

Linara Cristina dos Santos

HISTÓRIA, ESTÉTICA E RESSIGNIFICAÇÃO PATRIMONIAL DA IMAGINÁRIA
MISSIONEIRA REMANESCENTE EM SANTA BÁRBARA DO SUL/RS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de Passo Fundo como requisito parcial e final para obtenção do grau de mestre em História sob a orientação do Prof.(a) Dr.(a) Jacqueline Ahlert.

Passo Fundo

2017

Dedico a todos os zeladores das imagens de Santa Bárbara e São João Batista, que por gerações zelam por este patrimônio.

AGRADECIMENTO

Agradeço a minha orientadora, Professora Dra. Jacqueline Ahlert, que também dedico esta dissertação. Obrigada por me atender a qualquer hora, nos domingos, nas férias, nos feriados... sempre disponível para tirar dúvidas e resolver problemas. Você foi a melhor orientadora que alguém pode ter. Agradeço ao prefeito Mário Filho por acreditar nos meus projetos. A imagem de São João Batista foi nosso elo inicial. Agradeço a ti a oportunidade de poder trabalhar com a rica História do município de Santa Bárbara do Sul. Agradeço ao zelador da imagem de Santa Bárbara, Lauro Prestes Júnior, sempre disponível para colaborar com a minha pesquisa, esclarecendo dúvidas, me recebendo em sua casa para sucessivas análises da estética da imagem. Agradeço à zeladora da imagem de São João Batista, Sra. Ivone Cattani, sempre prestativa, desde os primeiros contatos em 2008, obrigada pela ajuda e disponibilidade. Um agradecimento especial ao Professor Dr. Tau Golin pelos ensinamentos, documentos e indicações bibliográficas, que foram essenciais para a constituição do primeiro capítulo desta dissertação. Agradeço, também o professor Artur Barcelos pelas orientações, indicações bibliografias e ajuda com o terceiro capítulo desta dissertação. Por fim, agradeço a todos os envolvidos no Programa de Pós- Graduação em História, professores, colegas, coordenação, secretária e equipe de limpeza, que de uma forma ou outra me ajudaram no decorrer do curso.

Terra-de-ninguém!

Lonjuras...

Distâncias devorado remotos.
Infinito verde beijando o azul infinito

Ignotos...

Planuras...

Uma coxilha aqui... outra lá...
E coxilhas aqui, ali e acolá...

Alturas...

Voragem das itaimbés na vertigem dos paredões.
Serros e serras trepando vazias.

Oásis de capões.

Campos limpos, matos cerrados;
Matos ralos, campos dobrados.

Rincões.

Dunas andejas e combros viageiros.

Ermos povoados de gado chimarrão
Mar de aspas chifrando o céu.
Oceano de cascos esmagando chão.
Vacarias ao léu.

Bugres de-a-cavalo e bugres de –a-pé

Em recruzados vaivéns.
Selvagens ladainhando em latim.
Guaranis orando améns.

Monarcas monarquiando monarquias.
Gaudérios, haraganos, teatinos,
Donos da terra de ninguém,
Busca campeando seus destinos
Em sempiterno vaivém.

Errabundos...
Vagabundos...
Corre-mundos...
Pervagando o confim.

Gaúchos, enfim...

Pampas!
Quietude das soledades
No sem fim das amplitudes.
Explosões de liberdades!

Terra do vaivém.
Sem rei sem roque
Terra-de- ninguém!

Hélio Moro Mariante- Fronteira do Vaivém

RESUMO

O presente trabalho realiza uma análise da imaginária missioneira, remanescente no município de Santa Bárbara do Sul-RS, Brasil, nos âmbitos da história, da estética e do patrimônio. Tais representações escultóricas e suas trajetórias são alusivas a processos históricos que compõem a dinâmica da dispersão dos remanescentes da cultura material proveniente das Missões Orientais do Uruguai -conhecidas como Sete Povos - do povoamento da região que abrange o município de Santa Bárbara do Sul e da apropriação destes pelos novos povoadores luso-brasileiros, num processo de longa duração histórica. A Nova História Cultural, herdeira da História das Mentalidades, tem como uma de suas características a análise dos fenômenos culturais na perspectiva da longa duração. Como o objetivo da pesquisa é analisar a apropriação e a resignificação da imaginária missioneira, utilizou-se da longa duração para investigar como as imagens de Santa Bárbara e São João Batista são testemunhas do processo de povoamento. A região de Santa Bárbara do Sul foi, durante o período jesuítico-guarani, um posto da grande estância do Povo de São Lourenço. Nestes postos era comum existir pequenos povoados com capelas dedicadas aos santos protetores dos lugares. Objetiva-se explorar a hipótese de que as imagens de Santa Bárbara e São João Batista, remanescentes no município, são representativas da cultura material da antiga estância missioneira e que podem ter sido confeccionadas no local por artesões indígenas, fora dos ateliers missioneiros. Esteticamente, essas imagens são representativas da intervenção indígena na imaginária, introduzida pelos jesuítas, e da amálgama cultural que foi a experiência missioneira, a qual resultou em obras originais de feição autóctone, características de um novo estilo artístico: o missioneiro. Constatou-se, através da análise dos elementos estéticos e atributos que acompanham as imagens, a sua procedência missioneira. Por fim, verificou-se uma mudança significativa nos sentidos atribuídos às imagens. Nos dias atuais, elas passam por um processo de patrimonialização em detrimento do seu valor religioso.

Palavras-chave: Imaginária Missioneira; cultura material; Santa Bárbara do Sul; patrimonialização.

ABSTRACT

This present work analyzes the missionary imaginary remaining in Santa Bárbara do Sul - in Rio Grande do Sul, Brazil, in the areas of history, aesthetics and heritage. These sculptural representations and their trajectories are allusive to historical processes which compose the dynamics of the dispersion of the remnants of the material culture coming from the Eastern Missions of Uruguay - known as Sete Povos - from the settlement of the region that covers Santa Bárbara do Sul and the appropriation of these ones by the new Portuguese-Brazilian settlers, in a process of long historical duration. The New Cultural History, the History of Mentalities heiress, has as one of its characteristics the analysis of cultural phenomena in the perspective of long duration. Considering that this research aims to analyze the appropriation and the redefinition of the missionary imaginary, the long duration was used to investigate how the images of Santa Barbara and São João Batista are witnesses to the process of settlement. The region of Santa Bárbara do Sul was a post of the great ranch of the People of São Lourenço during the Jesuit-Guarani period. In these places, it was common to have small villages with chapels dedicated to the saints that protected the places. The objective is to explore the hypothesis that the images of Santa Bárbara and São João Batista, remaining in Santa Bárbara do Sul, are representative of the material culture of the former missionary ranch and that may have been made in that place by indigenous craftsmen, out of the missionary workshops. Aesthetically, these images are representative of the indigenous intervention in the imaginary, introduced by the Jesuits, and of the cultural fusion that was the missionary experience, which resulted in original works of indigenous style, characteristic of a new artistic style: the missionary. Through the analysis of the aesthetic elements and attributes that accompany the images, its missionary origin was verified. Finally, there was a significant change in the meanings attributed to the images. Nowadays, they undergo a process of patrimonialization to the detriment of their religious value.

Keywords: Imaginary Mission; material culture; Santa Bárbara do Sul; Patrimonialization.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1-	Mapa produzido pelo Cabildo de La Cruz, em 1784. Archivo General de la Nación, em Buenos Aires. Sala IX, 22-8-2. Fonte: BARCELOS, Artur H. F. O compasso e a cruz. Cartografia Jesuítica da América Colonial, 2006. CD.....	30
Figura 2-	Imagem de Santa Bárbara. Acervo: Lauro Prestes Júnior. Santa Bárbara do Sul-RS. Fotografia: Linara Cristina dos Santos.....	32
Figura 3-	Imagem de São João Batista. Acervo: Capela São João Batista. Santa Bárbara do Sul-RS Fotografia: Linara Cristina dos Santos.....	32
Figura 4-	Fragmento do “Mappa que contém o pais conhecido da Colônia até as missões e o caminho que fizeram as duas armadas de S. Magde Filellma e Cattolica. Miguel Ângelo de Blasco”. 1758. Detalhe. Fundação Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Acervo Tau Golin.....	33
Figura 5-	Fragmento do Mapa que indica o caminho percorrido entre os Sete Povos e a Estância de São Lourenço- Fragmento do Mapa de Miguel Ângelo de Blasco. 1757 Archivo General de Simancas. Acervo Tau Golin.....	34
Figura 6-	Capela de Santa Bárbara do Pitangui- Ponta Grossa –PR. Fotografia: Fernando Carneiro.....	62
Figura 7-	Imagem de Santa Bárbara. Capela de Santa Bárbara do Pintangui. Ponta Grossa-PR. Acervo: Terezinha Carraro.....	63
Figura 8-	Imagem de Nossa Senhora da Conceição Acervo: Capela de Linha Encarnação- Panambi-RS. Fotografia: Museu e Arquivo Histórico de Panambi.....	64
Figura 9-	Imagem São João Batista Menino Acervo: Museu Monsenhor Estanislau Wolski. Santo Antônio das Missões/RS. Fotografia: Linara Cristina dos Santos.....	77
Figura 10-	Imagem de São João Batista. Acervo: Capela São João Batista. Santa Bárbara do Sul-RS Fotografia: Linara Cristina dos Santos.....	77

Figura 11-	Imagem de Santa Bárbara. Acervo: Lauro Prestes Júnior. Santa Bárbara do Sul-RS. Fotografia: Linara Cristina dos Santos.....	80
Figura 12-	Imagem de Santa Bárbara Acervo: Aparício Silva Rillo. São Borja –RS. Fotografia: Jacqueline Ahlert.....	80
Figura 13-	Imagem de Santa Bárbara Museu de Santa Maria da Fe, Paraguay. Fotografia: Jacqueline Ahlert.....	80
Figura 14-	Imagem de São Francisco de Borja. Matriz de São Borja/RS. Autoria: José Brasanelli. Fotografia: Jacqueline Ahlert.....	90
Figura 15-	Imagem de Santa Bárbara. São Borja-RS. Fotografia: Técnicos do IPHAN.....	97
Figura 16-	Imagem de Santa Bárbara Catedral de São Luiz Gonzaga. São Luiz Gonzaga –RS. Fotografia: Jacqueline Ahlert.....	97
Figura 17-	Imagem de Santa Bárbara Acervo: Lauro Prestes Júnior. Santa Bárbara do Sul-RS. Fotografia: Linara Cristina dos Santos.....	101
Figura 18-	Imagem de Nossa Senhora da Conceição Acervo: Museu das Missões. São Miguel/RS. Fotografia: Jacqueline Ahlert.....	101
Figura 19-	Imagem de São João Batista. Capela de São João Batista. Santa Bárbara do Sul-RS. Fotografia: Técnicos do IBRAM.....	102
Figura 20-	Imagem de São Miguel Arcanjo. Catedral de Encarnación. Paraguay. Fotografia: Jacqueline Ahlert.....	102
Figura 21-	Vestes da Imagem de São João Batista. Capela de São João Batista. Santa Bárbara do Sul-RS. Fotografia: Técnicos do IBRAM.....	104
Figura 22-	Vestes da Imagem de São João Batista (atrás) Capela de São João Batista. Santa Bárbara do Sul-RS. Fotografia: Técnicos do IBRAM.....	104
Figura 23-	Peanha da Imagem de Santa Bárbara Acervo: Lauro Prestes Júnior. Santa Bárbara do Sul-RS. Fotografia: Linara Cristina dos Santos.....	105
Figura 24-	Peanha Imagem de São João Batista. Capela de São João Batista. Santa Bárbara do Sul-RS. Fotografia: Técnicos do IBRAM.....	105

Figura 25-	Detalhe do coque do cabelo da Imagem de Santa Bárbara. Acervo: Lauro Prestes Júnior. Santa Bárbara do Sul-RS. Fotografia: Linara Cristina dos Santos.....	106
Figura 26-	Cabelo bipartido da Imagem de Santa Bárbara. Acervo: Lauro Prestes Júnior. Santa Bárbara do Sul-RS. Fotografia: Linara Cristina dos Santos.....	106
Figura 27-	La Lavandera. In.: CATÁLOGO. Uruguay en Guaraní. Presencia Indígena Misionera. Disponível em: http://www.mapi.uy/docs/libreria/catalogo_maderas.pdf . Fotografia: Equipe da Arqueóloga Carmem Curbelo.....	106
Figura 28-	Detalhe da coroa da Imagem de Santa Bárbara. Acervo: Lauro Prestes Júnior. Santa Bárbara do Sul-RS. Fotografia: Linara Cristina dos Santos.....	107
Figura 29-	Virgem Imaculada. In. CATÁLOGO. Uruguay en Guaraní. Presencia Indígena Misionera. Disponível em: http://www.mapi.uy/docs/libreria/catalogo_maderas.pdf . Fotografia: Equipe da Arqueóloga Carmem Curbelo.	107
Figura 30-	Capela de São João Batista. Santa Bárbara do Sul-RS. Fotografia: Linara Cristina dos Santos.....	116
Figura 31-	Imagem de Santa Bárbara na FEICAS. Santa Bárbara do Sul.-RS. Acervo: Eugênia Herter.....	119
Figura 32-	Imagem de Santa Bárbara em desfile Cívico do ano de 2001. Santa Bárbara do Sul.-RS. Acervo: Eugênia Herter.....	119
Figura 33-	Participantes da Reunião com os técnicos do IPHAN- 2009. Santa Bárbara do Sul-RS. Fotografia: Ariston José Correia Filho.....	120
Figura 34-	Imagem de São João Batista. Museu das Missões. São Miguel das Missões- RS. Fotografia: Técnicos do IBRAM.....	122
Figura 35-	Imagem de São João Batista Restaurada. Museu das Missões. São Miguel das Missões- RS. Fotografia: Técnicos do IBRAM.....	122
Figura 36-	Substituição das partes queimadas por tabuinhas de madeira Museu das Missões. São Miguel das Missões- RS. Fotografia: Técnicos do IBRAM.....	123

Figura 37-	Aplicação de laca branca. Museu das Missões. São Miguel das Missões- RS. Fotografia: Técnicos do IBRAM.....	123
Figura 38-	Imagem de Nossa Senhora da Conceição. Acervo: Museu Antropológico Diretor Pestana- Ijuí-RS. Fotografia: Tau Golin.	125
Figura 39-	Palestra sobre a imagem de São João Batista no Projeto Museu na Estrada. Capela da Comunidade de São João Batista- Santa Bárbara do Sul- RS Acervo: Museu e Arquivo Histórico de Santa Bárbara do Sul- MAHSBS.....	129
Figura 40-	Alunos do Ensino Médio na visita à Capela de São João Batista- Projeto Museu na Estrada. Santa Bárbara do Sul- RS. Acervo: Museu e Arquivo Histórico de Santa Bárbara do Sul- MAHSBS.....	129

LISTA DE ABREVIATURAS

AHM/CA- Arquivo Histórico Municipal de Cruz Alta- RS

AMAJA- Associação dos Municípios do Alto Jacuí.

APERS- Arquivo Público do Estado do Rio Grande do Sul, Porto Alegre-RS.

IBRAM- Instituto Brasileiro de Museus

IBGE- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IPHAN- Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

MAHSBS- Museu e Arquivo Histórico de Santa Bárbara do Sul

SPHAN- Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	15
1 A CULTURA MATERIAL MISSIONEIRA COMO REPRESENTAÇÃO DE FENÔMENOS HISTÓRICOS	21
1.1 “PARA MELHOR ASSISTÊNCIA A ESSES CAMPOS”: A ESTÂNCIA MISSIONEIRA DE SÃO LOURENÇO E A REMANESCÊNCIA ESCULTÓRICA.....	24
1.1.1 A Formação das Estâncias nas Missões Orientais do Uruguai	25
1.1.2 As imagens de Santa Bárbara e São João Batista: remanescentes escultóricos de uma estância missioneira.....	32
1.2 A DESESTRUTURAÇÃO DO SISTEMA MISSIONEIRO E A DISPERSÃO DA IMAGINÁRIA	37
1.2.1 A Guerra Guaranítica: os primeiros abalos na estrutura missioneira.....	38
1.2.2 A Expulsão dos Jesuítas: o início da decadência	41
1.2.3 “Un Monstruo con muchas cabezas”: a administração leiga espanhola	43
1.2.4 A Conquista de 1801: o oportunismo dos desertores luso-brasileiros	46
1.2.5 A Administração portuguesa nos Sete Povos.....	50
1.2.6 Imagens de santos são feitas em meio à guerra.....	52
1.2.7 O êxodo de 1828: o fim da experiência missioneira	53
1.3 Chegam os paulistas: os novos povoadores do Planalto Médio	55
1.3.1 A Fundação de Cruz Alta	55
1.3.2 A Colonização Estancieira nos Campos de Santa Bárbara	58
1.3.3 Atanagildo Pinto Martins e as imagens de Santa Bárbara	61
1.4 O tropeirismo como fator de integração das Missões ao Brasil e a dispersão da cultura material missioneira	65
1.4.1 No circular das carretas: a dispersão da imaginária missioneira.....	66
1.4.2 A Vereda das Missões e a Abertura da Nova Rota Tropeira	68
1.4.3 A Influência do tropeirismo na dispersão da cultura material missioneira.....	69
2 AS IMAGENS DE SANTA BÁRBARA E SÃO JOÃO BATISTA: REPRESENTAÇÃO DE UM PATRIMÔNIO ARTÍSTICO	71
2.1 A Introdução da iconografia cristã nas Missões Jesuíticas da Província Paraguaia	72
2.1.1 Representação de São João Batista	75
2.1.2 Representação de Santa Bárbara	79
2.2 A Noção de representação proposta por Roger Chartier estendida à imaginária missioneira	82
2.3 Representação indígena nas imagens de São João Batista e Santa Bárbara	85
2.4 A estética da imaginária missioneira	87

2.3.1 As fases da produção da imaginária missioneira	92
2.3.2 A produção da imaginária missioneira dentro e fora dos povoados	95
2.5. Elementos estéticos que identificam as imagens remanescentes em Santa Bárbara do Sul –RS como missioneiras.	99
2.5.1 Estética Missioneira: o Feitio indígena	100
3 AS IMAGENS COMO PATRIMÔNIO CULTURAL	109
3.1 A noção de patrimônio cultural.....	109
3.2 A formação do patrimônio missioneiro e sua influência fora da região das Missões...	113
3.3 A patrimonialização dos remanescentes escultóricos em Santa Bárbara do Sul	116
3.3.1 Herança cultural: o nome Santa Bárbara.....	120
3.3.2 A Restauração da Imagem de São João Batista e a mudança de significado.....	123
3.3.3 Projeto Museu na Estrada: a passagem do valor religioso para o valor patrimonial	130
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	135
5 REFERÊNCIAS	138

INTRODUÇÃO

A presente dissertação analisou as imagens missioneiras de Santa Bárbara e São João Batista, remanescentes no município de Santa Bárbara do Sul-RS, nos âmbitos da história, da estética e do patrimônio. Tais representações escultóricas e suas trajetórias são alusivas a processos históricos, que compõe a dinâmica da dispersão dos remanescentes da cultura material proveniente das Missões Orientais do Uruguai - conhecidas como Sete Povos- do povoamento da região que abrange o município de Santa Bárbara do Sul-RS e da apropriação destes, pelos novos povoadores luso-brasileiros, num processo de longa duração histórica.

A Nova História Cultural, herdeira da História das Mentalidades, tem como uma de suas características a análise dos fenômenos culturais na perspectiva da longa duração. Como o objetivo da pesquisa é analisar a apropriação e a ressignificação da imaginária missioneira, pretende-se utilizar-se da longa duração para investigar como as imagens de Santa Bárbara e São João Batista, são testemunhas do processo de povoamento da região, bem como a ressignificação, que estas imagens adquirem no decorrer dos dois séculos de sua permanência em Santa Bárbara do Sul e, por fim, a passagem do valor religioso para o patrimonial, quando são atestadas a sua origem missioneira.

A região de Santa Bárbara do Sul¹ é o recorte espacial desta dissertação de mestrado. Trata-se de um espaço geográfico que foi durante o período jesuítico um posto da grande estância do Povo de São Lourenço.² Nestes postos eram comuns existirem capelas com imagens de santos protetores do lugar. Por essa região havia uma das ramificações do antigo caminho das Missões³, por onde os índios missioneiros pastoreavam o gado oriundo da Vacaria dos Pinhais que eram distribuídos entre as estâncias e os Povos.

¹ Entendemos por região de Santa Bárbara do Sul o espaço geográfico, que não compreende somente as divisões político-administrativas atuais, mas um território do qual englobava partes dos municípios de Cruz Alta, Pejuçara, Panambi, Condor, Palmeira das Missões, Chapada, Carazinho e Saldanha Marinho.

² A extensa região das nascentes do Rio Ijuí e o Jacuí Mirim era ocupada por uma das grandes estâncias do Povo de São Lourenço, subdividida em diversas invernadas lavouras, carijós de erva-mate e suas bifurcações conectando-se inclusive no sentido oeste-leste-norte com o caminho que cortava o Jacuí e estabelecia comunicação com os Campos de Cima da Serra.

³ A Estrada das Missões (também denominada estrada dos índios) prosseguia para o norte pelos perais da subida até o posto de São Martinho, passando a topografia do pampa/campanha para o Planalto. A seguir atravessava a estância de Tupanciretã (...) chegando a cidade de São Miguel Arcanjo. Deste Povo ramificava outros seis. Das cabeceiras do Piratini, saía uma via pela direita da Estrada das Missões rumando para Nordeste, entre os afluentes dos rios Uruguai e Jacuí a até a vacaria dos Campos de Cima da Serra, Por esta razão, ficou conhecida como Caminho do Meio. (GOLIN, 2015, p. 27)

Devido ao processo que ficou conhecido como Decadência das Missões, que começou com a expulsão dos jesuítas em 1768, houve a desestruturação do sistema missioneiro.

Durante a vigência do Tratado de Santo Idelfonso, firmado por Portugal e Espanha em 1777, a região do atual município de Santa Bárbara do Sul passa a fazer parte dos chamados “*campos neutrais*” –área sem soberania de nenhuma das coroas ibéricas- conhecido como “*terra de ninguém*”.

Com a Conquista das Missões em 1801 pelos luso-brasileiros, esse território se torna português. Mas, somente a partir da década de 1820, com a fundação da Vila do Divino Espírito Santo da Cruz Alta, que os campos nativos da região de Santa Bárbara são apropriados por militares e tropeiros paulistas, para a formação de estâncias pastoris dedicadas a criação de gado. Foi nesta época que o Major Atanagildo Pinto Martins funda a Fazenda Santa Bárbara origem do atual município.

Durante mais de 130 anos, o lugar conhecido como “Santa Bárbara” foi distrito do antigo município de Cruz Alta, alcançando a sua autonomia política somente em 1959.

Por causa da historicidade e características própria que as imagens remanescentes em Santa Bárbara do Sul possuem, a pesquisa justifica-se no âmbito da estética, por se tratar de imagens esculpidas por indígenas e que representam a originalidade do estilo artístico missioneiro.

No que tange a questão patrimonial, ambas esculturas, não representam somente o domínio técnico dos indígenas missioneiros, mas, condessaram, no decorrer dos anos, um valor afetivo da população local pelas mesmas. No caso da imagem de São João Batista, este vínculo, constitui patrimônio imaterial pela festividade, que ocorre há décadas no interior do município, em comemoração ao dia do padroeiro. No que tange a Santa Bárbara, a imaterialidade patrimonial está na atribuição do nome ao município, estabelecendo elos de identidade entre a imagem e a cidade.

As imagens remanescentes em Santa Bárbara do Sul são expressões de um patrimônio cultural, não somente relacionado ao acervo das Missões Jesuíticas, mas por estarem diretamente relacionadas a história do município. As representações sociais atuais da comunidade acerca das imagens de Santa Bárbara e São João Batista não dizem respeito somente ao seu passado jesuítico-guarani, mas atribuem um vínculo com a origem da cidade. Por isso, as reflexões de Ângelo Inácio Pohl, cabe aqui para definir “patrimônio” como algo “que não se resume ao que é herdado, mas também aquilo com que um grupo significativo da

população se identifica. É o valor que os seres humanos, tanto no plano individual como coletivamente, atribuem ao legado do passado” (Apud ZANOTTO, 2016, p.79)

No que se refere a produção historiográfica referente as Missões Jesuíticas, por muito tempo renegou-se a reconhecer a participação indígena no processo como atores sociais ativos. Por muitos anos, as análises “geralmente desatendem as estratégias indígenas reproduzindo uma imagem de índio passivo” (WILDE, 2001, p. 72).

Os estudos pioneiros com relação a imaginária missioneira tratava o acervo através de categorias estilísticas, sendo as composições efetuadas por artesões indígenas consideradas “primitivas”. Neste viés, destacam-se as obras de Guilherme Furlong, “*Misiones y sus pueblos de guaraníes.*” Wolfgang Hoffmann Harnich, “*O Rio Grande do Sul. A terra e o homem.*” e Armindo Trevisan em “*A escultura dos Sete Povos*” que denominaram genericamente o acervo como “barroco jesuítico-missioneiro”. Na década de 1970, Josefina Plá na obra “*El barroco hispano-guarani*” traz uma importante contribuição aos estudos da imaginária missioneira, pois considera a troca de saberes entre indígenas e jesuítas, principalmente ao que diz respeito a adaptação dos materiais ao contexto sul-americano e a categorização de las *imágenes de mano indígena*.

No início da década de 1990, foi realizado pelos técnicos do IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional), um inventário da imaginária missioneira e se considerou três categorias de tratamento das imagens nesta catalogação: imagens eruditas, imagens mistas e de cunho primitivo.

No ano de 2008, uma parceria entre o Instituto do Patrimônio e Artístico Nacional (IPHAN), o Instituto Andaluz do Patrimônio (IAPH) Histórico e a Universidade Integrada do Alto Uruguai e das Missões (URI) foi realizada o programa de Levantamento do Patrimônio cultural e Natural da Região das Missões, atribuindo aos acervos missioneiros novas potencialidades turísticas. Apesar de algumas coleções serem restauradas e examinadas as denominações que haviam sido catalogadas, a classificação estilística exposta acima ficou inalterada.

Entretanto, nos últimos anos, há um interesse contínuo pela temática. Os pesquisadores estão dando mais ênfase ao agenciamento indígena nas relações sociais no período jesuítico e posterior, especialmente aos trabalhos que se referem as manifestações artísticas. Pesquisadores argentinos, uruguaios e paraguaios tentam entender os significados implícitos na imaginária para alcançar o artesão indígena.

No Uruguai, destacam-se as pesquisas de Carmem Curbelo e Oscar Pádrón Favre. Realizam escavações arqueológicas nos núcleos de povoamento missioneiro, ao norte do Rio Negro, no século XIX. Carmem Curbelo e sua equipe inventariaram em torno de 200 imagens missioneiras que estão espalhadas em diversos lugares do território uruguaio. As referidas imagens foram selecionadas no Catálogo *“Uruguay en Guaraní. Presencia Indígena Misionera”*.

No Paraguai, além dos trabalhos de Bartolomeu Meliá, especialmente a sua obra considerada um clássico *“El guaraní conquistado y reducido: ensayos de etnohistoria”*, estão os estudos do pesquisador Ticio Escobar, na obra *Santo e seña: acerca de las imagería religiosa misionera y popular en el Paraguay*. que dedica-se a análise do acervo do Museu de barro em Assunção, e as pesquisas de Gabriela Siracusano, em *El eterno destello*, publicada no Catálogo *Imagería Religiosa. Museo Del Barro*, que trata dos materiais utilizados nas oficinas missioneiras, especialmente os pigmentos.

Na Argentina, há algum tempo, os pesquisadores se debruçam e tentam decifrar as representações artísticas missioneiras. Entre as quais, podemos destacar os estudos comparativos de Darko Sustersic, nos estudos *“Imagería y patrimonio mueble” e “El Insigne artífice” José Brasanelli. Su participación en la conformación de un nuevo lenguaje figurativo en las misiones jesuíticas-guaraníes*” que propõe uma periodização da imaginária missioneira através das obras do escultor italiano José Brasanelli, que esteve nas Missões entre os anos de 1691 e 1728. Nesta mesma linha, estão os trabalhos de Flávia Affani, no artigo intitulado *“La imagería de las Misiones jesuíticas de guaraníes: aspectos iconográficos distintivos, análisis estadísticos y comparación con La imagería andina”*, que produziu uma história comparada da iconografia missioneira com a andina, dedicando-se a analisar algumas temáticas que se repetiam, como a Ressureição de Cristo.

No Brasil, diversos autores também dedicaram-se a estudar a produção artística das Missões. A partir da década de 1990, com o interesse das universidades houve uma proliferação de estudos, a exemplo das pesquisas de Nestor Torelly Martins (1992), que trata dos exemplares de São Miguel Arcanjo, na imaginária missioneira; os estudos de Lizete Dias de Oliveira (1993) sobre a iconografia missioneira; o inventário da estatuária missioneira de Maria Inês Coutinho (1996); os estudos de Andreia Lacerda Baghettini (2002) e Claudete Boff (2005), que analisaram a imaginária de cunho indígena no acervo do Museu das Missões, localizado em São Miguel das Missões, e as pesquisas de Jacqueline Ahlert (2012), que

dedicou-se ao estudo das miniaturas na imaginária missioneira, considerando estas imagens como as que expressam o estilo artístico missioneiro.

