá sentido às idéias e ações dos homens. Mitos e lendas não se comprovam, eles sobrevivem pela crença que induz a transmissão de uma história.

Mas Sepé foi personagem histórico, bem o sabemos... Todavia, a riqueza deste ator social toma vulto nas sucessivas reconstruções de sua vida e seus feitos, invertendo sentidos, lidando com expectativas, desejos e incertezas. Isto é, também, uma matéria especial para o estudo que realizam os chamados cientistas do social. Sepé Tiaraju tem lugar garantido entre as ciências humanas, uma vez que foi, renovadamente, construído e reconstruído pelo imaginário popular, desde o século XVIII até hoje.

É neste intento que surge este livro, fruto das reflexões de alguns pesquisadores que se voltaram para o fenômeno Sepé: Júlio Quevedo e Ceres Karam Brum, da Universidade Federal de Santa Maria, Antonio Rafael Baioto, do Instituto PalavrAções e por mim, Sandra Jatahy Pesavento, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, em leituras cruzadas que vão da história à etnografia, da literatura ao mito, da religiosidade aos movimentos sociais.

Uma reflexão realizada sobre um objeto atual, contemporâneo, porque não? Se Sepé é ainda motivo de discussão... Vamos à ela!

Sandra Jatahy Pesavento



Capítulo 1 O Mito Fundador das Missões Jesuíticas do Paraguai

Júlio Ricardo Quevedo dos Santos¹

Neste momento em que refletimos a passagem dos 250 anos de morte de Sepé Tiaraju, é oportuno rever determinados fatos históricos que compuseram o processo histórico missioneiro. Destacamos dois fatos de curta duração: a *Batalha de M'Bororé* e a *Batalha de Caiboaté*, conhecidos na historiografia, mantidos na memória da tradição oral e, em determinados momentos, comemorados como eventos significativos e formativos da história comum platina. Dessa forma, eles são fatos vivos, cujas reminiscências contribuem na maneira de pensar e expressar a identidade missioneira, portanto, ajustando-se perfeitamente à proposta temática de "História inacabada". Para tanto, procuramos retomar e re-visitar a historiografia missioneira, selecionando as fontes históricas necessárias, enquanto nos pautávamos em obra de Chauí².

As batalhas supracitadas são apresentadas aqui como os episódios armados do processo histórico missioneiro platino, enquanto o mito fundador é compreendido no seu sentido antropológico, no qual a narrativa mítica "é a solução imaginária para tensões, conflitos e contradições que não encontram caminhos para serem resolvidos no nível da realidade."³

1 Doutor em História pela USP, Professor Adjunto do Departamento de História e do Mestrado em Integração Latino-Americana da Universidade Federal de Santa Maria RS Brasil.

2 CHAUÍ, Marilene. **Brasil: mito fundador e sociedade autoritária**. São Paulo: Ed. Fundação Perseu Abramo, 2000.

3 *Ib. idem* pág. 9.

A “Batalha de M’Bororé” e a “Batalha de Caiboaté”: os fatos que se aproximam e se negam

A *Batalha de M’Bororé*, ocorrida em 1640-1641, e a *Batalha de Caiboaté*, de 1756, são fatos que marcam o processo histórico missioneiro. Por isso, optamos por esta rápida exposição, salientando suas similitudes e diversidades. Não apresentaremos novidade alguma, pois objetivamos apenas sistematizar o conhecimento de ambos os fatos, destacando-os enquanto momentos integrantes e necessários à realidade jesuítico-missioneira da região da Bacia do Rio da Prata. É interessante que *M’Bororé* marca o início, o princípio da Missão, e *Caiboaté* representa o momento do declínio, o começo das vicissitudes da experiência missioneira (momento de conjuntura desfavorável: entre 1756 - fim da Guerra Guaranítica - e 1768 - expulsão dos jesuítas das Missões – os quais foram responsabilizados pelo Estado espanhol, pelo insucesso das operações demarcatórias do Tratado de Madri e a ocorrência da guerra).

A *Batalha de M’Bororé* está inserida na luta antibandeirante, portanto é antiescravista. Simultaneamente, ratifica os princípios da evangelização para salvar o índio, pelos quais a Igreja passa a defender a sua liberdade e concretizar essa intenção, procura legitimar-se perante os nativos. Essa luta corroborava com a ação evangelizadora empreendida pelo jesuíta, que evidenciava duas categorias de índios: o fiel cristão e o infiel, o mesmo que gentio da terra.

Assim, *M’Bororé* se apresenta como um momento crucial na conversão do gentio, entendida na situação limite entre ele e o índio reduzido. Deixava de ser apenas um acontecimento para se transformar num “*fato edificante*” da salvação, da recondução do índio à fé católica. Na verdade, no discurso do padre, quem vencia não era tão somente o índio reduzido, mas era o triunfo de uma proposta de missionarização, a qual se constituía no modelo para toda a comunidade de índios cristãos que nascia naquele instante. Esse triunfo se fazia necessário para legitimar o discurso do missionário, pois dali se criou um discurso pró-sagrado, pelo qual a *Batalha* passou a ser entendida enquanto guerra de puri-

ficação, posto que daquele “*fato edificante*” saíram índios cristãos salvos, livres e fiéis à doutrina católica. Os jesuítas entendiam que a liberdade estava em Deus e ser cristão era a única maneira de alcançá-la e usufruí-la. Pela primeira vez, os índios haviam lutado pela Cristandade, já que os bandeirantes eram vistos como dismanteladores da verdadeira religião, a Católica. Depois dessa batalha, o índio reduzido atuou em outras tantas, mas nenhuma obteve o caráter de sagrada. No conjunto, todas faziam parte da missionarização imbricada na própria “*história da Salvação*”.

Surgiu, então, o exército guarani-missioneiro, devido à necessidade de garantir a continuidade da evangelização do guarani, favorecendo a integração territorial da região aos domínios da Espanha. A sua ação concreta e ininterrupta, táticas, estratégias, exercícios militares, resultaram no sucesso da eficiente milícia guarani-missioneira. Estimulavam o espírito guerreiro e constituíam a arte de guerrear em nome da fé católica e do rei da Espanha.

Em outubro de 1637, o governador da província de Buenos Aires, D. Pedro Esteban D’Ávila, relata com indignação que 60.000 guarani-reduzidos foram capturados pelos bandeirantes entre 1628-1630 e utilizados como escravos no Brasil, fato que o levou a declarar: “*Los dichos vecinos de San Pablo [havia cometido] crueldades e inhumanidades increíbles, hasta faltar en sus acciones católicas y cristianas*”.⁴ O número pode ser exagerado, mas significava, para o governador, que um contingente expressivo de índios cristãos não estaria trabalhando na região do Rio da Prata, nas suas atividades ervateiras e pecuaristas das reduções, visto que passaram a trabalhar como escravos para os brasileiros. Era uma mão-de-obra em processo de especialização que se esgotava na região. Junto a isso veio a questão da escravização do índio cristão, algo que era proibido legalmente tanto pela Coroa como pela Igreja, como previsto no artigo 2º da *Ordenanzas de Alfaro*.

4 *Carta de D. Pedro Esteban Dávila ao rei Felipe IV*. Buenos Aires, 12/10/1637, in: MONTROYA, Padre Antônio Ruiz. *La conquista espiritual Del Paraguay* [S.l.: s.n.], 1989. p. 283.

Partindo dessa situação concreta, em 1639, o governador do Paraguai, D. Pedro de Lugo y Navarra, auxiliou os guarani-reduzidos com setenta espanhóis e ordenou que se lhes distribuíssem armas de fogo. No *Memorial* do Padre Montoya essa passagem é destacada, ao afirmar que:

*D. Pedro de Lugo acudió prontamente, saliendo con setenta españoles. Y para ser ayudado de los indios, le prestó siete mosquetes, que entregó al hermano Antonio Bernal (...) el cual salió con los indios, acompañando al mismo Gobernador (...) [o qual determinou] al hermano Antonio Bernal a acometer el enemigo: matóle un buen número, y hizo presa en diez y siete.*⁵

Nesse caso, a disputa não era somente pela mão-de-obra que estava se especializando, mas também pelo fiel, salvo da égide de Lúcifer, o que instigava ainda mais o confronto. Tinha um profundo significado para o padre vencer o inimigo externo, pois residia aí a continuidade do processo de conversão, bem como o respaldo menor ou maior dos caciques em aceitarem o padre na aldeia guarani.

Nesse momento, a violência simbólica se expressa na fala dos missionários, onde a persuasão das idéias passa a enfrentar o grande desafio: vencer as armas de fogo e a tentativa de escravização do índio por parte dos bandeirantes. A resposta a esse desafio seria oferecer segurança coletiva para os guarani-reduzidos, o que de fato garantia a coesão interna dos povoados missionários. Por isso, entendemos que o padre, ao lutar pela liberdade do reduzido, defendia a própria continuidade do projeto reducional. Essa assertiva explica porque a esquadra guarani organizada e apoiada pelos padres, que era composta de “300 índios, que utilizaram 70 canoas e 57”⁶, venceu a esquadra bandeirante, composta por 300

5 MONTROYA, Padre Antonio Ruiz S. J. *Memorial de 1643*. In: HERNANDEZ, Pablo. *Organización Social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*. Barcelona: G. Gill, 1913. p. 620.

6 ROMÁN BLANCO, Ricardo, TORMO SANZ, Leandro. *Montoya y su lucha por la libertad de los Indios*. São Paulo: Enveloart, 1989. p. 239.

paulistas, os quais utilizavam 130 canoas, com 300 arcabuzes, na *Batalha de M'Bororé* de 1641.

Esse fato foi de suma importância para as Missões Jesuítico-guaranis, pois “*marca el nacimiento del Ejército Guaraní, paralelo del español, cuya influencia estratégica y política va a ser decisiva para las colonias españolas, en el Rio de la Plata*”.⁷ Montoya afirma que o governador de Buenos Aires, Estéban D'Ávila, apoiou o armamento indígena, pois “*consta de este suceso, y utilidades de estas armas: y se han experimentado en otras ocasiones en que volvieron dichos portugueses, y principalmente en la ultima entrada que hicieron á la venganza de sus malos sucesos pasados, en que les mataron los indios sesenta portugueses y puestos los demás en huída, no siguieron los indios el alcance por haberles faltado municiones, y les quitaron todos los indios que traían en su ayuda*”.⁸ A fala do missionário corrobora com a idéia que os guarani-missionários venceram o inimigo, pois foi um “sucesso” a campanha.

A *Batalha de M'Bororé*, na fala dos jesuítas, adquire um sentido sagrado, apresentado como a expedição militar do índio reduzido contra os inimigos da Cristandade. Era como se ocorresse a intervenção da mão divina na História, colocando a arma na mão do guarani. No discurso pró-sagrado do missionário, *M'Bororé* vira a guerra da purificação, a partir da qual sairiam índios cristãos salvos, fiéis à doutrina católica e livres porque a liberdade estava em Deus. Então, esses índios que lutaram pela cristandade comprovando a sua fidelidade eram mais que reduzidos, eram missionados.

Na *Carta Anua* do Padre Zurbano, o bandeirante é apresentado da seguinte forma:

El cual debe haberles dado parte del infierno aquellos miserables hombres, y crueles enemigos en las mismas

7 lb. Idem. p. 250; KERN, Arno. *Missões: uma utopia política*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982. p. 168.

8 *Memorial do Padre Montoya ao Rei da Espanha*, 1644. Buenos Aires, Archivo general de la Nación, leg. Compañía de Jesús.

*tierras que fueron testigos de las horribles crueldades y tiranías que han usado con estos pobrecitos indios en invasiones repetidas de tantos años, principalmente en esta última, donde echaron el resto de su poder para destruir y acabar de una vez con todas las reducciones cautivando todos sus naturales.*⁹

Primeiramente, o padre Zurbano afirma que os bandeirantes tinham parte com o inferno; portanto, ligações com Lúcifer. Essa afirmação servia às justificativas de luta cosmológica entre o Bem cristão - do qual o jesuíta se apresentava como arauto - e o Mal demoníaco - contido no bandeirante. E, por terem tais ligações, era que destruíam, arrasavam as Reduções. Essa concepção tornou-se senso comum, como podemos perceber no texto de Diego de Alvear, escrito no final do século XVIII, que qualificava: “*los paulistas, ministros de Lúcifer.*”¹⁰

Também está definido no texto do padre Zurbano que o projeto reducional estava sendo destruído, mas caberia aos paladinos da Cristandade - os jesuítas - reorientá-lo aos índios e criar novas formas de sobrevivência. Outro fator que está implícito, é o entendimento que o jesuíta tem de si enquanto transformador da terra, do antigo “Reino de Lúcifer” - o profano - em “Reino de Cristo” - o sagrado, só para lembrar a batalha das duas bandeiras, contida nos **Exercícios** de Loyola, Cruzada árdua empreendida sem limites que o bandeirante estava destruindo. O jesuíta que se sentia em plena cruzada para salvar a alma, após ter peregrinado entre os gentios para salvá-los, via seu projeto corroer, o que justificava sua animadversão ao bandeirante, posto que transformava a Redução em “*terra arrasada*”.

A *Batalha de M’Bororé* se constituiu num acontecimento, que permitiu a construção da imagem do jesuíta e seus bons cristãos que

9 ZURBANO. *Carta Anua de la Provincia Jesuítica Del Paraguay: 1641 a 1643*. Introdução Dr. Ernesto Maeder. Resistência: CONICET, 1994. p. 104.

10 ALVEAR, Diego de. *Relación Histórica e Geográfica de la Provincia de las Misiones* (1ª ed. 1836). Estudo preliminar de Ernesto Maeder. Resistência: Instituto de Investigaciones Geohistóricas, 2000. pág.85. Alvear foi burocrata do Estado espanhol, nomeado comissário de delimitação fronteiriça do Tratado de Santo Ildefonso, de 1777.

venceram a perversidade do bandeirante. Em pleno início do século XVIII, o padre Antônio Sepp se reportava a ele para afirmar que:

*O armamento bélico torna-se necessidade absoluta, para repelir com destemor qualquer violência. Ainda é bem conhecido o que sucedeu no século passado: devido à falta de espingardas nenhuma resistência se pode fazer aos brasileiros, quando levaram para a escravidão mais de cem mil índios de nossas Reduções.*¹¹

Essa mesma percepção da realidade encontramos na leitura que o padre Adolfo Skal faz, em 1734, quando escreve da missão de San Javier destacando que os guarani-missionários ainda tinham medo dos bandeirantes. Vejamos:

*... este miedo provenía de los mamelucos¹² de la frontera del Brasil, se habían vestido con nuestro traje, y en esta forma se habían atraído muchos miles de indios, que al fin fueron llevados a la esclavitud. Se dice que esos facinerosos se han llevados de nuestras misiones más de cien mil almas, hasta que al fin fueron vencidos por la destreza de nuestros hermanos (...) y así aterrorizados, por nuestra parte, cesaron en la captura de indios.*¹³

Nos dois documentos supramencionados, está evidente que os missionários estão justificando a violência dos padres e índios na defesa daquilo que eles consideravam um ideal maior, universal e nobre, qual seja, a evangelização. É justo guerrear em nome da fé! Os dois autores, em momentos diferenciados e cada vez mais

11 SEPP, Pe Antonio. *Trabalhos Apostólicos* (1ª edição 1693-1701) São Paulo: Edusp, 1980. p. 246.

12 Mamelucos, alcunha que os portugueses deram aos mestiços do Brasil. Na documentação jesuítica, aparece de forma pejorativa, apresentados como o pior gênero da raça humana. Montoya diz que: “*Su intuito es destruir el género humano, matando hombres, si por huir la miserable esclavitud en que los poren, se les huyren*”.

13 Correspondência do Padre Adolfo Skal S. J., da Missão de San Javier, 25/08/1734. in: MUHN, Juan. *Argentina vista por viajeros del siglo XVIII*. BAE. SIERRA, Vicente (dir.) Buenos Aires: Huarpes, s. d. p. 83.

distantes do fato, nos demonstram que a memória coletiva da ação bandeirante ainda era bastante viva, apesar de os cristãos terem triunfado sobre os “facinerosos”, os perversos agentes do Mal. Seguimos aqui a análise de Le Goff sobre a memória, ao entendê-la “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”.¹⁴ No cotidiano da evangelização, o cristão é chamado a viver a memória dos antepassados na luta e continuidade da difusão do evangelho, lembrando que eles morreram lutando pela cristianização, ou seja, a libertação da gentilidade. Na ótica do padre, este fato se constituía num dos eventos mais significativos da história das Missões, o evento religioso na história de salvação, o qual justifica a matança de brancos, de índios infiéis e de gentios. Além disso, a memória coletiva da vitória da guerra contra os bandeirantes devia fornecer a segurança ante o impacto que gerou o medo, explicando aí o objetivo de fornecer a confiança aos índios para vencerem o “*miedo [que] provenía de los mamelucos*”. A conclusão dos missionários: por pior que fosse o Mal, o Bem sempre triunfaria. Três séculos após a ocorrência do fato, Alvear o recuperava através da tradição oral, que justificava o armamento dos índios reduzidos:

*La necesidad puso las armas en las manos de los guaraníes por disposición de sus directores, que se vieron obligados a instruir a los neófitos en la disciplina militar o arte de la guerra, no bastando el medio de las migraciones para contener al mameleuco.*¹⁵

Conforme o próprio Alvear, a guerra dos índios contra seus inimigos se explicava à medida que:

14 LE GOFF, Jaques. **História e Memória**. 2 ed. Campinas: UNICAMP, 1992. p. 423.

15 ALVEAR, Diogo de. op. cit. pág. 110.

*De este modo reinó siempre la paz en la provincia de las Misiones, y se pudieron multiplicar tranquilamente las doctrinas, estableciendo el señor la piedra fundamental de su Iglesia como lo tiene de costumbre, sobre la ordinaria y terrible persecución de su adversario*¹⁶

Segundo a interpretação de Alvear, a *Batalha de M’Bororé* se revestiu de caráter decisivo, que definiu o êxito do empreendimento missionário, ocasionando a multiplicação dos povoados missioneiros de forma tranqüila. Enquanto sustentáculos da Igreja Católica, os povoados se consolidavam ante a ação do bandeirante inimigo.

Evidentemente, o fato histórico da ação dos bandeirantes nas Reduções Jesuíticas não está circunscrito somente ao pensamento dos padres e o que eles gostariam que fosse. Devemos levar em consideração que os bandeirantes aprisionaram os índios e os usaram como mão-de-obra escrava no Brasil. Também se apresentava como um limite à ação evangelizadora do padre, obrigando a Companhia de Jesus a rever o seu projeto de conversão. Em termos de espaço físico, os jesuítas tiveram que abandonar o Itatim, o Guairá e o Tape (de 1640 a 1682), para se localizarem na mesopotâmia dos rios Uruguai e Paraná. Inicialmente o foco de expansão deveria ser o Itatim - próximo ao rio Paraguai. No decorrer do século XVII, o núcleo ficou concentrado entre os rios Paraná e Uruguai, na direção do “Mar del Plata”. Além disso, “armar os índios”, pode ser entendido como uma alternativa que admite o medo dos missionários para vencerem a instabilidade ocasionada pelo bandeirante. Os índios cristãos foram armados por iniciativa do padre Francisco Diaz Taño.

Dessa forma, a *Batalha de M’Bororé* se transforma no mito fundador:

... à maneira de toda fundatio, esse mito impõe um vínculo interno com o passado como origem, isso é,

16 lb. idem. pág. 111.

*com um passado que não cessa nunca, que se conserva perenemente presente e, por isso mesmo, não permite o trabalho da diferença temporal e da compreensão do presente enquanto tal.*¹⁷

Para o entendimento da questão, é mister compreender o caráter psicanalítico do mito, ou seja, o impulso à repetição de algo imaginário, criando assim um bloqueio à percepção da realidade.

A *Batalha de M'Bororé* foi um fato real. Entretanto, a memória coletiva preservou muito mais os aspectos imagéticos do que a realidade, como os atos heróicos dos “índios cristãos triunfando sobre os intrépidos bandeirantes”. O mito fundador age sobre o imaginário coletivo popular selecionando a melhor imagem, aquela mais positiva à alteridade do povo, no caso o guarani-missionário. O imaginário é visto aqui como o conjunto de todas as imagens produzidas pela ação humana, não se opondo ao real, mas como parte integrante dele.

Os jesuítas atribuem uma nova linguagem ao episódio de *M'Bororé*, inculcando uma imagem positiva dos índios, repetindo-a sistematicamente na tradição missionária, isso porque:

*Um mito fundador é aquele que não cessa de encontrar novos meios para exprimir-se, novas linguagens, novos valores e idéias, de tal modo que, quanto mais parece ser outra coisa, tanto mais é a repetição de si mesmo (...) a fundação se refere a um momento passado imaginário, tido como instante originário que se mantém vivo e presente no curso do tempo, isto é, a fundação visa a algo tido como perene (quase eterno) que traveja e sustenta o curso temporal e lhe dá sentido.*¹⁸

O episódio de *M'Bororé*, enquanto mito fundador, situou-se além do tempo, fora da história, num presente que não cessa nunca sob a multiplicidade de formas, tornando a história inacabada. Portanto: “A marca peculiar da fundação é a maneira como ela põe a transcendência e a imanência do momento fundador.”¹⁹

Nesse período de fundação surgem os principais elementos para a construção do mito fundador das Reduções. O primeiro constituinte é a visão da “terra arrasada” (reino de Lúcifer), substituída pela “terra da promessa” (a Redução em si). O segundo é oferecido pela história profética cristã, na qual os missionários procuram conduzir o processo histórico missionário à luz da história da Salvação e os fatos vão adquirindo um sentido teológico, em eventos de profunda espiritualização do jesuíta e do índio. O padre Zurbano afirmava na Carta Anua de 1637-39 que, ao contar a história da Redução, deve-se “*pasando con unos alto y Cristiano acuerdos a recordar hechos ilustres consignados a las Sagradas Escrituras*”²⁰, por meio de “*hechos edificantes*”. Nesse sentido, os acontecimentos das Reduções se constituem num conjunto de fatos edificantes, compondo a própria história da salvação. O terceiro é “proveniente da elaboração jurídico-teocêntrica da figura do governante como rei pela graça de Deus, a partir da teoria medieval do direito natural objetivo e do direito natural subjetivo.”²¹

Os três componentes aparecem nas Reduções, no mito fundador: a obra de Deus, isto é, a Natureza; a palavra de Deus, isto é, a História, e a vontade de Deus, isto é, o Estado (o poder sacralizado). Do ponto de vista simbólico, o triunfo do jesuíta e índios reduzidos na *Batalha de M'Bororé* se apresenta como instância necessária à constituição da Missão enquanto “terra da promessa”, divina, sagrada, salva de todos os pecados e infiéis. A *Batalha* simboliza a prova que Cristo impôs aos cristãos e a vitória, a aprovação divina, pois, segundo essa interpretação, ocorreu a intervenção divina que garantiu o triunfo do Bem cristão. O

17 CHAUI, Marilene. op. cit. p. 9.

18 Ib. idem. p. 9.

19 Ib. idem. p. 10.

20 ZURBANO, Carta Anua. op. cit. p. 183.

21 CHAUI, Marilene. Op. cit. p. 58.

índio, ao sair dela, estava fortalecido, superando a gentildade, transformando-se efetivamente no fiel cristão. O fato histórico se transformava em narrativa mítica, concatenado e revelado na tradição ibérica cristã.

Ainda é pertinente entender o mito como uma fala, uma mensagem roubada e restituída, conforme Barthes.²² Roubada porque retira o histórico do objeto, mas também restituída, porque traz de volta o episódio com outro significado. Portanto, a função do mito é transformar a intenção histórica em natureza, a contingência em eternidade, evacuando o real. Dessa forma, a luta dos índios reduzidos contra os bandeirantes ultrapassa o limite da História.

Para legalizar a reação aos bandeirantes, o Pe. Montoya foi enviado à Corte de Felipe IV, para entregar petição ao Rei, na qual solicitava a utilização de armas de fogo e a organização de um exército de índios cristãos. Entre o final de 1644 e início de 1646, Montoya acompanhou na corte a tramitação do processo. A alegação do missionário foi a seguinte:

*A.V.E. Pide y suplica se sirva de ver este negocio con la atención que pide su gravedad, de que depende el lagro y quietud de estes reinos; sirviéndose de mandarles dar las armas necesarias para resistir á dos mil portugueses y á dos mil tupíes, que también muchos manejan las armas de fuego, y mande que por ahora, vista la apretra y falta de ellas, por haber V.E. socorrido tantos presidios y armado tantos soldados, se les den quinientos cañones (bolas de fuego) y otros tantos quintales de plomo.*²³

A Batalha de Caiboaté é a luta dos índios efetivamente reduzidos, na qual o Padre já estava plenamente legitimado, numa fase em que índios e jesuítas compunham uma realidade única, concreta e social de pelo menos 140 anos de práticas religiosas católicas comuns. Se o discurso do Padre, eminentemente teológi-

co, revestiu de sagrado o episódio *M'Bororé*, o mesmo não ocorre com *Caiboaté*, pois se vê a dessacralização do discurso e busca-se compreender apenas as razões que levaram à Guerra Guaranítica, ou seja, à exigência da transmigração. Todavia, a compreensão sobre o episódio de *Caiboaté* diferencia-se nas abordagens, pois se o padre dessacralizava o ocorrido, os índios reduzidos faziam outra leitura contrária, a qual emitia particularidades empíricas e singularidades místicas.

Ao compararmos o relato do Padre com o do índio do Cabildo, vemos que os cabildantes aproximam constantemente as duas batalhas e identificam apenas o mesmo inimigo comum: o luso-brasileiro, personificado como o diabo, atroz praticante de atos maléficos, aquele que transformou as Reduções do século XVII e as Missões do século XVIII em "*terra arrasada*", porque pôs fim à "*Terra da Promissão*". É mister observar que, à época de *Caiboaté*, dispomos de alguns e poucos documentos escritos pelo próprio índio, o que torna possível apreendermos alguns fragmentos da visão de mundo do índio reduzido, onde o Cabildo era uma realidade concreta, ao passo que no tempo de *M'bororé* o índio se manifestava tão somente no documento escrito pelo Padre. Naquele momento, o Cabildo não estava efetivamente organizado.

Outro aspecto que deve ser compreendido diz respeito à ambígua leitura que os padres fazem sobre a atuação do índio nas batalhas. Em "*M' Bororé*", a leitura do padre adquire matizes de luta cosmológica entre as forças do Bem e do Mal, a atuação do missionário simboliza o Bem, enquanto a ação dos bandeirantes e índios infiéis é o próprio Mal. Essa luta adquire o caráter da luta das duas Bandeiras - de Cristo e de Lúcifer - numa incessante intervenção sobrenatural nas ações do homem.

Em *Caiboaté*, os padres que justificam a rebelião indígena procuram evidenciar que a estipulação da transmigração guarani-missioneira pelos monarcas ibéricos se constitui em realidade numa dupla incompreensão: do rei distante que desconhece a realidade missioneira e do guarani-missioneiro, que não compreende os motivos para transmigrar, bem como a situação momentânea

22 BARTHES, Roland. **Mitologias**. São Paulo: DIFEL, 1985.

23 Montoya. **Memorial** cit.

da falta de terra para aldear. Assim sendo, *Caiboaté* está longe de ser a luta sobrenatural cosmológica, pois é o resultado da luta natural entre luso-brasileiros e espanhóis, fato circunscrito à geopolítica dos Estados ibéricos na região do Rio da Prata.

Em última análise, ocorre a dessacralização do discurso, na medida em que se trata da transmigração obrigatória, legal, a qual leva ao episódio de *Caiboaté*. Na óptica do padre, pode-se inferir que estava prevista por Deus a *Batalha de M'Bororé* para libertar o índio do juízo de Lúcifer e do bandeirante escravagista. O mesmo não ocorre com *Caiboaté*, apresentada em nível da realidade empírica enquanto decisão dos monarcas ibéricos. *M'Bororé* é composta de lances divinos e humanos, onde os destruidores do projeto reducional deviam aguardar o julgamento de Deus, em conformidade com a Lei Divina. Já *Caiboaté* é vista sob a óptica da aplicabilidade da lei humana e natural, pois era natural que o índio recebesse terras semelhantes às que perdia, para dar continuidade à missionarização. Talvez possamos encontrar a raiz desse entendimento na questão de que a ação dos bandeirantes comprometia todo o projeto reducional, daí os esforços sobremaneira desempenhados pelos padres no sentido de coibir o avanço bandeirante. A execução do Tratado de Madri referia-se a uma parte do conjunto que constituía as Missões, não comprometendo a totalidade. De certa forma, podia ser apenas uma questão de ajuste, afinal o padre Altamirano - voz oficial da Companhia - acreditava nessa versão e possibilidade.

Na óptica do índio reduzido, a *Batalha de Caiboaté* também está circunscrita à luta sobrenatural cosmológica. Vimos quanto os índios esperavam pela intervenção divina, aguardando que Deus conduzisse a mão do guerreiro para extinguir o inimigo.

A *Batalha de Caiboaté* ocorreu entre os dias 7 e 10 de fevereiro de 1756. No dia 7, as tropas luso-espanholas estavam acampadas à margem direita do rio Vacacaí. À tardinha, as tropas viram muitos índios se movimentando nas coxilhas próximas da margem esquerda do rio, à distância de meia légua. Alguns homens do exército português transpuseram o rio para pegar o gado que lá existia. Foi quando se fez o entrevero e algumas dezenas de

guarani-missioneiros caíram sobre os portugueses, matando-os. Sem perder tempo, o governador de Montevideú, José Joaquim Viana, reuniu os esquadrões espanhóis e portugueses, avançando de encontro aos guarani-missioneiros, alcançando-os nas proximidades de uma légua adiante, o que gerou outro entrevero, às oito horas de uma noite de lua cheia.

Logo a primeira descarga da artilharia matou um grande número de índios, entre eles o capitão Sepé Tiaraju que, derrubado do cavalo, foi ferido por um golpe de lança e depois recebeu de Viana o tiro da misericórdia. Sepé morreu às margens da Sanga da Bica, próximo ao rio Vacacaí. A batalha prosseguiu. No dia 10 de fevereiro, aproximadamente 1500 guarani-missioneiros capitularam ante as forças luso-espanholas.

A *Batalha de Caiboaté* dignificou-se na memória do guarani-missionário, pois produziu o primeiro herói indígena, Sepé Tiaraju, o qual ultrapassou os limites daquele fato histórico e se transformou num mito. Sua morte virou uma lenda guardada e reconstituída no imaginário coletivo popular do indígena, a lenda "lunar de Sepé".

*Mas o lunar de Sepé
Era o rastro procurado
Pelos vassallos dos Reis,
Que o haveriam condenado: ...
Ficando o povo, vencido ...
E seu haver ... conquistado!*

...
*Então, Sepé foi erguido
Pela mão do Deus-Senhor
Que lhe marcara a testa
O sinal do seu penhor!
O corpo ficou na terra ...
A alma, subiu em flor! ...²⁴*

24 LOPES NETO, J. Simões. *Lendas do Sul*. 9 ed. Porto Alegre: Globo, 1976. p. 93 e 94.

A lenda de São Sepé²⁵ revela que o Corregedor de São Miguel era um índio valente e bom, que lutou contra os estrangeiros para defender a terra das Missões. Ele era predestinado por Deus e São Miguel, pois tinha nascido com um lunar na testa.

Nas noites escuras ou em pleno combate, o lunar de Sepé brilhava, guiando os soldados missioneiros. Assim, quando ele morreu, vencido pelas armas e o número de portugueses e espanhóis, Deus Nosso Senhor retirou de sua testa o lunar, que colocou no céu do pampa para ser o guia de todos os guarani-missioneiros, posteriormente estendido aos sul-rio-grandenses - é o Cruzeiro do Sul.

Segundo Flores:

*Criou-se o mito: Sepé subiu ao céu galopando num cavalo de fogo, envolto numa luz brilhante, indo ao encontro de Tupã. O herói se transformou num Santo. Dizem que na hora do meio dia ele surge num cavalo tordilho tocando os animais no pasto.*²⁶

25 Simões Lopes Neto recolheu o cancionero *Lunar de Sepé* da tradição oral de uma Senhora Maria Genória Alves, em 1902, no rio Camaquã, entre os municípios de Canguçu e Encruzilhada. Em 1910, o poema é publicado. Convém salientar que o herói do povo guarani e santo, em apenas 13 anos após a sua morte já estava consagrado pelos eruditos, pois foi recriado literariamente em 1769, no poema épico de José Basílio da Gama, *O Uruguay*. Vejamos: “Não quis deixar o vencimento incerto. / Por mais tempo o espanhol, e arrebatado, / com a pistola lhe fez tiro aos peitos. / Era pequeno o espaço, e fez o tiro. / No corpo desarmado estrago horrendo. / Viam-se dentro pelas rotas costas. / Palpitar as entranhas. Quis três vezes / levantar-se do chão: caiu três vezes, / E os olhos já nadando em fria morte / Lhe cobriu sombra escura e férreo sono. / Morto o grande Sepé, já não resistem As tímidas esquadras...” (O Uruguay. Canto Segundo: 346 - 355). Também conferir as seguintes análises: WITTER, José Sebastião. *Os Estudos Missioneiros e os Arquivos da memória nacional*, in: **Anais - X Simpósio Nacional de Estudos Missioneiros**. Santa Rosa: UNIJUI, 1993. pp. 360-372; TORRONTEGUY, Teófilo O. V. *As origens da pobreza no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1994, pp. 36-42; FLORES, Moacyr. *Colonialismo e Missões Jesuítas*. 3 ed. Porto Alegre: EST, 1996. pp. 131-146; FAGUNDES, Antonio Augusto. *Mitos e lendas do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Martins, 1992; ZILBERMAN, Regina. *A terra em que nasceste: imagem do Brasil na literatura*. Porto Alegre: EdUFRGS, 1994; MULLER, Nelci. *Da História à literatura: A representação literária das Missões no romance Sul-rio-grandense (1881-1988)*. Porto Alegre: dissertação de mestrado, PUC-RS, 1991.