O primeiro capítulo da dissertação objetiva explicar a presença das imagens missioneiras de Santa Bárbara e São João Batista no município de Santa Bárbara do Sul-RS. Procurou-se levantar hipóteses e recolher indícios para contextualizar o processo histórico.

A primeira hipótese gira em torno do fato que a região do atual município de Santa Bárbara do Sul fazia parte da grande estância missioneira do Povo de São Lourenço. Devido a extensão das estâncias e a distância das Reduções, era comum existir “postos” onde haviam capelas com imagens de santos, que podem ter sido apropriadas pelos novos povoadores luso-brasileiros, que fixam residência na região por volta da década de 1820.

A segunda hipótese está diretamente ligada a colonização estancieira que foi empreendida por “paulistas” logo após a Conquista das Missões em 1801 e se consolida até meados de 1860. A colonização estancieira era um processo conhecido: da conquista do território passava-se a ocupação, criando-se uma situação de *uti possidetis*. Esse processo sistemático ia da distribuição ou ocupação espontânea de terras para a criação de gado e posterior edificação de vilas. Esses novos povoadores luso-brasileiros podem ter saqueado as imagens das antigas reduções e trazido para serem veneradas nos oratórios das suas estâncias.

A terceira hipótese refere-se ao ciclo do tropeirismo. Conforme a tradição oral, a imagem missioneira de São João Batista teria sido trazida das antigas reduções para Santa Bárbara do Sul por tropeiros que seguiam em direção a feira de Sorocaba, em São Paulo. Desde o início do século XVIII, quando os jesuítas criaram a Vacaria dos Pinhais, para esconder o gado que estava sendo dizimado na Vacaria do Mar por castelhanos e luso-brasileiros e para abastecer de gado as estâncias e as reduções, passam a ser frequentes o pastoreio de tropas de gado nesta região. Essas tropas passavam pelos campos de Santa Bárbara por uma das ramificações do Caminho das Missões. Os missioneiros estavam sempre acompanhados de imagens de santos e, por isso, conjectura-se que as imagens também podem ter sido trazidas das antigas reduções pelos próprios índios ou mais tarde, quando essa região se torna um intenso corredor de tropas de mulas com destino a Feira de Sorocaba, em São Paulo.

O segundo capítulo trata, especificamente, da estética das imagens de Santa Bárbara e São João Batista como representativas de um fenômeno artístico construído a partir da ressignificação que os indígenas fizeram da iconografia católica introduzida pelos jesuítas, que

se desenvolveu de forma gradual, resultando na configuração de um novo estilo de arte: o missioneiro.

No terceiro capítulo analisa-se as potencialidades de patrimonialização da imaginária, remanescente em Santa Bárbara do Sul-RS, através da compreensão de sua representatividade para a comunidade local. Nos últimos anos, ocorreu uma mudança significativa nos usos e sentidos atribuídos às imagens, devido a passagem do valor religioso para o patrimonial.

1 A CULTURA MATERIAL MISSIONEIRA COMO REPRESENTAÇÃO DE FENÔMENOS HISTÓRICOS

As Missões Jesuíticas ocupavam um amplo espaço geográfico, que compreendia grande parte da América Meridional, onde padres jesuítas e milhares de indígenas viveram em torno de um século e meio e produziram uma cultura material conhecida como “missioneira”. De acordo com Ulpiano T. Bezerra de Meneses entende-se por cultura material “aquele segmento do meio físico que é socialmente apropriado pelo homem. Por apropriação cultural convém pressupor que o homem intervém, modela e dá forma a elementos do meio físico segundo propósitos e normas culturais” (1983, p.112).

Portanto, a imaginária missioneira pode ser considerada cultura material remanescentes das antigas reduções. Elas são representativas dos fenômenos históricos que as produziu, consumiu e dispersou por diversas regiões da América Meridional.

Muitas destas imagens foram confeccionadas longe dos povoados. A existência de inúmeras capelas espalhadas pelas estâncias missioneiras em todo o território do Rio Grande do Sul, confirmadas pela materialidade das imagens, mostra a importância deste locus sagrado fora da unidade missional controlada pelos jesuítas.

Entretanto, a dispersão da imaginária dos Povos, também pode estar atrelada a mobilidade dos índios missioneiros, visto que os indígenas levavam consigo as imagens de santos. Esse processo começou a se intensificar após o Tratado de Madri - com a Guerra Guaranítica⁴ e durante a intervenção militar nas Missões pelos exércitos portugueses e espanhóis⁵ - a qual culminou com a migração de centenas de famílias indígenas para território português. Com o processo de decadência dos Povos após a expulsão dos jesuítas, em 1768, e administração leiga espanhola, gerou nova dispersão da imaginária devido a intensa mobilidade indígena deste período, para ambos os territórios das coroas ibéricas na América Meridional.

A Conquista das Missões em 1801 pelos luso-brasileiros e os inúmeros conflitos decorrentes do processo de independência dos países do Prata agravaram a situação de

⁴ Durante a Guerra Guaranítica (1753-1756) as imagens de santos convertiam-se em amuletos catalizadores de forças sobrenaturais e acompanhavam os missioneiros nos combates. Muitos soldados guaranis mortos no conflito foram encontrados usando no pescoço ou na cintura uma medalha, uma estatueta, ou uma imagem de santo. (AHLERT, 2012, p.256)

⁵ Centenas de famílias indígenas acompanharam o General Gomes Freire de Andrade, quando este decide retirar-se das Missões e retornar a Rio Pardo em 1757, para constituírem povoados em território português e levam consigo as imagens de santos.

degradação dos Povos e, conseqüentemente, a dispersão da cultura material missioneira, devido a maior mobilidade indígena, mas também pelos constantes saques e roubos, aos quais as antigas reduções foram submetidas.

Atualmente, é possível encontrar remanescentes da imaginária missioneira em vários municípios do Rio Grande do Sul, além dos acervos que constituem museus nas antigas doutrinas, a exemplo do Museu das Missões, no município de São Miguel das Missões-RS, numericamente o mais expressivo. Muitas destas imagens, espalhadas pelo estado estão em museus municipais, igrejas e em casas de particulares, que passam de geração em geração para seus familiares.

O primeiro capítulo da dissertação objetiva explicar a presença das imagens missioneiras de Santa Bárbara e São João Batista no município de Santa Bárbara do Sul-RS. Procurou-se levantar hipóteses e recolher indícios para contextualizar o processo histórico.

A primeira hipótese gira em torno do fato que a região do atual município de Santa Bárbara do Sul fazia parte da grande estância missioneira do Povo de São Lourenço. Devido a extensão das estâncias e a distância das Reduções, era comum existir “postos” onde haviam capelas com imagens de santos.

O escritor Lauro Prestes Filho, antigo zelador da imagem de Santa Bárbara, ratificou essa hipótese. Segundo este autor “no vasto rincão formado pelos rios Palmeira e Jacuí Mirim, desde suas nascentes, teria existido pelo menos um posto, em cuja capela estava a virgem mártir.” (PRESTES, 2016, p.215)

As capelas com imagens de santos encontradas pelos demarcadores do Tratado de Madri⁶ nas estâncias dos guaranis, em diversos pontos do estado do Rio Grande do Sul, mostram como esses pequenos povoados serviam para a ocupação e defesa do território missioneiro contra os índios infieis e portugueses.

A segunda hipótese está diretamente ligada a colonização estancieira que foi empreendida por “paulistas” logo após a Conquista das Missões em 1801 e se consolida até

⁶ Os trabalhos de campo para a demarcação do Tratado de Madri ocorreram entre os anos de 1752-1759 e são relatados no Diário da Expedição e Demarcação da América Meridional e das Campanhas das Missões do Uruguai (1750-1761), por José Custódio de Sá e Farias. In. GOLIN, Tau. *A Guerra Guaranítica: como os exércitos de Portugal e Espanha destruíram os Sete Povos dos jesuítas e índios guaranis no Rio Grande do Sul*. Passo Fundo: EDIUPF; Porto Alegre: UFRGS, 1999.

meados de 1860. A colonização estancieira era um processo conhecido: da conquista do território passava-se a ocupação, criando-se uma situação de *uti possidetis*. Esse processo sistemático ia da distribuição ou ocupação espontânea de terras para a criação de gado e posterior edificação de vilas. Esses novos povoadores podem ter se apropriado das imagens de santos, que já estariam na região nas capelas das estâncias, ou mesmo, terem saqueado as imagens das antigas reduções.

A terceira hipótese refere-se ao ciclo do tropeirismo. No início do século XVIII, os jesuítas fundaram a Vacaria dos Pinhais, nos Campos de Cima da Serra, para esconder o gado que estava sendo dizimado na Vacaria do Mar por castelhanos e luso-brasileiros. A partir daí, passam a ser frequentes os índios missioneiros pastorear o gado oriundo da Vacaria dos Pinhais e ir distribuindo-os para abastecer as estâncias e os Povos. A topografia plana e a ausência de rios caldosos eram propícias às tropeadas e ao uso de carretas para o transporte de erva-mate. Com a ocupação do território dos índios pelos luso-brasileiros, após a Conquista de 1801, o governo português promoveu expedições para abertura de novas rotas⁷ com o objetivo de ligar a região missioneira aos centros consumidores do país. Logo após a Expedição de 1816, empreendida pelo alferes Atanagildo Pinto Martins⁸, a região de Cruz Alta se torna um intenso corredor das tropas. Militares e tropeiros se instalam na região e organizam fazendas criatórias de muares e também disponibilizam os campos para pouso das tropas oriundas dos países vizinhos.

Conforme a tradição oral, a imagem missioneira de São João Batista teria sido trazida para Santa Bárbara do Sul por tropeiros que seguiam em direção a feira de Sorocaba em São Paulo. A referida imagem foi encontrada enterrada, próximo a um açude, na localidade de Álvaro Nunes Pereira, por um tropeiro que morava no local. O proprietário da fazenda construiu uma capela de pedra em homenagem a São João Batista, próximo ao local onde a imagem foi encontrada.

Como podemos perceber as três hipóteses estão interligadas por serem fatores de um processo histórico cronológico, que começa com a fundação das Missões Jesuítas e a instalação de estâncias para prover a subsistência dos Povos. Com o processo de decadência das Missões,

⁷ Abertura de novas rotas refere-se ao alargamento das antigas trilhas indígenas.

⁸ A expedição de 1816, empreendida pelo alferes Atanagildo Pinto Martins, não encontrou um novo caminho para as Missões, apenas descobriu a região de Campos Novos, atual estado de Santa Catarina, que atravessando o rio Pelotas pelo passo do Pontão (atual município de Barracão) alcançou o antigo caminho das Missões. A rota pretendida pelo governo português era que atravessava o passo do Goio –En no rio Uruguai, passando por Nonoaí. Essa rota foi aberta somente em 1845, pelo alferes Francisco da Rocha Loures, e foi a última para o Sul, do ciclo do tropeirismo. (RODERJAN, 1991, p.109).

após a expulsão dos Jesuítas em 1768, ocorre uma desestruturação do sistema missioneiro. Neste período, há uma grande mobilidade indígena e dispersão da imaginária, já que as imagens de santos acompanhavam as mulheres. Com a vigência do Tratado de Santo Idelfonso, firmado por Portugal e Espanha em 1777, a região do atual município de Santa Bárbara do Sul passa a compor os chamados campos neutrais - área sem soberania - até a Conquista das Missões, em 1801, quando esse território se torna português. A partir da década de 1820, após a fundação do antigo município de Cruz Alta, que militares e tropeiros vindos da província de São Paulo fixam residência nesta região. Peregrinavam, pelas estâncias luso-brasileiras, imagens de santos de origem missioneira, apropriadas pelos novos povoadores. O comércio de muaras na Feira de Sorocaba impulsiona as fazendas criatórias da região e a importação de animais de países vizinhos, que são conduzidos por tropeiros até São Paulo.

Essas hipóteses serão norteadoras do primeiro capítulo deste trabalho, que pretende, através da análise de cada um dos fenômenos históricos, conjecturar a presença das imagens de Santa Bárbara e São João Batista no município de Santa Bárbara do Sul.

1.1 “PARA MELHOR ASSISTÊNCIA A ESSES CAMPOS”: A ESTÂNCIA MISSIONEIRA DE SÃO LOURENÇO E A REMANESCÊNCIA ESCULTÓRICA

Conjectura-se, que a hipótese mais plausível, para explicar a presença das imagens missioneira de Santa Bárbara e São João Batista, seja que o território atual do município de Santa Bárbara do Sul era um posto da grande estância missioneira do Povo de São Lourenço. Se levarmos em consideração a estética das imagens e a distância dos povoados, visto que somente as imagens de pequeno e médio porte acompanhavam os índios nas viagens ou tropeadas, é provável que tenham sido confeccionadas na região. A imagem de Santa Bárbara, que dá nome ao lugar, do qual se tem conhecimento há mais de 200 anos, pode ser oriunda de uma capela que haveria num dos postos da estância do Povo de São Lourenço, pois segundo Aurélio Porto:

(...) para melhor assistência a esses campos que ocupavam várias extensões territoriais, estavam eles divididos em estâncias e estas em postos em torno dos quais se erigiam capelas e igrejas, algumas de relativa importância que deram origem a cidades e importantes povoados rio-grandenses (1943, p. 222).

Sabemos que os jesuítas e índios missioneiros dispunham de uma organização para a subsistência dos Povos. Grandes extensões de terras foram divididas entre os caciques e suas famílias extensas que representavam cada um dos Sete Povoados, as quais se subdividiam em estâncias e postos para a criação e abate do gado oriundo das Vacarias.

A região do Planalto Médio pertencia a grande estância do Povo de São Lourenço. Tanto as estâncias como os postos eram providos de capelas com imagens de santos.

Para entendermos a organização administrativa empreendida pelos jesuítas no amplo espaço geográfico que constituía as Missões na Província Paraguaia, especialmente no território do atual estado do Rio Grande do Sul, é necessário analisarmos a formação das estâncias missioneiras na Banda Oriental do rio Uruguai.

1.1.1 A Formação das Estâncias nas Missões Orientais do Uruguai

A Província Jesuítica do Paraguai foi criada em 1609, quando os padres da Companhia de Jesus começam a fundar as reduções na América Meridional, com o objetivo de catequizar os índios de diferentes parcialidades, em especial, a guarani.⁹ Mas, foi somente no ano de 1626, que os jesuítas adentraram no território do Tape (atual estado do Rio Grande do Sul), quando fundaram dezoito reduções, na primeira fase do ciclo jesuítico na região.

De acordo com Júlio Ricardo Quevedo dos Santos os padres jesuítas iniciaram em 1626 “a missionarização dos guaranis tapes da margem oriental do rio Uruguai e observaram que as padarias da região serviam para o desenvolvimento da atividade pecuarista” (2006, p.123).

Desde o princípio das fundações na Banda Oriental do Rio Uruguai, esta região configurou-se como altamente propícia para a criação de gado bovino (BARCELOS, 2006, p. 440). Foi durante a primeira fase das Missões, que ocorreu a introdução do gado, no território da margem oriental do rio Uruguai. Em 1634, o padre Jesuíta Cristóvão de Mendonza conduziu até a redução de São Miguel uma tropa de 1500 cabeças de gado, que foram redistribuídas as outras reduções (QUEVEDO, 2006, p.124).

As frequentes incursões dos bandeirantes paulistas para aprisionar os índios reduzidos e transformá-los em escravos inviabilizou o projeto jesuítico no Tape, obrigando o deslocamento da população remanescente para a margem Ocidental do rio Uruguai.

⁹ Conforme pesquisa arqueológicas, as populações guaranis chegaram à região dos rios Paraguai e Uruguai entre 2 a 3 mil anos atrás, oriundos da região amazônica, a partir de um processo migratório desencadeado por alterações climáticas que provocaram crises ecológicas nas massas florestais continentais. Entre os motivos que levaram as populações guarani a migrarem para a região do Rio da Prata em busca de novos teko's, além de terras férteis, áreas de clima úmido e ameno, etc. foi o que concerne no universo simbólico, essas populações também migraram por acreditarem que existia uma terra sem males. (QUEVEDO, 2016, p. 83-84)

Devido a tais acontecimentos, o rei da Espanha atendeu o pedido dos jesuítas e equipou os índios missioneiros com armas de fogo e, foi a partir desta concessão, que os indígenas venceram a Batalha de M'bororé (1641) (NEUMANN, 2009, p.243).

A vitória na Batalha de M'bororé e a concessão para o uso de armas “levou a militarização dos índios reduzidos, como exército de súditos do rei da Espanha, os quais passaram a patrulhar as suas terras, em especial nos limites dos domínios hispânicos com Portugal” (GOLIN, 2014, p.12).

A vacaria introduzida pelos jesuítas se reproduziu sem qualquer domesticação, formando manadas de gado chimarrão. Essa imensa reserva de gado ficou conhecida como “Vacaria del Mar”, explorada durante anos pelos povos de Yapeyú, La Cruz e São Tomé.

Durante o período de vacância do território do Tape, houve uma intensa exploração desta vacaria por contrabandistas luso-brasileiros e espanhóis, “estava lançado o fundamento econômico básico da apropriação da terra gaúcha: a preia do gado xucro” (PESAVENTO apud SILVA, 2009, p.31).

Logo após a fundação da Colônia de Sacramento pelos portugueses, em 1680, na margem esquerda do Rio da Prata, em território espanhol, os padres jesuítas e os índios missioneiros retornam a margem esquerda do rio Uruguai e fundam as Sete Reduções entre os anos de 1682-1707¹⁰, tornando-as um enclave para impedir a expansão luso-brasileira na região do Prata.¹¹

As estâncias foram criadas para resolver o problema da dizimação do gado, prover a subsistência dos povos e proteger as Missões contra os ataques dos índios infiéis (SERRES, 2015, p.10). O gado oriundo da Vacaria do Mar foi dividido em grandes estâncias comunitárias que pertenciam aos índios reduzidos dos povoados missioneiros. Nessas estâncias o controle do gado era mais efetivo.

Segundo Artur Barcelos, as estâncias surgiram para solucionar um problema que as vacarias ofereciam por suas vastas extensões de terras, pois evitariam a dispersão do gado pelas

¹⁰ As Missões Orientais do Uruguai, também conhecidas como Sete Povos, começam a serem fundadas, em 1682, São Borja, posteriormente, em 1687, foram trasladadas da outra margem do Uruguai para a banda oriental três reduções: São Miguel, São Nicolau e São Luiz Gonzaga. Em 1692, a partir da divisão de Santa Maria Maior, fundou-se o Povo de São Lourenço. Em 1697, dividiu-se a população de São Miguel, devido ao crescimento demográfico e fundou-se o Povo de São João Batista. Em 1707, foi instalada a última das reduções orientais do rio Uruguai: Santo Ângelo Custódio.

¹¹ Segundo Júlio Quevedo “os povoados missioneiros estavam estrategicamente organizados e definidos na fronteira interior do Império colonial espanhol.” (2006, p.117) Também para o historiador Tau Golin “as missões representam o projeto mais eficiente da Espanha na disputa com Portugal pelo domínio da América Meridional.” (2014, p.12)

pastagens orientais, livres para o consumo e o rapto pelos bandeirantes paulistas e pelos nativos da região, como os charruas ou minuanos. Portanto, as estâncias proporcionavam a manutenção do gado, que permanecia reunido e próximo aos cuidados dos guaranis responsáveis pela organização das estâncias às margens orientais do rio Uruguai (Apud SERRES, 2016, p.05)

Aurélio Porto na obra “História das Missões Orientais do Uruguai” descreve as estâncias missioneiras instaladas em território rio-grandense, bem como os ervais dos Povos. Conforme o autor a primeira estância para a criação de gado que se estabeleceu na Banda Oriental do Uruguai foi, na região do atual Planalto Médio e pertenceu a Doutrina de São Xavier. Trata-se de uma concessão feita em 1657 por D. Juan Blazques de Valaverde ao povo daquela doutrina, para que instalassem uma estância de criação de gado na margem oriental do rio Uruguai:

A estância de São Xavier que compreendia uma parte considerável de ervais nativos (*ilex paraguayensis*), ficava entre os rios Ijuí e Nhucorá. Havia dentro deste território três estâncias de gado, sendo as duas últimas entre as cabeceiras do Jacuí, no hoje município de Palmeira (PORTO, 1943, p.218).

A instalação das estâncias gerava vários pleitos entre os povos com relação a legitimação dos espaços, porque na maioria das vezes, para a criação de novas estâncias era necessário subdividir o território, causando discórdia sobre quem teria o direito natural a determinado espaço. Um exemplo destes pleitos foi a disputa feita entre os padres de Yapeyú com os de La Cruz referente a perda das suas terras. Durante mais de vinte anos, os padres de Yapeyú tentaram reaver as terras que foram doadas para a estância de La Cruz (SERRES, 2015, p.03).

Segundo Jean Baptista as estâncias foram criadas “para tentar suprir a carência alimentícia” (2015, p.174), pois os espaços dedicados ao *Tumpabaé*, próximos aos povoados, não davam conta de alimentar todos os missionais. O sistema de cultivo dos povoados era definido pela divisão entre o cacicado. Cada família missional, desfruta de um lote de terra distribuído pelo jesuíta (Idem).

Para efetivar a posse da terra “o principal rito de posse adotada pelos jesuítas foi a fixação de uma cruz de madeira no solo pretendido” (BARCELOS, 2006, p.411).

Podemos ter uma ideia de como era feita a divisão do território de uma redução através do relato do Padre Antônio Sepp, quando distribuiu as terras do Povo de São João Batista entre vinte um caciques e 750 famílias:

Pus –me então, a distribuir a cada família terras e montes, bosques e macegais, rios e arroios. Estabeleci um cacique para as bandas do leste outro para oeste; estendi os limites de um para sul, e as de outro para o norte. Logo mandei erigir uma cruz à guia

de marco, designei um outeiro, um bosque ou um rio qualquer para divisa, além do qual não era permitido avançar (SEPP, 1943, p.196).

Conforme Artur Barcelos ao erigir uma cruz para marcar as terras missioneiras expressavam ações sobre o espaço de carácter simbólico, mas também concreto e objetivo:

Simbólico na medida em que definiam a nova realidade espiritual e o domínio cristão sobre as terras e almas, além das novas denominações evocando santos católicos em combinação com vocábulos indígenas. Concreto e objetivo, pois reforçavam a autoridade dos agentes da colonização e da evangelização (2006, p.412).

As grandes estâncias com seus respectivos postos não serviam apenas para a criação de gado para a subsistência dos Povos, mas também objetivavam a defesa do território espanhol e serviam para controlar as frequentes incursões de índios “infiéis”¹²:

A fundação das estâncias e reduções, especialmente as da Banda Oriental do Rio Uruguai, além de facilitar a conexão entre os Povos ajudando no desenvolvimento econômico e no controle das incursões de outros grupos considerados infiéis, também serviu para a defesa do espaço de instituições de fronteira para o império espanhol. Assim, a fundação dos povoados missioneiros na banda oriental do rio Uruguai teve, também, a dimensão da fixação da colonização espanhola na região (SERRES, 2015, 10).

Devido à grande retirada de gado da Vacaria do Mar para a formação das estâncias missioneiras, e por parte dos colonos espanhóis e luso-brasileiros, além das invasões dos índios não-reduzidos, “os jesuítas buscaram estabelecer uma nova reserva de gado, em uma área distante das cidades coloniais platinas e da Colônia de Sacramento” (SILVA, 2009, p.32).

O local escolhido para a nova Vacaria foram os Campos de Cima da Serra, que ficou conhecido como a *Vaquería de los Pinares*. Conforme Adriana Fraga da Silva “esta nova vacaria foi fruto de uma iniciativa planejada pelos jesuítas. Cabeças de gado foram tiradas das estâncias das reduções e a exploração devia se dar em forma proporcional a cada uma” (2009, p. 33). A cada povoado foi assinalado uma determinada quantia de animais e cabia a estes estabelecer invernadas, em campos seguros como forma de garantir a reprodução. (SILVA, 2009, p.59)

Cada Doutrina, ou Povo, recebia a doação de uma extensa faixa de terra que dividia em estâncias de criação de gados - cada estância se subdividia em postos, ou pequenas invernadas

¹² Entre os grupos “perigosos” de presença mais notória na Campanha, os chamados “infiéis” eram os mais temidos pela população missioneira. Os Povos missioneiros se encontravam rodeados desta população não reduzida que frequentemente incursionava em seu território para o roubo de gado. Em suas memórias Gonzalo Doblas identificava quatro grupos de infiéis que habitavam na redondeza dos Povos: os minuanos, os charruas, os guayanas e os tupis. (WILDE, 2009, p.294)

(PORTO, 1943, p.216). Tanto as estâncias, como os postos, eram providas de capelas, com respectivas imagens de santos (PRESTES, 2016, p.195).

As sedes das estâncias guaranis constituíam-se de um pequeno núcleo populacional, com ranchos e capelas (AHLERT, 2012, P.124), assim descrita por Lugon:

As estâncias estendiam-se por dezenas de hectares. Eram cercadas de muralhas, de cercas vivas e cactos, de sebes ou valados. Cada estância estava dividida em vários distritos e rodeios, contendo cada um cinco mil cabeças de gado. As estâncias dos guaranis eram as mais belas de todo o país. Cada fazenda tinha a sua capela, seu laranjal, e outras árvores frutíferas, de que ainda se encontram vestígios (apud, SERRES, 2015, p.02).

Devido a extensão das estâncias e aos ataques externos, foram construídos em determinados pontos de maneira estratégica os chamados “*puestos*”, que “eram currais de gado com uma pequena quantidade de índios, formando um pequeno assentamento.” (SERRES, 2016, p.06). Estes postos ajudavam na segurança para a passagem da estância as reduções, para a proteção dos produtos comercializados e funcionavam também como ponto de infraestrutura onde se oferecia água e um lugar de descanso para os viajantes.

A população das estâncias, de modo geral, não era significativa, não passava de algumas dezenas de índios campeiros, somados as suas mulheres, sob o comando de um “índio estancieiro”, “todos, é certo, criteriosamente selecionados pelos missionários, congregados de algumas irmandades da redução, eram dignos de confiança para a empreitada que podia ser perigosa” (AHLERT, 2012, p.127).

Segundo Guilherme Wilde o termo “estância” aludia, por um lado, ao território do Povo em que se realizavam as tradicionais vacarias e, por outro, o estabelecimento para a criação e amansamento de animais de baixo controle e vigilância dos habitantes do povoado. Neste segundo sentido as estâncias eram âmbitos onde se desenvolvia uma vida social relativamente autônoma no que diz respeito aos Povos que estavam submetidas (2009, p. 291).

Durante as demarcações do Tratado de Madri (1752-1759), os exércitos demarcadores encontraram diversos povoados espalhados pelas antigas estâncias missioneiras, são várias as referências a capelas nestes estabelecimentos como os mencionados no Diário de José Custódio de Sá e Farias: “Chegamos a uma estância de índios, onde havia uma capela de Santa Anna abandonada” (Sá e Farias [1750-1761] in GOLIN, 1999, p. 435), [...] Marchamos para o Campo de Santa Clara [...] Neste campo achamos três ranchos de palha e um deles havia servido de

capela. (Ibidem, p. 437), [...] “No chamado Campo das Vacas” [...] “Achamos neste campo, 6 ranchos de palha. Um deles era uma capela” (Ibidem, p. 441).

Um dos motivos dos índios missioneiros construírem capelas nas estâncias podem estar intrinsecamente ligadas a crenças ancestrais relacionadas a materialidade da imagem, que podia interceder, no caso das lavouras, ao domínio das pragas, a produtividade, e às intempéries da natureza. Nestes locais, eram raríssimas a presença dos padres e, por isso, os guaranis construía por vontade própria capelas nas áreas rurais, plantação ou nas estâncias de criação de gado, “para não se privarem do costume que tem de ir à missa e rosário” (BAPTISTA, 2015, p.181).

No que se refere as capelas rurais, Jean Baptista enfatiza que haviam pelo menos dois gêneros de capelas espalhadas pelas áreas de abrangência das Missões “algumas pertencentes aos padres e congregantes outras aos caciques e suas famílias” (2015, p.179).

A partir de 1715, as capelas particulares das famílias dos caciques “já aparecem comum aos povoados do Uruguai” (BAPTISTA, 2015, p. 181). A importância das capelas para os índios é notória, como observou Félix Azara, décadas depois do período jesuítico: “cada estância jesuítica tinha sua capelinha” (apud AHLERT, 2012, p.126).

O mapa produzido pelo cabildo de La Cruz, em 1784, nos dá uma ideia da quantidade de capelas, que eram construídas nas áreas rurais de abrangência das Missões. Este mapa indica a existência de 57 capelas nos arredores das reduções de São Tomé, São Borja, La Cruz e Yapeyú.

Figura 01: Mapa produzido pelo Cabildo de La Cruz, em 1784.



Fonte: BARCELOS, Artur H. F. O compasso e a cruz. Cartografia jesuítica da América Colonial, 2006. CD.

É possível verificar que as capelas estão regularmente distribuídas no território missioneiro. “Suas distâncias comumente, variam de duas a sete léguas, possibilitando que a cada dia de caminhada, pelo menos uma servisse de parada para realizar orações e acampamentos” (AHLERT, 2012, p.128).¹³

Com o processo de decadência das Missões, nas décadas posteriores a expulsão dos jesuítas, as estâncias missioneiras se definiram como novos espaços de interação. Elas “constituíam um dos refúgios possíveis aos que não voltaram a viver nos montes ou queriam manter alguma relação, ainda que simbólica com a antiga organização’ (AHLERT, 2012, p.128).