26 FLORES, Moacyr. op. cit. p. 137.

Na verdade, a memória do indígena acabou socializando o evento que, para os padres, não tinha nada de sagrado. A religiosidade popular do guarani-missioneiro transformou o homem no mito, fundamentado nas *Sagradas Escrituras*. O evangelho é acrescido e reintegrado pela sabedoria do guarani. O índio cristão, em sua simplicidade de interpretar os fenômenos naturais, misturou religião e magia, sendo que a magia - rezas milagrosas, simpatias, benzeduras, carregadas de credices e superstições - apresentava-se como uma tentativa de domínio e extrapolação dos limites da realidade. A dificuldade terrena de explicar o significado da morte de Sepé, em meio aos acontecimentos da inexplicável execução do Tratado de Madri e a conseqüente Guerra Guarânica, levam os índios a entenderem o fato mediante a fé unida à magia. Afinal, o pensamento indígena mantinha-se mágico-religioso. A intervenção divina ocorreu no fato, Sepé foi para o céu e, com rezas e gestos mágicos, o mito podia afastar os males e trazer novamente a felicidade. Esse era o pensamento do guarani-missioneiro. De certa forma, o padre Tadeo Henis reconhece o carisma de Sepé Tiaraju, pois fica admirado que, após a morte do líder “*cayeron de ánimo los indios*”, visto que, no dizer do missionário: “*en cuyo valor, prudencia Y arte tenían puesta toda su esperanza*”.²⁷ O mesmo fato, a morte do líder Sepé, é descrita pelo padre Henis numa análise católico-racional, baseada na lógica da Cristandade, onde o pensamento mágico-religioso do indígena não é considerado:

I estós [is luso-espanhóis] acometiendo con un numeroso escuadrón al sobredicho capitán [Sepé Tiaraju] y a pocos de los suyos, como por defecto del caballo cayese en una fosa que habían hecho los toros, le rodearon o cercaron, y también a algunos indios que iban corriendo al socorro del capitán; a quien primero con una lanza, y después con una pistola, mataron. Y habiéndole muerto, sus súbditos, aunque cercados, rompieron a fuerza los escuadrones del enemigo, y se pusieron en salvo, quedando

27 HENIS, Pe. Tadeo Xavier. *Diário Histórico* (1756). Buenos Aires: Imprenta Del Estado, 1986.(colección de Angelis; 4). p. 543.

muerto uno, si no me engaño, y otro herido: arrojaron el cuerpo ya despojado de todo, y como algunos dicen, lo quemaron con pólvora, mientras así estaba expirando, y lo martirizaron de otras maneras. Enterraron (con los sagrados cánticos, e himnos que se acostumbra en la iglesia, pero sin sacerdote), el cuerpo de su buen, pero muy arrojado capitán, en una vecina selva.²⁸

Pela descrição do padre Henis, não é possível ver qualquer laivo de sagrado, a não ser a atitude correta do índio cristão que enterrou o seu líder conforme um ritual católico. O missionário José Cardiel refere que o governador Andonaegui: “sintió mucho aquella matanza y que le dijo personalmente: *Qué será de mí, cuando Dios me pida cuentas de las muertes de tanto pobrecito indio en el paso de Caaibate?*”²⁹

O guarani-missionário, à época da Guerra Guaranítica, também guardava na memória o fato histórico da *Batalha de M'Bororé*, ocorrido no século XVII. Como já foi aludido, o pensamento mágico-religioso do índio aproximava os dois fatos, *M'Bororé e Caiboaté* e, numa perspectiva atemporal, anti-histórica, transformava-os num único lance. *M'Bororé* ficou registrado de forma indelével na memória do índio reduzido, como está expresso nas lendas “*A Casa de M'Bororé*” e “*O Angüera*”.

M'Bororé é um afluente da margem direita, riacho, do rio Uruguai. Em 1637, os jesuítas haviam transferido a Redução de Nossa Senhora de Assunção para aquela área, já que pretendiam refugiar-se perante a ação dos bandeirantes. De fato, entre 1637-41, centenas de índios reduzidos foram conduzidos àquele local, a fim de se refugiarem e se arregimentarem para combater os luso-brasileiros. Entre dezembro de 1640 e março de 1641, os índios reduzidos e os padres jesuítas lutaram armados contra os bandeirantes, vencendo-os, nas proximidades de *M'Bororé*. Daí vem o nome que batizou o fato de *Batalha de M'Bororé*.

28 Ib. Idem. p. 543.

29 CARDIEL, Pe. José. **Compendio de la Historia del Paraguay** (1ª ed. 1780) Buenos Aires: FECIC, 1984. p. 128.

No imaginário coletivo e popular, *M'Bororé* é um índio velho, muito fiel aos padres, que mora numa casa branca sem portas nem janelas, que guarda os tesouros dos jesuítas. Conta a lenda que, devido à chegada dos invasores portugueses, os padres precisavam fugir, levando em carretas os tesouros e bens que pudessem carregar. Assim, amontoaram o muito que não podiam levar - ouro, prata, alfaias, jóias - e construíram em redor uma casa branca, sem porta e sem janela. Para evitar a descoberta da casa pelo inimigo e o conseqüente saqueio, deixaram o velho índio fiel *M'Bororé* cuidando, com ordens severas de só entregar o tesouro quando os jesuítas voltassem às Missões. Mas os jesuítas não voltaram e com o passar dos anos o velho índio morreu. Porém a casa de *M'Bororé* continua lá num mato das Missões, imaculadamente branca, cuidada diuturnamente pela alma do índio fiel que espera a volta dos jesuítas. Por isso, ele ronda e espera ...

Na lenda “*O Angüera*”, o velho índio *M'Bororé*, reaparece. Contam os índios que *Angüera* era um índio triste, que vivia no Pirapó antes dos jesuítas fundarem os Sete Povos. Quando os padres entraram no sertão de serra, corridos que vinham de outro rumo, foi *Angüera*, o tapejara, que conduziu sem erro a campanha; e, quando os padres sentaram pouso, batizou-se. O padrinho foi *M'Bororé*, que era cacique e amigo, muito amigo dos padres. O nome de *Angüera*, pagão, ficou sendo Generoso, nome de Cristão. *Angüera*, que era triste, deixou a casca da tristura, e como Generoso de nome bento, ficou prazenteiro, alegre e dançador. Quando morreu, sua alma permaneceu na Terra, fazendo travessuras.

As duas lendas são as narrativas de atos praticados pelos heróis guaranis e modificados pelo imaginário popular, o qual tornou a estória fantasiosa. Ambas as lendas têm sua origem na crença em almas do outro mundo, premente no universo mental do índio, e são transmitidas pela tradição oral até os dias atuais.

A lenda a “*A Casa de M'Bororé*” não retrata o sucesso que a comunidade indígena obteve no refreamento aos bandeirantes, mas reproduz elementos pertinentes àquele momento. Vejamos: a

fidelidade do índio para com o padre; a necessidade do batismo para consumir a redução à fé católica; a transformação do índio de gentio em índio reduzido; e a aliança que os caciques fizeram com os padres para concretizar a evangelização.

Reside em M'Bororé a particularidade de estar envolta na transmigração de 1640, quando os índios e jesuítas abandonaram as Reduções do Tape e foram se abrigar no arroio M'Bororé, no Alto Uruguai. A lenda inicia nesse momento de fuga, quando se procurava um lugar seguro, de confiança. Dessa forma, M'Bororé se apresenta como repouso às intenções da cristianização. Daí é possível inferir que essa segurança explica o sucesso. Tanto M'Bororé como Angüera eram índios que se tornaram cristãos e eram as estórias deles que estavam na boca da comunidade missioneira.

Por fim, pode-se avaliar que ambos os episódios, *M'Bororé* e *Caiboaté*, têm ainda como fundo comum o fato de serem decorrência da transmigração. Enquanto a primeira batalha ocorreu como resultado natural da transmigração forçada pelos bandeirantes, porém não legal, mas seguindo as imposições das circunstâncias históricas, a segunda também foi o resultado natural da transmigração, porém imposta por lei e pelo soberano espanhol aos seus vassalos. A transmigração de 1637-1640 era a única saída viável e, graças a ela, pode-se arregimentar forças e transformar *M'Bororé* na *Batalha da desforra*. Daí a razão do discurso triunfalista.

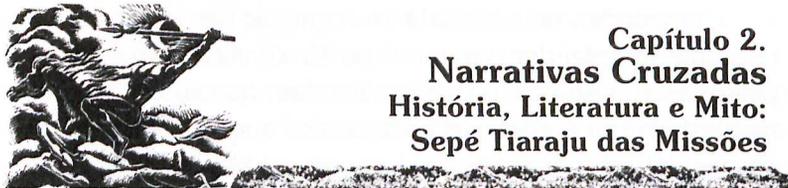
Já em 1756, os guarani-missionários não querem transmigrar e procuram outra alternativa, na qual a *Batalha de Caiboaté* era inexorável, pois levou à derrota, à vergonha à evangelização. Se o fato gerador das batalhas foi a transmigração em momentos diferenciados, também evidencia o comprometimento da missionarização do índio. Em *M'Bororé* o Padre está sobremaneira preocupado em não comprometer a criação e construção do modelo de "índio reduzido", ao passo que em *Caiboaté* ocorre o inverso: o modelo já está em pleno vigor e fica comprometido pela *Batalha*, visto que as leituras de alguns índios diferenciavam-se daquela emitida pelo missionário. Na verdade se percebe que

no discurso do missionário a Guerra Guaranítica é compreendida como a maldita guerra, imagem negativa porque faz parte do processo de desmantelamento das Missões Jesuíticas.

Dessa forma, re-visitar esses fatos aqui analisados sob a perspectiva de "História inacabada" possibilita repensar que a História assume a dimensão de conhecimento produzido e incompleto, sujeito a reavaliações. A "História inacabada" se afina ao movimento aberto a revisões e reformulações constantes, que recupera as fontes e o conhecimento histórico missionário.

Exemplos destas re-visitações são percebidos nas expressões alegóricas da cultura de massa, as festividades carnavalescas no Brasil. Casualmente no dia 07 de fevereiro de 2005 – acaso ou ironia do destino? – o Grêmio Recreativo *Escola de Samba Beija-Flor de Nilópolis* levou para o teatro da *Marquês de Sapucaí*, Rio de Janeiro, o tema enredo "a epopéia do povo guarani". A memória de Sepé esteve viva na lembrança da saga do povo missionário, que viu "nas mãos da Redução a evolução, oásis para a vida em comunhão", como refere a letra da música do samba de enredo da Beija-Flor.

São momentos diversos, distantes e próximos, que abrihantam o carnaval do Rio de Janeiro. Acima de tudo, é uma homenagem à memória sul-rio-grandense, àqueles que lutaram por esta terra – e como é antiga esta luta! – é bom sabermos que uma experiência que deu certo, como a missionarização de centenas de milhares de guaranis nos antigos Sete Povos das Missões, tantas vezes relegada pela historiografia sul-rio-grandense, ganha destaque nacional e internacional, posto que diversos países recebem a transmissão desse espetáculo. Com certeza, a visão alegórica consagrada no refrão do samba "Em nome do Pai, do Filho, a Beija-Flor é guarani, Sete Povos na fé e na dor, Sete Missões de amor", foi entoado nos mais longínquos recantos do planeta, num momento em que ele precisa de amor, fraternidade e solidariedade, princípios vividos nas Missões Jesuítico-guaranis. Milhares de pessoas devem ter pensado nesses princípios ao verem a representação histórica de uma das grandes experiências civilizatórias, consagrada no carnaval carioca. Mas também que sirva



Capítulo 2. Narrativas Cruzadas História, Literatura e Mito: Sepé Tiaraju das Missões

Sandra Jatahy Pesavento³⁰

de lição para aqueles que não vêem sentido algum na história, que contribua à causa dos trabalhadores indígenas que vivem, principalmente em São Miguel das Missões, do seu artesanato. Que favoreça o turismo, trazendo mais divisas à região, que convive com os problemas contemporâneos ocasionados pela Globalização. Enfim, que a lembrança da luta de Sepé Tiaraju e de seu povo guarani-missioneiro possa ter sido um sinal de alerta na possibilidade de um mundo melhor, com mais justiça social, segurança, aliás, todos esses elementos existiam nas Missões, o que garantiu o êxito da experiência missioneira.

Interessante destacar que desde o ano 2000 os carnavalescos da GRES Beija-Flor pesquisavam sobre as Missões, quando trabalharam em parceria com a Sociedade Recreativa Beneficente Estado Maior da Restinga, escola de samba de Porto Alegre, na epopéia missioneira, que cantou: “*Sepé Tiaraju deu seu grito de guerra, esta terra já tem dono! Já tem dono esta terra*”. Aproximaram linguagens visuais de 2000 ao cantarem: “*Os monarcas assinaram o Tratado de Madri, invadiram o solo guarani, mas a força de um povo não se rendeu*” e em 2005: “*mas a ganância alimentada nos palácios de Madri, com o Tratado assinado, a traição estava ali.*” E assim, o tema vai e volta, continua vivo e emociona, transformando o desfile numa aula de história que o ser humano merece.

Em 2006, Sepé Tiaraju foi homenageado na voz de centenas de milhares de santo-angelenses no carnaval, festa popular que reuniu o herói e a homenagem aos trezentos anos de fundação da antiga missão de Santo Ângelo (que ocorreu em 1706), em alguns refrões como: “*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-labor (...)* Sepé Tiaraju, Santo Inácio, Padre Sepp, Diogo Haze.” (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, onde esses antigos signos são ressignificados na constante transformação dos períodos históricos que se sucedem.

As narrativas conferem sentido ao mundo. Tudo o que existe e tudo o que passa pela experiência sensível, ou tudo o que se deseja, se teme, se crê e se sonha, é expresso pela linguagem e dotado de um significado. Assim, as diferentes narrativas que se constroem sobre o real – sejam elas históricas, literárias ou míticas – fazem parte deste sistema de representações sociais sobre o mundo, a que damos o nome de imaginário. Mesmo que guardem diferentes aproximações com este real – seja para confirmá-lo, negá-lo, transfigurá-lo ou ultrapassá-lo – tais narrativas participam de um processo de construção social da realidade, que se constitui a partir de diferentes níveis.

Assim, um mesmo personagem ou acontecimento pode ser objeto de diferentes versões, que guardam entre si aproximações e distanciamentos, a conferir distintos ou coincidentes significados.

Vamos tratar de um destes casos, a propósito da figura de Sepé Tiaraju, o índio guarani dos Sete Povos das Missões Jesuíticas no sul do Brasil, que viveu no século XVIII. Sepé Tiaraju foi personagem-objeto onde se cruzaram diferentes narrativas, da História, da Literatura e do Mito, e que ainda hoje, no século XXI, tem sido reapropriado pelo movimento social dos camponeses sem terra (MST) e, de forma surpreendente, pelo próprio movimento dos fazendeiros que defendem sua propriedade contra as invasões dos colonos.

30 Professora do Departamento de História e do Programa de Doutorado em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul; Doutora em História pela USP e Pós-Doutora em História.

Começamos pela História³¹ e o que ela diz de Sepé Tiaraju, procurando entender o que isto possa significar. Sepé Tiaraju é personagem histórico, o que implica dizer que sua existência seria atestada por numerosos documentos que dele fazem referência nos episódios que tiveram lugar no sul brasileiro por ocasião da chamada Guerra Guaranítica, entre os anos de 1754 e 1756. Ora, as fontes – estas tais marcas de historicidade ou indícios do passado que chegam até nós –, são traços objetivos de um outro tempo, sem os quais não é possível a construção da narrativa histórica. Sepé Tiaraju existiu, pois as fontes falam dele, e a partir das tais fontes os historiadores constroem a narrativa histórica, articulando uma trama e um enredo. E o que diz, pois, a História, sobre ele?

Na seqüência do Tratado de Madrid entre as duas Monarquias Ibéricas, que estabelecia a troca de posseção dos territórios no sul da América Meridional – as Missões passavam para Portugal e a Colônia do Sacramento para a Espanha – formou-se a comissão luso-castelhana para demarcação das novas disposições. Exigia-se que os padres, junto com os índios e seus bens, abandonassem os Sete Povos, medida esta que tinha lugar em um momento no qual se generalizava na Europa a acusação contra a Companhia de Jesus de tentar construir um império teocrático na América. O trabalho da comissão de demarcação foi interrompido pela resistência dos índios e de alguns padres, dando início ao que se chamou de Guerra Guaranítica e onde surge a figura de Sepé Tiaraju.

31 Muitas são as obras sobre as missões, breves são os relatos sobre a personagem histórica de Sepé Tiaraju. Destacamos, de forma especial, documentos de época, como: Cunha, Capitão Jacinto Rodrigues da. *Diário da expedição de Gomes Freire de Andrade às Missões do Uruguai (1754 a julho 1756)*, Rio de Janeiro RHGB, 16 (2-3)139-328, 1853, Nudorffer, P. Bernardo. *Relación de todo lo sucedido em estas doctrinas em ordem a las mudanzas de los siete pueblos Del Uruguay (1750-1756)*, In: Teschauer, Carlos. *História do Rio Grande do Sul*, Porto Alegre: Selbach, 1918-1922, vol. 3, p. 334. Henis, P. Tadeo Xavier. *Diário Histórico de la rebelión y guerra de los pueblos guaraníes situados en la costa occidental Del Rio Uruguay del año de 1754*. Buenos Aires, Imprenta del Estado, 1836. Entre historiadores, destacamos Porto, Aurélio. *História das Missões Orientais do Uruguai*. 2ª ed. Porto Alegre: Selbach, 1945, 2 v., Teschauer, Carlos. *História do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Selbach, 1918-1922, 3 v.; Quevedo, Júlio, *Guerreiros e Jesuítas na utopia do Prata*. Bauru, EDUSC, 2000.

José ou Sepé Tiaraju, o Capitão Sepé, era alferes real e coregeador do Povo de São Miguel, o que quer dizer que tinha funções policiais, de aplicação da justiça e militares. É apresentado na História como uma liderança entre os índios, como um guerreiro valente e bem apessoado – *chamava a atenção pelo seu belo porte e pela atitude garbosa de seu natural*³² –, conhecedor da região e dotado de *presença de espírito*³³, homem capaz de atitudes audazes. Sua trajetória é marcada por certos incidentes expressivos, todos eles citados nos documentos que registram a sua curta passagem pela História, exatamente de 1753, antes do eclodir da Guerra Guaranítica, a 1756, data de sua morte em campo de batalha.

Principiemos pelo momento em que, chefiando uma tropa de índios, Sepé se encontra com a comissão demarcadora dos limites estabelecidos pelo Tratado de Madrid. Neste incidente, Sepé se posiciona contra os portugueses, declarando-se súdito do rei de Espanha. Refere o Visconde de São Leopoldo, na sua obra *Anais da Província de São Pedro*, entendida como a primeira História do Rio Grande do Sul, que Sepé, à frente de seus índios armados, dissera *que não havia direito para tirarem-lhe aquelas terras, que Deus e São Miguel lhes haviam dado*³⁴. Instado a comparecer diante do comissário espanhol, para explicar porque embargava a passagem da comissão e impedia o cumprimento das ordens do rei, respondera que o fazia *de ordem do padre Superior, e do seu padre cura*. Ou seja, Deus, São Miguel e os padres se colocavam acima do rei, mas para justificar sua atitude, Sepé mostrara um ofício recebido do Governador de Buenos Aires, José de Andonaegui, mencionando a cédula real de 1749, na qual se ordenava a fortificação das missões e se proibia o avanço lusitano na região. Alheios às injunções da política internacional, que com o Tratado de Madrid invalidara esta medida, a resistência de Sepé e de seus homens fez a comissão

32 Porto Aurélio, op. cit. p.226.

33 Cafruni, Jorge. *Passo Fundo das Missões*. Município de Passo Fundo: Passo Fundo, 1966, p. 568.

34 Pinheiro, José Feliciano Fernandes. *Anais da Província de São Pedro*. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 1978, p. 76. 1ª ed. 1819, 2ª ed. 1839.

demarcadora recuar. Portanto, já neste primeiro enfrentamento, Sepé se consagrava como o mentor da resistência e o responsável pela interrupção dos trabalhos da comissão demarcadora. Logo, sua aparição na História é marcada pela aura da vitória, embora logo, após as forças luso-espanholas tenham declarado guerra aos índios rebeldes.

Em um segundo episódio, já dentro da Guerra Guaranítica, Sepé aparece como autor de inúmeras emboscadas sobre as forças inimigas, desbaratando-as. É neste momento que Gomes Freire de Andrade teria chamado Sepé a sua presença, dando lugar a uma célebre entrevista, que teve por intérprete o Padre Tomaz Clarke, capelão da comissão demarcadora de limites. Defrontando-se com o poderoso Gomes Freire de Andrade, Sepé mostra-se altivo e teria pronunciado a frase que se tornou famosa³⁵: *Esta terra tem dono. Nós a recebemos de Deus e de São Miguel!* Notemos, no caso, que os historiadores, ao se referirem a este episódio, já o colocam em um tempo social distinto na narrativa: *Sepé teria* dito tal frase, que irritara profundamente a Gomes Freire... A História se faz, assim, entre o que o documento aponta e o que é dito e transmitido, por *ouvir dizer*.

Em um terceiro momento de aparição histórica, Sepé é preso, junto com 56 companheiros índios, ao atacar o forte de Rio Pardo. É neste momento em que revela toda sua astúcia e coragem: convence seus aprisionadores a deixar-se ir, escoltado, negociar com os seus a troca de cavalos dos portugueses, aprisionados pelos índios, pelos seus companheiros presos. Iludindo seus guardiões, Sepé foge, *nu em pêlo e desarmado*, voltando a juntar-se aos seus guerreiros³⁶. Neste segundo episódio, já temos o personagem histórico em aventura rocambolesca, a demonstrar audácia e a já aludida presença de espírito.

O último incidente diz respeito à morte de Sepé em Batoví, em São Gabriel, a 07.02.1756, atingido pela lança de um português que o derrubou, juntamente com o cavalo, queda a qual se

seguiu o erguer-se de Sepé, mesmo ferido, para então receber o tiro de pistola, no peito, que o matou³⁷. Segundo o padre Tadeo Xavier Henis³⁸, o corpo de Sepé ficara jogado no mato à beira do rio Guacacaí, mas à noite, os índios teriam vindo buscá-lo para dar-lhe uma sepultura, entre lágrimas, manifestações de dor e cânticos religiosos da igreja. Conforme Quevedo³⁹, Sepé teria no bolso, ao morrer, uma carta, transcrita no Diário do Capitão Jacinto, na qual confirmava a frase famosa – *Deus Nosso Senhor é quem nos deu estas terras* – para depois concluir dizendo que *nossa lei anda pelo caminho de Deus*. Em belo estudo, Quevedo analisa como os jesuítas transmitiram aos índios a idéia bíblica da Terra da Promissão, ligada à noção da terra como um bem sagrado, conferido por Deus aos predestinados.

A figura histórica de Sepé é, assim, delineada pela bravura, pela fé, pela resistência e pelo martírio. Após a derrota de Batoví, seguiu-se a de Caiboaté, poucos dias depois, com a matança de 1400 índios, o que determinou o fim da Guerra Guaranítica, a tomada das Missões e a retirada e dispersão dos índios.

O Visconde de São Leopoldo assinala que, no decorrer da batalha, nas cercanias de Batoví, Sepé e seus homens haviam atraído um grupo de batedores castelhanos, com *aparências de amizade*, mas depois, *perfidamente*, os assassinaram⁴⁰, assim como relata que, no combate que se seguiu, o governador de Montevideo, D. José Joaquim Vianna, cortara, com um tiro de pistola, *o curso da vida e da afoiteza de Sepé*⁴¹. A posição do primeiro historiador do Rio Grande é ambivalente: Sepé era bravo guerreiro, altivo, corajoso, carismático e astucioso, chegando, porém, a perfídias... Seria um bom estrategista, se adotarmos uma visão simpática. Mas era, sem dúvida alguma, a alma do

35 Teschauer. Op.cit. p. 249.

36 Cf. Nusdorffer, P. Bernardo, op. cit.; Cunha, Capitão Jacinto Rodrigues da. Op. cit.

37 A história de Sepé foi narrada em termos de epopéia na obra *Tiaraju*, de Manoelito de Ornellas (Porto Alegre: Globo, 1945).

38 Henis, Padre Tadeo Xavier. *Diário histórico de la rebelión y guerra de los pueblos guaraníes situados en la costa occidental del Rio Uruguay del año 1754*. Buenos Aires, Imprenta del Estado, 1836, p. 258, APUD Porto, Aurélio, op. cit, p.234.

39 Quevedo, Júlio. *Guerreiros e jesuítas na utopia do Prata*. Bauru: EDUSC, 2000, p. 178.

40 Pinheiro, op. cit. p. 81.

41 Ibidem.

movimento, e sua morte desorganizou os índios, que foram massacrados. O Visconde acaba por destacar o horror da vitória, de soldados bem armados sobre índios indefesos, em derrota espetacular. Chega mesmo, em trecho literário, se valendo de liberdade poética, que o historiador se autoconcede, imaginar o que passaria na cabeça de um viajante que passasse por aqueles campos, onde a terrível chacina se teria dado...

A rigor, onde termina a História, narrativa do que aconteceu, começa a lenda, veiculada pela Literatura e pelo Mito.

Já em 1769, Basílio da Gama publicava o *Uruguai*, poesia épica na qual contava a guerra havida entre os portugueses e espanhóis, aliados, e os índios missioneiros. A poesia narra o conflito de maneira bem posicionada: defende a política de Pombal, tem simpatia manifesta pelo índio e ataca os jesuítas, em mudança de opinião para alguém que, como ele, estudara para ingressar na ordem da Companhia de Jesus. O que chama atenção, no caso, é a incorporação que faz, na narrativa poética, dos acontecimentos, ainda tão próximos, mas que já se faziam históricos e lendários.

Os aparecimentos de Sepé na Poesia comparecem tal como os momentos historicamente já assinalados, mas em diferente seqüência temporal. Não esqueçamos, contudo, que a poesia ou a Literatura não tem o mesmo compromisso da História com a “verdade” do acontecido, mas com a verossimilhança da versão... O que importa não é a ordem cronológica dos eventos, mas a figuração do personagem e o sentido que lhe é atribuído.

Assim é que, no 2º canto, Basílio da Gama narra o encontro dos caciques Sepé e Cacambo com Gomes Freire de Andrade, onde são explicitados os motivos da resistência indígena diante da exigência luso-espanhola, mostrando o confronto das duas posições e o desenlace do deflagrar da guerra, diante da impossibilidade de um acordo. Trata-se, no caso, de um enfrentamento de gigantes, de fortes personalidades, cada um cantado em sua grandeza. Este encontro, por sua vez, remete a um outro momento, que é aquele da prisão e fuga de Sepé, incidente que, na narrativa poética, teria se passado antes: quando é dado a Sepé,

por Gomes Freire, a título de agrado, após a entrevista, *um arco de pontas de marfim* e uma aljava cheia de flechas. Sepé Tiaraju nelas reconhece as mesmas armas que deixara junto aos portugueses quando fora feito prisioneiro:

*Lembrou-se o índio da passada injúria
E sobraçando a conhecida aljava
Lhe disse: - “Ó General, eu te agradeço
As setas que me dás, e eu te prometo
Mandar-tas bem depressa, uma por uma
Entre nuvens de pó no ardor da guerra
Tu as conhecerás pelas feridas,
Ou porque rompem com mais força os ares.”⁴²*

Definido o orgulho inerente à figura de Sepé, já apontado nos documentos de época, Basílio da Gama celebra em verso a figura épica do personagem:

*Fez proezas Sepé naquele dia
Conhecido de todos no perigo
Mostrava descoberto o rosto e o peito
Forçando os seus com exemplo e com as palavras (...) ⁴³*

Ao delineamento heróico de Sepé, o *tape altivo*, segue-se a demorada cena do combate final, onde se desenvolve o enfrentamento do herói com aqueles que o matam, embora ele ainda tivesse tentado, por três vezes, erguer-se e continuar lutando, os olhos já nadando em fria morte⁴⁴.

A entrevista com Gomes Freire, a evocação da captura e fuga mirabolante, a morte em combate, são incidentes ainda muito recentes, não propriamente já lidos como narrativa histórica, mas falados, narrados oralmente e de ampla circulação pelo Brasil da época, a tal ponto que já comparecem no texto poético.

42 Gama, Basílio da. *Uruguai*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 2002, p. 28.

43 Idem, . p.32.

44 Idem, p. 34.

No prosseguir da épica de Basílio da Gama, a narrativa do maravilhoso se introduz junto ao relato do acontecido.

Sepé reaparece na morte, mas através de uma revelação onírica: Cacambo tem uma visão, onde o companheiro morto lhe surge, a incitar a vingança e a ação violenta contra o inimigo.

*No perturbado interrompido sono
(Talvez fosse ilusão) se lhe apresenta
A triste imagem de Sepé despido
Pintado o rosto do temor da morte
Banhado em negro sangue, que corria
Do peito aberto, e nos pisados braços
Inda os sinais da mísera caída.*⁴⁵

Sonho em vigília que ilumina uma verdade – a morte de Sepé -, revelada pelo seu fantasma, a exortação tem efeito imediato, pois Cacambo provoca um incêndio em São Miguel. Sepé, o transfigurado, é visto como um exemplo para os demais, pelo valor, coragem e força que mostrara em vida e que serviria de guia após a morte. Depois de exortar à luta, sua imagem some no ar, *sacudindo sobre as tendas, no ar fumante tocha.*⁴⁶

Portanto, o nascimento do mito, apreendido pela poesia, se dá, praticamente, ao mesmo tempo em que teriam se sucedido os acontecimentos. Se bem que Sepé Tiaraju não seja o personagem principal da poesia, ele já é uma personalidade histórica, porque teve existência real; literária, pois sua performance merece um tratamento estético na poesia épica; mítica, pois o relato de bravura se mescla ao do fantástico. Sepé está morto, mas é visto, não se sabe se exatamente em sonhos ou em vigília, ou talvez mesmo seu fantasma é que tenha aparecido para exortar os índios à luta e à vingança. Sepé é história que se faz literatura e lenda ao mesmo tempo, e que circula pelo Brasil e mesmo Portugal.

Alguns outros poucos anos após o incidente, em 1774, o Brigadeiro Rocio, no seu *Compêndio Noticioso*, já registrava que

45 Idem, p. 37.

46 Idem, p. 38.

o rio, às margens do qual tombara morto o valente Tiaraju, já era conhecido por São Sepé ou Ça-pé, designação que fora atribuída pelos índios.

Aurélio Porto tece algumas considerações sobre o nome, que na tradição popular assume contornos de santidade: Sepé ou Çapé (Ça-pé) seria um designativo de *condutor de homens* ou *caudilho*⁴⁷, o que, por sua vez, nos leva a pensar no vocábulo *Cid*, com a mesma designação de *chefe* ou *condottieri* e que, na Espanha da Reconquista, cognominou o quase lendário Don Rodrigo Diaz de Vivar, El Cid Campeador... Em guarani, a palavra teria duas significações: *çapé* é identificada com a gramínea que serve para cobrir casas ou fazer fachos; recai no seu sentido original, que viria do verbo *alumiar*, *esclarecer*, *deitar luz*.⁴⁸ Não por acaso, a poesia de Basílio da Gama introduz esta imagem no relato da aparição do fantasma de Sepé a Cacambo, e da sua transformação em uma tocha ou facho de luz, presentes no vocábulo Ça-pé, a iluminar a ação dos companheiros, a chefiar a rebelião dos índios.

Juntando os significados levantados, Sepé é o chefe que conduz para a luz, é o predestinado, é o santo mártir de uma causa justa.

Ora, o Mito é também uma narrativa, que explica e que revela. O mito fala de valores e lógicas que dão sentido ao mundo e que respondem às questões fundamentais que os homens se põem sobre a realidade. Veiculado pela oralidade, constituído de forma anônima, o Mito é relato que vem do não-dito, do transmitido de boca em boca, do boato, da lenda, do relato fabuloso que transmite sentidos, onde se divisa uma moral e uma chave para a apreensão da vida. Sem dúvida que o Mito fala de forma cifrada, mas, ainda assim, o real é o seu referente, que preside a sua composição. Constituindo um dos integrantes deste sistema de representações sobre o mundo a que se dá o nome de imaginário, o Mito revela também verdades, mas verdades simbólicas, que se expressam de forma metafórica e alegórica, dizendo-mostrando para além da palavra e da imagem.

47 Porto, Aurélio, op. cit. p. 223.

48 Idem, p. 224.

Pois bem, o mito de Sepé, que o faz herói e santo, transfigura a História. Erigido em personagem símbolo da guerra missioneira, o vencido e mártir Sepé transforma a derrota em vitória. Um dos aspectos que se celebram em seu mito é a resistência índia e a nobreza da causa, com o que se realiza uma espécie de curiosa inversão ou substituição: a derrota de Batoví e a de Caiboaté, ambas em 1756, são como que negadas ou substituídas pela vitória de 1640, em M'Bororé, quando, na primeira fase missioneira, os índios venceram os bandeirantes paulistas. A rigor, o vitorioso Sepé não ganhou nenhuma grande batalha e os índios foram vencidos. Se Sepé aparece para conduzir seus homens, é mais como pólo agregador de uma causa, como encarnação da idéia da resistência e da memória de outras batalhas ganhas no passado, como a de M'Bororé.

Estas subversões de sentido só são possíveis no Mito, que transfigura o acontecido e veicula, pela narrativa, uma verdade simbólica a ser demonstrada e tornada exemplar, recolhida de heranças ancestrais.

Ora, sendo o Mito um sistema de comunicação e uma mensagem⁴⁹, ele pode ser considerado uma fala que se confunde com a História, pois parte de um acontecido, mas que inventa e transmite valores que possibilitam continuar a viver.

Do século XVIII, seu nascedouro, ele atravessa o século XIX, transmitido de boca em boca, para vir a ser recolhido, na virada do século, por aqueles interessados em resgatar a tradição oral e o folclore do Rio Grande do Sul.

É o caso de João Simões Lopes Neto, que na sua obra *Lendas do Sul*⁵⁰ transcreve, sob a forma do poema *O lunar de Sepé*, a narrativa popular que ouvira recitar em 1902 por uma *velhíssima* mestiça missioneira, Maria Gervásia Alves, moradora de uma picada nas imediações do rio Camaquã, entre os municípios de Canguçu e de Encruzilhada.

O pano de fundo, que dá entrada ao poema, é a disputa entre as forças de Espanha e Portugal, de um lado, e os índios guaranis e os padres missioneiros, de outro, referencial este que já aparece qualificado:

*Eram armas de Castela,
que vinham do mar de além;
de Portugal também vinham,
dizendo, por nosso bem:
mas quem faz gemer a terra...
em nome da paz não vem!*

Mas, na tradição oral, conservada na memória popular, o conflito que contextualiza o poema não é o elemento central sobre o qual se fala, embora o posicionamento esteja bem claro: estes que *fazem gemer a terra*, haviam chegado para destruir a sacralidade de um direito, que era aquele dos índios de habitarem as Missões. O que se busca exibir, pela narrativa poética que traduz o Mito, é a santidade de Sepé, que ostentava desde o nascimento um sinal de predestinação, como que tocado pelo divino:

*Do sangue dum grão-Cacique
nasceu um dia um menino,
trazendo um lunar na testa
que era bem pequenino
mas era um -cruzeiro - feito
como um emblema divino!...*

Como refere Porto⁵¹, Sepé Tiaraju foi cantado, em *halo de santidade*, pelos poetas anônimos, que trabalham com o *lunar na testa* como a marca de divindade, que se revelaria na morte, transfigurada em relato mágico: tombado em combate, Sepé sobe aos céus e vira estrela, passando a ser o intercessor dos

49 Barthes, Roland. *Mitologias*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

50 Lopes Neto, João Simões. *Lendas do Sul. Populário (Folclore)*. Pelotas: Liv. Universal, 1913.

51 Porto, Aurélio, op. cit., p. 224.

novos mártires que se seguiriam no fim da Guerra Guarani-ti-ca, mas também daqueles que para esta luz mirarem, pedindo proteção. Sepé Tiaraju tinha, pois, algo de divino; ele era luz, estrela, facho guia.

*Então Sepé foi erguido
pela mão do Deus-Senhor,
que lhe marcaram na testa
o sinal do seu penhor!...
O corpo, ficou na terra...
A alma, subiu em flor!...*

*E, subindo para as nuvens,
mandou aos povos – benção!
que mandava o Deus-Senhor
por meio do seu clarão...
E o – lunar- da sua testa
Tomou no céu posição...*

Sepé seria ainda figura central de muitas outras poesias⁵², de autores como Vargas Neto, José Barros Vasconcelos, Nogueira Leiria, Jaime Caetano Braun e outros tantos, a demonstrar a força da imagem, histórica, literária, mítica.