¹³ Lista de Povoações e capelas das Jurisdições do Uruguai e Paraguai, com as distâncias entre si, C. 1762. In.: Manuscritos da Coleção Angelis- Do Tratado de Madri à Conquista dos Sete Povos (1750-1802). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969.

Neste viés, as capelas das estâncias ou dos “postos” representavam a manutenção das práticas religiosas e “foram o meio através do qual se firmou certa devoção rural” cujas imagens de santos são remanescentes (idem).

Permaneceram em seus antigos postos as imagens, sendo apropriadas pelos novos povoadores luso-brasileiros. Algumas compõem hoje acervos de museus municipais, outras estão em casas de particulares e, ainda, algumas preservam o seu uso religioso, passados séculos do contexto em que foram criadas. Essas imagens, como cultura material remanescente das antigas estâncias missionárias, que existiram em todo o território do Rio Grande do Sul, são fragmentos da sociedade que as forjou.

1.1.2 As imagens de Santa Bárbara e São João Batista: remanescentes escultóricos de uma estância missionária

A presença de elementos estéticos indígenas, tais como: o biótipo, a geometrização, a rigidez das formas, a frontalidade das mesmas, identificados em análises comparadas com demais imagens do acervo missionário, que será tratado segundo capítulo, nos leva a ponderar sobre a possibilidade dessas imagens terem sido confeccionadas fora dos povoados e serem remanescentes de uma antiga estância missionária que havia na região durante o período de administração jesuítica.

Figura 02: Imagem de Santa Bárbara



Fonte: Acervo: Lauro Prestes Júnior em Santa Bárbara do Sul –RS. Fotografia: Linara Cristina dos Santos

Figura 03: Imagem de São João Batista



Fonte: Acervo: Capela São João Batista em Santa Bárbara do Sul – RS. Fotografia: Linara Cristina dos Santos.

Os mapas elaborados pelo genovês Miguel Ângelo Blasco entre os anos de 1757 e 1758, durante as demarcações do Tratado de Madri¹⁴, confirmam que a extensa região das nascentes do rio Ijuí e Jacuí-Mirim era ocupada por uma das grandes estâncias do Povo de São Lourenço.¹⁵

Figura 04: Fragmento do Mapa que contém o país conhecido da Colônia até as missões e o caminho que fizeram as duas armadas de S. Magde Filellma e Cattolica. Miguel Ângelo de Blasco". 1758.



Fonte: Fundação Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Mapa do genovês Blasco, constituído presencialmente durante as demarcações do Tratado de Madri (1750). Acervo: Tau Golin. A seta no mapa foi elaborada pela autora e indica as nascentes do rio Jacuí- Mirim e localização do território do atual município de Santa Bárbara do Sul.

¹⁴ Miguel Ângelo de Blasco era mestre do quartel-geral e diretor de mapas do General Gomes Freire de Andrada (GOLIN, 1999, p. 41). Com a ocupação das Missões, José Custódio de Sá e Farias e Miguel Ângelo de Blasco, junto com seus auxiliares, elaboraram mapas gerais, cartografando os principais acidentes geográficos, as estradas, os rios e os locais dos acontecimentos bélicos. (GOLIN, 2011, p.11)

¹⁵ A estância do Povo de São Lourenço ocupava duas regiões distintas. A primeira estendia-se ao norte da estância de São Miguel, sendo os principais estabelecimentos as grandes fazendas de São Pedro e de São Lucas, que ficavam além da Serra do Monte Grande, vasta extensão territorial que atingia ao norte as nascentes do Jacuí, Ijuí e Piratini. Dentro da estância São Pedro ficavam os postos de São Miguel Mirim, Santo Inácio, Tupanceretan, e Durasnais de São Martinho e São João. A de São Lucas ocupava parte do atual município de São Vicente na região do alto Ibicuí, com seus postos de São Rafael, São Lucas e outros. A segunda região abrangida pelas estâncias do Povo de São Lourenço ficava ao sul do rio Jacuí, entre as estâncias de São Luiz ao norte; ervais de São Borja, a leste pelo Francisquinho, afluente do rio Jacuí e Sutil do Camaquam; ao sul pelo rio Camaquan e a oeste com a estância de São João, pelo rio Santa Bárbara. Ainda hoje aí se conhece o passo de São Lourenço, no rio Jacuí, que comunicava as estâncias de São Luiz com as de São Lourenço (PORTO, 1943, p.222).

A Estância do Povo de São Lourenço era subdividida em diversas invernadas, lavouras, carijos de erva mate. As comunicações eram realizadas pelo Caminho das Missões e suas diversas bifurcações, conectando-se inclusive, no sentido oeste-leste-norte, com o caminho que cortava o Jacuí e estabelecia comunicação com os Campos de Cima da Serra e ervais dos Kaingang, que os missioneiros exploravam em negociações comerciais; também ligava-se ao Caminho do Meio, ao norte, transitando entre as nascentes dos rios Jacuí e Uruguai, chegando às vacarias.

Figura 05: Fragmento do Mapa do caminho que fizeram as tropas de SMF e SMC de todo o caminho conhecido da colônia até as Missões e o caminho que se mandou abrir das Missões pela Vacaria.



Fonte: Archivo General de Simancas. Autoria Miguel Ângelo de Blasco. 1757. Acervo Tau Golin. As setas e círculo foram elaboradas pela autora e indicam o caminho percorrido entre os Sete Povos e a Estância de São Lourenço.

O território da Estância de São Lourenço pertenceu a Espanha até 1777, quando foi assinado o Tratado de Santo Ildefonso. A partir desta data, foi dividido entre os reinos ibéricos, com grande área ficando entre o campo neutral, área sem soberania. Com a conquista das Missões pelas tropas luso-brasileiras em 1801, passou a integrar o espaço português e, depois, brasileiro.

Na comunicação com o Povo de São Lourenço, o caminho era pontuado de capelas em distâncias de um dia de marcha (em torno de 60 km), além das capelas dos setores produtivos ramificados pela grande estância, organizados em pequenos grupos familiares. Nesse particular, cumprindo o costume missioneiro, estas residências também possuíam seus altares domésticos.

De acordo com o escritor Lauro Prestes Filho, antigo zelador da imagem de Santa Bárbara, “no vasto rincão formado pelos rios Palmeira e Jacuí-mirim, desde suas nascentes, teria existido pelo menos um posto, em cuja capela estava a imagem virgem mártir” (PRESTES, 2016, p.215). Mais tarde, essa imagem teria sido apropriada pelos novos povoadores luso-brasileiros, nas primeiras décadas do século XIX:

O símbolo esculpido de Bárbara venerado inicialmente pelos índios, na capela tosca da estância missioneira - passaram aos oratórios das estâncias destas imediações, que se desenvolveram no regime das sesmarias. Teria saído nas mãos de um devoto escultor o início de 1700 - em pleno esplendor dos Sete Povos (2016, p. 197).

A devoção rural às imagens deixadas nas capelas das estâncias permanecera entre os novos povoadores luso-brasileiros, que se instalaram na região após a Conquista das Missões em 1801. Conforme Prestes, “com a chegada dos novos sesmeiros, fundando novos estabelecimentos, passou a dita estátua a fazer sua secular peregrinação pelas estâncias” (2016, p.215). O imaginário religioso desta época foi acrescido com as imagens de santos trazidas pelos povoadores paulistas.¹⁶

No que concerne a imagem de São João Batista, a sua presença no município de Santa Bárbara do Sul pode estar atrelada ao fato, que nos arredores do atual município de Cruz Alta, o Padre Antônio Sepp teria mandado erigir uma grande cruz de madeira¹⁷ e uma pequena capela dedicada ao Menino Jesus¹⁸, logo após a fundação do Povo de São João. Era comum erigirem cruzes como marco divisório nos povoados, às quais pareciam aos nativos atribuir um caráter mágico e político:

De fato, a primeira ação dos jesuítas no ato de fundação de cada povoação se dá mediante a instalação de grande cruces, não raro sendo este ato solicitado por caciques

¹⁶ Na década de 1820, Manuel José da Encarnação, um dos primeiros povoadores da região de Cruz Alta, trouxe de São Paulo uma imagem de Nossa Senhora Conceição, que é venerada até os dias de hoje na igreja da localidade de Linha Encarnação, interior do município de Panambi-RS.

¹⁷ Vários autores cruz-altenses mencionam a grande cruz erigida a mando do Padre Sepp em 1698, ao norte da atual cidade de Cruz Alta, como a origem do nome do município. Essa informação consta nos arquivos da Paróquia do Divino Espírito Santo da Cruz Alta organizado pelo Cônego Massa em 1855, cujos dados fora fornecido pelo primeiro pároco Antônio Pompeu Paes de Campos (1824). (CASTRO [1887] 2009 P.82).

¹⁸ Na Lista de povoações e capelas das jurisdições do Uruguai e Paraguai, com as distâncias entre si. C. 1762. In: Manuscritos da Coleção de Angelis – Do Tratado de Madri à Conquista dos Sete Povos (1750-1802), há a menção de “Cruz Alta 25 léguas- Todo lo referido caé à Lueste.”

desejosos por demonstrar aos colonos espanhóis que ali estão sob os cuidados da fé católica (BAPTISTA, 2015, p.177).

Se cogitarmos as distâncias entre a estância de Tupanciretã e o local onde fora erigida a “grande cruz”, ambos pertencentes ao Povo de São João, e a distância entre Cruz Alta e Santa Bárbara –seguindo por uma das ramificações da antiga estrada das Missões - a distância é de aproximadamente 60 quilômetros. Podemos supor que haveria pelo menos uma capela dedicada a algumas das imagens remanescentes no município, pois segundo Tau Golin:

“(...) em distâncias mais ou menos regular de 60 quilômetros, existiam as sedes das estâncias, algumas com características de povoados, com lavoura e pastoreio organizados, rancheiros e postos de controle nas invernadas. Essas unidades eram pontuadas por capelas adornadas de estátuas de madeiras talhadas pelos próprios missioneiros.” (2015, p.27).

A materialidade das capelas das estâncias missioneiras é muito difícil de ter se mantido, pois, como relata José Custódio de Sá e Farias as construções nas estâncias eram ranchos feitos de pau-a-pique e palha, sendo que uma destas edificações servia de capela. Por tanto, o que pode ter restado como cultura material destas capelas interioranas são as imagens de santos, que depois foram apropriadas pelos novos povoadores luso-brasileiros.

Por se tratar de uma região por onde passava o antigo caminho das Missões, percorrida por indígena, antes mesmo da fundação das primeiras reduções do Tape, e a proximidade com a grande cruz e com capela dedicada ao Menino Jesus, nas proximidades da atual cidade de Cruz Alta, nos faz crer na possibilidade da existência outras capelas na região¹⁹, principalmente devido a intensa mobilidade indígena durante o período jesuítico por causa do chamado ciclo do tropeirismo guarani-missioneiro²⁰, quando por essa região passava tropas de gado oriunda das Vacarias do Pinhais para abastecer de gado os Povos e as estâncias missioneiras.

Em síntese, de acordo com a hipótese analisada, as imagens de Santa Bárbara e São João Batista já poderiam estar na região desde o período jesuítico-guarani, trazidas pelos próprios índios ou confeccionadas ali mesmo para serem veneradas nas capelas que haviam nas estâncias.

¹⁹ Segundo Jacqueline Ahlert as distâncias entre as capelas distribuídas no território, “variavam de duas a sete léguas, possibilitando que a cada dia de caminhada, pelo menos uma, servisse de parada para realizar as orações ou acampamentos.” (2012, P. 128)

²⁰ Na primeira década do século XVII, os jesuítas mandaram povoar os Campos de Cima da Serra com 80.000 reses, formando-se assim a Vacaria dos Pinhais. A partir daí passaram a ser frequentes as tropas pecuárias tangidas pelos guaranis, através da picada aberta nos matos português e castelhano, na direção dos Sete Povos Orientais ou suas estâncias. (RUCHEL, 2000, p.91-92)

1.2 A DESESTRUTURAÇÃO DO SISTEMA MISSIONEIRO E A DISPERSÃO DA IMAGINÁRIA

As missões fundadas na Província Jesuítica do Paraguai em 1609, entre as bacias dos rios Paraná e Uruguai, englobaram um amplo espaço geográfico na América Meridional e se perpetuaram por mais de um século e meio, dando origem a uma nova sociedade: a missioneira.

Os primeiros abalos sentido na estrutura do sistema missioneiro ocorreram com Guerra Guaranítica (1754-1756), quando centenas de índios missioneiros foram mortos na Batalha de Caioboaté. Posteriormente, a expulsão da Companhia de Jesus, dos territórios espanhóis na América, em 1768, pôs novamente os missioneiros no olho do furacão.

A administração leiga espanhola e as novas ordens religiosas que assumiram as Missões trouxeram desordem e confusão para os indígenas acostumados a obedecer os padres que eram responsáveis tanto pela parte espiritual, quanto pela administração dos Povos. A ausência da figura do jesuíta e os abusos cometidos pelos administradores fizeram com que muitos indígenas abandonassem os Povos ou se aliassem aos portugueses.

No início do século XIX, um grupo de desertores luso-brasileiros, aproveitando a declaração de guerra entre as nações ibéricas em território europeu, tomam de assalto as Missões com a ajuda dos índios missioneiros.

As sucessivas guerras de independência dos países do Prata entre as décadas de 1810 e 1820, fizeram com que os índios ingressassem nas tropas regulares castelhanas ou luso-brasileiras, gerando uma mobilidade desta população, que ia para a guerra acompanhada de suas famílias extensas.

As décadas do rompimento com o sistema jesuítico, não foi capaz de apagar a indexação do sagrado. Os indígenas continuavam venerando imagens de santos, que eles mesmo confeccionavam e praticando rituais religiosos de origem católica. Como a celebração da Paixão de Cristo de 1818, organizada pelos índios missioneiros incorporados ao exército luso-brasileiro, em meio à guerra contra Artigas.

A estrutura missioneira tem como golpe fatal o êxodo de 1828, quando milhares de família indígenas migram para o território uruguaio, incentivados por Fructuoso Rivera.

A dispersão da imaginária missioneira está diretamente ligada a esse processo que ficou conhecido como decadência das Missões, devido a intensa mobilidade indígena, mas também aos saques e roubos que as antigas reduções foram submetidas.

1.2.1 A Guerra Guaranítica: os primeiros abalos na estrutura missioneira

Devido à expansão portuguesa em territórios que pertenciam a Espanha e a criação de enclaves como a Colônia de Sacramento (1680) e Rio Grande (1737) forçaram os governos de Portugal e Espanha rediscutir os limites na América do Sul.

O Tratado de Madri firmado entre as coroas ibéricas, em 1750, determinava, no que se refere a América Meridional, que Portugal entregasse a Colônia de Sacramento à Espanha para receber em troca os Sete Povos das Missões, localizados na margem leste do rio Uruguai, então sob domínio espanhol (GOLIN, 2014, p. 14).

A partir de 1752, foram designadas as Comissões Demarcadoras das Coroas Ibéricas, tendo como responsável do lado espanhol Dom Gaspar Muníve, o Marques de Valdelírios, e do lado português foi designado “o general Gomes Freire de Andrada, capitão –general do Rio de Janeiro, Minas Gerais e São Paulo, considerado um dos mais hábeis oficiais portugueses do período” (GARCIA, 2007, p.29). Foi durante as demarcações que os exércitos encontraram diversos povoados com capelas providas de imagens de santos espalhados pelas estâncias missioneiras.²¹

Já no início das demarcações os índios missioneiros revelam sua decisão de resistir e não permitir a entrada dos exércitos em território missioneiro. Os padres jesuítas tentam reverter o acordo, na área diplomática, conferenciando com o governador de Buenos Aires José de Andonaegui. Retornam as Missões com uma oferta financeira de ressarcimento pela perda das terras, que imediatamente foi rechaçada pelos cabildos e interpretada pelos índios missioneiros como prova da venda dos Povos Orientais pela Companhia de Jesus (GOLIN, 2014, p.80), minando a relação dos padres com os indígenas

Os seis cabildos, com exceção de São Borja, escreveram cartas ao governador de Buenos Aires, duvidando que o rei espanhol tivesse ordenado a mudança e destacando, que as tropas

²¹ Há várias referências dessas capelas no Diário de Sá e Farias: “Chegamos a uma estância de índios, onde havia uma capela de Santa Anna abandonada” (Sá e Farias [1750-1761] in GOLIN, 1999, p. 435), [...] Marchamos para o Campo de Santa Clara [...] Neste campo achamos três ranchos de palha e um deles havia servido de capela. (Sá e Farias [1750-1761] in GOLIN, 1999, p. 437), [...].

missioneiras defenderam por anos a fronteira contra os portugueses na Colônia de Sacramento, onde se sacrificaram e morreram diversas gerações. Enfatizaram que não abandonariam suas terras e estavam prontas para defende-las e morrer por ela se Deus assim quisesse. (GOLIN, 2014, p.82).

As batalhas da Guerra Guaranítica aconteceram em dois momentos: em 1754, quando os exércitos de Portugal e Espanha tentam entrar nos Povos separadamente e, devido à resistência indígena, decidem retroceder. No ano de 1756, quando os exércitos ibéricos se reorganizam e entram coligados nas Missões.

Num primeiro momento, as tropas missioneiras usaram a tática de terra arrasada²² e guerra em movimento para impedir o avanço dos exércitos, evitando assim os confrontos diretos.

Devido a tática previsível, os índios missioneiros foram submetidos a um verdadeiro massacre na Batalha de Caiboaté²³ a 10 de fevereiro de 1756. Logo após a morte de Sepé Tiarajú, com ares de crueldade, no lugar denominado “da Bica”, atual cidade de São Gabriel, os índios missioneiros liderados por Nicolau Neenguiru, corregedor de Concepción, resolveram atacar o inimigo entrincheirados, foram massacrados nos campos de Caiboaté. (GOLIN, 2014, p.150-160). Junto aos corpos foram “encontradas centenas de estatuetas protetoras de santos, santas e Jesus esculpidas em cedro e madeiras nativas, enlameadas de sangue. Sem poderem proteger seus devotos sucumbiram com eles...” (GOLIN, 2014, p.161).

Após vencerem a resistência indígena na Batalha de Caiboaté, os exércitos coligados ocupam as Missões.

A tática dos ibéricos com relação aos índios era diferente. Enquanto os exércitos castelhanos dividiam o butim de guerra, Gomes Freire proibiu que o mesmo fosse feito pelas tropas lusitanas (GARCIA, 2007, p.55).

²² Os campos eram queimados para que os animais do invasor não encontrassem pasto. As roças eram devastadas quando não podiam retirar a produção. Os gados levados para o norte ou escondidos em fundões, fora da rota do inimigo, especialmente tropeados para o sul do rio Ibicuí. (GOLIN, 2014, p.148)

²³ Na Batalha de Caiboaté os índios missioneiros foram massacrados, devido a desproporcionalidade dos exércitos, enquanto os ibéricos estavam armados com armas de fogo e em número superior, os índios dispunham, em sua maioria, somente de arco e flecha.

O “bom tratamento” dispensado aos índios por Gomes Freire fazia parte de um plano arquitetado pelo futuro Marquês de Pombal.²⁴

Um dos primeiros indícios que as relações entre os portugueses e os índios missioneiros se modificaram foi quando em 1757, Gomes Freire decidiu se retirar para Rio Pardo e centenas de famílias indígenas o acompanharam para migrar aos territórios portugueses para a construção de povoados.²⁵ Essa migração, provavelmente, marca o início da dispersão da imaginária missionária para além dos territórios pertencentes as doutrinas, visto que os índios costumavam carregar as imagens de santos consigo:

Por onde quer que transitassem os missioneiros estavam acompanhados das imagens. De tal forma que se caracterizavam como missioneiros por serem índios cristianizados e devotos de um adstrito panteão de santidades (selecionadas pelos mesmos) de qual se provia as malas das chinãs em suas viagens (AHLERT, 2012, p. 253).

Uma das causas da dispersão durante a transmigração foi o fato de que as imagens, habitualmente, ficavam com as índias. Essas ao se casarem com os soldados²⁶ ou aventureiros levavam consigo seus santos devotos para várias partes do Rio Grande do Sul²⁷ (AHLERT, 2012, p. 257).

Devido aos embaraços, da resistência indígena na Guerra Guaranítica, os onze anos de trabalho duro dos demarcadores para fixar a linha fronteira, da ocupação militar dos Sete Povos e da extradição dos índios missioneiros para a outra margem do Rio Uruguai, que persistiam em voltar aos seus Povos de origem, em 1761 o Tratado de Madri foi anulado pelo Convênio de El Pardo. “Teoricamente tudo voltaria a situação anterior. Entretanto, durante a

²⁴ Sebastião Xavier de Carvalho Melo, futuro Marquês de Pombal, enviou uma carta secretíssima à Gomes Freire de Andrada, na qual ordenava que fosse colocadas em prática medidas para atrair os índios aos domínios portugueses. (GARCIA, 2007, P.33)

²⁵ Os índios missioneiros que migraram a mando de Gomes Freire foram encaminhados para a constituição dos povoados em Nossa Senhora da Conceição do Estreito (Estreito), São Nicolau do Rio Pardo (5 km de Rio Pardo), Guarda Velha de Viamão (Viamão) e Nossa Senhora dos Anjos (Gravataí), São Nicolau do Jacuí (Cachoeira do Sul) e Fazenda Real (Mostardas, entre São Simão e Palmares) (AHLERT, 2012, p.257)

²⁶ Entre as medidas que o futuro Marquês de Pombal ordenou que fossem colocadas em prática para atrair os índios para o lado lusitano foi a que “deveriam ser alvo de privilégio os lusitanos que se casassem com a índias.” (GARCIA, 2007, p.34) Durante o período de ocupação militar nas Missões muitos soldados se ofereciam para casar com as índias. Segundo Tau Golin, as “índias passam a viver em concubinato ou casando com os primeiros povoadores.” Formavam novas famílias. “Essas guaranis tinham sido educadas pela moral jesuíta, sabiam seus deveres de esposas” (...) “eram civilizadas para os padrões da época, muitas delas letradas.” (GOLIN, 1999, p.31)

²⁷ No município de Rio Pardo foi fundada a aldeia São Nicolau do Rio Pardo, para onde os índios missioneiros que migraram em 1757 levaram as suas imagens de santos. Eles continuaram a desenvolver atividades artísticas no novo aldeamento. Parte destes remanescentes escultóricos pertence ao acervo do Museu de Arte Sacra de Rio Pardo, onde estão na igreja São Nicolau, e alguns permanecem em casas de particulares. (AHLERT, 2012, p.320)

breve vigência do Tratado de Madri os portugueses haviam estendidos seus domínios até Rio Pardo” (GOLIN, 2002, p.71), ponto estratégico para o avanço das frentes de expansão.

1.2.2 A Expulsão dos Jesuítas: o início da decadência

Não foram somente os portugueses que optaram por construir alianças com os índios missioneiros.

Em 1767, o rei espanhol Carlos III firmou um decreto para a expulsão da Companhia de Jesus de todos os territórios espanhóis. Incumbiu o governador de Buenos Aires Francisco de Paula Bucareli y Ursa de proceder a expulsão.

Desta vez, a coroa espanhola “achou importante agir de forma diferente com relação a demarcação do Tratado de Madri na década de 1750, que resultou na rebelião indígena conhecida como Guerra Guaranítica” (RANZAN, 2011 p.33).

Naquela época, os índios simplesmente foram comunicados que deveriam abandonar os Povos Orientais e migrar para outra margem do rio Uruguai com seus pertences. Essa atitude pareceu aos missioneiros “uma traição da Coroa Espanhola que cederia suas terras para seus tradicionais inimigos os portugueses (Idem).

A conjuntura da expulsão dos jesuítas das Missões espanhola, estava diretamente ligada ao imaginário europeu com relação ao poder que os jesuítas dispunham na América Meridional:

Os jesuítas interviam de maneira decisiva na formação das elites e da política missional em toda a América e, assim também na configuração dos territórios e das culturas locais que tendiam a fortalecer sua autonomia frente à Metrópole. Somam-se as correntes antijesuítas que vinham se consolidando em toda a Europa e as acusações de intencão e poder para sublevar a população missioneira e “formar um estado independente” (AHLERT, 2012, P.262).

Neste contexto, Bucarelli resolveu convocar 27 caciques e 30 corregedores para representar os Trinta Povos na capital Buenos Aires. Durante a estadia outorgou-lhes diversos privilégios. Essa estratégia tinha a intenção de conseguir a confiança dos líderes indígenas para evitar uma rebelião no momento da notificação da expulsão da Ordem.

Para o antropólogo argentino Guillermo Wilde, a expulsão dos jesuítas dos Povos pode ser entendida como um processo que começa um ano antes e teve duas grandes fases: a primeira, ocorrida em setembro de 1767, quando os caciques e corregedores foram convocados a irem a Buenos Aires representar os Trinta Povos, onde foram vestidos com roupas de nobres,

participaram de cerimônias oficiais, e lhe são outorgadas a possibilidade de acender ao título de “Dom” e autorização para seus filhos se tornarem sacerdotes (2001, p.83).

Já a segunda fase consistiu na execução do decreto. A “entrada” no Povo teria sido feita cheia de pompa.²⁸ O comissário foi recebido pelos caciques, que residiram em Buenos Aires por vários meses, com a aclamação ao Rei espanhol na praça central e missas na igreja. Por último, os funcionários notificam os jesuítas do decreto, designam o administrador e o novo cura (WILDE, 2001, p.84).

O êxito da execução do decreto se deve ao fato de que a relação entre os índios e os jesuítas já se encontrava deteriorada, especialmente nos Povos que haviam sido afetados pelos conflitos decorrentes do Tratado de Madri (WILDE, 2001, p.88).

No que tange ao componente “espiritual” dos Povos, foram designadas três ordens religiosas: a franciscana, a mercedária e a dominicana. Após a expulsão dos jesuítas “formam-se dentro de um mesmo povoado três instâncias de poder: os padres, os administradores e os cabildos” (RANZAN, 2011, p.42).

Guilherme Wilde chama atenção para o fato de que “el nuevo régimen introduce la separación previamente inexistente entre el poder temporal y el poder espiritual” (2001, p.88).

Ainda, segundo este autor, a administração dos Povos depois da expulsão dos jesuítas esteve marcada por dois aspectos:

El primero fue el mantenimiento y reforzamiento de los cabildos indígenas, dando mayor participación a los caciques. El segundo fue la separación estricta de funciones temporales y espirituales a cargo, respectivamente, de administradores y sacerdotes. Los nuevos religiosos franciscanos, mercedarios y dominicos tenían prohibido intervenir en los asuntos políticos- económicos de los pueblos debiendo restringir-se a la administración de los sacramentos (WILDE, 2009, p. 212).

Em primeiro lugar, há uma disputa de poder entre os próprios índios. A elite indígena queria ocupar os cargos dos cabildos, que na época dos jesuítas eram ocupados por uma “casta burocrática”, que desde a infância era preparada pelos religiosos para assumir as funções do governo.

²⁸ A descrição detalhada da “entrada” no Povo de São Miguel feita por Francisco Bruno Zavala encarregado da execução do Decreto de Expulsão nos Povos Orientais do Rio Uruguai. Ver WILDE, Guihermo. *Religión y Poder em las misiones guaraníes*. P.192.

A intenção de Bucareli era designar caciques como corregedores e cabildantes, pois tinha sua autoridade baseada no prestígio, na palavra e na generosidade. No entanto, a tarefa não foi fácil, pois como alegava Zavala²⁹ “la política dos jesuítas tenía abatido a los caciques a pocos de ellos los instruían a ler y escribir”³⁰ (ZAVALA [1770], apud WILDE, 2009, p.216).

A grande preocupação de Bucareli era conseguir integrar as populações indígenas à sociedade colonial. Com este objetivo elaborou a “Instrução”³¹ em agosto de 1768, um conjunto de textos que propunham um modelo de integração das comunidades indígenas (BASPTISTA; SANTOS, 2015, P.25). Para que os povos se tornassem “civilizados” e facilitassem o comércio, Bucareli liberou os estabelecimentos de espanhóis nos povoados.

1.2.3 “Un Monstruo con muchas cabezas”: a administração leiga espanhola

No início da década de 1770, o governador de Buenos Aires, Francisco de Paula Bucareli e Ursua foi substituído por Juan José de Vértiz (RANZAM, 2011, P.44).

O novo governador nomeou Juan Angel Lazcano como administrador geral, sediado em Buenos Aires, para negociar os produtos que chegavam das Missões e pagar impostos à coroa. Também ordenou que fosse realizado um censo minucioso nos povos pelo coronel Larrazabal. Do resultado deste censo, os trinta Povos foram divididos em cinco departamentos (Yapeyú, San Miguel, Concepción, Candelária e Santiago) dirigidos por um tenente que foi estabelecido a partir de 1774. Com essa nova divisão, Zavala ficou responsável por apenas um departamento. O que o “levou a uma batalha judicial contra Lazcano e a nova organização até pelo menos 1784” (Idem).