Neste caminho de cruzamento de narrativas, Literatura, Poesia e Mito comparecem para recuperar o que o imaginário social constrói sobre a figura do índio morto, heroicizado até pela História dos tais vencedores, santificado pelo povo.

Em 1949, Érico Veríssimo lançou *O Continente*, 1º volume de seu consagrado romance histórico, *O Tempo e o Vento*, no qual narra a saga da família dos Terra-Cambará ao longo da formação do Rio Grande do Sul⁵³. Nesta parte inicial da trajetória romanesca, no capítulo inicial, intitulado, significativamente, *A fonte*, o autor faz o leitor ver, na narrativa literária, tanto a His-

tória se fazendo, quanto a vigência da tradição popular, domínio do não-dito, mas sabido, que permanece na oralidade desde os tempos imemoriais.

É neste momento que, em espécie de *mise en abîme*, história dentro da história, surge a figura de Sepé Tiaraju.

Érico Veríssimo se vale para isto de três vozes narrativas: a do autor, que relata a trama e a de dois personagens: o padre Alonzo, jesuíta dos Sete Povos, que tem um olhar “desde fora”, de homem culto e estrangeiro, sobre o processo que vivencia e a do menino mestiço Pedro, filho de uma índia violentada por um bandeirante vicentino, que é criado pelo padre Alonzo em São Miguel.

O narrador-autor apresenta os dados da historicidade: o espetáculo da beleza e da prosperidade dos Sete Povos, a vida nas Missões, o eclodir da Guerra, o levante dos padres e índios em defesa de Deus e da justiça, os rumores contra os jesuítas na Europa e a acusação de visarem um império teocrático na América, a imponente e carismática da figura do Capitão Sepé Tiaraju, Alferes Real e Corregedor de São Miguel.

É o menino índio que será, por um dos lados, iniciador da linhagem dos Terra-Cambará, aquele que vai introduzir a lenda no romance. Ele tem visões, contando ao padre Alonzo certos incidentes históricos, já revestidos de fantasia pelo imaginário popular. Ele conta a entrevista de Sepé com Gomes Freire e reproduz a sua maneira altaneira de falar; diz que quando Sepé falava aos índios, a cicatriz em meia lua de sua testa tornava-se vermelha e reluzente, asseverando ao padre: *Deus botou-lhe um lunar na testa!* O menino Pedro enxerga, em sonhos, a prisão e a fuga espetacular de Sepé, e transmite aos demais suas visões, difundido suas proezas fantásticas; ainda em sonhos, diz que vira Sepé morto⁵⁴, tal como Cacambo na Poesia de Basílio da Gama, afirmando que Sepé subira aos céus e que se transformara em estrela, chamando-o, para espanto do padre, São Sepé...

Cético, dotado de cultura superior, o padre Alonzo se espantava com a imaginação do indiozinho, e refletia como aquelas

52 Ramírez, Hugo. Org. *Iconografia poética do índio no Rio Grande do Sul*. Comissão Executiva de homenagem ao índio. Porto Alegre: 1974.

53 Veríssimo, Érico. *O Tempo e o Vento*. 1ª vol., Porto Alegre: Globo, 1949.

54 Veríssimo, op. cit.

gentes interpenetravam o real com o maravilhoso, não distinguindo as fronteiras entre ambos. Por vezes, ele mesmo duvidava de si próprio diante do que vivia, para depois concluir que estava, realmente, a assistir ao nascimento de uma lenda e de um ídolo, aquela do valente chefe guerreiro dos índios, *parcenas palavras e gestos*, mas amado pelos seus.

É ainda o menino Pedro quem faz as associações religiosas que definem o contorno fantasioso da personagem: heróico, guerreiro, vitorioso no combate do mal, São Sepé é o próprio São Miguel, com sua espada reluzente como o fogo, a combater o demônio...

Mas as correlações vão ainda mais além: Pedro afirma que vira Sepé no combate, mesmo depois de morto, a passar entre os exércitos sem ferir-se: era um espetáculo glorioso, com a espada vermelha luminosa, o lunar da frente a brilhar, montado em seu cavalo branco...

Que imagem é esta, literariamente introduzida por Veríssimo, ao se reapropriar da História e da memória popular? Até onde vai sua ficção literária, até onde a tradição oral lhe transmite a imagem fantasiosa?

Esta figura do guerreiro armado com a espada incandescente, no seu cavalo branco, do guerreiro que volta, mesmo depois de morto, para juntar-se aos seus, tem em *Santiago Matamoros* uma imagem recorrente, espécie, por sua vez, construída como reencarnação ou metamorfose de um São Miguel Arcanjo, ou então de um *Cavaleiro Negro* da Guerra dos Cem Anos!

A figura é bastante conhecida, trazida até nós pela lenda antiga: *Santiago Matamoros* é uma das representações do apóstolo de Cristo, São Tiago, convertido em patrono da Espanha e da América hispânica, em processo de identificação com a campanha da Reconquista. Diz a lenda que, após ter pregado na Espanha, São Tiago teria retornado à Judéia, onde foi decapitado, sendo seus despojos trasladados por barco até a Espanha e seu túmulo, por muito tempo perdido, foi finalmente achado em Compostela, o que fez este lugar tornar-se um centro de peregrinação. À causa da Reconquista da terra aos mouros, somava-se

o movimento dos peregrinos rumo a Compostela, com o que se irmanavam os interesses dos Reis de Castela aos da Igreja.

Durante a Reconquista, São Tiago teria aparecido pela primeira vez na batalha de Clavijo, em 834, ajudando o rei Ramiro a combater os mouros. A partir de então, *Santiago Matamoros*, sob a forma de um guerreiro a cavalo, reaparece muitas vezes, como figura de libertação da Espanha, portando os atributos do poder – a espada – e da religião – a cruz. *Por Deus, por Castela e por Santiago*, torna-se o grito de guerra contra os árabes que ocupavam a Península Ibérica.

Santiago Matamoros se converte em alegoria do poder castelhano e, com a conquista da América, torna-se também no símbolo da guerra contra os indígenas, continuando a aparecer de maneira milagrosa para auxiliar os espanhóis.⁵⁵ Tais referências das intervenções mágicas de Santiago aparecem citadas em muitos cronistas, como López de Gómara, Fray Juan de Torquemada, Garcilaso de la Vega, Felipe Guamán Poma de Ayala, Bernal Dias Del Castillo. Em uma destas versões, como naquela apontada pelo Padre Alonso de Ovalle, Santiago aparece como uma explícita figura da guerra de conquista no Chile: os espanhóis asseguravam que o apóstolo os auxiliava e chamavam-no de *Santiago Mata Índios*, identidade pelo qual era representado.⁵⁶ Quando da conquista deste território no século XVI, os índios teriam dito que teriam visto *vir pelo ar um cristão em um cavalo branco com a espada na mão, desembainhada, ameaçando*, de tal forma que todos haviam sido tomados de pavor.⁵⁷

Mas, no caso do extremo sul do Brasil, com a figura de Sepé Tiaraju, guerreiro, mártir e santo, há uma inversão de significado: ele é um protetor dos seus, um símbolo da luta contra a opressão do colonizador. Santo, sem dúvida, mas popular, sem

55 Navarro Castro, Gustavo. *Latin América Iconography of Saint James the killer of moors*. IN: *America. Bride of the sun. 500years. Latin America and the low countries*. Royal Museum of Fine Arts. Antwerp. Inschoot books, 1992. p. 189-190.

56 *Histórica Relación del Reyno de Chile*. Padre Alonso de Ovalle, Roma, 1646. Sala Medina, Biblioteca Nacional. APUD *Imágenes de Santiago Del Nuevo Extremo*. Santiago, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Ekaré, 2002, p. 16.

57 Capitan Pedro Mariño de Lobera. *Cronica del Reyno de Chile*. APUD *Imágenes de Santiago Del Nuevo Extremo*, op. Cit, p. 17.

o reconhecimento da Igreja. Entretanto, nem por isso São Sepé é menos aceito ou milagroso, porque foi consagrado pela crença popular. É santo celebrado em prosa e verso, que dá atenção aos pedidos que lhe fazem seus fiéis.

A História recua do seu terreno do *necessariamente acontecido* para dar espaço à construção do Mito. Talvez este encontro reforço justamente no fato de que Sepé Tiaraju existiu... Mas, como foi visto, já os documentos da própria época são construtores de uma imagem que ergue em nome de atributos especiais, além de constatarem a existência de um culto que se instalava desde aquele momento inicial.

Desde as origens, há dados de uma objetividade invariante na composição do personagem, assinalados pelas fontes com que trabalha a História: os cargos, a mostrarem sua posição de mando, a altivez, a capacidade de organizar a resistência, a liderança, e mesmo a coragem, porque não...

Houve um momento em que a História – ou, pelo menos, alguns interessados... – quiseram fazer dele um herói! Na década de 50 do século XX, diante da aproximação do bicentenário da morte de Sepé na Guerra Guaranítica, foi sugerido ao governo do estado do Rio Grande do Sul pelo major do Exército João Carlos Nobre da Veiga a construção de um monumento àquela *simpática e heróica* figura de um *verdadeiro brasileiro* que dera inequívocos sinais de *amor a terra*. Mas o Instituto Histórico e Geográfico do Estado do Rio Grande do Sul, chamado a pronunciar-se sobre a proposta, não julgou Sepé merecedor da honra. Pontificavam na instituição defensores da lusitanidade da formação histórica do Rio Grande, no rechaço das tendências que o integravam ao mundo platino⁵⁸. Frente a esta interpretação da história, dificilmente Sepé Tiaraju podia ser identificado como brasileiro ou simpatizante da ação dos portugueses!

Negado pelo Instituto Histórico e Geográfico através do parecer elaborado por Afonso Guerreiro Lima, Othelo Rosa e

Moysés Vellinho, Sepé ganharia outros monumentos e placas de agradecimento por milagres através da consagração popular.

O Mito faz, daqueles traços de comportamento e valores defendidos por Sepé e dos pormenores de sua vida, sinais de divindade e de predestinação; a memória coletiva colore as ações e a oralidade ajuda a lembrar; a Literatura e a Poesia recolhem estas sensibilidades viajantes no tempo e resgatam as expectativas tecidas através dos anos para com esta figura do índio Sepé, traduzindo, esteticamente, a lenda.

Ao longo da História, o Mito tem sido reapropriado e retrabalhado. Sepé Tiaraju não está do lado dos poderosos, mas dos humildes e oprimidos. Este *Santiago Matamoros* luta por outras causas, o que hoje se revela nas mais recentes apropriações do Mito.

Segundo um processo de transfiguração do seu uso político, Sepé Tiaraju foi resgatado pelo Movimento dos Camponeses Sem Terra, como personagem símbolo de uma nova luta. A frase que Sepé teria dito – *Esta terra tem dono!* – torna-se emblema da luta pela terra, em reatualização simbólica, a mostrar a força do imaginário, como elemento que fornece chaves para a ação e a explicação da realidade. Apoiada pela leitura social cristã do Evangelho, na senda aberta pela Teologia da Libertação, politizada e ativa, a figura de Sepé torna-se central diante desta postura pela qual se entende que todo homem terá direito a terra e que, quando a propriedade se encontrar concentrada nas mãos de poucos, os despossuídos tem direito legítimo de reivindicá-la para si.

Em apropriação da História, do Mito e da Lenda, a Igreja toma conta do culto popular do índio milagreiro e chega mesmo a encenar, no local da redução de São Miguel, uma Missa da Terra sem Males. Ou seja, o mito pagão guarani de um lugar paradisíaco, na busca do qual os índios migravam pelo continente, é retomado pela Igreja na sua dimensão simbólica de Terra Prometida. Sepé Tiaraju é identificado como o guia para esta Terra de Promissão, martirizado antes de realizar seu objetivo. De forma sincrética, mitos pagãos e cristãos se articulam e com-

⁵⁸ Cf. Bernardi, Mansueto. *O primeiro caudilho rio-grandense*. Porto Alegre: Globo, 1957.

binam em torno do personagem no uso político da imagem que faz de Sepé o defensor da boa causa, pois o identifica com um propósito social em prol dos excluídos. Sepé, guerreiro mártir, protetor dos pobres, terá sua figura associada com a Romaria da Terra, a Teologia da Libertação e o Movimento dos Sem Terra, ou mesmo o espetáculo de Luz e Som que se realiza para os turistas que visitam as ruínas de São Miguel das Missões.

E, para corroborar o valor simbólico do personagem, o jornal Zero Hora, em edição de janeiro de 2003⁵⁹, relembra a proposta encaminhada pelo padre marista Antonio Cechin para a canonização de Sepé Tiaraju, índio milagreiro para quem são erguidas muitas placas votivas, em agradecimento por graças concedidas.

Revelando facções no seio da própria Igreja católica, outros religiosos, como Artur Rabuske, também estudioso das missões, alega que esta santidade de Sepé era algo difícil de ser comprovada, pois ele chegara mesmo a querer matar um padre que tentava dissuadir os índios de entrarem em guerra contra portugueses e espanhóis⁶⁰. Enquanto o Vaticano se decide pela autenticidade dos milagres de Sepé, no imaginário popular, ele já é um santo, deste há muito!

Em todos estes momentos, História, Lenda e Mito se articulam em torno de uma teatralização e encenação de fundo político religioso que tem por centro a figura de Sepé. Neste momento, tudo é plausível, pois o elemento que une todas estas manifestações é a crença, que identifica o índio com a boa causa. Estamos diante de um processo exacerbado de ficcionalização do real, onde a História foi ultrapassada por outras representações de enorme difusão.

Mas, em apropriação já anunciada antes como surpreendente, uma nova se apresenta e de forma inusitada, que afasta a figura de Sepé da causa dos despossuídos... Os fazendeiros

de São Gabriel que vêm suas terras invadidas pelo Movimento dos Sem Terra também passam a recolher da lenda de Sepé dois elementos com os quais se identificam: a noção da propriedade e a da legitimidade da posse. Sua terra, comprada ou herdada, lhes pertence e lhe é assegurada pela lei. Além do que, trata-se de terra produtiva, logo rentável para a sociedade como um todo. Pelo que, o movimento de defesa dos ruralistas contra as invasões dos colonos sem terra tomou também, como mote, a célebre frase de Sepé: *Alerta! Esta terra tem dono!*

Estranhos herdeiros de Sepé, na contramão da outra imagem construída de patrono dos pobres e desvalidos...

Estas apropriações, realizadas e interpretadas por dois grupos opostos e em enfrentamento neste início do século XXI, mas cujo conflito data de mais longe, vêm demonstrar que o índio Sepé Tiaraju, portanto, ainda não acabou a sua trajetória...

Mas, não seria este, a rigor, o destino dos mitos, em contínua rearticulação e reconstrução através do tempo, construindo sempre novas representações que se re-atualizam no plano do simbólico?

59 Jornal Zero Hora, Porto Alegre,

60 Cf Brum, Ceres Karam. *Esta terra tem dono: disputas de representação sobre o passado missionário no Rio Grande do Sul. A figura de Sepé Tiaraju*. Porto Alegre: UFRGS, agosto 2003.



Em 19 de abril de 1994 foi inaugurado e instalado o Acervo Artístico Municipal “TUPAMBAÉ”, no interior do prédio da Prefeitura Municipal de Santo Ângelo, cuja iniciativa era prover o interior do mesmo com um acervo artístico-cultural que retratasse episódios históricos das Missões. Da autoria do artista Tadeu Martins, a representação da morte de Sepé Tiaraju, cuja inspiração foi a obra “O Uruguai”, de José Basílio da Gama, retrata o momento em que foi atingido por um lanceiro português; após esvai em sangue e tomba do cavalo, fato que ocorreu no dia 07.02.1756.



Capítulo 3. O Herói Sepé Tiaraju: Da história à Literatura

Antônio Rafael Baioto⁶¹

No passado, a região noroeste do estado do Rio Grande do Sul foi marcada pela ocupação da Coroa espanhola, empreendida através dos padres da Companhia de Jesus, que, entre os séculos XVII e XVIII levaram adiante o projeto de evangelização dos índios guaranis, consolidado através das Missões Jesuítico-Guaranis, em suas duas fases: a reducional (1626-1641) e a missioneira (1682-1768)⁶².

Naquela época, os nobres espanhóis, assim como o Estado, encontravam-se intrinsecamente ligados à Igreja Católica, cabendo a esta instituição parte do trabalho de colonizar as novas terras espanholas. Coube à Companhia de Jesus a tarefa de implementar o projeto espanhol de colonização; os guaranis do Tape deveriam ser educados conforme os preceitos civilizados espanhóis e católicos, o que envolvia o pagamento de impostos e o serviço à coroa espanhola, enquanto legítimos súditos do rei, bem como a adoração ao Deus Católico, abandonando as crenças e divindades antigas.⁶³

A Companhia de Jesus tinha como missão salvar as almas dos índios, pois acreditavam que os mesmos sofriam com as tentações do demônio.⁶⁴ Os Jesuítas estavam imbuídos pela tarefa

61 Professor de História e Mestre em História pela PUC-RS. Pesquisador e Formador do Instituto Palavras. rafaelbaito@yahoo.com.br. palavras.org.br

62 QUEVEDO, Júlio. *Guerreiros e Jesuítas na utopia do Prata*. Bauru, EDUSC, 2000.

63 KERN, Arno Alvarez. *Missões Uma Utopia Política*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.

64 MONTOIA, Pe. Antônio Ruiz. *Conquista Espiritual*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985. “O demônio procura remedar em todas as partes o culto divino com ficções e embustes. Embora a nação guarani fosse limpa de ídolos e adorações, graças aos céus, porque livre de mentiras, estão dispostos seus componentes a receber a verdade, como uma longa experiência me tem mostrado, mesmo assim achou o demônio fraudes com que entroniza a seus ministros, os magos e feiticeiros, a fim de

de construir uma terra cristã, no interior de uma região dominada pelas forças demoníacas, as chamadas “terras arrasadas”. Eles, juntamente com os guaranis, estavam envolvidos por um contexto histórico que vivenciava essa luta como um conflito mítico entre o bem e o mal, de Deus contra o Demônio, crenças que caracterizaram o sentido da empreitada missioneira. O espaço geográfico desse fenômeno histórico, que levou à fundação da Província Religiosa do Paraguai, abrangia as terras que se encontram atualmente no sul do Brasil, no sudeste do Paraguai e no nordeste da Argentina.