Em 1784, Vertiz se torna o Vice- rei do Prata e aplica a “Real Ordenanza de Intendentes”. Nesta nova organização fica estabelecida a criação de intendências “de modo que os departamentos de Yapeyú, San Miguel e Concepción ficam a cargo de Buenos Aires, e Candelária e Santiago com a do Paraguai” (RANZAN, 2011, p.85)

²⁹ Depois da expulsão dos jesuítas, Bucareli dividiu o território das Missões entre dois governadores interinos. Para Francisco Bruno Zavala foram designados dez Povos das Missões do Uruguai, com Sede em São Miguel e a Juan Francisco de la Riva Herrera os outros vinte Povos com sede em Candelária.

³⁰ De acordo com Gonzalo Doblaz “los caciques eran regularmente los más miserables, raro es de los de aquel tempo el que sabe ler.” (1836, P.14)

³¹ A “Instrução” de Bucareli teria sido baseada no “Diretório” de 1757, elaborado pelo Marques de Pombal para as Missões Jesuítas do Grão-Pará e Maranhão. Segundo Maria Cristina dos Santos “Bucareli traduziu o Diretório sem levar em conta a realidade dos povoados missionais da segunda metade do século XVIII” (2015, p.26)

Toda essa nova organização administrativa parece ter trazido mais confusão e disputa de jurisdição.

Somente o cabildo indígena manteve-se “com todas as atribuições pragmáticas e simbólicas que tinha na fase jesuítica” (AHLERT, 2012, p.264). Segundo Guilherme Wilde, “el cabildo indígena siguió siendo la institución política central de los pueblos” (2009, p.215), com eleição anual de todos os membros, exceto para o cargo de corregedor e do tenente.

No que se refere a população indígena, Gonzalo Doblaz assinala que “se les dejó sujetos a la comunidade, como lo estaban em tempo de sus precedentes curas considerandolos incapazes de poder subsistir de outro modo” (1836, p.15).

No entanto, foi no campo da administração dos Povos, onde ocorreram as mudanças mais significativas. Ao dividir a gestão entre o administrador secular³² e o cura³³, onde o primeiro era encarregado do poder temporal e o segundo devia-se ater apenas ao bem das almas – gerou-se uma confusão de autoridades (WILDE, 2001, p.89).

Os índios estavam acostumados com a figura dos jesuítas que lhes instruía com relação as atividades nas Missões. A questão do ritual na divisão do trabalho “Abambaé” (trabalho individual) e o “Tupambaé” (trabalho coletivo), bem como os horários das missas, o domingo considerado dia de festa ou a festa do padroeiro do povo que acontecia uma vez por ano, faziam com que trabalho e religião fossem interligados, um dependendo do outro.

Estava modificada a estrutura de funcionamento que, de acordo com Wilde, era fundamental na ritualização da vida social, como meio de impor ordem e racionalização do tempo e do espaço:

De manera sutil, la ritualidad inherente a la vida de los pueblos, revestia a los mecanismos políticos y económicos de un carácter simbólico naturalizado de esta manera, el orden social, y contribuyendo a hacer deseable lo obligatorio. Este papel reproductivo del ritual, se plasma tanto en las ceremonias que se celebraban cotidianamente como en las que tenían lugar una vez al año en todos los pueblos (2001, p.80).

³² Os primeiros trinta administradores particulares foram escolhidos pelo vigário de Corrientes. Eram homens analfabetos e pobres e, portanto, não poderiam lidar com grandes interesses. O segundo grupo de administradores vieram de Buenos Aires e já recomendava-se saber ler e escrever. Mas entre os novos administradores, haviam alguns comerciantes, cujos negócios fracassaram, sob os quais pesava dúvidas das autoridades maiores quanto as suas habilidades e responsabilidades na administração dos povos. (BAPTISTA; SANTOS, 2015, P.39-40)

³³ Os jesuítas foram substituídos por curas, franciscanos, mercedários e dominicanos. Para que não tivessem contato “corporativo” entre os curatos, Bucareli se encarregou de uma nova distribuição dos padres. Por exemplo, na região dos Sete Povos, as ordens religiosas estavam divididas da seguinte maneira: São Borja (Dominicana), São Lourenço (Mercedária), São Luiz (Franciscana), São Miguel (Dominicana), São João (Franciscana) Santo Angelo (Mercedária), São Nicolau (Dominicana). Ver mapa da distribuição das ordens religiosas nos Trinta Povos em WILDE, Guilherme. *Religión y Poder. En las Misiones de Guaraníes* op. cit. p.231.

No momento em que essa engrenagem não funcionou mais, houve uma ruptura na estrutura missioneira, a qual os índios estavam acostumados, gerando uma confusão de autoridades, que conforme Gonzalo Doblas, foi estopim para a ruína dos Povos:

Los índios, acostumbrados a obedecer solamente a sus curas, miraban al principio con indiferencia, cuanto los administradores les dictaban, de modo que nada se hacía sin consultarlo primero al padre. De estos principios nacieron las grandes discórdias entre curas y administradores, y que contribuyeron en gran parte a la ruina de los pueblos (1836, p.21).

Os frequentes castigos que aos indígenas eram submetidos eram uma consequência do “*monstruo con muchas cabezas*”^{que} se tornou a administração leiga espanhola nos trinta povos:

Los curas querían que los indios asistiesen todos los días a la misa y al roscirio (...) los administradores se lo impedían (...) y lo que resultaba era que el cura mandaba azotar a los que obedecían al administrador y el administrador a los que obedecían al cura, y unos y otros castigos se ejecutaban en los miserables indios (DOBLAS, 1836, p.21).

Além dos castigos, a corrupção dos administradores que transformaram os depósitos dos Povos em “Pulperías”, o comportamento libertino dos padres, que se apropriaram das casas principais (colégios), maltratavam os índios, ou ainda, se amancebavam com as índias, fez com que os índios se decepcionassem com os espanhóis e se intensificasse a mobilidade indígena para fora dos povoados.

Conforme registrou o governador Gonzalo Doblas, se podia computar que naquele momento estavam fora de seus povoados pelo menos a oitava parte dos indígenas. Reconhece que toda essa dispersão foi causada pelas disputas e inimizades entre curas e administradores ([1785] 1836 p.35-38).

Segundo Baptista e Santos, “permanece a contínua mobilidade indígena, fenômeno registrado pelas autoridades como deserção – bem como o sistema de *yanaconato* –, antiga instituição incaica, na qual os indígenas desvinculados de suas comunidades de origem ofereciam-se individualmente para serviços temporários a autoridades” (2015, p.59).

Nestes movimentos, junto com os indígenas, inúmeras imagens dispersaram-se pelas paragens sulinas. Não somente as pequenas, facilmente carregáveis, mas também as maiores, “os móveis e as alfaias das igrejas”. Conforme indica o general da Real Armada Espanhola, Diego de Alvear, comissário da segunda partida demarcadora de limites do Tratado de Santo Ildefonso, entre 1783 e 1801:

Sustou-se totalmente a agricultura, descuidaram-se das chácaras e das estâncias e, esvaindo-se o gado destas, cessou o trabalho da comunidade, se perderam os móveis e as alfaías das igrejas” e, completando o quadro da decadência, desatendidos os índios e a educação dos jovens, ausentou-se a metade deles nos montes a buscar o que comer, adotando seu antigo modo de vida, deixando muitas doutrinas quase desertas ([1791] 1836, p. 93).

De acordo com Baptista e Santos o retrato das Missões no fim do século XVIII era de miséria e exploração:

(...) as igrejas entrando em processo de arruinamento, as casas abandonadas pelos fugitivos, o gado disperso, o comércio na mão dos portugueses, as sementeiras descuidadas as comunidades repletas de dívidas, os ofícios em grande parte desaparecidos, os índios famintos, nus e doentes (BAPTISTA, 2015, p.72).

Em 18 de fevereiro de 1800, o Vice-Rei do Prata, Marques de Avilés, decreta a liberação dos trabalhos comunais de 325 família “consideradas exemplares”.³⁴

Diante do exposto, o que se constata é que a organização da estrutura administrativa imposta pelos espanhóis, após a expulsão dos jesuítas, instituída de forma estranha ao que os indígenas estavam habituados, somadas as más condutas e corrupções dos administradores seculares e dos religiosos, sem vínculos com essas populações, foi o que provocou a decadência das Missões e as frequentes fugas dos índios para o território português.

Por isso, a Conquista das Missões em 1801, estaria mais relacionada com o descontentamento dos índios com relação aos espanhóis do que com os méritos de Borges do Canto.

1.2.4 A Conquista de 1801: o oportunismo dos desertores luso-brasileiros

Em 1801, a Espanha declara guerra contra Portugal. Este conflito, ocorrido em território europeu, ficou conhecido como Guerra das Laranjas. Durou poucos meses e foi concluído com a assinatura do Tratado de Badajós.

Fernando Camargo sintetiza bem o que representou a declaração de guerra, envolvendo as coroas ibéricas, para as suas colônias sul-americanas:

Curta e indesejada na Europa. Mas duradora e de certa maneira, ansiada, na América do Sul, onde velhas rixas, desconfianças e vinganças precisavam de uma válvula de escape. Para não citar os *oportunistas* de plantão, espreitando por uma boa oportunidade de pilhagem, de arreamento de gados ou de graças – como uma sesmaria - junto às autoridades (2001, p.109-110, grifo nosso).

³⁴ As famílias consideradas “exemplares” eram a dos cabildantes e dos corregedores com capacidade de instrução. (BAPTISTA, 2015, p. 91-92)

Tau Golin define a Guerra de 1801 entre Espanha e Portugal como um dos “eventos geopolíticos mais importantes da América Meridional durante o período colonial. Em alguns meses, os luso-brasileiros duplicaram o território da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul” (2002, p. 205).

No episódio que culminou na Conquista dos Sete Povos em 1801, Borges do Canto³⁵ pretendia apenas “hostilizar o inimigo” - atacar as estâncias missioneiras como era de praxe em períodos de guerra entre as Coroas Ibéricas. No entanto, acabou por encontrar um ambiente favorável para a tão desejada conquista da Missões Orientais. Com o apoio de mais de 300 índios missioneiros, Borges do Canto tomou São Miguel em 12 de agosto de 1801. Segundo algumas hipóteses, abaixo expostas, as Missões teriam sido literalmente entregues aos portugueses pelos próprios missioneiros.

Logo após receber a notícia da declaração de guerra da Espanha contra Portugal em 15 de junho de 1801, o governador Sebastião Xavier da Veiga Cabral, publicou um edital que perdoava os desertores, para se apresentassem para a guerra.

As operações de guerra foram deflagradas no final de julho e começo de agosto (CAMARGO, 2001, p.120). Portanto, quando a guerra em território europeu havia acabado.

Em seguida, Borges do Canto se apresentou ao comandante da fronteira de Rio Pardo, tenente-coronel Patrício José Correia da Câmara, para pedir permissão para “hostilizar o inimigo”. Solicitou ao comandante homens e armas. Conseguiu apenas uma quantia de munição das autoridades de Rio Pardo.

Os desertores da época era o que se costumava chamar de gaúcho ou gaudério³⁶. Segundo Elisa Garcia, Borges do Canto “tinha 26 anos quando empreendeu a Conquista das Missões e tinha passado uma boa parte da sua vida na campanha” (2007, p..192). Já mantinha um “bom relacionamento” com os índios, “os quais o recebiam em seus toldos e participava de suas atividades comerciais, principalmente o comércio de animais” (GARCIA, 2007, p..182). Tais

³⁵ Borges do Canto era desertor dos Dragões de Rio Pardo. O pai de Canto era natural dos Açores enquanto a mãe havia nascido na Colônia de Sacramento. Ele foi batizado em Rio Pardo em 1775. Era um homem acostumado a conviver com as populações indígenas do Continente, tanto os missioneiros quanto os charruas e minuanos. (GARCIA, 2007, p. 192)

³⁶ Pode-se dizer em termos gerais, que o vocábulo gaúcho ou gaudério representava a mestiçagem característica da região (...) o uso desta categoria primava para o interesse comum pelo roubo e faina do gado. Servia para integrar, ao menos temporariamente, salteadores, ladrões de gado, contrabandista e desertores, mas além de sua origem étnica (espanhóis, portugueses, mulatos, índios infieis, escravos e guaranis desertores). Sobre a definição de “gaúcho ou gaudério” ver o subtítulo “Gauchos, Vacas y Mujeres” In.: WILDE, Guillermo. Religión y poder. En Las Misiones Guaraníes. Op. cit. p.291- 301.

atitudes foram decisivas para conquistar a confiança dos índios e empreender a tomada das Missões.

Outro personagem que foi importante para a Conquista foi Gabriel de Almeida³⁷ pelo seu conhecimento da língua guarani. Muito útil na negociação com os índios missioneiros para que estes passassem para o lado português.

Um outro desertor que participou da Conquista das Missões foi Manoel Pedroso, fazendeiro da região de Cachoeira e miliciano que se apresentou como voluntário quando soube da declaração de guerra, pediu autorização para atacar as guardas espanholas³⁸ e fazer arreadas de gados e correria (CAMARGO, 2001, p. 120) Maneco Pedroso também dominava o idioma guarani.

Foram estes os atores sociais que empreenderam, em agosto de 1801, a tomada das Missões. Aventureiros que circulavam pelos Campos Neutrais, acostumados a “hostilizar o inimigo” e que já mantinham boas relações com os índios missioneiros.

De acordo com Tau Golin, ainda em julho de 1801, a guarda de São Martinho foi tomada pelas tropas milicianas de Manoel dos Santos Pedroso, que não tinha a intenção de conquistar as Missões e integrá-las ao império português, mas aumentar o número de cabeças de gado nas suas fazendas através do saque nas estâncias missioneiras e, por isso, foi surpreendido pela ação de outro desertor:

Enquanto o rival Maneco Pedroso se dedicava a rapinagem no dia 03 de agosto Borges do Canto tomou o Caminho Geral das Missões, usado a décadas pelos guaranis nas viagens entre os Povos e Santa Tecla, para, apenas em nove dias, conquistar São Miguel. (GOLIN, 2002, p. 214).

Quando Borges do Canto chegou a Guarda de São Martinho já a encontrou guarnecida pelos luso-brasileiros e resolveu adentrar a região dos Sete Povos. Foi acompanhado pelo furriel Gabriel Ribeiro de Almeida que já estava naquela guarnição (CAMARGO, 2001, p.122).

O grupo partiu para a tomada do posto de Santo Inácio e da guarda de São João Mirim (CAMARGO, 2001, p.123). Neste ínterim, Borges do Canto recebeu a notícia de um índio

³⁷ Gabriel de Almeida era filho de Manuel Ribeiro de Almeida, tropeiro e de Maria Silva, índia guarani, com a qual aprendeu o idioma. (GARCIA 2007, P.186)

³⁸ “Guardias Espanholas” – tratava-se de uma modalidade de policiamento com efetivo mínimo. Cada guarda mantinha de três a oito homens, cuja função expressa seria coibir o contrabando, evitar correria e arreadas, dar o primeiro fogo ao eventual inimigo e avisar as principais posições defensivas em caso de alguma invasão. Entretanto, a principal função era a de marcar território com a presença humana, para impedir qualquer discussão a respeito do uti possidetis nessas áreas. (CAMARGO, 2001, p.95)

fugitivo das Missões, que teria lhe passado informações preciosas sobre as posições espanholas em Chuniveri³⁹, onde havia cerca de 30 espanhóis e 300 índios. (CAMARGO, 2001, p.124).

Ao proceder o ataque ao referido acampamento, notando que os índios dissipavam-se em fuga, Borges do Canto mandou Gabriel Almeida falar com eles em guarani, convencendo-os a segui-lo até as Missões. O tratamento que lhes foi dispensado por Borges do Canto - a proibição do saque aos pertences dos índios e de hostilidades contra os mesmos -, teria sido, conforme o relato de Gabriel Almeida, a motivação para que os missioneiros passassem para o lado português (Almeida apud SILVEIRA, 1979, p.69-71).

Borges do Canto, acompanhado de sua escolta e desses 300 índios, rumou em direção a São Miguel e sitiou o Povo, intimando o tenente-governador, Dom Francisco Rodrigo, a render-se. Este, por sua vez, solicitou três dias para deliberar. Devido a desordem a qual se encontrava o Povo de São Miguel e com medo de uma rebelião e a consequente perda dos outros Povos, Dom Francisco Rodrigo aceitou a rendição e capitulou em 13 de agosto de 1801.

Após a rendição do Povo de São Miguel, Borges do Canto mandou avisar, através de ofícios, os Povos de São João e Santo Ângelo que deveriam sujeitar-se ao rei português, o quais “aceitaram sem repugnância”⁴⁰ (CANTO [1802], 1914, p.56).

No que se refere ao Povo de São Borja, Canto relata que o Capitão Anchieta foi enviado para este fim, e no caminho “encontrou vários índios do mesmo Povo de S. Francisco de Borja, que traziam preso e amarrado o espanhol administrador para nos entregarem.” (CANTO, [1802] 1914, p57) Mas, de acordo com Elisa Garcia “as coisas em São Borja não foram tão fáceis assim”, houve resistência e só se sujeitou “por força das armas.” (2007, p.190). Segundo Fernando Camargo no dia 23 de novembro, “os hispanos-plateos fizeram a última grande investida contra São Borja” (2001, p.132).

O que podemos constatar através dos testemunhos, o que levou a conquista das Missões em 1801 pelos luso-brasileiros é que tanto “Borges do Canto quanto Gabriel Almeida foram

³⁹ Chuniveri era exatamente o mesmo sítio onde, quase cinquenta anos antes, durante a Guerra Guaranítica, tinha se feito uma grande concentração de guaranis para fazer frente aos avanços das tropas portuguesas e espanholas que seguiam rumo as Missões. (CAMARGO, 2001, p. 123)

⁴⁰ São Miguel era a capital do departamento de mesmo nome, que abarcava o antigo território dos Sete Povos e suas estâncias, subordinada apenas ao governador das Missões. Também ali os espanhóis concentraram o grosso de suas defesas. Com a queda daquele Povo, os demais foram caindo, um a um sem oferecer resistência, a um grupo de cerca de vinte homens, liderados pelo furriel Gabriel Ribeiro de Almeida. (CAMARGO, 2001, p. 129)

políticos hábeis na construção de sua relação com os índios missioneiros” (GARCIA, 2007, p. 191).

As atitudes de Canto e Almeida com relação aos índios foram determinantes para a adesão dos mesmos para o lado português. No entanto, é preciso levar em consideração o fato que estava deteriorada a relação dos missioneiros com os espanhóis. Os índios aderiram aos portugueses com a esperança de viver dias melhores, mas não foi isso que aconteceu.

1.2.5 A Administração portuguesa nos Sete Povos

Logo após a Conquista das Missões em 1801, a administração portuguesa nos Povos é implantada. Uma das primeiras medidas do tenente- coronel Patrício José Correia Câmara, foi a nomeação do Sargento-mor dos Dragões José Castro de Moraes⁴¹ para governar os Povos, dando-lhe algumas instruções. Primeiramente, foi anulada a capitulação de Dom Francisco Rodrigo, pois havia sido executada por um soldado desertor dos Dragões de Rio Pardo, que não teria autoridade para tal ato.

Posteriormente, Patrício José Correia Câmara ordenou “que os índios deveriam ser mantidos em sossego permanecendo governados pelo seu regime antigo” (GARCIA, 2007, p. 199). Por fim, instruiu que em caso de algum furto cometido por luso-brasileiro deveriam ser providenciada a devolução do objeto e o autor severamente castigado.⁴²

Em um primeiro momento, Câmara “assegurou que tudo ficaria como estava no tempo dos espanhóis, em relação aos costumes, à prática da doutrina cristã e às produções e comércio nas reduções” (GARCIA, 2007, p.200). Tudo isso para evitar uma sublevação contra a nova administração.

Ainda, de acordo com as ordens de Patrício José Correia Câmara para a administração portuguesa nos Povos, estavam o que se referia a proteção dos Povos contra os espanhóis. Para tanto, o armamento e o gado deveriam ser postos à disposição das tropas portuguesas, enquanto as alfaias das igrejas – os bens mais valiosos das reduções- “deveriam ser mantidas em seus lugares, as quais os índios deveriam dar uso e costume vigente.” (GARCIA, 2007, p.201)

⁴¹ O Sargento-mor José Castro de Moraes foi o primeiro administrador português dos Povos. No entanto, permaneceu apenas um mês no cargo.

⁴² Segundo Elisa Garcia esse castigo nunca poderia ser executado por um índio, pois de acordo com as regras do Antigo Regime os “possíveis” ladrões (soldados ou particulares luso-brasileiros) não poderiam ser castigados por alguém de uma nível social/racial inferior ao seu. (2007, 199)

Apesar das inúmeras recomendações de Câmara não foram poucos os abusos praticados por luso-brasileiros. Os índios foram vítimas de pilhagens feitas pelos soldados, seguiu-se a isso o desabastecimento e o esvaziamento dos animais nas estâncias, piorando a situação de decadência dos Povos.

Concessões para fazer estragos nas Missões foram dadas aos líderes de grupos de desertores, gaudérios ou gaúchos. Depois ingressaram as tropas regulares. Todos, indistintamente, dedicaram-se ao saque. Esta horda de saqueadores foi se convertendo em povoadores somente quando a ideia de conquista buscou sistematizar um modelo de ocupação.

Esses futuros povoadores foram paulatinamente apropriando-se de tudo aquilo que lhes interessava, além de frações de terra, gado e as próprias pedras com as quais estavam construídas as edificações da doutrina, apossaram-se de imagens, ergueram (ou adotaram as que já haviam) capelas em suas posses. Os testemunhos deste processo são as inúmeras imagens que permanecem nos espaços privados dos arredores missioneiros.

Em um ofício do governador interino do Rio Grande, Francisco Roscio⁴³ ao seu sucessor General Câmara, em dezembro de 1802, descreve a situação das Missões:

Difícil seria desemaranhar tal e tão intrincado e espinhosos labirinto com que em poucas semanas ou breves dias, um certo número de indivíduos, um certo número de indivíduos, com a obrigação de proceder honesta e honrosamente, transformaram aqueles Sete Povos (...) da fartura, abundância e tráfico vantajoso em que viviam, ao mais desgraçado estado e infeliz miséria. (PORTO, 1943, p.507)

Como vimos, apesar dos esforços de algumas autoridades portuguesas às Missões são pilhadas por soldados e particulares e se encontram em um estado deplorável já no ano seguinte a Conquista.

O espaço missioneiro vai sendo apropriado com novos usos, como por exemplo a pia batismal, da qual se refere Jean Baptista, usada pelos novos moradores como “vasilha para dar milho e sal aos muars” (BAPTISTA; SANTOS, 2015, p. 163).

Os saques, os roubos dos objetos sagrados e a reocupação do espaço fazem com que se acelere o processo de degradação dos Povos. A imaginária, por sua vez, vai sendo apropriada pelos luso-brasileiros, que passam a conservá-las nos interiores de suas casas, as quais se perpetuam nas famílias passando de geração em geração.

⁴³ Sebastião Xavier da Veiga Cabral da Câmara era o governador do Continente de São Pedro na época da Conquista das Missões, mas falecera em novembro de 1801.

1.2.6 Imagens de santos são feitas em meio à guerra

Outro fator determinante que promoveu a mobilidade indígena e, conseqüentemente, a dispersão da imaginária missioneira foram os inúmeros conflitos devido ao conturbado período da independência dos países da região do Prata.

Dentre os conflitos do período, o que mais ressoou nos Sete Povos foi o conduzido pelo uruguaio José Artigas, que pretendia promover a independência do Uruguai com a anexação dos Sete Povos.

Entre os anos de 1816 e 1820, a situação das reduções foi marcada pela instabilidade. As incursões de ambos os lados, ou seja, das tropas portuguesas ou artiguistas se destacavam pela “brutalidade sobre a materialidade arquitetônica e bens simbólicos missionários.” (AHLERT, 2012, p.274). Por exemplo, em represália aos ataques de Artigas aos Sete Povos, o Brigadeiro Francisco das Chagas Santos atravessou o rio Uruguai e destruiu parte dos Povos Ocidentais. Depois, de assolados os Povos, Chagas mandou que todos os objetos de valor fossem enviados ao Rio de Janeiro. Cogitando-se que tenha ficado com parte deles.

Segundo Jacqueline Ahlert, “na guerra contra o caudilho uruguaio, a presença guarani foi significativa” (2014, p.273), de ambos os lados, visto que havia grupos de missionários que lutavam em ambos os exércitos.”

Além dos saques promovidos nos Povos, a mobilidade indígena na guerra foi responsável pela dispersão da imaginária, já que os índios “levavam para o campo de batalha seus rituais e santitos” (Idem).

O relato da celebração da Paixão de Cristo do ano de 1818, descrito por José Joaquim Machado de Oliveira, militar paulista, que atuou na guerra contra Artigas, quando da edificação de dois povoados no local da atual cidade de Alegrete, nos mostra a religiosidade destes povos, mais de meio século depois da expulsão dos jesuítas:

A religião torna-se para eles o mais forte, e por assim dizer, o único hábito moral de sua vida: o objeto mais essencial que ela lhes apresenta, e que sugere a mais escrupulos atenção, é o culto explícito das imagens exercido com estrepito e aparato singelo (OLIVEIRA, 1842, p. 336).

Ou ainda quando refere-se ao ritual da Paixão de Cristo, realizado em pleno acampamento militar, com imagens de santos talhadas pelos próprios índios com qualquer material que servisse para tal intento:

As imagens do Salvador e dos Bem-aventurados que formam o cortejo celeste, eram obras das mãos dos índios, qualquer que fosse a matéria de que para esse efeito servisse. Sem as mais superficiais noções artísticas, só com habilidade que sugere o natural discernimento e por gênio da imitação, fabricavam eles esses e outros muitos objetos [...] posto que nas imagens divisassem impressas essas formas características do tipo indígena [...] Assim é que a cópia do gentil e nítido semblante de Santo Antônio era formada pelo fusco carão de um índio quinquagenário, com todas as feições e gestos agrestes e cabelo hirto; e o divino filho da Virgem [...] Que se assenta nos braços do canonizado Paduado, expondo idêntica fisionomia a de uma criança indígena, tinha por vestes um poncho de seda orlado com fimbria de ouro. (OLIVEIRA, 1842, p.342).

Segundo Ahlert, “as narrativas da celebração da Paixão de Cristo entre os índios provenientes dos povoados missioneiros [...] são alusivas a um processo de indexação do sagrado, que se fixou em criações e usos autônomos das balizas do cânone.” (2014, p. 275)

Conforme vimos, existia uma política de atração dos índios missioneiros para os domínios portugueses, desde o projeto do marquês de Pombal, durante a vigência do Tratado de Madri, foram incentivadas migrações para o território rio-grandense, com a formação de povoados indígenas e a empregabilidade dos mesmos em obras públicas (construção de fortes, igrejas, acampamentos militares, etc.) e, conseqüentemente, essas migrações impulsionaram a dispersão da imaginária, pois “carregar estatuetas de santos em viagens e atividades cotidianas era prática comum no período missional.” (AHLERT, 2012, p.181).

Esse costume permaneceu no período pós-jesuítico como observou o militar paulista, envolvido na Campanha contra em 1818: “D’estas imagens andavam sempre providas as maletas das chinas em suas viagens, e, como os Penates dos Romanos, eram expostas no interior dos copês, quando os podiam construir para receberem as manifestações devotas da família” (OLIVEIRA, 1842, p. 342).

1.2.7 O êxodo de 1828: o fim da experiência missioneira

Houve grandes deslocamentos de índios missioneiros desde os primeiros abalos gerados pela Guerra Guaranítica (1754-1756), intensificando com a expulsão dos jesuítas (1768) e a administração leiga espanhola (1768-1801) e, ainda maior foi a dispersão da população indígena, quando a região das Missões “passou a ser domínio português e foram concedidas as primeiras sesmarias”, acarretando “a retirada dos guaranis dos *pueblos*.” (AHLERT, 2012, p.292).

Grande parte deste contingente populacional espalhou-se por várias partes do Rio Grande do Sul e pelos países do Prata, empregando-se em estâncias, em obras públicas e mesmo ingressando em exércitos regulares.

No entanto, a diáspora missioneira foi para os territórios uruguaios, cujo o primeiro grande êxodo ocorreu em 1820 (FAVRE apud AHLERT, 2012, p.292) e o segundo, bem mais numeroso, em 1828, impulsionado pela ação de Fructuoso Rivera.

No contexto da Guerra Cisplatina (1825-1828), que culminou na criação da República Oriental do Uruguai, Fructuoso Rivera promoveu o maior saque nas Missões e incentivou o deslocamento de milhares de famílias missioneiras para o território uruaio. Riveira descreveu, assim, o imenso comboio que saqueou dos Sete Povos:

Despachei comissionados para os pueblos com o objetivo de proteger a emigração dos indígenas e famílias portuguesas que estavam decididas a seguir-nos [...] e aos vinte dias [de dezembro de 1827] me achei na margem direita do Ibicuí com nove mil pessoas emigradas, sessenta carretas, gados e estoques de animais dos pueblos, exército, artilharia, bagagens, cavalos e quanto tinham de seu, sem a menor contradição. Te asseguro que um movimento semelhante só pode encontrar paralelo no que nos refere Cervantes falando dos encantamentos (FAVRE apud AHLERT, 2012, p.294).

Interessante é perceber que mesmo tendo que abandonar suas terras, os índios não perderam a relação com o sagrado, que os ligava a experiência missioneira: “Cada redução ou tribo marchava como em procissão, presidida dos anciões que levavam os santos principais”, enquanto “o povo conduzia multidões de santitos”, observou o general Pueyrredón (In: Favre apud AHLERT, 2012, P.294-295).

Os remanescentes escultóricos de origem missioneira que estão no Uruguai, encontram-se em igrejas, casas de particulares, em antiquários, além de fazerem parte de acervos de museus, os quais foram inventariados pela equipe de pesquisa da arqueóloga Carmem Curbelo, da Universidad de La Republica, totalizando em torno de duzentas imagens.

As Missões Orientais do Uruguai foram palco de invasões, saques, roubos e da decadência que acarretou nas ruínas de suas edificações, mas também de sua estrutura simbólica. Parecia que os “invasores” queriam apagar tudo que fosse relacionado à experiência missioneira. Conforme Jean Baptista “ao longo do século XIX os administradores e governantes parecem mais se esforçar em derrubar, vender, reutilizar as estruturas missionais em um novo mundo onde as missões não possuem um lugar” (2015, p.124)

No entanto, ocorreu o que Tau Golin chama de “guaranização da população do Rio Grande do Sul” (2014, p. 172), como, por exemplo, nos costumes, na culinária (churrasco), o mate são heranças indígenas que constituem o ethos rio-grandense. Nem mesmo, “todas levas de imigrantes europeus, que foram lançadas no Rio Grande do Sul, ao longo dos últimos duzentos anos não foram suficientes para apagar os traços indígenas da população” (GOLIN, 2014, p. 173).

1.3 Chegam os paulistas⁴⁴: os novos povoadores do Planalto Médio

Após a efetivação da Conquista das Missões em 1801, as autoridades sul rio-grandenses trataram de efetivar a ocupação das áreas conquistadas. O processo era conhecido: da conquista do território passava-se a ocupação através da colonização estancieira, criando-se uma situação de *uti possidetis*.

Esse processo sistemático ia da distribuição ou ocupação espontânea de terras para a criação de gado e posterior edificação de vilas. De acordo com Jacqueline Ahlert:

A partir de 1816, cabildos e administradores luso-brasileiros concederam ou venderam a preços irrisórios, terras missioneiras e terrenos não designados, visando que militares, tropeiros e criadores, chegados de São Paulo, Curitiba, Lages e Laguna, organizassem fazendas criatórias nas antigas estâncias guaranis (2012, p.272).

A partir da década de 1820, logo após a fundação da Vila do Divino Espírito Santo da Cruz Alta, começam a migrar para a região do Planalto Médio militares e tropeiros paulistas que se apropriaram dos campos nativos através de concessões de posse outorgadas pela Comandância de São Borja.

1.3.1 A Fundação de Cruz Alta

O antigo município de Cruz Alta, do qual o atual município de Santa Bárbara do Sul fazia parte⁴⁵, tem sua origem em uma grande cruz que fora erigida a mando do Padre Antônio Sepp, em 1698, para marcar a jurisdição do Povo de São João Batista. (ROCHA, 1980; CASTRO [1887] 2009).

⁴⁴ Os paulistas dos quais nos referimos, não são somente os que migraram do atual estado de São Paulo, mas também das famílias oriundas da região dos Campos Gerais, atual estado do Paraná e de Palmas e Lages em Santa Catarina, que na época englobavam a Capitania de São Paulo.

⁴⁵ Por mais de 130 anos, o lugar conhecido como “Santa Bárbara, foi distrito do antigo município de Cruz Alta, alcançando a autonomia político-administrativa somente em 1959.

No ano de 1821, um grupo de moradores do local requereram junto ao Comandante Geral das Missões Antônio José da Silva Paulete a autorização para a construção de uma capela no lugar denominado Cruz Alta.⁴⁶

De acordo com Farinatti e Ribeiro a fundação de capelas em território rio-grandense “foi um ato de conquista, no sentido de que buscava tornar português o local por meio da constituição de uma extensão administrativa e eclesiástica do Império” (2016, p. 254).

O território das Missões foi alvo de disputas entre uruguaios, argentinos e brasileiros até o final da década de 1820 (ZARTH, 1997, p.27). Por isso, a autorização para a construção de uma capela e a edificação de uma vila no lugar denominado “Cruz Alta” mostra a necessidade de “enclaves eclesiásticos” nesta região.

Logo após a fundação do Povoado começam a ser outorgadas pelos comandantes militares concessões de posse, visto que da Independência até a promulgação da Lei de Terras de 1850 ocorreu “a vacância do sistema colonial de sesmarias, relativo a doação de terras, ocupação de posses e legitimação da propriedade fundiária” (ÁVILA, 1996, p.46). Do ponto de vista legal, o beneficiado recebia a “concessão de posse”, que até 1850 estivera a cargo das comandâncias militares.

Muitos fazendeiros que se instaram no antigo município de Cruz Alta se apropriaram das antigas estâncias missioneiras que pertenciam aos indígenas.

Um ofício enviado pela Câmara Municipal de Cruz Alta ao presidente da Província, em 1850, acerca dos campos devolutos, nos dá uma ideia do processo de ocupação dos campos nativos na região para a formação de estâncias pastoris:

(...) Tendo os antigos padres da Companhia de Jesus fundado as reduções nestes lugares então só habitadas pelos Índios e fundado os Sete Povos das Missões Oriental do Uruguay fiserão estabelecimentos de agricultura e criação em diversos lugares e abandonarão estes estabelecimentos quando não erão de vantagem para colocar em outro lugar, visto que só elles habitarão as ditas Missões. Depois de sua extinção os administradores Hispanhões conservaram o mesmo regimem e depois da Conquista começou a ser habitada estas Missões pelos portugueses, e *julgando-se os Administradores e os Cabildos dos Povos com direito de venderem os terrenos de Missões fiserão venda não só de alguns estabelecimentos que ocuparão como de alguns terrenos devolutos sobre os quais nenhum direito podia ter*, era de considerar-se como pertencendo as comunidades dos Índios todo o terreno que formavam a antiga Província das Missões. *Como era fácil pessoas que vinham se estabelecer n'estes lugares comprar a um Cabildo o campo que precisarão por baixo preço, que obter sesmarias, preferiam a este expediente até que sendo o Comandante Geral das Missões autorizado a conceder terrenos devolutos a quem os queria cultivar e sendo*

⁴⁶ Os documentos referentes a fundação do município de Cruz Alta estão transcritos no livro “A História de Cruz Alta” de Prudêncio Rocha.

este ainda mais fácil de obter terrenos a eles se recorriam os que queriam obter terrenos. Estes concediam a quem pedia desde que pela informação do Comandante do Distrito e respostas das hareas confinantes lhe constava estar o terreno desocupado, sem distinguir se pertencerão ou não a comunidade dos Índios. Por esta razão são muito raros os terrenos obtidos por Sesmarias neste Município; e os únicos títulos que há de propriedade dos terrenos é além da posse venda feita pelos Cabildos dos Povos e Concessões dos Comandantes Gerais.⁴⁷ (Grifo nosso)

Como pode-se constatar, os novos povoadores luso-brasileiros se apropriaram de grandes extensões de terras através do simples expediente de obter concessões de posse das autoridades militares ou da compra feita junto ao cabildo dos Povos a preços irrisórios, dando origem, assim, ao latifúndio pastoril da região.

No que tange ao contingente populacional que migrou para o município de Cruz Alta na primeira metade do século XIX, identificou-se, através da análise dos registros paroquiais e de outras fontes, que havia uma grande circulação de pessoas (tropeiros, militares, sertanistas) na região.

A atividade relacionada ao tropeirismo era muito forte na região, constituindo como a principal fonte econômica, nas primeiras décadas do século XIX. Aventureiros arrumavam uma tropilha na região para vender na feira em Sorocaba.

Mas também havia um número significativo dos novos povoadores que eram militares, recrutados em diversas províncias para as guerras na fronteira do Brasil com os países do Prata, e que acabam por fixar residência em Cruz Alta.

Este foi o caso do Major Atanagildo Pinto Martins, que comandou a Real Expedição de 1816, lutou contra Artigas e, quando tornou-se sargento-mor reformado migrou com a família, escravos e parentela para os campos de Santa Bárbara.

No entanto, os novos povoadores do município de Cruz Alta, que na época englobava toda a atual região do Planalto Médio, não eram somente oriundos da Província de São Paulo, mas de várias partes da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul, inclusive de índios missioneiros.

Luiz Augusto Farinatti e Max Roberto Ribeiro utilizam os registros de batismo das Capelas Nossa Senhora da Conceição de Alegrete, instituída em 1817, e a de Santa Maria da

⁴⁷ REGISTRO DE UM OFÍCIO SOBRE OS CAMPOS DEVOLUTOS. Nº 55. Câmara Municipal da Vila de Cruz Alta - 17 de janeiro de 1850. AHM/CA livro 274 folha 113-116. Cruz Alta -RS

Boca do Monte, elevada a Capela Curada em 1812, para estudar a presença de índios missioneiros em povoados erigidos pelos luso-brasileiros, nas terras recém incorporadas ao Rio Grande de São Pedro, nas primeiras décadas do século XIX.

Levando em consideração este estudo para análise dos registros paroquiais, foi possível identificar, embora a capela de Cruz Alta tenha sido instituída um pouco mais tarde em 1824, registros de batizados e casamentos relacionados a índios missioneiros, oriundos na sua maioria do Povo de São João Batista, mas também há alguns registros cujas naturalidades eram do Povo de São Miguel e São Luís.

A presença de índios missioneiros oriundos da região dos Sete Povos pode indicar uma migração de famílias para a região de Cruz Alta, pois houve uma maior dilatação do espaço de movimentação destes grupos em direção aos territórios brasileiros. Essas populações costumavam carregar consigo imagens de santos.

Muitos soldados que se tornaram povoadores da região casaram-se com índias missioneiras. Por tradição familiar, “as imagens de santos acompanhavam as mulheres” (ALHERT, 2012, p.253). Este fato poderia explicar, pelo menos em parte, a Remanescência das imagens missioneiras nos municípios de Cruz Alta, Ijuí ou até mesmo em Santa Bárbara do Sul. No entanto, dificilmente poderia se atribuir as imagens de grande porte, pela dificuldade de deslocamento das mesmas.

1.3.2 A Colonização Estancieira nos Campos de Santa Bárbara

A região de Santa Bárbara do Sul⁴⁸ trata-se de um espaço geográfico que foi durante o período jesuítico um posto da grande estância do Povo de São Lourenço.⁴⁹ Nestes postos eram comuns existirem pequenos povoados com capelas dedicados aos santos protetores do lugar.

⁴⁸ Entendemos por região de Santa Bárbara do Sul o espaço geográfico, que não compreende somente as divisões político-administrativas atuais, mas um território do qual englobava partes dos municípios de Cruz Alta, Pejuçara, Panambi, Condor, Palmeira das Missões, Chapada, Carazinho e Saldanha Marinho. Conforme Bajasas o regional pretende estudar processos históricos que não necessariamente se desenvolveram em espaços que coincidem com as delimitações político-administrativas atuais e, que dependendo da época estudada, podem incluir características geográficas e culturais distintas (2009, p.06).

⁴⁹ A extensa região das nascentes do Rio Ijuí e o Jacuí Mirim era ocupada por uma das grandes estâncias do Povo de São Lourenço, subdividida em diversas invernadas lavouras, carijós de erva-mate e suas bifurcações conectando-se inclusive no sentido oeste-leste-norte com o caminho que cortava o Jacuí e estabelecia comunicação com os Campos de Cima da Serra.

Por essa região havia uma das ramificações do antigo caminho das Missões⁵⁰. Devido a topografia plana e a ausência de rios caldosos, a região de Santa Bárbara do Sul, ainda no século XVIII, foi um corredor de tropas durante o ciclo do tropeirismo jesuítico-guarani.⁵¹

Devido ao processo que ficou conhecido como Decadência das Missões, que começou com a expulsão dos jesuítas em 1768, houve a desestruturação do sistema missioneiro.

Durante a vigência do Tratado de Santo Idelfonso, firmado por Portugal e Espanha em 1777, a região do atual município de Santa Bárbara do Sul passa a fazer parte dos chamados “campos neutrais” – área sem soberania de nenhuma das coroas ibéricas- conhecido como “terra de ninguém”.

Com a Conquista das Missões em 1801 pelos luso-brasileiros, esse território se torna português. Mas, somente a partir da década de 1820, com a fundação da Vila do Divino Espírito Santo da Cruz Alta, que os campos nativos da região de Santa Bárbara são apropriados por militares e tropeiros paulistas, para a formação de estâncias pastoris dedicadas a criação de gado.

Destacamos três fazendeiros que se apropriaram de grandes extensões de terras na região de Santa Bárbara por despacho do Comandante Geral das Missões. São eles: Manoel José da Encarnação, Joaquim Thomas da Silva Prado e Atanagildo Pinto Martins.

Um dos primeiros povoadores paulistas a se instalarem na região de Cruz Alta foi o fazendeiro Manoel José da Encarnação⁵², o qual se apropriou de extensas áreas de terras nos atuais municípios de Panambi, Santa Bárbara do Sul, Palmeira das Missões e Cruz Alta.

As terras de Encarnação limitavam-se com as de Atanagildo Pinto Martins e Joaquim Thomaz da Silva Prado, ambos compunham a elite política de Cruz Alta e integraram a primeira legislatura da Câmara de Vereadores, em 1834. A vizinhança entre estes três grandes

⁵⁰ A Estrada das Missões (também denominada estrada dos índios) prosseguia para o norte pelos perais da subida até o posto de São Martinho, passando a topografia do pampa/campanha para o Planalto. A seguir atravessava a estância de Tupanciretã (...) chegando a cidade de São Miguel Arcanjo. Deste Povo ramificava outros seis. Das cabeceiras do Piratini, saía uma via pela direita da Estrada das Missões rumando para Nordeste, entre os afluentes dos rios Uruguai e Jacuí a até a vacaria dos Campos de Cima da Serra, Por esta razão, ficou conhecida como Caminho do Meio (GOLIN, 2015, p. 27).

⁵¹ Em 1702, os jesuítas mandaram povoar os Campos de Cima da Serra com 80.000 reses, formando a Vacaria dos Pinhais. A partir daí passaram a ser frequentes, as tropas pecuárias tangidas pelos guaranis, através da picada aberta nos matos português e castelhano, na direção dos Sete Povos Orientais e suas estâncias (RUCHEL, 2000, p.91-92).

⁵² Manoel José da Encarnação era natural da Vila de São Roque na Província de São Paulo. No entanto, já estava em território rio-grandense antes de migrar para Cruz Alta. Segundo Aristides de Moraes Gomes, Encarnação passou por Camaquã e São João Mirim, antes de fixar residência em Linha Encarnação, atual município de Panambi-RS.

fazendeiros “possibilitou relações comerciais e de parentesco entre eles, mas também de conflito em função de discordância nas divisas das terras” (NASCIMENTO, 2007, p.26).

Dentre os migrados para o Sul, o tenente-coronel Joaquim Thomaz da Silva Prado “membro de família ilustre paulista”, se estabeleceu em Cruz Alta e apossou-se de grandes áreas de campo, “obtidos por despacho do comandante da fronteira em 1825” (ZARTH, 1997, p.53) e “levaria suas divisas além da Corticeira, se não lhe sai ao embargo o velho Manoel da Encarnação” (SILVEIRA, 1909, p. 325). A área de litígio denominada “Corticeira”, situa-se no atual município de Santa Bárbara do Sul.

O Major Atanagildo Pinto Martins se apropriou de áreas em Cruz Alta, Santa Bárbara do Sul e Palmeira das Missões. Suas terras limitavam-se com as de Manoel José da Encarnação e com a propriedade de seu irmão Rodrigo Félix Martins (atual município de Carazinho), bem como, de seu outro irmão Francisco de Paula Pinto, com as terras de seu genro e Vitor Antonio Moreira e seus enteados Joaquim Fortunato do Amaral e José Egipto do Amaral (estes últimos em Palmeira das Missões)⁵³. Foi nesta época que o Major Atanagildo Pinto Martins formou a Fazenda Santa Bárbara origem do atual município.

De acordo com os registros feitos por sua filha Marinha Esbela do Amaral no Livro de Registro Paroquial de Terras de Cruz Alta, em 1856, consta que o Major Atanagildo Pinto Martins teria adquirido os campos que compunham a Fazenda São Jerônimo no Distrito de Palmeira por “concessão do Comandante Geral Silva e posse no ano de mil oitocentos e vinte oito”⁵⁴ e uma parte de Campo que pertenceu a fazenda Santa Bárbara que o referido Major teria comprado do “Alferes Antônio Pereira Borges em vinte oito de novembro de mil oitocentos e trinta e três.”⁵⁵

O nome da fazenda que, conseqüentemente nomeia o atual município, pode estar atrelado a imagem missioneira de Santa Bárbara. Na obra do engenheiro alemão Maximiliano Bechoren, *Impressões de Viagem Na Província do Rio Grande do Sul (1875-1887)*, há uma menção sobre a fazenda Santa Bárbara:

Segui para Santa Bárbara pelo Rincão dos Valos até o rio Jacuí Grande diretamente pelo Lagoão. “Santa Bárbara” era uma estância, situada na estrada carreteira que vai a Cruz Alta. Agora novos habitantes se fixaram nas proximidades, esperando o início do desenvolvimento de um pequeno povoado. (1989, p.90)

⁵³ Inventário de Atanagildo Pinto Martins. Cartório Cível e Crime. Cruz Alta. APERS. N 9 M1 E10 1851.

⁵⁴ Registro Paroquial de terras. Cruz Alta. Livro I. nº 49. APERS

⁵⁵ Registro Paroquial de terras. Cruz Alta. Livro I. nº 48. APERS

1.3.3 Atanagildo Pinto Martins e as imagens de Santa Bárbara

O Major Atanagildo Pinto Martins tinha uma relação intrínseca com imagens de Santa Bárbara e fazenda do mesmo nome.

Atanagildo Pinto Martins nasceu em 1772, na Vila de Castro, atual estado do Paraná. Foi batizado na Capela de Santa Bárbara do Pitangui a 25 de dezembro do mesmo ano (RODERJAN, 1991, p. 122).

Nos anos de 1804 e 1806, Atanagildo foi arrendatário da Fazenda Santa Bárbara do Pitangui, onde ficava a capela que fora batizado. Em 1813, recebe dos governadores interinos da Capitania de São Paulo a carta de sesmaria referente a doação da fazenda. No ano de 1825, Atanagildo vendeu a fazenda, antes de se estabelecer nos campos de Santa Bárbara, onde outra imagem de Santa Bárbara era venerada em sua estância.

Na capela de Santa Bárbara do Pitangui havia uma imagem em argila da santa. Esta tinha na frente uma coroa de prata com algumas pedras coloridas.⁵⁶

A Fazenda Santa Bárbara do Pitangui pertencia ao capitão-mor Pedro Taques de Moraes. No ano de 1710, os jesuítas que atuavam na região do Paraná⁵⁷, e pediram permissão para construir um oratório em honra a Santa Bárbara. Em 1727, seu filho José Góis de Moraes, faz doação da sesmaria do Itaiococa, também denominada Fazenda do Pitangui, aos jesuítas.

Logo após a instalação dos padres, teriam substituído o oratório por uma capela construída por José Tavares Serqueira, dedicada a Santa Bárbara do Pitangui. Paralelamente, aos serviços religiosos os padres estabeleceram uma fazenda de criação e permaneceram ali até 1759, quando a Companhia de Jesus foi expulsa de Portugal e de suas colônias, pelo marquês de Pombal.

Quando Atanagildo foi batizado nesta capela, em 1772, a mesma era gerida pelos Carmelitas da fazenda Capão Alto, que em seguida se retiraram do Paraná temerosos que lhes acontecesse o mesmo que houve aos jesuítas.

⁵⁶ Essas informações constam no histórico da capela no site da Secretaria de Estado da Cultura do Paraná-Coordenação do Patrimônio Cultural, juntamente com os dados de tombamento. Disponível em: <http://www.patrimoniocultural.pr.gov.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=149> acesso em 23 de julho de 2017.

⁵⁷ Nesta época o estado do Paraná não existia e estava dividido em duas partes: uma pertencente a Capitania de São Paulo e a outra a colônia espanhola do Paraguai.

Desde então, a fazenda foi considerada campos devolutos e se achava em Praça Pública. De acordo com os Autos de Arrendação da Fazenda do Pitangui, no Distrito da Vila de Castro, Atanagildo Pinto Martins apareceu para arrendar a referida fazenda, pelo período de 1º de janeiro de 1804 a 31 de dezembro de 1806, pela quantia de 500 mil réis.⁵⁸

No ano de 1813, o alferes Atanagildo Pinto Martins recebe a carta de sesmaria referente a fazenda Santa Bárbara do Pitangui dos governadores interinos da Capitania de São Paulo, com o compromisso de estabelecer ali uma fazenda de criação.⁵⁹

José Carlos Veiga Lopes, na obra “Origens do Povoamento de Ponta Grossa” faz menção à escritura que consta que “Atanagildo Pinto Martins vendeu para Antônio José Teixeira, parte da Fazenda Santa Bárbara, no dia 31 de outubro de 1825” e, neste mesmo dia, o referido Major “vendera a Paulino Aires de Aguirre outra parte da Fazenda Santa Bárbara, com casas e currais, que houvera por sesmaria” (1999, p.90).

A capela de Santa Bárbara do Pitangui é uma edificação simples construída de pau a pique e reboco, coberta de telhas. Atualmente, a capela e a fazenda pertencem a família de Nestor Carraro.

Figura 06: Capela de Santa Bárbara do Pitangui- Ponta Grossa –PR.



Fonte: Disponível em:

<<http://rabodurobr.blogspot.com.br/2012/05/ponta-easy-road-2012-08-09-e-10-de.html>>

Acesso em: 20 julho de 2017.

⁵⁸ Cópia Autenticada dos Autos de Arrendação da Fazenda de Pitangui no Distrito da Vila de Castro. 07/02/1804. Arquivo Nacional do Rio de Janeiro. Museu do Tropeiro- Castro-PR.

⁵⁹ Cópia autenticada de um documento original de doação da Fazenda Santa Bárbara do Pitangui ao Alferes Atanagildo Pinto Martins, no ano de 1813, feita pelos governadores interinos da Capitania de São Paulo. Secretaria do Governo de São Paulo folha 118. Despacho em 30/10/1813. Museu do tropeiro- Castro-PR.

Na referida capela há uma imagem de Santa Bárbara esculpida em madeira.

Figura 07: Imagem de Santa Bárbara. Capela Santa Bárbara do Pitangui. Ponta Grossa – PR. Acervo: Terezinha Carraro.



Fonte: Acervo: Capela de Santa Bárbara do Pitangui- Ponta Grossa-PR
Fotografia: Terezinha Carraro

O Major Atanagildo Pinto Martins fixou residência no atual município de Santa Bárbara do Sul, na fazenda Santa Bárbara, na margem direita do rio Jacuí Mirim. Conjectura-se que tenha migrado com sua família, escravos e parentela, por volta do ano de 1826, logo após a venda da fazenda de Santa Bárbara do Pitangui, já que neste mesmo ano “os camaristas da Vila de Castro atestam que Atanagildo está estabelecido *nas Missoins*, como sargento-mor reformado” (RODERJAN, 1991, p. 124).

Conforme relata Aristides de Moraes Gomes⁶⁰ na obra *Fundação e Evolução das Estâncias Serranas*, publicada em 1966, a imagem de Santa Bárbara já era venerada na estância

⁶⁰ O cel. Aristides de Moraes Gomes é descendente de um dos primeiros povoadores “paulistas” da região de Cruz Alta, Manuel José da Encarnação, cujos campos faziam divisa com a Fazenda Santa Bárbara de propriedade de Atanagildo Pinto Martins.

de Atanagildo Pinto Martins. Quando ocorreu um combate nas imediações da fazenda, em 1837, durante a Revolução Farroupilha, o altar da santa teria sido atingido por uma bala perdida.

Atanagildo pode ter trazido a imagem de Santa Bárbara dos domínios missioneiros⁶¹. Eram comuns os saques e a apropriação dos objetos sagrados das Missões pelos luso-brasileiros, especialmente os militares em campanha. Também pode ter se apossado da imagem no próprio local, que poderia estar em uma capela abandonada, já que a região de Santa Bárbara fazia parte da estância missioneira do Povo de São Lourenço, e era prático existirem capelas com imagens de santos protetores nestes estabelecimentos interioranos.

A religiosidade dos novos povoadores paulistas ficou registrada nas imagens remanescentes na região. Na localidade de Linha Encarnação, em Panambi-RS, existe uma capela com uma imagem de Nossa Senhora da Conceição, que pertenceu a Manoel José da Encarnação, que a trouxe consigo, quando migrou da Província de São Paulo.

Figura 08: Imagem de Nossa Senhora da Conceição



Fonte: Acervo: Capela de Linha Encarnação- Panambi-RS
Fotografia: Museu e Arquivo Histórico de Panambi -RS

Como podemos constatar, Atanagildo Pinto Martins não fizera como seu contemporâneo, Manuel José da Encarnação, não trouxe consigo a santa, quando migrou para a região Planalto

⁶¹ Nos bens descritos no inventário de Atanagildo Pinto Martins e de sua esposa Ana Joaquina do Amaral não consta a menção da imagem de Santa Bárbara nos bens arrolados.

Médio do Rio Grande do Sul, pois a imagem de Santa Bárbara continua na Capela de Santa Bárbara do Pitangui, e hoje é um atrativo turístico do município de Ponta Grossa-PR.

O Major Atanagildo Pinto Martins apropriou-se de outra imagem de Santa Bárbara, de origem missioneira, da qual foi um dos primeiros zeladores.

1.4 O tropeirismo como fator de integração das Missões ao Brasil e a dispersão da cultura material missioneira

Durante mais de um século, os índios missioneiros exploraram os ervais nativos na região, que seguia do Jacuí as nascentes do Uruguai. Especialmente, depois da criação dos Sete Povos, em território rio-grandense, se sistematizou a exploração destes ervais, sendo delimitadas as zonas ervateiras, pertencentes a cada povo, identificados por uma cruz (PORTO, 1943, p. 227). O preparo da erva era feito no próprio carijo e transportada em carretas para as Missões. A entrada destes ervais era pela estrada carroçável que passava pela região de Cruz Alta.

Em 1702, os jesuítas criaram a Vacaria dos Pinhais, nos Campos de Cima da Serra, para abastecer de gado as estâncias e as reduções. A partir daí, passam a ser frequentes as tropas de gado “tangidas pelos guaranis, através da picada aberta nos matos português e castelhano, na direção dos Sete Povos Orientais ou suas estâncias” (RUCHEL, 2000, p.91). Essas tropas passavam pelos campos de Santa Bárbara por uma das ramificações do antigo caminho das Missões. A topografia plana e a ausência de rios caldosos eram propícias às tropeadas e o transporte da erva-mate feita em carretas.⁶²

Após a Conquista de 1801 e a ocupação do território dos índios pelos luso-brasileiros, o objetivo do governo português passa a ser a integração desta região à economia do Brasil. Logo, começam a promover expedições para abertura de novas rotas⁶³, com o objetivo de ligar a região missioneira a Feira de Sorocaba em São Paulo.

O antigo caminho das Missões usado pelos índios para abastecer de gado as Reduções, através de tropeadas à Vacaria dos Pinhais torna-se um intenso corredor de tropas rumo a São Paulo, especialmente após a Expedição de 1816, conhecida como Vereda das Missões, que foi empreendida pelo alferes Atanagildo Pinto Martins.

⁶² A estrada entre Santa Bárbara e Cruz Alta, passando pela localidade de Porongos, era conhecida no século XIX, como “estrada carreteira” que escoava a produção de erva-mate do município Palmeira das Missões para o restante do estado e países vizinhos.

⁶³ Abertura de novas rotas refere-se ao alargamento das antigas trilhas indígenas.

1.4.1 No circular das carretas: a dispersão da imaginária missioneira

No entanto, a circulação de pessoas (tropeiros, militares, sertanistas e carreteiros) e de mercadorias (animais e erva-mate) na região de Cruz Alta é anterior a Real Expedição de 1816, empreendida pelo alferes Atanagildo Pinto Martins e a fundação do Povoado em 1821. Segundo Isaltina Vidal do Pilar Rosa⁶⁴ “mais de um século antes passavam por aqui carreteiros e viandantes que demandavam de Butucará e São Paulo” (1981, p. 104).

Para validar essa afirmação, Isaltina Vidal Pilar da Rosa menciona uma carta, que o general Borges Fortes publicou em seu livro “*Velhos Caminhos do Rio Grande do Sul*”, na qual o governador do Rio de Janeiro –Antônio Brito de Menezes, relata ao rei de Portugal, sobre a ocupação do Rio Grande do Sul pelos portugueses:

(...) a 6 de março de 1718, que relata a entrada de Francisco Brito até Butucará a procura de ouro; e de como Francisco Brito regressou apressadamente por ter encontrado índios aldeados pelos padres jesuítas conduzindo carros com erva-mate. A erva preparada passava por Cruz Alta, pois ao tempo, a região era dominada pelos sete povos (Idem).