Em 1750, as Coroas de Portugal e Espanha selaram o Tratado de Madri, com o objetivo principal de resolver questões de limites nas suas possessões americanas. Este Tratado modificou a vida de milhares de pessoas que viviam nos sete povos missioneiros da margem oriental do Rio Uruguai.

Segundo o Tratado de Madri, os Sete Povoados missioneiros seriam entregues ao reino de Portugal. Os índios deveriam abandonar suas casas, suas terras e seu gado e transmigrarem para a margem ocidental do rio Uruguai. Muitos índios missioneiros não concordaram com as determinações do Tratado e resolveram contrapor-se à execução do mesmo. O resultado desta discórdia levou à Guerra Guaranítica (1754-1756).

Os exércitos unidos de Portugal e Espanha marcharam contra as forças guaraníticas organizadas para a resistência. No início dos combates o conhecimento do terreno e as táticas de guerrilha beneficiaram os guaranis missioneiros, no entanto o poderio dos exércitos aliados dizimou as forças guaraníticas nas batalhas em campo aberto.⁶⁵ Em 1756, a maior parte das forças missioneiras foram derrotadas na Batalha de Caiboaté. A tomada das missões estava consolidada, o Tratado de Madri fora executado.

Foi morto neste conflito o corregedor da Missão de São Miguel Arcanjo, José Tiaraju. Este guarani destacou-se na História

que sejam a peste e ruína das almas.”

65 GOLIN, Tau. A Guerra Guaranítica no Diário de José Custódio de Sá e Faria. In. *Missões: a questão indígena*. Anais do XI Simpósio Nacional de Estudos Missioneiros. V1. Ijuí, EDUNIJUI. 1997.

da Guerra, no célebre encontro entre a comissão demarcadora do Tratado e um destacamento de índios na localidade de Santa Tecla. Os demarcadores foram obrigados a recuar diante da determinação de Tiaraju e seus companheiros em impedir a efetivação do Tratado de Madri.

José Tiaraju teria sido morto dias antes da Batalha de Caiboaté. Segundo o “Diário” do padre Tadeu Xavier Henis:

I estós [is luso-espanhóis] acometiendo con un numeroso escuadrón al sobredicho capitán [Sepé Tiaraju] y a pocos de los suyos, como por defecto del caballo cayese en una fosa que habían hecho los toros, le rodearon o cercaron, y también a algunos indios que iban corriendo al socorro del capitán; a quien primero con una lanza, y después con una pistola, mataron. Y habiéndole muerto, sus súbditos, aunque cercados, rompieron a fuerza los escuadrones del enemigo, y se pusieron en salvo, quedando muerto uno, si no me engaño, y otro herido: arrojaron el cuerpo ya despojado de todo, y como algunos dicen, lo quemaron con pólvora, mientras así estaba expirando, y lo martirizaron de otras maneras. Enterraron (con los sagrados cánticos, e himnos que se acostumbra en la iglesia, pero sin sacerdote), el cuerpo de su buen, pero muy arrojado capitán, en una vecina selva.⁶⁶

José Tiaraju, apelidado Sepé, tornou-se um símbolo da Guerra Guaranítica. Sua morte marcou o fim do tempo missioneiro e o início do processo que levaria à fundação da Província de São Pedro, primeiro nome do atual estado do Rio Grande do Sul.

No Brasil contemporâneo, a região noroeste do estado do Rio Grande do Sul, que serviu de palco para os acontecimentos históricos supramencionados, recebeu a denominação de “Re-

66 HENIS, Pe. Tadeo Xavier. *Diário Histórico (1754)*. Buenos Aires: Imprensa Del Estado, 1986. (colección de Angelis; 4). P. 543 Apud. Santos, Júlio Ricardo Quevedo. Os episódios armados e o mito fundador das Missões Jesuíticas do Paraguai: uma proposta de análise da “história inacabada”. P. 21 *Encarnacion, VIII Jornada Internacionales sobre Las Misiones Jesuíticas, 2000*.

gião das Missões”, justamente pelo fato de terem sido as Missões Jesuítico-guaranis os primeiros povoados construídos aos moldes culturais das civilizações ibéricas nas terras do antigo Tape.

Atualmente, são poucos os resquícios que evidenciam estas histórias do passado; poderia dizer-se que a denominação missioneira para a região noroeste do estado constitui-se apenas em uma homenagem a tempos remotos. No entanto, deve-se destacar que tal denominação não se resume apenas a uma referência ao passado, possuindo dinâmica própria, refletindo uma relação particularizada das comunidades locais com o passado da região.

O aspecto missioneiro, enquanto um elemento histórico e cultural da região, está presente no imaginário da comunidade, justificando ritos, crenças religiosas, tradições familiares e comunitárias, ideologias e mitos, fantasias e realidades que resumem aspectos de uma cultura.

Evidencia-se, assim, que o passado missioneiro é reinterpretado pelas comunidades locais, construindo desta maneira uma nova imagem do mesmo, carregada de elementos míticos e envolta por fantasias literárias, assim como por interesses ideológicos, que ao apropriar-se de determinados elementos históricos dão uma nova interpretação ao passado em proveito próprio, para justificar posicionamento ou embasar idéias.

Utilizando a literatura como um registro do imaginário, podemos perceber que certos processos de interpretação da história missioneira, expressos nas narrativas literárias, influenciaram de forma marcante a construção de determinados mitos correntes no imaginário popular.

Enfatizada pelo campo da literatura, a história missioneira aparece muitas vezes cheia de figuras imaginárias ou até mesmo fatos que nunca aconteceram, mas que, no entanto, tomam ares de veracidade para a coletividade.

Dentre estas, talvez a mais antiga tenha sido a novela “Cândido”, de Voltaire, escrita em 1759, ou seja, apenas três anos após o término da Guerra Guaranítica. Notamos na novela de Voltaire uma crítica anti-jesuíta, proveniente justamente do contexto pós-guerra, quando os padres da Companhia de Jesus eram acusados

de terem influenciado os guaranis a se rebelarem contra as coroas Ibéricas, sendo, inclusive, os comandantes das tropas missioneiras organizadas para a defesa das missões.⁶⁷ Voltaire, através dos personagens de sua novela, descreve a Província Religiosa do Paraguai como um rico Império Teocrático, onde os jesuítas desfrutavam de riquezas inimagináveis, enquanto os guaranis eram explorados, sendo obrigados a trabalhar para o enriquecimento dos padres, que acumulavam tesouros.

Esta imagem estereotipada a respeito das missões jesuíticas do Paraguai foi utilizada na época, justamente para justificar a perseguição à Companhia de Jesus, como uma forma de diminuir o poder da igreja e engrandecer o poder das monarquias ibéricas.⁶⁸ “Cândido” contribuiu na formação do imaginário popular, enfatizando o mito de que as missões teriam vivido momentos de riqueza e esplendor e que os padres para não deixarem seus tesouros caírem nas mãos dos seus inimigos o enterraram na região antes de serem expulsos, conforme encontramos exposto na lenda popular da “Casa de M’Bororé”.

A crença nas riquezas escondidas da região missioneira levou muitos caçadores de tesouros a procurarem o ouro enterrado dos padres. Nesta empreitada, não foram poucos que, com pá e picareta, reviraram até os cemitérios em busca do tão sonhado

67 VOLTAIRE. *Cândido ou o Otimismo*. (1ª ed. 1759). São Paulo, Ediouro, P 68. Atingida a primeira barreira, disse Cacambo à guarda avançada que um capitão desejava falar a monsenhor o comandante. Foram avisar a grande guarda. Um oficial paraguaio prostrou-se ante o comandante, a cientificá-lo do ocorrido. Cândido e Cacambo viram-se, primeiro, desarmados; apoderaram-se de seus cavalos andaluzes. Os dois forasteiros foram admitidos por entre duas filas de soldados, em cuja extremidade se achava o comandante, tricórnio na cabeça, batina arregaçada, espada ao lado, a empunhar o espontão. A um seu sinal vinte e quatro soldados cercavam os recém-vindos, Um sargento lhes disse ser preciso esperar: o comandante não poderia dirigir-lhes a palavra, pois o reverendo Padre Provincial não permitia que nenhum espanhol abrisse a boca à não ser em sua presença, e que permanecesse mais de três horas no país.

68 QUEVEDO, Júlio. *Rio Grande do Sul: Aspectos das Missões*. 2ª Ed. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1997. P. 97. Na prática, procurou-se, de todas as maneiras, minar a ação dos jesuítas, indo até a ação concreta de alijá-los do poder em Portugal e Espanha. Num primeiro momento, procurou-se incriminá-los pela responsabilidade do desencadeamento e continuidade da Guerra Guaranítica (1754-56). Isso foi uma tática de Carvalho e Melo, para desacreditar os jesuítas (perante a sociedade)...Tática essa que, ora se apresentava como um meio, para alcançar um fim maior, qual seja, viabilizar o governo despótico-absolutista.

tesouro, sendo que até os dias de hoje pode se encontrar quem afirme ter conhecimento de uma panela cheia de moedas de ouro escondida pelos jesuítas, sendo esta uma crença popular muito difundida.

Outra importante obra literária que contribuiu na transformação de Sepé Tiaraju em herói, foi “O Uruguai” de José Basílio da Gama, publicado em Portugal, em 1769. Nota-se também nos versos de Basílio a influência de um contexto anti-jesuíta, retratando o preconceito com que a obra dos padres era vista na Península Ibérica, onde os mesmos aparecem como figuras vis e traiçoeiras, que se aproveitam da inocência dos guaranis. A respeito deste autor em particular, não podemos esquecer seus vínculos com o Marquês de Pombal, que estava empenhado em desarticular a atuação dos jesuítas nas Américas.⁶⁹

A construção do imaginário popular a respeito dos fatos particulares da história missioneira foi se modificando através dos tempos e sendo reinterpretada por poetas e cancioneiros, que através de uma leitura particularizada do passado, endossam e fortificam determinados mitos.

É importante salientarmos que “os mitos missionários” só podem ser encarados como tal porque se revelam vivos em uma grande parcela da sociedade sul-rio-grandense. Estes mitos continuam sendo contados e representados sobre diferentes formas, a todo o momento resignificados e novamente incorporados à sociedade, num processo contínuo de construção da realidade.

Sepé Tiaraju foi tematizado pela literatura em diferentes conjunturas da história do Rio Grande do Sul como um herói referencial do passado, carregado pelo simbolismo que as missões assumiram como lugar de origem do estado e assim modular da sociedade. A literatura intervém neste processo de simbolização do passado como o lugar referencial onde os posicionamentos morais e éticos são fundados, pelo exemplo dos heróis.

69 FLORES, Moacyr. *Reduções Jesuíticas dos Guaranis*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997. P. 144. O poema é um documento excepcional sobre as intrigas contra a Companhia de Jesus, movidas por Sebastião Carvalho e Melo, pois o que apresenta não é confirmado historicamente.

O passado toma novas formas narrativas na literatura, que através de uma nova linguagem condicionada ao contexto, interpreta o passado e o atualiza. As obras literárias acabam tornando-se o registro da época em que foram escritas.

No início do século XX, João Simões Lopes Neto, descendente dos primeiros fazendeiros que se fixaram nas terras do estado do Rio Grande do Sul, publicou o Poema “O Lunar de Sepé”, transcrito segundo ele de uma mestiça de idade avançada no interior do estado.

“Então Sepé foi erguido pela mão de Deus senhor,
Que lhe marcara na testa sinal de seu penhor:
O corpo ficou na terra...A alma subiu em flor...
E subindo pelas nuvens mandou aos povos - bênção,
Que mandava o Deus senhor por meio do seu clarão
...
E o lunar de sua testa tomou no céu posição.”⁷⁰

Com este poema, Simões Lopes registrou de forma lírica os eventos que marcaram a morte do líder guerreiro Sepé Tiaraju, reunido juntamente com outras lendas do estado no livro “Lendas do Sul”, publicado pela primeira vez em 1913.

Simões Lopes Neto marcou a literatura regionalista do estado. Sua obra endossa um passado mitificado do Rio Grande do Sul, carregado por lendas e seres fantásticos que habitavam na imaginação carregada de elementos próprios de uma cultura popular distante dos grandes centros urbanos do país.

Sua inserção dentro da ideologia positivista, que reinou quase de forma absoluta entre intelectuais e políticos do início do século XX, marcou sua obra como a busca de um passado regional que servisse de exemplo tradicional para as gerações futuras.⁷¹ A preocupação do autor em registrar o passado como o lugar da tradição foi contínua.

70 NETO, Simões Lopes. *Lendas do Sul*. 1ª ed. 1913. Porto Alegre: Globo, 1976.
71 BOEIRA, Nelson. O Rio Grande de Augusto Comte. In. DACANAL, José. & GONZAGA, Sergius (Org). *RS: Cultura & Ideologia*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1980. p.39-40.

O regionalismo⁷², que havia edificado a figura do gaúcho durante o romantismo como único exemplo histórico do passado sul-rio-grandense, foi relativizado na obra de Simões Lopes, que fez questão de registrar elementos da cultura indígena, anterior ao gaúcho, estabelecendo assim uma tradição em que o índio seria inserido na história do estado através do resgate de seus heróis.

Ao transcrever o poema “O Lunar de Sepé”, Simões buscou acrescentar a experiência missioneira à tradição cultural e histórica do estado, tendo na figura do herói indígena um grande exemplo do tempo missioneiro, mitificado pela poesia regional.

A versão regional do positivismo, no início do século XX, no estado, influenciou de maneira marcante a obra de Simões Lopes Neto. Suas lendas do passado representam uma tradição, que deveria ser respeitada e lembrada como um tempo glorioso, onde se destacaram os homens de coragem que serviriam de exemplo para o presente. Os heróis do passado, cultuados por Simões Lopes Neto como defensores da tradição, foram organizados pelo autor dentro de um *panteon* de seres mitológicos regionais, que teriam influenciado a história e a cultura do estado.⁷³

O passado como exemplo tradicional para o futuro é uma constante na obra de Simões Lopes. Ao delimitar este passado, o autor está também delimitando um padrão de comportamento que deveria ser respeitado, cultuado e seguido pelas gerações futuras. A história de Sepé Tiaraju, dentro da obra do autor pelotense, está inserida dentro destes objetivos de identificar no passado os referenciais para a sociedade contemporânea.

A obra de Simões Lopes influenciou diversos poetas e escritores do modernismo sul-rio-grandense, que surgiram como uma nova geração literária a partir da influência da semana da arte moderna em 1922.⁷⁴

Dentre os escritores sul-rio-grandenses que mais se destacaram por seu estilo modernista tanto político como literário, dando uma nova forma para o regionalismo herdado das gerações passadas, encontra-se Manoelito de Ornellas.

Ao escrever “Tiaraju o Santo Herói das Tabas” em 1948,⁷⁵ Ornellas estava influenciado pela obra de Simões Lopes Neto, além de uma série de outras pesquisas no campo historiográfico; sua narrativa deu uma nova interpretação da saga do índio missioneiro representada por Sepé Tiaraju.

Em seu livro, Sepé aparece como um líder guerreiro que comanda a resistência contra os invasores Ibéricos, ganhando atributos de herói nacional, que defende seu território diante da invasão de estrangeiros.

Manoelito foi um grande representante do modernismo nacional no Rio Grande do Sul. Suas idéias sobre a importância do culto aos heróis nacionais serviram de exemplo clássico do grande número de adeptos desta expressão do nacionalismo dentro da produção literária do estado.

Os heróis do passado serviriam, para Manoelito, como um acervo moral para a pátria, onde a sociedade poderia buscar os exemplos de comportamento, que deveriam ser seguidos como tradicionais. O posicionamento do autor dentro da política nacional também refletiu esta busca pela defesa de uma tradição nacionalista vivida de forma regional. A luta na defesa do território é enfatizada como exemplo a ser seguido por todos os interessados em construir um “Estado Novo”, ao qual estava ligado como chefe do DEIP/ RS.⁷⁶

O Sepé Tiaraju encarado como o primeiro caudilho⁷⁷ que lutou na defesa de seu território tornou-se, para Manoelito, um exemplo comportamental de defesa da nacionalidade. Sua obra é uma lição de patriotismo: morrer em campo de batalha defen-

72 ZIBERMAN, Regina *Literatura Gaúcha: Temas e Figuras da Ficção e da Poesia do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: L&PM, 1985.

73 REVERBEL, Carlos. *Um Capitão da Guarda Nacional: Vida e Obra de J. Simões Lopes Neto*. Porto Alegre: UCS - Martins Livreiro, 1981.

74 BITTENCOURT, Gilda Neves da Silva. *O conto Sul-Rio-Grandense: Tradição e Modernidade*. Porto Alegre: EdUFRGS, 1999.

75 ORNELLAS, Manoelito de. *Tiaraju: O Santo herói das Tabas*. 3ª ed. Porto Alegre: Alvorada, 1966.

76 KONRAD, Glaucia V. R. *A Política Cultural do Estado Novo No Rio Grande do Sul: Imposição e Resistência*. Dissertação de Mestrado, Porto Alegre: PUC, 1994.

77 BERNARDI, Mansueto. *O Primeiro Caudilho Rio-Grandense: Fisionomia do Herói Missioneiro Sepé Tiaraju*. Porto Alegre: Editora Globo, 1957.

dendo seu território é um exemplo de dedicação nacionalista como Manoelito dizia a “taba é o prelúdio da pátria.”⁷⁸

Sua intenção de buscar exemplos nacionalistas no passado levou a transformar Sepé Tiaraju no herói exemplar que ama sua terra e morre por ela se for preciso. Este herói teria inaugurado uma tradição de luta pela defesa do território sendo chamado assim de “Primeiro Caudilho Rio-Grandense”.