Aurélio Porto relata passagem semelhante, que por volta de 1716, um índio teria chegado a Laguna e dado notícia a Brito Peixoto de que num monte chamado Botucaráiba, onde os jesuítas tinham grandes minas de prata, que conduziam em carretas para as Missões. O referido capitão-mor organizou uma bandeira e descendo a Serra, descobriu que a prata “nada mais era do que a erva que ali beneficiavam desde tempos remotos” (1943, p. 228)

A menção de que pela região de Cruz Alta passavam carreteiros com erva-mate em direção ao Sete Povos, nas primeiras décadas do século XVIII, pode ser confirmada por Aurélio Porto:

(...) a zona ervateira por excelência explorada quase um século pelos Povos de Missões foi a que se estende do Jacuí as nascentes do Uruguai, isto é, a hoje compreendida pelos municípios de Nonoái, Passo Fundo e Soledade, desde a Serra do Butucará até o atual município de Erechim.” (1943, p.223).

Segundo este autor “a entrada desses extensos e preciosos bosques nativos de *Ilex paraguayensis*, era pela estrada carroçável aberta pelos jesuítas que, passando por Cruz Alta, ia até as imediações da hoje Vila de Soledade” (PORTO, 1943, p. 227).

⁶⁴ Isaltina Vidal do Pilar Rosa é descendente de Vidal José do Pilar, considerado patriarca de Cruz Alta. Segundo a autora, Vidal era tropeiro oriundo dos Campos Gerais, e sempre parava no pouso da antiga cruz. Certa vez adormeceu no local e lhe apareceu em sonho Nossa Senhora do Pilar e lhe apontou o local onde deveria fundar um povoado. Vidal retorna a província de São Paulo, troca seu nome de Vidal José de Oliveira para Vidal José do Pilar e adquire 14 léguas de campos e matos, situados a margem direita do rio Jacuí.

Isaltina Vidal do Pilar Rosa também destaca que o general Gomes Freire ao chegar em Laguna com destino aos Sete Povos, para ocupá-los e fazer a demarcação da fronteira, em 1752, “cogitou primeiramente de seguir Santa Catarina, cruzando Vacaria para ir a Santo Ângelo pelas estradas dos tropeiros que de Missões levavam suas tropas para São Paulo” (1981, p. 104).

No Diário de Sá e Farias encontramos uma menção de que o Caminho da Vacaria para alcançar os Sete Povos já era conhecido pelos portugueses:

Que da Vacaria tinha vindo um próprio, com aviso ao senhor general português (de terem chegado àquele distrito um grande número de famílias de São Paulo, para se estabelecerem naquelas Missões), que dera a notícia de ter encontrado muitas famílias de índios pelo caminho, metendo-se em diferentes matos e trilhas de animais, de carretinhas, e de gente por outras paragens. ([1750-1761] in GOLIN, 1999, p.529)

Por volta de 1730, quando os tropeiros abandonaram o caminho do litoral e começam a subir a serra, para conduzir as tropas a São Paulo, descobrem a Vacaria dos Pinhais, formada pelos índios missioneiros no início do século XVIII. A partir daí, a região do Planalto Médio se torna conhecida dos portugueses e através da picada aberta entre os matos português e castelhano- se torna o caminho mais viável para alcançar as Missões.

Como podemos constatar havia uma grande circulação de pessoas pela região de Cruz Alta, quase um século antes da Real Expedição de 1816, empreendida pelo alferes Atanagildo Pinto Martins.

Sabemos que os índios missioneiros sempre estavam acompanhados de seus santos protetores. A imagem missioneira de Santa Bárbara, por exemplo, tem um orifício na base, que servia para encaixe em altares. Poderiam existir nesta região capelas, que serviram como oratórios móveis, para que os índios missioneiros pudessem fazer as suas preces nas longas jornadas para o preparo da erva-mate ou mesmo nas tropeadas de gado oriundas da Vacaria dos Pinhais ou de suas estâncias.

Também a circulação de tropeiros por estas bandas, pode ser um fator que desencadeou o saque das imagens. Havia nesta época, uma obsessão por encontrar o eldorado dos jesuítas. Conforme a tradição oral, os tropeiros teriam enterrado a imagem de São João Batista, nas proximidades de Álvaro Nunes Pereira, devido ao peso da estátua e por acharem que a mesma estava cheia de ouro.⁶⁵

⁶⁵ A lenda de como a imagem de São João Batista foi encontrada, baseada em relatos orais, foi publicada no Jornal Minuano de Santa Bárbara do Sul na edição nº 1284 de 29 de agosto de 2008, na coluna “Museu: espaço da Memória do Município”.

1.4.2 A Vereda das Missões e a Abertura da Nova Rota Tropeira

D. João VI, Príncipe Regente de Portugal, chegou ao Brasil em janeiro de 1808, depois de abandonar Lisboa, em razão da invasão de Portugal pelas tropas napoleônicas. Logo em seguida, iniciou a organização do governo no Brasil. Uma das medidas foi retornar o antigo projeto do marques de Pombal, quanto a fronteira oeste conflitante com os domínios espanhóis.

De 1768 a 1774 foram feitas várias expedições, a fim de ocupar os campos de Guarapuava. Cerca de quarenta anos depois, os almejados campos foram alcançados em 1810 pela Real Expedição chefiada pelo tenente-coronel Diogo Pinto de Azevedo Portugal, da Milícia de Curitiba. No local, Diogo Pinto fundou uma povoação que chamou de “Atalaia”. A partir dos Campos de Guarapuava seguiu-se a exploração pelo território adjacente.

Em dezembro de 1814, assumiu o governo da Capitania de São Paulo Francisco de Assis Mascarenhas, o Conde de Palma. O mesmo conde recebeu uma determinação de Sua Majestade para que se informasse sobre “o fim principal da Expedição de Guarapuava, seus progressos e o estado atual.” (Souza Chichorro apud RODERJAN, 1991, p.64).

O principal objetivo destas expedições em território paranaense era abrir uma estrada que saísse nas Missões. Como podemos atestar através do depoimento de Diogo Pinto, comandante da Expedição, sobre as condições da mesma: (...) “o estado atual é, de fato concluir, o alferes da cavalaria de Curitiba Atanagildo Pinto a abertura da estrada, saindo com ela a Missões (...) (Idem).

Após o depoimento de Diogo Pinto sobre o estado da Expedição naquele momento, o Conde de Palma baixa uma Portaria, datada de 18 de agosto de 1815, onde ordena ao dito tenente-coronel que “haja de prosseguir aquela já principiada exploração.” (RODERJAN, 1991, p.65).

Seguindo as determinações da Portaria, Diogo Pinto retorna para Atalaia e prossegue as explorações para o Sul. Em novembro de 1815 o alferes Atanagildo atinge as cabeceiras do rio Chapecó nos campos de Palmas. Em Atalaia, o tenente-coronel Diogo Pinto recebeu o ofício e o roteiro desta exploração. A 10 de janeiro de 1816 ordenou ao alferes Atanagildo o prosseguimento “(...) da diligência de que está encarregado até o ponto de entrar em um dos Povos de Missões Portuguesas.” (RODERJAN, 2000, p.79).

O alferes Atanagildo Pinto Martins deu início a jornada com uma pequena escolta, chegando três meses depois ao Povo de São Borja das Missões. Porém, o índio Jongongue seu guia, desviara a escolta para leste, evitando o ataque dos índios a oeste, distanciando-os das Missões. Entretanto, antes de Lages e Curitibanos chegaram a campos desconhecidos dos colonizadores: tratava-se da região de Campos Novos no atual estado de Santa Catarina. Atravessaram o rio Uruguai por um passo localizado abaixo da confluência de todos os outros rios e saíram nos campos da Vacaria, onde atingiram a antiga Estrada das Missões, seguindo em direção aos Sete Povos, passaram pelos campos de Santa Bárbara, até alcançarem o destacamento de São Borja.

A Expedição de 1816, comandada pelo alferes Atanagildo Pinto Martins, realmente descobriu um novo caminho que trouxe vantagens aos tropeiros, no que diz respeito a diminuição das despesas nos dias de viagem que encurtava, bem como na perda de animais que sempre ocorria no caminho que seguia por Lages.

Na “Comunicação” que fez, o Comandante das Missões, Francisco das Chagas Santos, ao marquês de Alegrete após receber o alferes Atanagildo e tomar-lhe o depoimento, já previra que seria uma boa estrada:

De todo o terreno, assim dos campos, como dos bosques por onde transitou nesta viagem o referido alferes, é plano e enxuto como ele diz, segue-se que podemos ter uma boa estrada, e de muita utilidade entre esta Capitania e a de São Paulo, não só porque admite o transporte de carretas, visto que não tem Serros nem pântanos, como por ter menos 60 ou 70 léguas que o antigo ou atual caminho. (CHAGAS [1816] Apud RODERJAN, 1991, P.72)

Entretanto, após a Expedição de 1816, pode-se verificar o aumento do fluxo migratório para a região do Planalto Médio, especialmente de militares e tropeiros procedentes da Província de São Paulo. Fundaram-se nesta região estâncias pastoris destinadas à criação de muares e internada das tropas que seguiam rumo a São Paulo. Com o aumento da circulação das tropas pela Estrada das Missões surgem os primeiros núcleos urbanos, originários de pontos de infraestrutura destinada aos tropeiros. O primeiro deles foi a fundação da Vila do Divino Espírito Santo da Cruz Alta em 1821.

1.4.3 A Influência do tropeirismo na dispersão da cultura material missioneira

Saques às Missões, realizado por luso-brasileiros eram comuns, como relata Hemetério Velloso da Silveira, sobre uma imagem de Santa Bárbara que foi retirada de sua capela nas proximidades de São Lourenço:

(...) andou por diversas casas e ultimamente estava na de um agregado do barão de Jacuí, destinada para uma capela a construir-se sob a invocação de Santa Bárbara, no passo do Ijuizinho, na estrada entre Santa Tecla e o Cadeado (apud BAPTISTA, 2015, p. 162).

Não apenas particulares, mas também outras igrejas e irmandades, colaboraram no saque aos objetos pertencentes aos povoados (BAPTISTA, 2015, p.164). Exemplo deste fato são os quatro sinos que foram apeados da Igreja de São Miguel e levados para Cruz Alta:

Em 1845, quando foram apeados quatro sinos e conduzidos para a matriz de Cruz Alta, [...] Do transporte dos sinos, foi encarregado o português Francisco Antônio Alves [...] que informou ter o maior um peso excedente de cem arrobas de bronze e haver por essa causa quebrado mais de um eixo da carreta. [...] quando morador de Cruz Alta ouvimo-los badalar muitas vezes. [...] o sino maior tem o seguinte Sancte Michael Ora pro Nobis: Anno Domini 1726. (Silveira apud BAPTISTA, 2015, p.235-236)

Esses episódios relatado por Silveira pode ser um indício dos saques aos Sete Povos e nova dispersão da imaginária missioneira realizados pelos povoadores da recém fundada Vila de Cruz Alta, como o caso do Major Atanagildo Pinto Martins, que após empreender a vereda das Missões, em 1816, fixa residência nos campos de Santa Bárbara ou mesmo por tropeiros que transitavam pela região das Missões preando mulas para comercializar na feira de Sorocaba.

No que tange a imagem missioneira de São João Batista, segundo a tradição oral, acredita-se que foram os tropeiros que trouxeram a imagem das Missões e a enterraram próximo a um açude na atual localidade de Álvaro Nunes Pereira, devido ao peso da estátua. Diz a lenda, que havia ouro no interior da imagem⁶⁶ e, este seria o motivo, dos tropeiros a enterrarem. Anos mais tarde, o santo foi encontrado por um morador local, também tropeiro, que construiu uma capela de pedra em sua homenagem.

Não se sabe ao certo, quando este tropeiro teria encontrado a imagem, mas há um indício de que a imagem esteja em Santa Bárbara do Sul desde a década de 1920. Por causa de um jornal, que foi encontrado amassado no interior da imagem, quando a estátua foi restaurada no ano de 2010. Trata-se de uma edição do jornal Correio da Serra- Diário Matutino de Santa Maria, datado de 21 de abril de 1921, endereçado a Feliciano Gonçalves, antigo morador de Álvaro Nunes Pereira.

⁶⁶ A lenda entorno do “ouro dos jesuítas” há muito foram desvalidadas pela historiografia. A presença de ouro nos Povos da Província Paraguaia era ínfima.

2 AS IMAGENS DE SANTA BÁRBARA E SÃO JOÃO BATISTA: REPRESENTAÇÃO DE UM PATRIMÔNIO ARTÍSTICO

A contextualização de como a imaginária missioneira se dispersou, durante o processo que ficou conhecido como decadência da Missões, descrita no primeiro capítulo, fez-se necessária para tentarmos explicar a presença de imagens missioneiras de cunho indígena no município de Santa Bárbara do Sul.

As imagens de Santa Bárbara e de São João Batista são representativas do estilo artístico missioneiro, que se desenvolveu de forma gradual nos 159 anos de duração das Missões Jesuíticas. Os traços indígenas evidentes nas imagens indicam que houve uma ressignificação da iconografia católica, uma forma de tradução do cânone, através da adoção elementos do imaginário indígena na estética das imagens.

A estatúria missioneira está inserida no campo das representações, ou seja, no imaginário indígena representado nas estátuas esculpidas para serem veneradas nas igrejas das reduções ou mesmo para a devoção de uso cotidiano. O objetivo deste capítulo é analisar as imagens missioneiras de São João Batista e Santa Bárbara remanescentes no município de Santa Bárbara do Sul, aproximando-as de outras representações dos mesmos ícones e estabelecendo comparações com outras esculturas, produzidas nas oficinas missioneiras durante os séculos XVII e XVIII, utilizando como parte teórico, inicialmente, a “noção de representação” proposta pelo historiador francês Roger Chartier. Associou-se a essa perspectiva a ideia de conversão como “tradução”, para uma aproximação da compreensão da transposição estética indígena sobre a iconografia cristã.

Por iniciativa dos padres da Companhia de Jesus, as doutrinas criadas nos confins da América Meridional foram responsáveis por um processo de “tradução” de elementos culturais mútuos cujo testemunho está expresso nas imagens de santos produzidas nas oficinas missioneiras.

Para entendermos os indícios estético-culturais deixados pelos artesões na imaginária missioneira recorreremos a noção de representação proposta pelo historiador francês Roger Chartier, através de um duplo olhar: em um primeiro momento, utilizamos a ideia de “representação” à iconografia cristã introduzida nas reduções pelos padres jesuítas, a qual traz à tona a questão do uso das imagens como forma de persuadir e converter o indígena a fé católica. Por outro lado, as imagens são suportes de expressão de mestiçagem, adquiridas

através da interpretação autóctone sobre a iconografia católica europeia. O imaginário indígena envolto em concepções anímicas faz-se visível na materialidade das imagens.

Nesse sentido, objetivou-se através da análise das representações de São João Batista e Santa Bárbara conjecturar alguns elementos que indicariam a “tradução” efetuada pelo indígena sobre iconografia cristã introduzida pelos loyolistas, intercedida pela sua ancestralidade e pela assimilação de novas concepções mítico-religiosas para argumentar a construção de um estilo de representação missionário. Processo cuja materialidade aponta para o amálgama cultural que mediou o funcionamento e deu sentido ao projeto missional.

2.1 A Introdução da iconografia cristã nas Missões Jesuíticas da Província Paraguaia

As possibilidades e potencialidades de representações iconográficas bi e tridimensionais na religião católica remontam a interpretação dos textos bíblicos. A divindade judaico-cristã não teria figuração material. Assim, no Antigo Testamento se proíbe veementemente fazer imagens de Deus: “não farás para ti imagens de escultura, nem figura alguma do que há em cima do céu, e do que há embaixo da terra, nem do que há nas águas debaixo da terra” (EXODO, 20, 4).

Segundo Carmem Curbelo e Luiz Bergatta, foi a própria proibição de representar e, mesmo imaginar, a imagem de Deus que desencadeou a adoração de ídolos e objetos materiais. O cristianismo associa a figura de Deus aos seres humanos, primeiramente isso se daria com Jesus Cristo, constituindo-se como homem e Deus a um só tempo, posto que teria nascido de uma mulher, se tornaria um Deus material:

(...) que puede ser visto y tocado, recordado, venerado, a partir de su reproducción en imágenes al igual que su madre, la virgen María y igual que os fieles destacados por la Iglesia Católica como hombres e mujeres - santos - cuya actitud de vida o de muerte – mártires – es un ejemplo a seguir (CURBELO; BERGATTA, 2012, p. 05).

De acordo com Jean Claude Schmitt foi durante a Idade Média que as imagens se corporificam, através da encarnação de Cristo, os clérigos a invocariam para legitimar as imagens cristãs em face a dos judeus. Foi, segundo ele, “porque o filho de Deus se encarnou tornando-se homem, entrando na história, que era possível e legítimo aos cristãos ultrapassar as interações judaicas da representação e culto as imagens” (2007, p.16) que proibia que se fizesse esculturas de Deus.

A validade do culto a imagem foi discutida pela primeira vez no Concílio de Nicéia II, realizado em 787 d. C, no qual se explicita que se deve expor as imagens de modo similar ao que se fazia com a cruz – onde foi sacrificado Jesus – destacando o conceito base que fundamenta a decisão: as imagens são para recordar a original e se parecer com ela (CURBELO; BERGATTA, 2012, p.05).

Mas foi somente a partir do Concílio de Trento (1545-1563) que as imagens de santos começam a ser usadas de forma generalizada fora do território europeu, especialmente para aos processos de evangelização empreendidos pela Companhia de Jesus. Neste Concílio, realizado no contexto da Contrarreforma – movimento em resposta e oposição a Reforma Protestante – ficou decidido a importância de ensinar por parte do clero, o significado do rol de intercessores que tem os santos, além de confirmar e incentivar o culto as relíquias e o uso legítimo das imagens de santos (CONCÍLIO DE TRENTO, versão *on-line*, p.136).

A Companhia de Jesus, criada por Ignácio de Loyola em 1534, incentivou entre os seus membros o uso das imagens de santos como instrumento pedagógico para a evangelização das populações ameríndias na América, bem como em outras partes do mundo, como na África e na Ásia, onde os jesuítas atuaram.

A introdução da iconografia cristã nas Missões Jesuíticas teve como objetivo comunicar e persuadir. “As imagens de santos, de Cristo e da Virgem causaram grande impacto no imaginário indígena” (AHLERT, 2009, p. 283), visto que eles não costumavam cultuar divindades materialmente representadas. A religião para o guarani era inspirada na palavra “‘soñada’ por los chamanes y ‘rezada’ en prolongadas danzas rituales” (MELIÁ, 1988, p.126).

De acordo com Jacqueline Ahlert algumas representações de santos estão presentes em todos os lugares nos quais a Companhia de Jesus esteve:

(...) como os santos da ordem (Santo Ignácio de Loyola, São Francisco Xavier, o patrono das Missões, Santo Estanislau Kostka, São Francisco de Borja, São Luiz Gonzaga, entre outros, devoções marianas (em especial Nossa Senhora da Conceição e de Loreto) os arcanjos (principalmente São Miguel), São José, os apóstolos, a Santíssima Trindade e Jesus Cristo em diversas passagens (2012. p. 50).

As repetições destas imagens em todo o território missioneiro evidenciam, que havia um “corpus” de imagens “por meio do qual os inicianos articulavam sua mensagem evangelizadora” (Idem). Essa reiteração sistemática das imagens de santos pode estar relacionada ao aprendizado do catecismo: “las imágenes reproducían sistemáticamente instantes diversos del dogma o del evangelio a los cuales respondía la advocación del templo,

ofreciendo así al neófito la imágenes perene y palpable de lo aprendido cada día en el catecismo” (PLÁ, 1975, versão *on-line*).

O grande número de Cristos ainda existentes confirma que eram usados para a catequese dos índios, visto que a imagem de Cristo servia para representar a redenção, um dogma capital da fé católica.

O relato do padre Antônio Sepp sobre as imagens da igreja da Redução de São João Batista nos dá uma ideia de como era organizado didaticamente esse “panteão” de santos:

O púlpito, de forma octogonal, apresenta nas primeiras quatro curvaturas (ou nichos?) os *quatro evangelistas*, e nas outras os quatro principais *doutores da igreja*. (...) No altar-mor vê-se o padroeiro da povoação, São João, batizando Cristo no Jordão; pouco mais acima o padroeiro da antiga redução, o *arcanjo São Miguel*, recalçando no inferno a Lúcifer; os lados inferiores ocupam *Santo Inácio e São Francisco Xavier*, os superiores, os dois príncipes dos Apóstolos, *São Pedro e São Paulo*, reproduzido em cores. O altar lateral do lado do Evangelho é consagrado a *Jesus, Maria e José*; do outro lado da Epístola a meu padroeiro *Santo Antônio*. (...) Veem-se dependurados nas paredes quadros de diversos santos. Nem tão pouco se esqueceram gravuras das horríveis chamas do inferno, para conservar os índios no santo temor de Deus e afastá-los do pecado (1943, p. 226, grifo nosso).

As imagens de santos nas Missões tiveram diferentes usos, as de maior porte, entre um metro e dois de altura, eram colocadas em locais públicos, as de 60 a 40 cm eram utilizadas em cultos públicos e domésticos e haviam aquelas de poucos centímetros que eram de uso pessoal e muitas vezes estavam presas nas roupas, como amuletos. Os homens levavam as imagens de algum santo ao dirigia-se para cultivar dos campos, as levavam em viagem de comércio, nas vacarias e as instalavam em postos e capelas das estâncias distantes dos Povos. (CURBELO; BERGATTA, 2012, p.10)

De modo a sistematizar a análise das imagens, Ahlert construiu as seguintes categorias na subdivisão das imagens de santos: invocações de redenção, de cura, de ordem climática, de guarida laboriosa, mediadoras e de amparo materno (AHLERT, 2012, p.173). Tal metodologia será empregada na interpretação das imagens citadas neste trabalho.

Como o objetivo da pesquisa é analisar as imagens missioneiras de São João Batista e Santa Bárbara remanescentes no município de Santa Bárbara do Sul –RS, é necessário conhecer como elas são representadas na iconografia cristã e como foram representadas nas Missões

Jesuítico-guarani.⁶⁷ São João Batista pertence a categoria das imagens de invocação de redenção e Santa Bárbara as de ordem climática.

2.1.1 Representação de São João Batista

Conforme passagens bíblicas, São João Batista era primo de Jesus e “precursor” de Cristo. “Sua posição na história da redenção é muito peculiar, já que é considerado o último dos profetas e o primeiro mártir de Cristo.” (SCHENONE, 1992, p.500).

Iconograficamente pode ser representado como um menino, por vezes na companhia de Jesus⁶⁸, Zacarias e Isabel e como adulto sob a aparência de predicador e asceta. Ambas as tipologias o mostram vestindo uma pele de animal, apertado na cintura por um cinto de couro, que deixa descoberto um ombro, os braços e as pernas.

Seus principais atributos são um cajado, que termina em uma pequena cruz, donde prede um estandarte com as inscrições “Ecce Agnus Dei” (Eis o cordeiro de Deus), e um cordeiro sobre o livro, às vezes segurando-o, em outros casos o livro está em seus pés, e uma concha. Segundo Jacqueline Ahlert “na tradição oriental, é comum a representação de São João Batista em forma de anjo” (2012, p.185).

De acordo com Héctor Schenone, São João Batista é considerado protetor das pessoas que trabalham com o couro, também dos condenados a morte e dos cantores. Na América é protetor do gado ovino pelo cordeiro que o acompanha (1992, p.501).

As celebrações em honra a São João Batista acontecem em 24 de junho, dia do seu nascimento e 29 de agosto o dia da sua decapitação.

De acordo com a lenda descrita na Bíblia, São João Batista era filho de Zacarias, sacerdote do templo, e de Isabel, prima da Virgem. Desde muito jovem foi viver no deserto onde pregava

⁶⁷ Na historiografia tradicional consolidou-se que os Trinta Povos missionários era um espaço formado exclusivamente pela população guarani. O idioma guarani adotado para a catequese pelos jesuítas também contribuiu para a generalização do termo “guarani” para designar todos os povos indígenas que estavam inseridos no espaço missionário. Sobre a diversidade da população indígena nas reduções ver: SANTOS, Maria Cristina dos; BAPTISTA, Jean Tiago. **Reduções jesuíticas e povoados de índios: controvérsias sobre a população indígena (séc. XVII-XVIII)**. Revista História UNISINOS, v. 4, n. 2, jul./dez. 2007.e BAPTISTA, Jean. **A visibilidade étnica nos registros coloniais. Missões Guaranis ou Missões Indígenas?** In. BOEIRA, Nelson et. Tal. Povos Indígenas. Passo Fundo: Méritos, 2009. V. 5 (Coleção História Geral do Rio Grande do Sul)

⁶⁸ As pinturas que representam São João Batista brincando com Jesus são contestadas, pois Jesus e São João Batista nunca haviam se visto antes do batizado no Jordão. Sobre as representações da vida dos santos ver SCHENONE, Hector. **Iconografia del arte colonial. Los Santos**. Vol. 2. Buenos Aires: Fundación Tarea, 1992.

e levava uma vida ascética, “suas vestes eram feitas de pelos de camelo, e um cinto de couro em volta dos rins, e o seu alimento era gafanhotos e mel silvestre” (MATEUS 3, 4-5).

Ainda segundo as narrativas bíblicas, teria começado a batizar as pessoas com as águas do Rio Jordão, onde seria procurado por Jesus Cristo para ser batizado. João Batista relutaria, num primeiro momento: “Sou eu que devo ser batizado por ti, e tu vens a mim?” (MATEUS 3, 14), mas depois de ouvir os argumentos de Jesus, batizá-lo-ia.

Em outra passagem, João Batista teria desafiado o Rei Herodes, em razão de seu casamento ilícito com sua cunhada Herodíades, sendo encarcerado e, posteriormente, degolado.

Chegou, porém, um dia favorável em que Herodes, por ocasião do seu natalício, deu um banquete aos grandes de sua corte, aos seus oficiais e aos principais da Galiléia. A filha de Herodíades apresentou-se e pôs-se a dançar, com grande satisfação de Herodes e dos seus convivas. Disse o rei à moça: Pede-me o que quiseres, e eu to darei (...) Ela saiu e perguntou à sua mãe: Que hei de pedir? E a mãe respondeu: A cabeça de João Batista. Tornando logo a entrar apressadamente à presença do rei, exprimiu-lhe seu desejo: Quero que sem demora me dêes a cabeça de João Batista. O rei entristeceu-se; todavia, por causa da sua promessa e dos convivas, não quis recusar. Sem tardar, enviou um carrasco com a ordem de trazer a cabeça de João. Ele foi, decapitou João no cárcere, trouxe a sua cabeça num prato e a deu à moça, e esta a entregou à sua mãe. Ouvindo isto, os seus discípulos foram tomar o seu corpo e o depositaram num sepulcro (MARCOS 6, 14-28).

A imagem de São João Batista foi muito representada nas reduções devido ao seu protótipo de ideal ascético, vinculado a expansão do número de batizados entre os índios, constituía um elo profundo entre a simbologia expressa na vida de São João Batista e o objetivo dos missionários.

A história de vida dos santos era comumente usada como exemplo, como fica evidente no discurso que o Padre Antônio Sepp fez no templo de São Miguel antes de realizar a migração de mulheres e crianças para a recém fundada Redução de São João Batista:

Minhas caras filhas no Senhor, Deus e os vossos Superiores mandam-vos deixar esta terra e parentela e ir para um lugar distante. Emigremos, pois, para onde Deus nos chama, e nos foi adiante o glorioso *precursor de Cristo*, convidando-nos a segui-lo. Não julgueis que vos quero conduzir para o deserto da Palestina, solidão da Arábia ou para o ermo áspero e estéril que habitou *São João Batista*_(1943, p.223, grifo nosso).

Na arte missioneira analisaremos duas representações de São João Batista, uma do santo menino e outra adulto.

Figura 09: São João Batista Menino



Fonte: Acervo: Museu Monsenhor Estanislau Wolski. Santo Antônio das Missões- RS Fotografia: Jacqueline Ahlert

Figura 10 -São João Batista



Fonte: Capela São João Batista Santa Bárbara do Sul –RS Fotografia: Linara Cristina dos Santos

A figura 09 mostra uma imagem de São João Batista menino (11cm x 5,5 cm) de feitiço autóctone, cabelo, proporção corporal, feição e formato do rosto com biótipo guarani. Na mão segura um cordeiro que se assemelha a uma capivara. Boca, nariz e olhos estão mencionados, mas não definidos. O mesmo ocorre com o cabelo, com a pele de animal que está vestindo e com os pés, rigidamente ligados a uma base arredondada. O mesmo acontece com o “carneiro”, que não tem enfatizado as suas formas, “seu aspecto é mais de um animal nativo, de pele-couro, empinando com vigor selvagem”. (AHLERT, 2012, p.185). Peça esculpida em bloco único de madeira, com policromia (INVENTÁRIO IMAGINÁRIA MISSIONEIRA Nº RS/91.0001.0067).

Josefina Plá menciona “animais imaginários” que os indígenas atribuíam às imagens de santos. Segunda esta autora, essas estátuas evocam a mitologia indígena (que por outro lado, não existe na iconografia) e representam uma ousadia do artesanato indígena.