A tradição de buscar no passado os referenciais para o presente foi uma constante no modernismo de Manoelito de Ornellas. Sua obra influenciou a criação literária de outros escritores que se dedicaram a tematizar o drama de Sepé Tiaraju, sob outras óticas.

Érico Veríssimo, quando escreveu a primeira parte de sua obra o “Tempo e o Vento”, onde dedica um capítulo inteiro à história das missões e ao drama de Sepé Tiaraju, estava influenciado por obras anteriores, mas, no entanto, sua narrativa aponta para outras interpretações sobre o passado missionário.

O Livro “O continente” de 1949, primeira parte da trilogia “O tempo e o Vento”, mostra o drama das missões no capítulo “A Fonte”. O mundo missionário é descrito como um espaço perfeito onde a cristandade havia fundado uma espécie de paraíso terrestre, a justiça e o bem comum seriam as palavras de ordem nas missões.⁷⁹ Sepé Tiaraju torna-se o defensor deste espaço sagrado, incorporando atributos de um herói mítico, envolto pelo simbolismo religioso católico, incorporando a função do Arcanjo São Miguel na defesa da cristandade e do espaço sagrado da missão.

Érico Veríssimo escrevia dentro de um estilo realista, fazendo críticas sociais contundentes, denunciando a opressão do homem dentro de uma sociedade caótica de valores ultrapassados, defendendo a todo o instante a liberdade como quesito fundamental para a existência humana.⁸⁰ Érico denunciou a sociedade moder-

na, sua corrupção moral e a opressão social, abordando ainda problemas referentes à identidade individual e coletiva, dentro de um mundo confuso, onde os referenciais eram relativizados. O passado é interpretado como um campo vasto de possibilidades onde se poderiam buscar as soluções para a crise de paradigmas do mundo moderno.

O “Tempo e o Vento” foi um marco da literatura nacional. Em sete volumes são apresentados 200 anos da história do estado e do país. O narrador-personagem Floriano teria escrito o livro com o objetivo de encontrar na história familiar e sul-rio-grandense uma solução para sua crise individual e assim redimensionar sua própria identidade, dando sentido para a sua existência. Isto só foi possível dentro de um entendimento de tempo cíclico, carregado de um simbolismo mítico, onde o passado pode ser recuperado e incorporado ao presente à medida que é contado.⁸¹

Ao contar a história missionária dentro da perspectiva de um espaço sagrado, Érico destaca o passado como o lugar mítico, onde o homem moderno poderia buscar referenciais de comportamento moral e social, além dos princípios de justiça e respeito à liberdade individual. Ao ir em busca de seu passado, o homem poderia recuperar a sua identidade perdida, além de seu respeito pela vida humana, como um valor essencial para a sobrevivência da sociedade.

Sepé Tiaraju, na obra de Érico Veríssimo, representa o passado mitificado e sua morte a inauguração do tempo sul-rio-grandense. Ao recorrer à história missionária como um lugar paradisíaco e a Sepé como defensor deste paraíso, o autor constrói, através de sua narrativa, o mito fundador do estado.

Uma das adaptações mais recentes da história das missões e de Sepé Tiaraju como exemplo de luta pela defesa de seu povo esta presente na obra de Alcy Cheuiche. “Sepé Tiaraju: Romance dos Sete Povos das Missões”,⁸² traz uma outra forma de interpretação do passado missionário e do herói Sepé Tiaraju,

78 ORNELLAS, Manoelito de. Op.cit. 1966.p.44.

79 VERÍSSIMO, Érico. *O continente I: O tempo e o Vento*. 39ª ed. Porto Alegre: Globo, 1987.

80 CHAVES, Flavio Loureiro. *Érico Verissimo: Realismo e Sociedade*. Porto Alegre: Globo, 1976.

81 ELIADE, Micea. *Mito e Realidade*. São Paulo, Perspectiva, 1972.

82 CHEUICHE, Alcy. *Sepé Tiaraju - Romance dos Sete Povos das Missões*. 2ª ed. Porto Alegre: Sulina, 1978.

descrito como um guerreiro que lutou para defender seu povo da opressão dos governos Ibéricos, tornando-se assim um herói revolucionário.

Alcy José de Vargas Cheuiche escreveu esta obra em 1975, durante a ditadura militar no Brasil – os anos de chumbo! –, onde a palavra de ordem era resistir a um governo opressor e ditatorial.⁸³ Sua obra está impregnada desta luta pela liberdade do homem, denunciando a injustiça social e a opressão do governo militar. A história familiar do autor, assim como suas próprias experiências em relação à denúncia social, caracterizam grande parte da obra do autor.

Ao dedicar-se à defesa da justiça social, Cheuiche buscou, no passado, através de seus romances históricos, elementos que relatarem esta luta pela edificação de uma sociedade menos opressora e mais justa. Seus personagens encarnam a defesa destes ideais dentro de narrativas que reinterpretem a história do estado e do país. A importância dada pelo escritor à denúncia social em suas obras é um aspecto marcante de seu estilo literário, preocupado com a função social da arte literária na defesa do indivíduo e da sociedade.

Na sua obra, Sepé Tiaraju é descrito como o herói guerreiro que defende seu povo da opressão das Coroas Ibéricas, liderando assim uma luta revolucionária contra o poder governamental constituído.

Dentro deste mesmo contexto podemos utilizar como exemplo mais explícito uma peça de teatro de autoria do Pe. Afonso S.J. e adaptada por César Vieira, onde o personagem principal “Sepé Tiaraju” é capturado e torturado:

*Aperta o capuz - Aperta o capuz - Vai falar - Vai contar
- Onde fica o Aparelho? - Depressa, abre o Bico seu
Fedelho.*

*Não diz o nome? - Nem o codinome? - É Sepé Tiaraju
- Cachorro, filho de um anu....*

83 CHIAVENATO, Júlio José Chiavenato. *O Golpe de 64 e a Ditadura Militar*. São Paulo, Editora Moderna, 1994.

*Esquenta mais o fogareiro - Diz logo: - Onde está o
companheiro?*⁸⁴

Nesta peça escrita durante a ditadura militar (1964 -1985), podemos constatar como o autor utilizou-se da história de Sepé Tiaraju para denunciar as torturas do período. Mais uma vez nota-se uma resignificação dos fatos do passado a partir do contexto em que o autor da peça está envolvido. Estes exemplos de como as narrativas literárias podem reinterpretar fatos do passado conforme os interesses aos quais estão ligados seus autores, nos revela o processo histórico que atua na reatualização do passado dentro das sociedades contemporâneas.

As narrativas históricas em diferentes momentos da historiografia missioneira também nos revelam a parcialidade dos autores na interpretação dos fatos históricos.

Cezimbra Jacques, com sua obra “Costumes do Rio Grande do Sul”, fez análises que privilegiam o aspecto de conquista da região missioneira como um ato civilizatório de uma cultura branca superior, encarando o indígena como tendo sido absorvido a uma cultura mais desenvolvida; “abandonado à vida selvagem, obedecendo completamente à civilização”.⁸⁵ Indo por este caminho poderíamos acreditar que a cultura missioneira em nada contribuiu para a formação da identidade sul-rio-grandense.

Encontramos, ainda, Moysés Vellinho, que defendia um estado construído apenas por homens de “fina estirpe”, brancos europeus que nada herdaram dos índios missioneiros, encarados como inimigos do Rio Grande em seu trabalho.⁸⁶

Outra interpretação tendenciosa sobre a história das missões, onde o projeto missioneiro é exaltado como uma suposta sociedade comunista, é encontrada na obra de Clovis Lugon: “Republica

84 VIEIRA, César. *Morte aos Brancos - A Lenda de Sepé Tiaraju*. Porto Alegre: Tchê, 1987.

85 JACQUES, João Cezimbra. *Ensaio sobre os costumes do Rio Grande do Sul, Precedido de uma ligeira descrição física e de uma noção histórica*. Porto Alegre: União de Seguros Gerais, 1979, P. 20

86 VELLINHO, Moyses. *Capitania d'El Rey: Aspectos polêmicos da formação rio-grandense*. Porto Alegre: Editora Globo, 1964.

Comunista Guarani”.⁸⁷ Tese esta que já foi amplamente discutida pelos historiadores contemporâneos.

Notamos, assim, que não são apenas as obras literárias que influenciam a construção mitológica do passado, mas também as tradições historiográficas que defendem certos posicionamentos ideológicos a respeito dos fatos peculiares que caracterizaram a história missioneira.

Na atualidade, os historiadores que se aventuraram pela pesquisa do período missioneiro construíram outras interpretações e levantaram importantes fontes que contribuíram para uma visão mais detalhada da sociedade missioneira histórica, assim como sobre suas implicações políticas, econômicas e culturais.

Muitos dos preconceitos que levaram às análises simplistas a respeito das missões foram superados pela maioria, permitindo o aprofundamento da temática e o desvelamento de uma história guarani-missioneira.

Destacamos aqui apenas algumas obras literárias, como exemplos do aspecto cultural marcado pela transformação de determinados elementos históricos da região missioneira em mitos, envoltos por características religiosas, artísticas ou tradicionalistas, o que reflete a força do passado missioneiro enquanto um símbolo de origem.

Quando Rubem George Oliven, em 1984, esteve em trabalho de campo, participando dos eventos relacionados com o II Musicanto Sul-americano de Nativismo realizado em Santa Rosa, ou seja, na região das missões, identificou este fenômeno em seu diário de campo dizendo:

“De fato, apesar do autodeclarado caráter renovador do festival, há desde músicas bastante tradicionais até as mais inovadoras, Mas o público parece vibrar com todas; acho que, na realidade, as pessoas vibram com a celebração da identidade gaúcha. É um mar de cabeças

87 LUGON, Clovis. *A República “Comunista” Cristã dos Guaranis*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977. P. 342. O comunismo aplicado pelos jesuítas na República Guarani não era moderado.

loiras, várias delas provavelmente se considerando como herdeiros dos índios guaranis dos Sete Povos das Missões, afirmando que elas têm algo de diferente do resto dos brasileiros. De fato, não se fala em samba, carnaval ou candomblé, mas em mate, combates, índios, gaúchos, gado, pilão etc.”⁸⁸

Sem dúvida, as múltiplas manifestações com que os mitos missioneiros são retratados devem ser analisadas de forma mais profunda. Utilizando como exemplo a transformação do corredor da missão de São Miguel Arcanjo, Sepé Tiaraju, em um herói mítico, constatamos que o mesmo passou por diferentes processos que caracterizaram determinadas conjunturas históricas, ou seja, os mitos sempre estão sujeitos a uma reinterpretação e uma ressignificação do seu conteúdo simbólico.

Os “heróis” de nossa história, assim como muitos fatos peculiares que envolveram os destinos das comunidades missioneiras do passado, assumiram formas mitológicas envolvidas por tradições antigas ou crenças religiosas, que podem ser caracterizadas como elementos culturais que são expressos de diferentes formas pelas sociedades contemporâneas.

Chegamos aqui a um entendimento que o passado missioneiro, analisado através da literatura, tornou-se um campo vasto de interpretações condicionadas por elementos conjunturais de diferentes pesquisadores e autores literários, servindo de referencial para posicionamentos políticos e sociais em diferentes épocas da história do Rio Grande do Sul.

Podemos dizer, a partir desta pesquisa, que a memória histórica é manipulada constantemente, abrindo uma série de possibilidades para a interpretação do passado que pode tornar-se um lugar referencial onde se encontra a tradição comportamental da comunidade, definindo a existência dos costumes e da cultura de uma região.

O passado pode ainda tornar-se uma força opressora, quando narrado sob um viés totalizante que aglutine todos os referen-

88 OLIVEN, Rubem G. *A Parte e o Todo: A Diversidade cultural no Brasil Nação*. Petrópolis, Vozes, 1992. páginas 105-106.

ciais possíveis dentro de uma única interpretação, colocando-se a serviço de determinados grupos sociais na conquista de uma hegemonia política, tornando-se um instrumento de poder.

Outra possibilidade interpretativa do passado é como espaço mítico onde a força do imaginário lendário se sobrepõe às narrativas históricas, expandindo-o para o campo do irracional, do místico e do primordial, originando todos os referenciais possíveis, onde os homens podem buscar a essência de sua própria humanidade e o sentido da organização da sociedade.

Por último, o passado pode servir como exemplo de subversão da ordem imposta por governos opressores, se tornado um referencial de lutas pela justiça social. A história de Sepé Tiaraju serviu de referencial para todas estas diferentes interpretações do passado, sofrendo a ação das conjunturas históricas que o transformaram em herói tradicional, herói nacional, herói mítico e herói revolucionário. Sepé Tiaraju tornou-se, através da literatura, em um símbolo da história missioneira, ícone referencial para as sociedades sul-rio-grandenses. O passado e os lugares da memória tornaram-se uma possibilidade de interpretação, condicionado pela mentalidade do presente.

A história missioneira envolta por esta verdadeira trama de interpretações literárias e historiográficas, assumiu o papel de marco histórico balizador do estado. Neste sentido, buscar conhecer um pouco mais sobre os fatos que marcaram o tempo missioneiro e que hoje marcam a cultura da região, significa buscar um pedacinho da alma sul-rio-grandense.



Capítulo 4 O mito de Sepé Tiaraju: etnografia de uma comemoração

Ceres Karam Brum⁸⁹

“Morto em combate contra os impérios da Espanha e Portugal, em 7 de fevereiro de 1756, Sepé Tiaraju é lembrado por lutadores e lutadoras do povo brasileiro que, 250 anos depois, ainda precisam gritar: “Esta terra tem dono!”

(Contracapa do livro “Sepé Tiaraju 250 anos depois”, 2005)

Introdução

A cidade de São Gabriel, localizada na região centro-oeste do estado do Rio Grande do Sul, entre os dias 4 e 7 de fevereiro de 2006, foi palco de uma série de comemorações com o objetivo de homenagear Sepé Tiaraju. Este texto pretende interpretar estas atividades, enfocando as relações estabelecidas entre o passado e o presente, no Rio Grande do Sul, a partir da análise do mito de Sepé Tiaraju.

As atividades de homenagem aos 250 anos da morte de Sepé Tiaraju, coordenadas pelo Comitê do ano de Sepé Tiaraju, iniciaram em 22 de junho de 2005, na Assembléia Legislativa do Rio Grande do Sul. Nesta ocasião, foi apresentado um projeto de lei e vários estudos a respeito de Sepé Tiaraju. Neste sentido, foram promovidos seminários e a elaboração do livro *Sepé Tiaraju: 250 anos depois*, organizado pelo próprio comitê, reunindo artigos e

⁸⁹ Bacharel em ciências jurídicas e sociais, licenciada em História, Mestre em Educação e Integração Latino Americana, Doutora em Antropologia pela UFRGS. Professora do Departamento de Fundamentos da Educação, da Universidade Federal de Santa Maria. cereskb@terra.com.br

entrevistas sobre as Missões Jesuíticas e a figura histórica, literária e política de Sepé Tiaraju.

É também neste contexto das comemorações que se situa o projeto de lei 5.516, de 2/12/2005, 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 missionário rio-grandense.

A estas atividades se seguiram as comemorações ocorridas entre os dias 4 e 7 de fevereiro, em São Gabriel, ocasião em que o culto à memória de Sepé Tiaraju alcançou proporções notáveis. A história das Missões, encerrada no século XVIII, se somou um novo capítulo – uma história da história – a ressurgência do mito de Sepé, vivido por visitantes, estudiosos das Missões, por movimentos sociais, autoridades, políticos, comunidades indígenas, produtores rurais e os cidadãos locais.

Preparativos

Para a realização das comemorações, em São Gabriel, à atuação dos membros do Comitê se somou também a de uma comissão local, nomeada pelo prefeito municipal e composta por membros da administração municipal, do legislativo local, do Movimento Tradicionalista Gaúcho, do exército, de um folclorista e de um historiador, objetivando a operacionalização do evento, com a recepção de autoridades e visitantes.

As semanas que antecederam às comemorações na cidade formam pontuadas de muitos preparativos e reuniões, e da construção de uma cruz missionária e de um oratório guarani, na Sanga da Bica (local em que Sepé Tiaraju foi morto há 250 anos).

Ao clima de expectativa se somou o de desinformação sobre a realização das inúmeras atividades programadas. A população de São Gabriel apenas possuía vagas referências sobre as atividades

que ocorreriam. Em nenhum momento a imprensa local publicou a programação oficial do evento, que esteve disponível apenas no local do acampamento.

Neste clima de desinformação, a Farsul (Federação dos Agricultores do Rio Grande do Sul), no Jornal Rural do mês de janeiro, manifestou-se encarando com um certo exagero as manifestações previstas para as comemorações alusivas a Sepé e o presidente do Sindicato Rural de São Gabriel, Tarso Teixeira, enviou por e-mail o texto que transcrevo a seguir:

SEPÉ Tiaraju: CHE GUEVARA DE COCAR?

O mês fevereiro de 2006 reserva para a cidade de São Gabriel, no coração da Fronteira Oeste do Rio Grande do Sul, um acontecimento que está sendo anunciado com grande pompa e circunstância em toda a mídia estadual: uma programação especial comemorativa aos 250 anos da morte do guerreiro indígena Sepé Tiaraju, cacique guarani que lutou ao lado dos jesuítas espanhóis pela preservação das terras dos Sete Povos das Missões nas mãos dos guaranis, contra os efeitos do Tratado de Madrid de 1750, que deu a posse dos Sete Povos aos portugueses em troca da Colônia de Sacramento. O guerreiro indígena lutou contra as tropas de Portugal sob o incentivo da Companhia de Jesus, e terminou morto em combate no dia 07 de fevereiro de 1756, junto às cabeceiras da Sanga da Bica. As últimas notícias dão conta de que a comissão organizadora prevê uma presença de mais de 20 mil visitantes, atraídos pelas comemorações que tem apoio do Governo Estadual e o respaldo de personalidades do mundo intelectual gaúcho. Justamente por conta de todo este marketing, algumas reflexões se fazem oportunas.

Como sepeense de nascimento, convivo desde muito cedo com a aura que sempre envolveu a figura de Sepé Tiaraju. É sabido que a biografia do líder guarani é cercada de poucos dados históricos e muitos mitos, o que

certamente contribui bastante para a fantasia e alguma deformação, o que sempre se torna um desserviço ao verdadeiro interesse histórico. Por força do mito que envolve o personagem, o nome de Sepé Tiaraju tem sido apresentado por certa corrente de pesquisadores como um revolucionário, uma espécie de precursor do socialismo nas coxilhas gaúchas. Algo assim como um Che Guevara de cocar e lança, imagem que se cristalizou no imaginário de muitos grupos que afirmam se inspirar em seu exemplo para praticar ou apoiar invasões de terra e outras mobilizações raivosas contra produtores rurais. Estas organizações, que há pouco mais de três anos estiveram em São Gabriel com uma postura agressiva e foram repudiados pela população, estão agora entre as principais entidades que organizam os festejos. Quem sabe, tendo fracassado em sua primeira tentativa, busquem agora, com uma nova roupagem, propagar seus valores antidemocráticos valendo-se da figura do guerreiro guarani. É bom frisar que organizações verdadeiramente empenhadas na cultura, como o Movimento Tradicionalista Gaúcho, retiraram-se da Comissão Organizadora, por sentir no ar um forte cheiro de propaganda ideológica e ranço revanchista.

É curioso o interesse repentino destes senhores por história, querendo valer-se de Sepé Tiaraju como um ícone do marxismo, da mesma forma que Hugo Chavez utiliza a figura de Simon Bolívar para justificar seus desmandos autoritários na Venezuela. Talvez porque os radicais da ultra-esquerda sempre se considerem donos da história, a “vanguarda do proletariado” que conduziria a um socialismo inevitável. Só que a mesma história já soterrou seus valores na lata do lixo. Mais curioso ainda querer tratar de história gaúcha, justamente estes grupos que abominam os valores do tradicionalismo gaúcho, fortemente ligado ao campo e à imensidão das coxilhas.

É bom que saibam de antemão que não pegarão o povo gabrielense despercebido. A terra de São Gabriel, que sempre foi chamada de “Atenas Riograndense” pelo brilho intelectual de sua gente, tem um povo que conhece a história, e que não permitirá abusos em nome de uma ideologia autoritária, ultrapassada e que rejeita os valores do gaúcho.(Teixeira: 2006 a)

O texto atribui uma conotação negativa e de animosidade à realização das homenagens a Sepé Tiaraju em São Gabriel. Opõe-se frontalmente a elas, ao denunciá-las por seu caráter manipulatório e ideológico. Segundo o autor, as apropriações efetuadas do mito de Sepé possuem um caráter revanchista e se relacionam à esquerda engajada, na deturpação do personagem histórico e na sua transformação em herói revolucionário, a ser utilizado em prováveis invasões de terra. Além disto, o texto, ao alertar a população local sobre os interesses envolvidos na realização dos festejos, enfatiza o caráter mitológico de Sepé Tiaraju, remetendo a um “desserviço ao verdadeiro interesse histórico”, efetuado pela existência do mito e sua utilização.

Nos dias que antecederam às comemorações, Tarso Teixeira enviou ainda o artigo *Sepé Tiaraju e a máscara do frei*, onde explicita sua revolta como ruralista às comemorações previstas e as relaciona explicitamente aos conflitos de terra ocorridos em São Gabriel entre o MST e os ruralistas, no período de 2001 e 2003:

De mais a mais, já se sabe que estes “festejos” pretendem apresentar Sepé como uma espécie de Che Guevara de cocar. Nesta hora, é inspirador lembrar o movimento da comunidade gabrielense contra a presença do MST, em 2001, que foi denominado “Esta Terra tem dono”. Naquela ocasião, o povo gabrielense fez justiça à história de Sepé como um guerreiro que lutou contra a desapropriação de suas terras pelos colonizadores, portanto, A FAVOR DO DIREITO À PROPRIEDADE.

No entanto, alguns intelectuais que se julgam donos da história, como Alcy Cheuiche, Antonio Cechin e tantos outros que agora colaboram com estes festejos, insistem em pintá-lo como um pré-revolucionário socialista, o que não tem amparo algum na veracidade dos fatos, somente para justificar a pretensão de grupos que, ao arrepio da lei, invadem propriedades e tentam desfigurar a formação sócio-cultural de nossa região, ligada fortemente ao agronegócio, que estes senhores insistem em combater. (Teixeira: 2006, p..2)

Nesta passagem, a revolta de Tarso Teixeira é diretamente dirigida ao MST em relação aos conflitos de terra ocorridos em São Gabriel e aos intelectuais que produzem uma interpretação comunitária da experiência missioneira ocorrida durante os séculos XVII e XVIII, a qual se vincula Sepé Tiaraju. É interessante assinalar que, nesta produção de sentido, Sepé Tiaraju é percebido como símbolo protetor da propriedade privada da terra, um herói que lutou contra a desapropriação, mas sem o caráter revolucionário que caracteriza sua figura, por exemplo, nas interpretações de Cheuiche e Cecchin. Nelas o brado de Sepé de “Esta terra tem dono” significa a relação entre o presente e o passado de uma herança de exclusão social no Rio Grande, a que se opôs Sepé Tiaraju a mais de 250 anos e que continua atual, capaz de simbolizar a luta dos movimentos sociais pela terra.

Mas, apesar da franca oposição por parte dos produtores rurais da cidade à presença do MST e demais movimentos sociais nas comemorações previstas, São Gabriel viveu um clima de expectativa e ebulição em torno de Sepé. O renomado historiador local Osório Santana Figueiredo, (que se define como autodidata), em 2005 escreveu o livro *Vida e morte de Sepé Tiaraju*. Um texto “comemorativo aos 250 anos da sua morte”, publicado com o apoio da Secretaria Municipal de Educação de São Gabriel, para ser distribuído à população.

Segundo o autor, o texto se constitui em um ensaio fruto de 50 anos de estudos e pesquisas sobre a vida e morte de Sepé

Tiaraju (2005: 7) em que, além de sua interpretação, baseada em fontes documentais e bibliográficas, o autor também apresenta, ao longo do texto, uma série de lendas sobre Sepé:

Por fim, chegamos a convicção de que havia uma confusão entre as personalidades bem distintas do capitão Tiaraju, da história dos Sete Povos, e o Sepé da lenda e do mito. História é fato comprovado, e lenda é o episódio fantástico, criado pela imaginação inventiva dos povos. (Figueiredo: 2005, 46).

A passagem efetuada pelo autor, entre a narrativa verdadeira da história e a visão fantasiosa da lenda, se dá através do texto “Desfazendo Equívocos”, em que este desmente que a frase “Esta terra tem dono” tenha sido proferida por Sepé Tiaraju e a atribui, baseado nos estudos dos folcloristas Carlos Galvão e Antônio Augusto Fagundes, ao cacique Guairacá, que defendeu, com seus guerreiros aborígenes, a Província Espanhola do Guairá, “200 anos antes de Sepé” (2005: 46).⁹⁰

Ante as posturas de Tarso Teixeira e de Osório Santana Figueiredo, sobre o mito de Sepé Tiaraju, é oportuno retomar a crítica de Pierre Bourdieu, no texto *Le mort saisit le vif: as relações entre a história reificada e a história incorporada* (1989: 78), a fim de repensar as relações estabelecidas pelo historiador na interpretação do passado.

Segundo Bourdieu, a narrativa historiográfica é concebida e afirmada pelos historiadores e reconhecida legitimamente como a representação do passado verídico por excelência (por ser produto da história como ciência balizada, e que possui o monopólio da interpretação do que realmente ocorreu). Ele critica a defesa da

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

neutralidade científica e do ocultamento da também vivência de um mito, por parte dos historiadores. Um mito que se estabelece nas atividades de interpretação do passado, com a utilização das fontes. Uma atividade que ocorre no presente, como uma busca da gênese, das origens, sendo a geradora do poder da verdadeira história a ser contada. Uma história que incute a busca das responsabilidades sociais, do que realmente ocorreu.

Ainda nesta linha interpretativa, uma dupla observação: a vivência do mito é relegada ao plano do irreal e do inverossímil por uma parcela de historiadores que se reconhece como produtor da verdade científica e não de mais uma versão do passado, a par de outras narrativas. Assim, como eficácia simbólica, o discurso da isenção do historiador se transforma em imaginário social, sendo vivido como o mito da neutralidade científica.

O poder da ciência é advogado pelos grupos que o incorporam como divisor de águas e juízo de valor. Estão preocupados com a história verdadeira. O não reconhecimento, de seu também interesse, de interpretar o passado, se constitui na própria forma escolhida para dele se aproximar, miticamente.

Em um momento de comemoração, de re-lembrar e re-viver o passado, há uma nítida aproximação entre a história e o mito, na medida em que a referência à história (em termos de homenagens a um herói desaparecido materialmente há 250 anos) se dá como tomada de posição acerca deste passado histórico e se traduz em afirmações de identidades presentes.

A história do mito de Sepé Tiaraju

O antropólogo Marc 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 Mircea 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 ainda estudada por Gian Paolo 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 as 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 as homenagens a 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 presente, quando o vivemos como mito.

Para entender o processo de geração do 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 missionários 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, o comandante das tropas guarani-missionárias, 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 missionários 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, por sua atuação na Guerra Guaranítica, 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 Piquetes, que se referem em seus nomes a Sepé Tiaraju, bem como poesias e músicas regionalistas, que narram sua história, e ainda há monumentos que representam sua figura, narrativas tradicionais que o santificam e o espetáculo de *Som e Luz*,

encenado em São Miguel, que o apresenta como herói, além de sua menção pelo pacote turístico Caminho das Missões, que concebe Sepé Tiaraju como o Guia dos Peregrinos.

Além destas representações, há duas polêmicas⁹¹ atuais marcantes na história do mito Sepé. Verdadeiras disputas de representações em torno de sua figura mitológica.

Mesmo sendo considerado como um santo popular no Rio Grande do Sul⁹² 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). 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, em 2003, onde, conforme Görgen, (2004: 100) Sepé foi mencionado pelo Movimento dos Sem Terra (MST), que batizou sua marcha de Sepé Tiaraju. Ao longo da marcha, seu estandarte foi carregado como símbolo da luta pela terra e Sepé passa a ser considerado como protetor dos excluídos. Por seu turno, os ruralistas da região de São Gabriel batizaram seu movimento de oposição aos sem terra com o slogan “*alerta: esta terra tem dono*”, conforme já referido.

Mas, apesar das disputas e da enorme polêmica que paira sobre as apropriações da sua figura e utilização pelos

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

92 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.

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 nacional.

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 estabelecida com seu mito.

Sepé Tiaraju, 250 anos depois

As reflexões anteriores demonstram o ambiente da comemoração que se seguiria em São Gabriel. Um cenário pontuado por disputas simbólicas entre a história oficial⁹³ e as memórias, ressignificadas nas narrativas dos atores sociais envolvidos nas comemorações.

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 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 no Parque Farroupilha de

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

São Gabriel formado por vários movimentos sociais localizado a 5 km da cidade e que contou com a presença de cerca de 5000 pessoas. Durante quatro dias 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 250 anos atrás, em 7/02/1756), se realizaram os shows musicais e 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 evento. O impresso com a programação se intitulava “Alto lá, esta terra tem dono”

A imprensa gabiense 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 missionárias da região de São Gabriel, ao entrevistar intelectuais e as lideranças políticas presentes.

No mesmo programa radiofônico se apresentaram os corais de crianças guaranis vestidas com tipóys, trajes missionários do século XVIII, buscando inequívocas relações com o passado. Trovadores de CTGs locais elaboravam cuidadosos versos para homenagear Sepé Tiaraju. Cuidado que se justificava, porque o espaço das trovas e o público diferia 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) 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 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 índios 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 benção cristã programada.

A cerimônia se extinguiu em instantes. Todos correram para os ônibus encharcados, em direção ao acampamento para o almoço. Frei Sérgio Gørgen 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 havia sido o grande momento das comemorações,⁹⁴ 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 da Missão como a Terra da Promissão.

Este mito, já presente nos escritos jesuíticos do Pe. Antônio Sepp, no século XVIII, é analisado por Brum (2005: 342) 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 formação do herói, implicou correlatamente, por parte destes comemoradores, pertencimentos acionados às Missões como uma experiência comunitária, suscitada por seus sentimentos, nesta busca de retorno ao passado.

94 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 Guaranis fizeram suas derradeiras homenagens a Sepé e aos guerreiros de Caiboaté.

Tentando concluir

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). Estas 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, como 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. (Ricoeur: 1985, 340).⁹⁵

95 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. 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).

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 identificar com o mesmo, no sentido de se sentir *affecté-par-le-passé* (1985: 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 a apologização (também observadas por Habermas (1990: 258) do passado para ser utilizado no presente. 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 com o passado interpretado das Missões em pertencimentos a sua figura lendária, presentificada nos interesses e sentimentos de quem os aciona.

Conforme Claude 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 tem, 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)⁹⁶

96 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'expérience du passé qui les a, à maintes reprises, tissés et dé tissés. Parfois c'est la fiction qui 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 déconstruisse 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 a-crítica 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 e reviveram simbolicamente este triste passado de expropriados no presente, ainda em busca da terra sem males. como elo de união entre o passado, o presente e o porvir dos guaranis.

Referências Bibliográficas

- AUGÉ, Marc. *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. Paris: Flammarion, 1994.
- AYDOS, Valéria. *A invenção do mito de Sepé Tiaraju na romaria da terra* In Debates do NER, Porto Alegre, IFCH/UFRGS-PPGAS, ano 5 n° 5 (org.) Carlos Alberto Steil, p. 31-56, 2004.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Lisboa: Difel/Bertrand Brasil, 1989.

BRUM, Ceres Karam. *Esta terra tem dono*. Uma análise antropológica de representações produzidas sobre o passado missionário no Rio Grande do Sul. Tese de doutorado em Antropologia Social. PPGAS/UFRGS, jan.2005.

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

CAPRETINI, Jean Paolo et alii. Mitos/logos. _____. In Enciclopédia Einaudi Mythos/logos – Sagrado Profano. Portugal: Imprensa nacional, Casa da Moeda, 1987, v.12, p.75-104.

COMITÊ do Ano de Sepé Tiaraju (org.) *Sepé Tiaraju 250 anos depois*. São Paulo: Expressão Popular, 2005.

ELIADE, Mircea. *Aspects du mythe*. Paris: Gallimard, 1963.

FIGUEIREDO, Osório Santana. *Vida e morte de Sepé Tiaraju*. São Gabriel, 2005.

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

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

HABERMAS, Jürgen. *De l'usage publique de l'histoire in Écrits Politiques*. Paris, Flammarion, 1990.

Jornal Zero Hora 21/01/2003

Jornal Rural janeiro de 2006.

LEVI-STRAUSS, Claude. A estrutura dos mitos in *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Universitário, 1996, p. 241-242.

LOPES NETO, João Simões. *Lendas do sul*. [1917] Porto Alegre: Martins Livreiro, 2000.

OLIVEN, Ruben. *A parte e o todo: a diversidade cultural no Brasil-nação*. Petrópolis: Vozes, 1992. (2ª edição 2006).

QUEVEDO, Júlio Ricardo. *Guerreiros e Jesuítas na utopia do Prata*. São Paulo: EDUSC, 2000.

RAMOS, Alcida Rita. *O índio hiper-real*. Seminário sobre Ética e Antropologia (org.) Luis Eduardo Soares. IUPERJ, 1988.

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

_____. *L'écriture de la histoire et la représentation du passé*. Annales. Jul/âut, Paris: MSH, 2000, p. 731-747.

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

SOUZA, José Otávio Catafesto de. *Aos "Fantasmas nas Brenhas" etnografia, invisibilidade e etnicidades alteridades originárias no sul do Brasil (Rio Grande do Sul)*. Tese de doutorado. PPGAS/UFRGS, 1998.

TEIXEIRA, Tarso. *Sepé Tiaraju: Che Guevara de cocar?* Texto recebido por e-mail em fevereiro de 2006.

_____. *Sepé Tiaraju e a máscara do frei*. Texto recebido por e-mail em fevereiro de 2006

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

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

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

TORRES, Luiz Henrique. *Historiografia sul-rio-grandense: o lugar das Missões Jesuítuco-guaranis na formação histórica do Rio Grande do Sul (1819-1975)*. 1996, (412f). Tese (Doutorado em História). Programa de Pós-Graduação em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1996.





Assembléia Legislativa

Estado do Rio Grande do Sul

LEI Nº 12.366, DE 03 DE NOVEMBRO DE 2005.

Declara Sepé Tiaraju como Herói Guarani Missioneiro Rio-grandense e dá outras providências.

O GOVERNADOR DO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL.
Faço saber, em cumprimento ao disposto no artigo 82, inciso IV,
da Constituição do Estado, que a Assembléia Legislativa aprovou
e eu sanciono e promulgo a Lei seguinte:

Art. 1º - Fica declarado Sepé Tiaraju como Herói Guarani
Missioneiro Rio-grandense.

Art. 2º - Fica instituído 7 de fevereiro, data da morte de Sepé
Tiaraju, como dia de comemoração a sua memória.

Art. 3º - A data comemorativa instituída por esta Lei fica incluída
no Calendário Oficial de Eventos do Estado do Rio Grande do Sul.

Art. 4º - Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação.

PALÁCIO PIRATINI,
em Porto Alegre, 03 de novembro de 2005