A figura 10 representa São João Batista adulto (156 cm x 68 cm). A imagem apresenta uma figura masculina de corpo inteiro, posição frontal, cabeça ereta, cabelos longos, lisos e

unidos a barba. Tem o corpo semicoberto por uma veste decorada como se fosse uma pele de animal, presa a um só ombro e com aberturas esvoaçantes sobre os joelhos. Com o braço direito segura um cordeiro - atributo mais característico -, que está fitando o mestre. A mão esquerda está na posição de segurar tendo o braço arguido como se estivesse apoiado em um bastão de pastor. Os pés estão fixos em uma base arredondada. Apresenta o biótipo guarani e devido a forma da talha provavelmente é de feito autóctone.⁶⁹

O que estas duas imagens têm em comum é que são resultados de fenômenos de bricolagem. Ambas são de feitio autóctone, devido a rigidez e ao estaticismo da forma, possui biótipo guarani e no caso da figura 10, a introdução de elementos presentes na realidade do indígena como a “capivara” e/ou a estilização esquemática da ovelha remetendo ao animal nativo, que substitui o cordeiro – atributo característico da representação de São João Batista – nos mostra a intervenção do guarani na estética da imagem.

Jacqueline Ahlert destaca que algumas imagens “apresentam interferências marcantes no estilo e na iconografia, fazendo-se indicativas das práticas e concepções missionais. Fenômenos típicos de bricolagem, onde se deteve o olhar cuidadoso, na composição estética conceitual.” (2012, p. 171).

Michel de Certeau afirma que o sucesso dos colonizadores espanhóis tiveram com as etnias indígenas na América se devem as táticas de bricolagem praticada por estes últimos:

Mesmo consentindo na dominação, muitas vezes estes indígenas faziam das ações rituais, representações ou leis que lhes eram impostas outra coisa, que não aquele que o conquistador julgava obter delas. (...) Supõe que à maneira dos povos usuários “façam bricolagem” com e na economia cultural dominante, usando inúmeras e infinitesimais metamorfoses da lei, segundo seus interesses próprios e suas próprias regras (2003, p. 39-40).

Muitas imagens missioneiras foram feitas por artesões indígenas, que num primeiro momento, imitavam os mestres europeus ou copiavam de modelos, como pinturas de gravuras, mas “consciente ou inconscientemente os artistas locais modificavam o que copiavam, assimilando todo as suas próprias tradições.” (BURKE, 2010, p.25-26).

⁶⁹ As informações sobre as características iconográficas e estilísticas da imagem missioneira de São João Batista constam no Inventário da Imaginária Missioneira nº RS/0001-0149, realizado pelos técnicos do IPHAN entre os anos de 1989-1993.

Nesse sentido, a imaginária missioneira pode ser considerada uma “releitura”, tradução ou uma “interpretação autóctone” da iconografia cristã num processo de tradução dos elementos simbólicos no contexto missional:

Considerando a singularidade das soluções encontradas pelos maestros e artesões, constata-se que as obras produzidas pelos indígenas não constituíram meras réplicas das europeias. Apresentam originalidade na medida em que estão caracterizadas pela incorporação da identidade nativa aos modelos europeus transplantados. Tais criações demonstram a interatividade frente à catequização, ordenando e produzindo uma releitura dos símbolos, enredada nos significados da sua cultura e no momento pelo qual essa cultura passava (AHLERT, 2015, p. 75).

Por isso, essas imagens são produto de bricolagem, ou seja, o indígena soube criar algo novo, utilizando soluções originais, a partir do que lhe foi imposto: a iconografia cristã europeia.

2.1.2 Representação de Santa Bárbara

Outra imagem muito difundida nas Reduções foi a de Santa Bárbara. Defensora contra as tempestades, ela se tornou tão popular entre os missioneiros que a sua representação foi “apenas menor que a da Virgem Maria” (AHLERT, 2012, p.211).

A história de Santa Bárbara foi difundida no Ocidente por Santiago de la Vorágine, hagiógrafo dominicano, que viveu durante o século XI. Segundo essa versão, Bárbara era uma jovem da Nicomedia, muito bela, e por essa razão, que seu pai, Dióscuro, a encerrou em uma torre. Convertida ao cristianismo, ela queria acrescentar uma terceira janela a essa torre, querendo assim simbolizar a luz da Santíssima Trindade. Seu pai, por ser “pagão” quis matá-la, tendo ela fugido para as montanhas, onde foi denunciada por um pastor.

Levada ao governador Marciano teria sido torturada e condenada à decapitação. Seu pai pediu autorização para poder matá-la pelas suas próprias mãos. Levou-a ao alto de uma montanha e a executou. No mesmo instante foi atingido por um raio. Por isso, Santa Bárbara é invocada durante as tempestades para dissipar as tormentas e espantar as descargas elétricas (SCHENONE, 1992).

Iconograficamente é representada como uma jovem ricamente vestida. Seus principais atributos são a torre com as três janelas (a Santíssima Trindade), a palma (do martírio que sofreu) e custódia com a eucaristia (por causa de sua morte sem os sacramentos). Também pode ter canhões e armas de artilharia em seus pés (SCHENONE, 1992, p. 172).

Além de proteger contra as tempestades Santa Bárbara seria protetora dos tocadores de sinos, pela crença de tocar os sinos das igrejas para afastar as descargas elétricas.

Outro protetorado refere-se a morte súbita e sem sacramentos, por isso que é representada portando a custódia com a Eucaristia. Da mesma maneira, é considerada defensora dos atiradores e fabricantes de fogos de artifício, razão pela qual se designa com o nome de Santa Bárbara a câmara onde se guarda a pólvora ou as munições, tanto nos barcos como nas fortalezas.

Seu culto se popularizou durante o século XV e foi difundido na América pela Ordem das Mercês. É comemorado o dia de Santa Bárbara em 04 de dezembro.

Por ser padroeira das tormentas, dos raios e dos artilheiros, teve grande difusão em zonas tropicais onde eram frequentes as tormentas. Segundo Flávia Affani “en ella se acogieron antiguas divinidades guaraníes relativas a esos fenómenos naturales.” (2002, p. 344).

Analisaremos três diferentes representações de Santa Bárbara do acervo missioneiro.

Figura 11: Imagem de Santa Bárbara



Fonte: Acervo: Lauro Prestes Júnior. Santa Bárbara do Sul –RS
Fotografia: Linara C. dos Santos

Figura 12: Imagem de Santa Bárbara



Fonte: Acervo: Aparício Silva Rillo. São Borja -RS
Fotografia: Jacqueline Ahlert

Figura 13: Imagem de Santa Bárbara



Fonte: Acervo: Museu de Santa Maria da Fe, Paraguai
Fotografia: Jacqueline Ahlert

A representação de Santa Bárbara (90cm x 34 cm) figura 11, que está em posse de particulares em Santa Bárbara do Sul-RS, mostra uma figura feminina, com biótipo indígena, possui os principais atributos da santa. No topo da cabeça porta uma espécie de coroa de prata com onze feixes de raios e decoração de folhas e flores, este ornamento pode se referir a riqueza da jovem de Nicomedia, ou, ainda, como em outras imagens a presença do divino lembrado pela coroação. No lado direito da estátua, junto ao corpo, está seu principal atributo a “torre”, com janelas, grade e porta. Segura com a mão direita um cálice (em vez da custódia com a Eucaristia) e com a mão esquerda segura uma palma de madeira.

A figura “apresenta certo refinamento técnico com pregas e planejamento em movimentos harmônicos. Cabelos bem elaborados e feições delineadas com fisionomia suplicante”⁷⁰ (INVENTÁRIO DA IMAGÉTICA MISSIONEIRA SOB Nº RS/0001-0148). A imagem foi confeccionada em vários blocos. Foi utilizado o sistema de encaixe para a mão direita, cotovelo, torre, palma e cálice. Segundo Jacqueline Ahlert “a talha das imagens em madeira podia variar conforme a técnica e o objetivo conferido à imagem”, podendo ser “esculpidas num bloco principal, com ou sem encaixes” (2012, p.98).

A imagem de Santa Bárbara (figura 12), uma miniatura (15 cm x 17 cm), que está em posse de particulares no município de São Borja-RS é marcada pelo geometrismo e a rigidez da forma. Suas vestes caem absolutamente retas. Na mão direita está portando uma palma e na esquerda sustenta um ostensório. Nem os pés da santa são salientes, apenas sugeridos por linhas ovais na parte anterior da túnica.

A Santa Bárbara (124 cm x 60 cm) figura 13 representa uma imagem diferente das demais. Iconograficamente, esta imagem de Santa Bárbara apresenta os principais atributos da santa. No braço esquerdo segura a torre e a palma. Na mão direita levanta um cálice como se demonstrasse “poder” para proteger seus atributos. A imagem possui características do estilo artístico barroco⁷¹ devido a sensação de movimento, expressão de emoções e ao refinamento técnico do planejamento.

⁷⁰ O olhar suplicante da imagem indica a expressão de emoções, pouco comum na imaginária missioneira de mão indígena.

⁷¹ As principais características da escultura barroca são “a composição em diagonal as figuras retorcidas, a sensação de movimento a intenção de sugerir conflito, a teatralidade e o ímpeto dramático são elementos típicos da estatuária barroca.” (LOPEZ, 1995, p. 91)

2.2 A Noção de representação proposta por Roger Chartier estendida à imaginária missioneira

Entre as observações a respeito da noção de representação proposta por Roger Chartier⁷² acredita-se que o aspecto que mais se aproxima da iconografia cristã europeia seria o que refere a “tornar presente uma ausência”, que neste caso seriam as representações dos santos católicos, da virgem e de Cristo. Essas imagens são representações do “corpo ausente morto”, que está corporificado num corpo artificial da imagem que o santo teve em vida, isto é, o que Belting⁷³ chama de “corpo virtual” em sua análise antropológica da imagem:

O corpo e o meio estão igualmente envolvidos no sentido das imagens em funerais, à medida em que é no lugar do corpo ausente do morto que são instaladas as imagens. Mas, essas imagens por sua vez, permanecem na carência de um corpo artificial para ocupar o lugar vago do falecido. Aquele corpo artificial pode ser chamado de meio (não só material) no sentido que as imagens precisam de corporificação para adquirir qualquer forma visibilidade. Neste sentido, o corpo perdido é trocado pelo corpo virtual da imagem (BELTING, 2005, p.69).

O que Belting analisa nas imagens funerárias é o exemplo clássico que Chartier apresenta baseado nas antigas definições da palavra “representação” do Dicionário Universal de Furetière em sua edição de 1727.

Na primeira acepção, a representação é um instrumento de conhecimento mediato que faz ver um objeto ausente substituindo-lhe por uma “imagem”, capaz de repô-lo em memória e de pintá-lo tal como ele é. Dessas imagens, algumas são totalmente materiais, substituindo ao corpo ausente um objeto que lhe seja semelhante ou não: tais como os manequins de cera, de madeira ou de couro que eram postos sobre a urna sepulcral monárquica durante os funerais dos soberanos franceses e ingleses (CHARTIER, 1991, P.184).

Por outro lado, “a representação como exibição de uma presença” (CHARTIER, 1990, p.20) pode ser também aproximada da compreensão do gesto indígena que expunha as suas concepções anímicas na imaginária. Segundo Jacqueline Ahlert “a imaginária missioneira foi construída pelo imaginário indígena” (2012, p.46).

Carvalho lembra que “a força da representação pode tentar persuadir de um poder, mas pode também dar a perceber a distância entre os signos exibidos e a realidade que eles não

⁷² O conceito de representações coletivas proposto por Chartier é delineado com o acúmulo de contribuição de vários autores. Sobre o diálogo que Chartier faz com Pierre Bordieu, Luis Marin, Nobert Elias, Michel de Certeau entre outros. Ver: CARVALHO, Francismar Alex Lopez de. **O conceito de representações coletivas segundo Roger Chartier**. Diálogos, DHI/PPH, v. 9 n.1 P.143-165, 2005.

⁷³ Hans Belting ingressou no discurso antropológico com o tópico da imagem e morte, quando em 1995, participou de um colóquio dedicado ao significado da morte em diferentes religiões e culturas no mundo. Logo, ele entendeu que havia encontrado, por um acaso, um exemplo crucial para o entendimento da criação das imagens.

podem dissimular” (2005, p.154). Nesse sentido, podemos constatar que o índio missioneiro não conseguiu dissimular suas concepções anímicas frente a imposição do jesuíta de reproduzir uma iconografia cristã europeia nas Missões, sua expressividade autóctone está presente nas imagens que produz.

Os povos ameríndios da América do Sul sofreram uma violência simbólica com a imposição do catolicismo em decorrência do detrimento de sua cultura ancestral. No entanto, eles conseguiram através de suas representações fazer uma espécie de “bricolagem” do que lhe era imposto, ou seja, apresentaram na materialidade da imaginária a “realidade exterior percebida, tradução não reprodutora, e sim criadora” (AHLERT, 2012, p.46).

Os jesuítas ao introduzir a iconografia cristã no espaço missional tentam impor sua concepção de mundo social aos indígenas a fim de convertê-los a fé católica. O aparato cristão não se resumia somente a imagens de santos, mas também a outras áreas artísticas como o canto e a dança, que tiveram boa aceitação entre os guaranis, já que eram praticados em seus rituais.

Os inacianos souberam usar as imagens de santos como forma de comunicação nos primeiros contatos com as populações indígenas e depois para persuadir, como observou Arsène Isabelle⁷⁴, em viagem pelo Rio Grande do Sul, quando viu os artifícios que os padres usavam para “fascinar” esses povos, narrou:

Senti uma grande piedade, pensando na condição miserável dos cristãos, cuja sorte se decide num Concílio de Trento ou na cela de um discípulo de Loyola, sobre este tema fundamental: todos os meios são bons para fascinar os povos! Mas de piedade, passei em seguida para indignação vendo santos de tamanho natural, cujos olhos móveis nas órbitas estavam destinados a verterem lágrimas de sangue! ... enquanto outros santos tinham por missão especial fazer sinais negativos ou de aprovação com a cabeça ou com as mãos ([1833-34], 2010, p. 197).

Isso pode ser comparado ao que Chartier chama de “as formas de teatralização da vida social”, quando este refere-se ao Antigo Regime, visto que neste período era comum a ritualização das ações cotidianas nas cortes europeias e na própria Igreja Católica. O barroco foi usado para dar ênfase ao poder dos monarcas e no caso da Igreja acentuar a inspiração divina nas imagens de santos. O mesmo artifício pode ter sido utilizado nas reduções, já que os jesuítas

⁷⁴ O viajante francês Arsène Isabelle inicia a sua excursão ao Rio Grande do Sul em 09 de novembro de 1833, iniciando sua viagem por Uruguaiana e seguindo em direção a São Borja. De acordo com Marília Conforto “esse viajante faz duras críticas aos portugueses e jesuítas, traz consigo da França ideias liberais e democráticas.” (2007, p.11) Isabelle não vê com bons olhos a presença e o feitio dos jesuítas na região, “esse viajante identifica instrumentos de dominação desta ordem religiosa sobre os guaranis”. (CONFORTO, 2007, p.12) Em muitas passagens de sua obra “Viagem ao Rio da Prata e ao Rio Grande do Sul. 1833-1834”, especialmente quando refere-se as Missões usa a ironia para ser enfático.

são contemporâneos a este período e oriundos de uma Europa Absolutista. Dessa forma, os padres jesuítas poderiam ter criado a ambiência barroca para “evocar” o poder dos santos a fim de persuadir os indígenas.

A narrativa assombrada do viajante francês Arsène Isabelle diante da constatação de como os padres usavam as “imagens” para persuadir, não só elas, mas todo um aparato que ia desde os teatros (onde poderiam figurar as imagens que gesticulavam), a arquitetura das igrejas até os rituais religiosos, aproximamo-nos da conjectura de que os índios foram induzidos por uma “representação” de algo ausente que só existe na imagem que exhibe.

Entretanto, para Josefina Plá, a parte interior oca das estátuas e mesmos os braços móveis não estariam ligados a suposição de que o jesuíta usava as imagens para aterrorizar os índios, mas porque as fizeram assim simplesmente para diminuir o peso, detalhe este importante quando se tratava de imagens que deviam ir a uma grande altura nos andores em procissões, gravitando sobre estruturas de madeira e formando parte da decoração.

Mesmo assim, o aspecto teatral da ambiência barroca tinha como objetivo principal “persuadir” o indígena. Havia uma amálgama de intenções, a do jesuíta que queria converter o indígena a fé católica usando as imagens didaticamente e a do índio que colocava nas estátuas elementos da sua imaginação ligados às suas concepções anímicas.

No caso do uso das imagens pelos jesuítas como forma de convencer o indígena à evangelização, de acordo com Chartier, “a representação transforma-se em máquina de fabricar respeito e submissão, num instrumento que produz exigência interiorizada necessária exatamente onde faltar o possível recurso à força bruta” (1991, p.186).

No que se refere a apropriação dos bens culturais, Carvalho enfatiza que “os bens são sempre produzidos segundo ordens, regras, convenções, hierarquias específicas” (2005, p.157). No entanto, “a obra escapa a tais dependências justamente pelas diferenças de apropriação, socialmente determinadas de maneiras desiguais segundo costumes, classes, inquietações” das sociedades produtoras (Idem).

Provavelmente, foi isso o que aconteceu na sociedade missioneira, os índios artesões foram orientados a produzir uma imaginária sob a imposição de determinadas regras e convenções do catolicismo introduzido pelos jesuítas e eram dependentes de códigos culturais pré-estabelecidos. No entanto, a imaginária criada pelo indígena apresenta as diferentes formas de apropriação socialmente determinadas pela cosmovisão guarani.

2.3 Representação indígena nas imagens de São João Batista e Santa Bárbara

A imaginária missioneira foi inspirada na iconografia cristã europeia e modelada por mãos indígenas. Representa o encontro e a fusão de culturas tão diversas, que expressam o êxito desta experiência singular. É o que Pompa chama de “tradução”, ou seja, “a percepção e a devolução para o outro da nova realidade colonial e missionária” (2012, p. 110).

Nas reduções os escultores eram chamados de “los hacedores de santos”. Para o indígena era um ofício de condição xamânica, porque consistia “en evocar en un tronco de árbol y más tarde em la roca las figuras de un poder superior” (SUSTERCIC, 1993, p. 158), capaz de produzir para quem o contemplasse a experiência com o sagrado.

Para Sustersic, os “hacedores de santos” tinham por objetivo com suas imagens exaltar tudo que poderia aparecer como signo de assombro e poder. Na imagem de São João Batista (figura 11) podemos perceber este “poder de assombro”⁷⁵, que Sustersic se refere. A imagem do santo parece exaltar uma presença que domina todo o ambiente. É provável que os indígenas ficassem impactados com uma imagem em tamanho natural que os observava de modo inquisidor.

No caso das imagens de Santa Bárbara, o exagero nos atributos, como a torre, seria segundo Sustersic, para responder “a la misma exigencia de destacar los símbolos de poder simbólico-mágico-visual” (1993 p.160). Podemos constatar na imagem de Santa Bárbara (figura 13) o exagero com os atributos. Observe que a imagem carrega a torre como se a protegesse. Ela expressa poder ao mesmo tempo que protege seus atributos.

Nesse sentido, se a teoria de Darko Sustersic, estiver certa, algumas imagens missioneiras podem ter sido feitas para amedrontar e demonstrar o poder dos santos aos indígenas, mas não como Arsène Isabelle suspeitava, que os jesuítas haviam induzido os artesãos a confeccionarem imagens em tamanho natural que vertiam sangue e poderia fazer sinais afirmativos ou negativos com as mãos, para “fascinar” os povos ameríndios, pelo contrário seriam os próprios índios artistas que exploravam “la psicología humana los resortes de la admiración y del asombro para revestir de poder visual sus criaturas plásticas” (SUSTERSIC, 1993, p.159).

⁷⁵ Segundo relatos orais, antes da imagem ser restaurada, as crianças que frequentavam a igreja, seja para ir à missa ou para a catequese, tinham medo do São João, devido ao seu olhar inquisidor, como se o santo perguntassem a elas o que haviam feito de errado e por isso seriam castigadas.

Ainda assim, as imagens de santos apresentam uma forma de teatralização do mundo social, a qual se refere Chartier, mesmo se foi feita pela intenção do padre jesuíta ou pelo índio “hacedor de santos”, as estátuas missioneiras não representam nada além da imagem que exhibe.

Para o indígena a imagem de santo não tinha somente a função de “interceder com Deus”. Eles acreditavam que o santo é um ser que tem alma, que está vivo e tem consciência, até mesmo inteligência. De acordo com o antropólogo Egon Schaden⁷⁶ o aspecto mágico de culto aos santos foi o único assimilado pelos guaranis “parece que o santo não é nada além da imagem; coisa alguma indica a crença num espírito ou ser sobrenatural que não esteja inerente ao substrato material da própria imagem” (1974, p, 140).

O indígena transpôs nas imagens de santos a sua representação anímica vinculada a materialidade da estátua, ao cedro do qual emergiu. Por isso, os primeiros missioneiros acreditavam que os índios artesões poderiam “transformar um pau de madeira em homem”.

Nas reduções o animismo tornou-se rito incorporado. As imagens de santos acompanhavam o indígena em toda a sua prática cotidiana:

(...) van como procesión a su trabajo de campo llevando consigo algún santo em sus andas, que por lo común es San Isidoro Labrador, con quien los pobres indios tienen particular devoción en todos aquellos pueblos y en llegando al sitio de trabajo, ponen a su santo en un sitio decente, y allí se les hace otra comida para medio día (MELIÁ, 1988, p.212).

De acordo com Flávia Affani, os usos e funções das imagens de santos contribuíram para a ritualização da vida cotidiana missioneira.

O que faz da imaginária missioneira diferente de todo o resto da arte colonial é o processo que Affani (2002) chama de “inculturación”⁷⁷ e Pompa (2012) de “tradução”⁷⁸ da iconografia cristã para a cultura indígena. Os indígenas puseram elementos na estatuária que os

⁷⁶ Os trabalhos de Egon Schaden sobre os três grupos de guaranis por ele estudados (os ñandeva, os Mbuá e os Kayová) inserem-se na problemática relativa a aculturação e a mudança cultural característica da investigação etnológica nas décadas de 50 e 60 (POMPA, 2003, p.102-104). Apesar de realizados em uma época posterior as Missões, os trabalhos de Egon Schaden podem nos dar uma ideia de como poderia ter sido a relação dos indígenas com as imagens de santos.

⁷⁷ Flávia Mônica Affani usa o termo “inculturación” como sendo a inserção da mensagem cristã em uma cultura dada, sem destruí-la integrando os novos valores a essa cultura na qual muitos dos próprios terminam enfatizando-se em contato com o cristianismo. O exemplo clássico dessa aculturação é a adoção do termo Tupã como Deus cristão (2002, p. 330).

⁷⁸ Cristina Pompa defende a ideia de “tradução” como o processo de construção de um plano de mediação intercultural, no qual a alteridade encontra um sentido e um valor.” (2012, p.103). Segundo ela é necessário correr riscos de usar as terminologias “mediação” e “intercultural idade”, projetadas no período colonial e já ultrapassadas na historiografia, para poder fazer uma leitura satisfatória do fato histórico “evangelização dos índios” usando estes termos para se ter um conhecimento melhor da história indígena.

caracterizavam. O biótipo guarani nas imagens de santos e os atributos ligados a realidade do indígena são exemplo frequentes desse processo de bricolagem. Todos esses elementos podem ser percebidos na imagem de São João Batista menino (figura 09). Trata-se de um indiozinho e o carneiro, principal atributo do santo, foi substituído por uma “capivara”, um animal simbólico na relação do índio com a natureza.

Outro aspecto inconfundível da imaginária missioneira de “mano indígena” é a rigidez, a geometrização das formas e o estaticismo, como fica evidente na talha da imagem de Santa Bárbara (figura 12).

Essa interferência indígena na estética das imagens e nos atributos que elas portam está intrinsecamente ligada a alma totêmica expressa em suas representações:

Es notable en ellas una presencia y actitud casi totémica que se registra en su tendencia a la frontalidad, simetría, geometrización de las formas, volumetría y cierta exageración de los atributos que muchas veces llevan consigo, características que ortogan a las iamgens cierto hieratismo, todo muy relacionado con la mentalidad que las gestó en su mayoría (AFFANI, 2002, p. 343).

Uma das características marcantes da escultura missioneira é a preferência por um tipo de material específico ligado a força totêmica ancestral outorgada a árvore de origem. De acordo com Flavia Affani a explicação para a preferência pelo cedro, para a realização da maioria da imaginária se deve ao fato de que para os guaranis “el cedro es árbol del que fluye la palabra” (2002, p. 346). E mais, a frontalidade, volumetria e a verticalidade da escultura missioneira deixa evidente a recordação da árvore que emergiu.

Nas cinco imagens analisadas foi possível constatar o que Brasinalva Susnik chamou de “guaranização dos santos”⁷⁹, visto que nestas representações de São João Batista e Santa Bárbara fica evidente aspectos da cultura guarani registrados na estética das imagens.

Em síntese, a imaginária missioneira seria o resultado do encontro de culturas, é a “tradução” da iconografia cristã feita pelo indígena. A amálgama desta tradução com os preceitos do animismo criou uma arte diferenciada e complexa.

2.4 A estética da imaginária missioneira

⁷⁹ O termo “guaranização dos santos” refere-se aos elementos ligados a cultura guarani que podem ser identificados na imaginária missioneira, como o biótipo indígena das imagens ou, ainda, animais da fauna local acoplados aos santos substituindo outros representados pela iconografia cristã, como a troca do cordeiro pela “capivara” na representação de São João Batista (fig. 10).

As imagens missioneiras foram, inicialmente, produzidas como objetivo de catequização de milhares de indígenas, de diversas parcialidades, especialmente a guarani. Os ateliers missioneiros foram instalados “devido a necessidade de ornamentar a igreja da redução e ao fato de que os jesuítas observarem que os nativos tinham grande habilidade manual” (BOFF, 2002, p.129).

As imagens produzidas nas oficinas missioneiras tinham dimensões variadas e diferentes usos: as de grande porte ornamentavam os altares das igrejas, as de médio porte eram, frequentemente, usadas em procissões e nas capelas das estâncias, já as miniaturas eram veneradas em cultos domésticos e acompanhavam seus devotos nas viagens e nas guerras.

Conjectura-se que, num primeiro momento, o indígena copiava os modelos de gravuras ou pinturas trazidas da Europa, sob a supervisão do jesuíta e, com o passar do tempo, quando os indígenas dominaram as técnicas, os mais habilidosos se tornavam mestres.

Os cronistas jesuítas e os viajantes europeus, que conheceram as Missões concordam em atribuir ao indígena uma grande capacidade de imitação, mas de total falta de criatividade (SUSTERSIC, 1993, p. 160).

Orientados pelo euro e etnocentrismo, os viajantes teceram comentários depreciativos com relação a estética da imaginária missioneira. Para Saint-Hilaire são “grosseiramente esculpidas” ([1820] apud BAPTISTA, 2015, p. 157), já para Avé- Lallement, eram obras “simples, sem arte”, “sem valor artístico, dignas de atenção somente do ponto de vista histórico” ([1858] Apud BAPTISTA, 2015, p. 157). Para Arsène Isabelle, a imaginária especialmente as animadas⁸⁰, retratavam “um verdadeiro horror ideológico” ([1833-34] apud BAPTISTA, 2015, p. 157). Enquanto que para o engenheiro alemão Maximiliano Bechoren são “expressivas imagens” utilizadas como meio “para tornar os índios mais dóceis, desde pequenos” ([1875-1887] apud BAPTISTA, 2015, p. 157).

Esses comentários dos viajantes europeus, com relação a estética da imaginária missioneira, se deve ao contraste da arte neoclássica, com a qual estavam acostumados, e a arte missioneira que encontram nas reduções. Como assinala Hector Schenome “la producción de los nativos, tan signada por lo geométrico y lo simple, contrastaba violentamente para tales

⁸⁰ As imagens animadas que se refere Arsène Isabelle eram as que tinham “olhos móveis destinados a verterem lágrimas de sangue” ou peças que tinham “por missão fazerem sinais afirmativos ou negativos com a mão” (ISABELLE [1833-34] Apud BAPTISTA, 2015, p.157)

críticos con las formas dinámicas e ilusionistas a que estaban acostumbrados en sus países de origen” (apud SUSTERSIC, 1993, p. 160).

Para Jacqueline Ahlert a imaginária missioneira, especialmente a de feitio autóctone, não correspondia a um ideal estético adequado aos padrões europeus da arte barroca. (2012, p.159).

As imagens produzidas nos ateliers missioneiros não são simples cópias de modelos europeus, elas são um produto do encontro e a fusão das culturas, do qual surgiu o estilo artístico missioneiro. Esta síntese inédita é o verdadeiro motivo para o interesse mundial pelas ruínas e museus de imaginária, que ilustram e dão testemunho da sociedade missioneira (SUSTERCIC, 1993, p.157).

A interação frente a imposição da cultura europeia e as representações mentais, combinadas às habilidades dos artesões indígenas criaram obras altamente originais.

O pesquisador de arte argentino Adolfo Luís Ribera destaca o carácter original do estilo artístico missioneiro:

Los escultores misioneros utilizaran la madera y la piedra, emplearon las herramientas tradicionales y compusieron sus imágenes según los prototipos de la temática occidental Cristiana, pero en todo lo demás fueron enteramente originales, de tal modo que es imposible confundir una escultura de las Misiones Jesuitas de Guaraníes con una procedente de España, Portugal, Italia o Alemana. Más aún, se diferencian netamente de las iberoamericanas tanto de las ejecutadas en Perú, Quito o México cuanto de las trabajadas en Brasil o Guatemala (apud SUSTERSIC, 1993, p.158).

A intervenção indígena ocorre quando elementos relacionados a cultura anímica são acrescidos na imaginária, como por exemplo, o traço indiático das imagens de feitio autóctone, a substituição de atributos do santo por elemento relacionados a natureza ou a realidade do artesão indígena.⁸¹

De acordo com Jacqueline Ahlert é, somente através da intervenção indígena, que se constitui um novo estilo artístico nas Missões:

A formação de uma linguagem original, definida também como estilo, somente pode ser considerada a partir da intervenção indígena. Imagens elaboradas por jesuítas e reproduções fiéis do cânone são a-históricas. Configuram um tipo ideal, ao passo que a construção de um estilo é um fenômeno histórico (2012, p.155).

⁸¹ Segundo Claudete Boff os artesões missioneiros “acrescentaram os referenciais do seu ambiente, como a folha de alcachofra, as flores campestres e os frutos, como o apepu e o milho” (2002, p. 142). No que se refere a substituição dos atributos do santo, podemos citar como exemplo a imagem de São João Batista Menino (figura 10), onde o cordeiro foi substituído por uma capivara.

Os critérios museológicos adotados pelo IPHAN, na época em que foi realizado o Inventário da Imaginária Missioneira, entre os anos de 1989 e 1993, os termos de análise consideraram três categorias de tratamento das imagens: eruditas, mistas e primitivas.

De acordo com essa classificação, as esculturas são tidas como “eruditas”, quando realizadas com fortes traços europeus. De acordo com Jacqueline Ahlert do acervo missioneiro:

Somente nas obras reconhecidamente executadas por jesuítas, principalmente por Brasanelli, que esculpiu o majestoso São Francisco de Borja e nas esculturas indígenas copiadas de modelos europeus, encontramos as características estéticas barrocas de movimento, ornamentação e suntuosidade (2012, p.156).

Figura 14: Imagem de São Francisco de Borja



Fonte: Acervo: Matriz de São Borja/RS. A autoria: José Brasanelli.
Fotografia: Jacqueline Ahlert

As imagens de Santa Bárbara, remanescentes nos municípios de São Borja e São Luiz Gonzaga são exemplos de esculturas com “traço erudita” copiadas de modelos europeus.

A introdução de elementos nativos nas imagens com “traços eruditas” no rosto, mas marcadas por formas geometrizadas nas roupas e posições eretas, indicariam que se trata de uma peça “mista”.

No que tange a categoria “mistas”, se compreendermos a adequação da matéria-prima, das ferramentas, dos pigmentos, entre outros procedimentos, poderemos considerar todas as imagens talhadas em solo americano como “mistas”.⁸² Tais nomenclaturas devem ser revistas, como já assinalaram Coutinho e Ahlert:

A categorização, segundo a erudição e o primitivismo, parece corresponder às concepções convencionalistas da supremacia europeia. Considerando a morfologia do termo “erudito” – descendente do latim *eruditus* –, que significa “deixou de ser rude”, e que remete àquele que é possuidor de conhecimentos, assevera-se a falta de saber do indígena artesão, o que leva a ignorar até mesmo seus domínios na tarefa de adequação do material americano para o entalhe e pigmentação, entre outros. De maneira que a nomenclatura primitivo legítima a categoria do erudito. A utilização do termo primitivo como uma tradição estética só teria sentido como referência às características plásticas dos povos primitivos de um modo geral, como uniplanismo, geometrismo, estatismo, desproporção corporal, entre outros (2012, p.33).

As imagens consideradas de cunho “primitivo”, a que nos referimos como de “feito indígena”, seriam as que tem predominância do geometrismo no planejamento, geometrização, caracterizada pela simplicidade na talha. Nem por isso são menos importantes, elas refletem certa autonomia do artesão com relação ao cânone. Neste grupo, estão as miniaturas, que, em sua maioria, eram confeccionadas pelos próprios indígenas, para serem usadas em cultos domésticos, acompanhar os missioneiros nas áreas de cultivo ou nos rodeios de gado nas estâncias, em viagens de comércio e nas guerras, como amuletos protetores.

Segundo este critério de análise estilística utilizado pelo IPHAN no Inventário da Imaginária Missioneira, a imagem de São João Batista seria uma peça “com características primitivas evidenciadas pela simplicidade da talha” (RS/89-0001-0149), já a imagem de Santa Bárbara pode ser considerada uma peça “mista” devido a certo refinamento técnico que a imagem apresenta no planejamento e “cabelos bem elaborados e feições delineadas com fisionomia suplicante” (RS/89-0001-0148).

No entanto, segundo Jacqueline Ahlert não há consenso para a classificação das imagens:

Pode-se notar que a significação das peças é muito mais ampla do que a tipologia e as teorias que tentaram classificá-las. Existe o que é possível chamar de *estilo missioneiro*, que reside nas imagens onde ocorreu a interferência guarani nos ícones cristãos. (2012, p. 158)

⁸² Claudete Boff cita dois exemplos de peças mistas, que tiveram a introdução de elementos da cultura indígena tradicional nas suas representações, a saber: a imagem de São Miguel adornado por um cocar⁸², e a imagem de Nossa Senhora da Conceição⁸², que “no lugar do manto e da auréola na cabeça, traz flores” (2002, p.145).

Nesse sentido, pretende-se através da análise dos elementos estéticos e os atributos que acompanham as imagens de Santa Bárbara e São João Batista, remanescentes no município de Santa Bárbara do Sul-RS comprovar a procedência missioneira das mesmas.

2.3.1 As fases da produção da imaginária missioneira

Para efeito de comparação e definição de uma periodização da produção da estatuária missioneira, nos 159 anos de experiências nas Missões-jesuítas da Província do Paraguai, podemos destacar os estudos do historiador de arte Darko Sustersic Bozidar, que através da análise das obras atribuídas ao italiano José Brasanelli, no período de sua permanência nas Missões, entre 1691-1728, tentou identificar as diferentes fases da estatuária missioneira.

De acordo com esse autor a imaginária missioneira passou por quatro fases distintas. A primeira remota do período que se estendeu de 1610-1641, marcada pela fundação das reduções, guerras e sucessivas migrações por causa dos constantes ataques dos bandeirantes e que “podemos caracterizá-lo nas artes como o batismo da cultura vernácula. (SUSTERSIC, 2001, P. 538) Segundo o autor, foi neste período que se desenvolveu uma linguagem artística original, baseada em gravuras de estátuas horcones, muito difundidas nas reduções durante o século XVII. Nessas imagens o tratamento dado as pregas da indumentária é marcado pela verticalidade e pela simetria.

Sobre a arte desenvolvida nas Missões nesse período Sustersic (2001) destacou que “as imagens missioneiras, são pinturas ou esculturas, absolutamente frontais, como provam as antigas fontes, impactaram profundamente os guaranis” (p.538). As imagens de santos “foram mediadoras no processo de evangelização dos povos indígenas (...) primeiramente instrumento de persuasão, depois suportes de expressão da mestiçagem.” (GOLIN; AHLERT, 2009, p.39).

Nessa primeira fase fica clara a interferência guarani na estética, principalmente na pintura, muito difundida nessa etapa, já que era mais fácil de transportar, durante as sucessivas guerras e migrações. Sobre essa intervenção Sustersic observou:

El mayor interés de esta pintura reside en comprobar cómo el pintor guaraní aumentó el tamaño de los ojos con respecto al boceto de su maestro. Esa enfatizada mirada frontal establece una relación intensa entre la figura y el espectador, que se mantendrá en todas las imágenes misioneras (2001, 539).

Com o exposto, podemos afirmar que essa fase foi a gênese do estilo de arte missioneira.

Na segunda fase da produção estatutuária (1641-1691), após a derrota dos bandeirantes na Batalha de Mbororé, as Missões vivem um período de estabilidade e um acelerado crescimento demográfico.

Neste momento, a produção artística nas oficinas missioneiras teve forte influência do realismo castelhano e andaluz. Com o envio das imagens de santos para as reduções, começa “a produção de cópias criativas de modelos precedentes da Europa” (AHLERT, 2012, p.91).

Rafael Baioto e Julio Quevedo defendem a existência de um “barroco indianizado”, que ao fazer as cópias dos modelos europeus o indígena coloca as suas impressões nos modelos transplantados:

No começo da arte missioneira, os artistas faziam cópias fieis de imagens de santos europeus, porém após o aprimoramento do traço guarani, estes põem a sua própria impressão nas imagens esculpidas ou pintadas (...). Isto mostra que os índios não eram apenas imitadores como muitos querem nos fazer crer, mas eram verdadeiros artistas, que vinham sua arte como um meio de expressar seus sentimentos (1997, p.32).

No entanto, é somente após a chegada dos jesuítas centro-europeus, especialmente o irmão José Brasanelli, que as Missões viveram sua era de ouro nas artes.

Segundo Darko Sustersic, José Brasanelli “fue uno de los más importantes artistas jesuitas que pisaron estas tierras y que, a partir de su llegada en 1691, nada de lo producido en las misiones de guaraníes fue ajeno a su labor, a su enseñanza o a su influencia” (2001, p.534).

Na época em que Brasanelli esteve nas Missões, entre 1691-1728, o estilo barroco era influenciado pela obra de Gian Lorenzo Bernini, cujas esculturas “revelavam movimento, teatralidade, dramaticidade, efeito cenográfico, contraste de luz e sombra, realismo e composição em diagonal.” (LOPEZ, 1995, p.92) Contudo, essas características tiveram que ser freadas frente “a estaticidade da arte guarani” (AHLERT, 2009, p.280).

Brasanelli soube considerar as limitações das intervenções estéticas dos índios guaranis e manter certa fidelidade ao estilo barroco da época de Bernini, como explica Sustersic Bozidar: “los frecuentes cambios de estilo del maestro, evidenciados sobre todo en los distintos sistemas de plegado de paños, obedecen a un solo objetivo: llegar al receptor guaraní al mismo tiempo que mantener cierta fidelidad a los ideales del barroco italiano de Bernini” (idem).

O acervo guarani missioneiro possui exemplares do barroco influenciado pela obra de Bernini. De acordo com Tau Golin e Jacqueline Ahlert (2009) a estátua de Nossa Senhora de

Conceição exposta no Museu das Missões, em São Miguel das Missões –RS, tem características que podem ser comparadas a escultura *Visão de Santa Tereza*⁸³ de Bernini:

Somente seu pé fica a mostra; a boca está entreaberta; os olhos voltados para o céu; no seu cabelo as flores de maracujá fazem a vez do manto ou das estrelas- iconografia tradicional- seu corpo se contorce em uma mistura de emoção e prazer, envolvendo e arrebatando o espectador (p.71).

O estilo artístico barroco nas Missões, influenciado pela escola italiana, só pode ser reconhecido em algumas obras de jesuítas, “principalmente do irmão Brasanelli, que esculpiu o majestoso *São Francisco de Borja* e nas esculturas indígenas copiadas de modelos europeus” (GOLIN; AHLERT; 2009, p.62)

Apesar da estaticidade e frontalismo das imagens atribuídas aos indígenas é possível afirmar, que nesse momento influenciado pela obra de Brasanelli, o estilo artístico missioneiro começa a se desenvolver através das composições altamente originais, “pois estão caracterizadas pela incorporação da identidade nativa aos modelos transplantados” (AHLERT, 2012, p.93). Traços indiáticos e reprodução da fauna e flora local nos ícones cristãos são exemplos da originalidade indígena.

No período posterior a Brasanelli (1730-1768), na quarta fase da produção estatuária, que o novo estilo artístico se consolida, através das composições inéditas criadas pelos índios missioneiros.

Uma das obras clássicas desse período é o friso dos anjos músicos, esculpidos no presbitério da Igreja de Trindade em 1760. Segundo Darko Sustersic Bozidar “o friso de Trindade constitui sem dúvida o capítulo mais notável da escultura jesuítica-guarani” (1993 apud AHLERT, 2012, p.94).

De acordo com esse mesmo autor o estilo de arte missioneiro é aquele que se desenvolveu na última fase da produção estatuária, no século XVIII, cujas principais características estéticas são assim descritas:

Sus figuras se caracterizan por la expresión risueña, por sus proporciones robustas y más bien abigarradas, por la peana de media esfera, transformación sufrida por las nubes brasanellianas, y por un plegado de paños que recuerda el barroco italiano o el español pero diseñado en la superficie sin penetrar en profundidad y comprometer el volumen cilíndrico de la figura (SUSTERSIC, 2001, p.549).

⁸³ Segundo Lopez “a obra exprime de maneira esplêndida a religiosidade católica dos tempos da Contrarreforma, particularmente aquilo que poderíamos chamar de erotismo metafísico, uma combinação de misticismo e sensualismo” (1995, p. 92).

Ahlert chama atenção para o que teria sido uma quinta fase da estatutária missioneira, que prolongou-se após a expulsão dos jesuítas em 1767. Neste estágio, destaca-se a produção autônoma dos santeiros, desenvolvida principalmente na região do atual Paraguai. Devido a nova administração dos Trinta Povos, sob a responsabilidade das ordens religiosas: Franciscana, Dominicana, e Mercedária, surge uma nova imaginária de novas demandas, inclusive de comércio, para além do âmbito missioneiro (2012, p. 94-95).

2.3.2 A produção da imaginária missioneira dentro e fora dos povoados

No início da criação de cada Povo, os ateliers funcionavam provisoriamente. Após a construção da igreja, foram organizados no pátio interno, próximo à casa dos padres. (BOFF, 2002, p.119). O número de artesões variava conforme o tamanho do povoado. Os indivíduos envolvidos nessas atividades eram, em sua maioria, congregados (AHLERT, 2012, p.82).

Os materiais para a confecção das imagens eram encontrados na própria região. Para talhar imagens de santos, foi utilizada, especialmente o cedro, mas também a araucária, e como corantes, foi empregado a erva-mate, para fazer a cor verde, do urucum, o vermelho, o azul utilizado para colorir os mantos era extraído da espécie *sorocea bonplandii*, de base ferrosa e cor vermelho-alaranjada foi usado o almagre ou hematita. (BOFF, 2002, p.137; AHLERT, 2012, p.96). Mas, também eram utilizados materiais, que eram adquiridos nos centros urbanos americanos e europeus, comprados com o que havia restado dos impostos, principalmente para peças com detalhes mais sofisticados, como o douramento.

Para imagens destinadas a espaços públicos, como igrejas e capelas, aplicava-se uma base para sustentar a policromia das peças. A primeira camada consistia de uma cola animal, conhecida como colagem e nas áreas de carnação e indumentária, era aplicada sobre a camada de gesso a pintura com pigmentos naturais, a óleo ou têmpera (AHLERT, 2012, p.97-98).

A produção dos ateliers missioneiros era destinada a decoração das igrejas, mas também havia encomendas para as cidades coloniais e algumas foram enviadas à Europa. O comércio de imagens “tinha a finalidade de prover fundos para o pagamento de impostos à Coroa Espanhola” (BOFF, 2002, p.130).

No início da formação deste espaço, era o jesuíta quem dirigia a produção artística. Trabalhavam nas oficinas os indígenas que apresentassem maior destreza. Formou-se no seio das oficinas uma elite indígena, uma espécie de nobreza formada por artesões (BOFF, 2002, p.132). Mais tarde, os índios mais habilidosos se tornavam mestres e instruíam os demais.

Muitas obras foram confeccionadas em conjunto, utilizando o sistema de encaixes. A cabeça, as mãos, por exemplo, ficavam ao encargo do mestre, enquanto as outras partes poderiam ser talhadas por diversos artesões. Por isso, conforme Josefina Plá “muitas imagens apresentavam diferentes proporções e medidas” (1975, versão *on-line*).

Outra característica da escultura missioneira era o anonimato das obras, visto que não era apenas um artista que as confeccionava, mas o mestre com seus aprendizes. Como assinala Jacqueline Ahlert:

A arte missioneira utilizada na decoração das igrejas e capelas, nos altares e nichos (externos e internos) eram fundamentalmente anônimas. Não havia interesse em destacar nomes ou enaltecer esforços individuais, o que poderia fomentar a vaidade pessoal e desviar a razão essencial da arte, que estava no seu potencial didático e ilustrativo (2009, p.278).

Muito do que se refletiu na produção da imaginária missioneira está relacionada a falta de modelos diretos para a escultura e ao uso de estampas. Conforme Josefina Plá os artesões missioneiros acabavam por “recorrer a estampas, y esto o mismo para la escultura que para la pintura” (1975, versão *on-line*). Essas circunstâncias explicam muito das características da imaginária missioneira.

Uma das consequências de copiar de uma gravura para produzir uma escultura, foi o que ocorreu com maioria das imagens missioneiras “não é esculpida atrás, ou seja, as linhas do vestuário, as pregas, as dobras do manto não são trabalhadas como na parte frontal” (BOFF, 2002, p.149), se observarmos essas peças com mais atenção “tem-se a impressão de que o artista indígena representou apenas o que viu na gravura que servia de modelo e não o que estava escondido de seus olhos” (Idem).

Outro aspecto decorrente do uso de gravuras na produção da imaginária foi a confecção de ícones semelhantes nos povoados, devido a repetição de alguns modelos, que eram utilizados por vários artesões em suas composições (AHLERT, 2012, p.87).

Um exemplo de imagens semelhantes, confeccionadas a partir da mesma gravura ou ilustração, são as imagens de Santa Bárbara procedentes dos ateliers dos Sete Povos.

Figura 15- Imagem de Santa Bárbara



Fonte: Acervo: Donatila Silva Pereira.
São Borja-RS Fotografia: Acervo: Museu Aparício da Silva Rillo

Figura 16- Imagem de Santa Bárbara



Fonte: Acervo: Catedral de São Luiz Gonzaga.
São Luiz Gonzaga –RS.
Fotografia: Técnicos do IPHAN

As duas imagens de Santa Bárbara, confeccionadas nos ateliers missioneiros das Missões Orientais do Uruguai, tem características estéticas semelhantes. No planejamento das vestes que são esvoaçantes, cinto com laço frontal e duas pontas, a túnica longa de decote redondo e o manto caindo dos ombros até o chão e cortando o corpo em diagonal, formando um nó do lado esquerdo, abaixo da cintura. Há semelhanças no cabelo das imagens que caem em ondas nos ombros. O que diferencia a imagem de Santa Bárbara de São Borja (152 cm x 70 cm), figura 15, da imagem de Santa Bárbara de São Luiz Gonzaga (146 cm x 62 cm), figura 16, é que a primeira possui uma coroa na cabeça. No inventário da imaginária missioneira consta que a Imagem de Santa Bárbara (figura 15), porta os atributos da santa (na mão direita segura um cetro e na esquerda um cilindro com hóstia) e a segunda está com as mãos na posição de segurar e lhe falta a coroa. As duas imagens, segundo critério de classificação do IPHAN são figuras “com entalhe erudito”.⁸⁴

Segundo Claudete Boff muitos dos atributos, que acompanhavam os santos esculpidos, tais como: lanças, palmas, coroas e outros feitos de metal, já não se encontram nas imagens.

⁸⁴ Imagem de Santa Bárbara, figura 16 sob nº RS-91-0001-0131 e Imagem de Santa Bárbara, figura 17 sob nºRS-89-0001-0177.

Provavelmente, tenham sido retirados para serem reaproveitados. Raras são as esculturas que se mantem inteiras (2002, p.143).

No que concerne às imagens remanescentes em Santa Bárbara do Sul-RS, devido a estética das mesmas, conjectura-se que tenham sido confeccionadas no próprio local, ou seja, nos pequenos povoados que haviam nos postos ou nas sedes das estâncias. Considera-se que o lugar denominado “Santa Bárbara” seja originário de um destes estabelecimentos pertencentes a grande estância do Povo de São Lourenço.

A confecção das imagens de santos com as características estilísticas das imagens de Santa Bárbara e São João Batista não demandavam muitos recursos tecnológicos, como por exemplo, se nelas tivesse sido utilizada a técnica de douramento. Portanto, elas podem ter sido confeccionadas na própria estância por um artesão habilidoso, visto que na região – nos capões de matos - existiam árvores de cedro, matéria-prima para a confecção das imagens de santos.⁸⁵

As tinturas eram extraídas de elementos vegetais. Os padres “recorreram aos conhecimentos que os indígenas possuíam sobre as tintas naturais, dada a tradição milenar de pigmentar tecidos, penas, fibras naturais, etc.” (AHLERT, 2012, p.96).

Os índios utilizavam qualquer material disponível que servisse para talhar imagens de santos e venerá-las em suas capelas interioranas. Um exemplo da confecção de imagens de santos fora dos ateliers missionários, foi descrita pelo militar paulista José Joaquim Machado de Oliveira, que atuou na guerra contra Artigas, quando da edificação de dois povoados no local, hoje da atual cidade de Alegre-RS. Trata-se de uma Celebração da Paixão de Cristo, no ano de 1818⁸⁶, quando índios missionários arregimentados junto às tropas portuguesas, e suas famílias, preparavam a festa litúrgica, esculpindo as imagens de santos que fariam parte da celebração.

As imagens do Salvador e dos Bem-aventurados que formam o cortejo celeste, eram obras das mãos dos índios, qualquer que fosse a matéria de que para esse efeito servisse. [...] fabricavam elles esses e outros muitos objetos com suportável execução, posto que nas imagens se divisassem impressas essas formas características do typo indígena, essas atitudes e estylos que lhe são peculiares (OLIVEIRA, 1842, p.342).

⁸⁵ A matéria-prima mais utilizada para a escultura, sendo, em grande parte, o cedro (*cedrela tubiflora*), que podia ser encontrada desde o Panamá e Costa Rica até o Sul da América do Sul. em florestas semidecíduas e pluviais atlânticas (AHLERT, 2012, p.99). Segundo informação do próprio padre Sepp o cedro era a madeira preferida para esculturas, são igualmente de cedro inúmeras estátuas missionárias, salientando-se as de São Borja e São Luiz Gonzaga, obras de José Brasanelli. (SCHULZE- HOLFER, 2008, p.37)

⁸⁶ Este episódio já foi mencionado no primeiro capítulo.

Também esclarece este autor que as imagens talhadas pelos índios no acampamento militar de Alegrete tinham biótipo indígena, como as remanescentes em Santa Bárbara do Sul:

Assim é que a cópia do gentil e nítido semblante de Santo Antônio era formada pelo fusco carão de um índio quinquagenário, com todas as feições e gestos agrestes e cabelo hirto; e o divino filho da Virgem (...) que se assenta nos braços do canonizado Paduado, expondo idêntica fisionomia a de uma criança indígena, tinha por vestes um poncho de seda orlado com fimbria de ouro (Idem).

Como podemos perceber os índios missioneiros confeccionavam suas imagens de santos com os materiais disponíveis e com fortes traços indiáticos. Embora este episódio, descrito pelo militar paulista, tenha ocorrido décadas depois da expulsão dos jesuítas, é possível atestar que as imagens de santos também poderiam ser produzidas longe dos ateliers missioneiros.

No que se refere a imagem de Santa Bárbara, apenas a coroa de prata em forma de tiara acoplada a cabeça da santa, não poderia ter sido feita na região, devido ao material empregado, a prata e a complexidade da técnica. Entre as demais características, destaca-se que a “imagem foi confeccionada em vários blocos de madeira, utilizado o sistema de encaixe para a mão direita, cotovelo, torre, palma e cálice” (INVENTÁRIO IMAGINÁRIA MISSIONEIRA sob nº RS/89-0001-0148). A talha da imagem apresenta desproporção, levando a crer que foi esculpida por mais de um artesão ou por aprendizes, já que os pés da santa são esculpidos de forma bem rudimentares e a cabeça, cabelos e feições do rosto apresentam uma técnica mais aprimorada.

No que tange a imagem de São João Batista, também pode ter sido confeccionado fora das reduções, apesar de ter sido talhada em vários blocos de madeira e apresentar o sistema de encaixe. Devido as muitas interferências na imagem, como por exemplo, repinturas, partes queimadas e a restauração que descaracterizou a mesma, não é possível identificar as cores originais das vestes do santo, que parecia ser uma pele de animal selvagem. O cordeiro pascal, sentado sobre uma base retangular, com detalhes florais, tem a cabeça virada olhando para o santo, isto sugere um conhecimento técnico do artesão indígena.

Nesse sentido, é possível verificar, que as duas imagens remanescentes em Santa Bárbara do Sul-RS, apresentam certa “desproporção” física.

2.5. Elementos estéticos que identificam as imagens remanescentes em Santa Bárbara do Sul –RS como missioneiras.

A estética da imaginária missioneira deixou marcas nas imagens, que as caracterizam e as diferem de outras imagens produzidas em outros lugares no período colonial, como destacou Adolfo Luis Ribera, o estilo artístico missioneiro é inconfundível.

A intervenção indígena na estética das imagens é o que faz com que elas sejam altamente originais. Ao introduzir elementos da natureza ou da sua realidade, o artesão indígena cria um novo estilo artístico.

Nesse sentido, pretende-se, através da análise detalhada dos elementos estéticos e atributos que acompanham as imagens remanescentes em Santa Bárbara do Sul-RS, evidenciar a sua procedência missioneira.

2.5.1 Estética Missioneira: o Feitio indígena

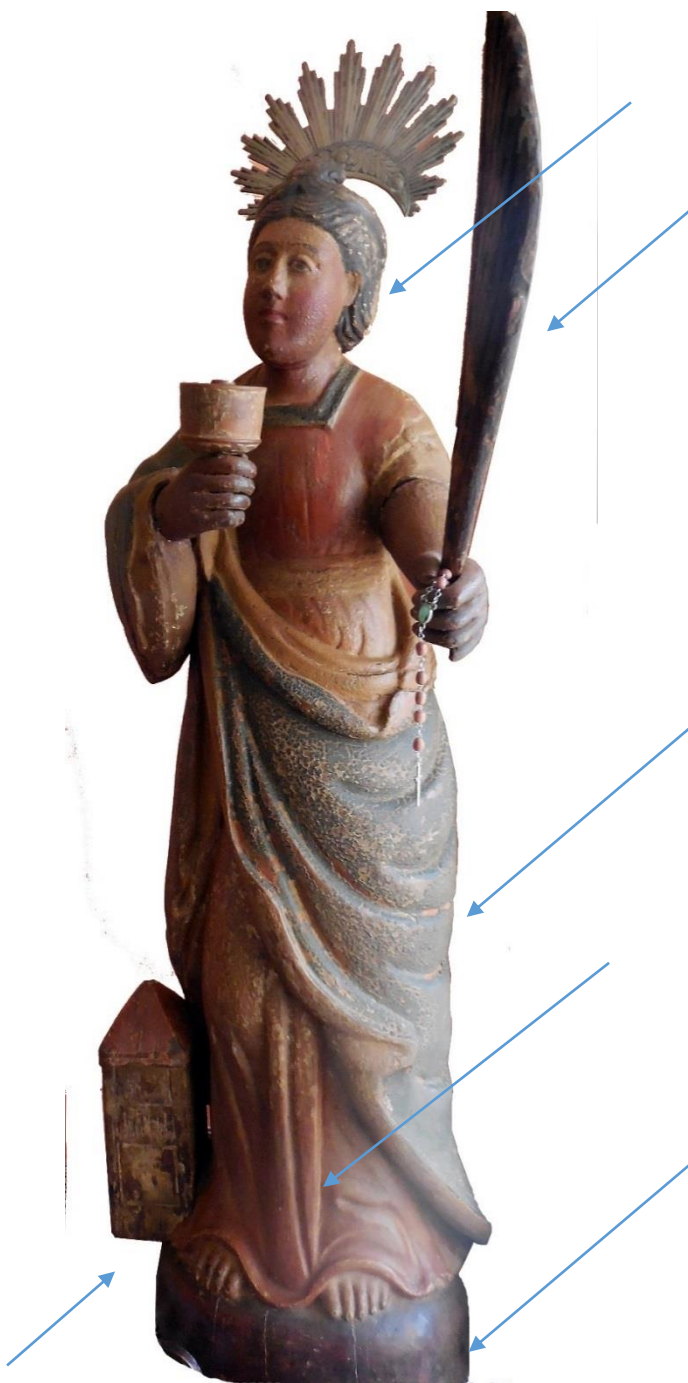
Uma das características marcantes das imagens de Santa Bárbara e São João Batista é o seu traço indiático. Ao observarmos as imagens podemos constatar que se tratam de representações indígenas do cânone católico. As imagens portam atributos que as identificam iconograficamente, como a coroa, a torre e o cálice, no caso da Santa Bárbara e o cordeiro pascal e vestimenta, no caso do São João Batista, já que não porta o cajado.

Essa característica estilística pode estar relacionada a uma maior autonomia do artesão, que coloca as suas representações mentais nas composições. As imagens com traço indiático são mais comuns nas miniaturas, usadas em cultos domésticos, ou como amuletos protetores que os índios carregavam consigo nas viagens ou nas guerras.

Imagens de maior porte como as remanescentes em Santa Bárbara do Sul, eram feitas para ornamentar as capelas e serem usadas em procissões, e por apresentarem traços de feitura indígena, conjectura-se que foram confeccionadas longe dos povoados.

Quando comparadas com outras imagens do acervo missioneiro, que possivelmente foram esculpidas nos ateliers, sob a influência do barroco europeu, fica evidente o feitio indígena das imagens remanescentes em Santa Bárbara do Sul-RS, que apresentam panejamento rígido, geometrização das formas, frontalismo e ausência dos pormenores anatômicos, além da simplificação dos atributos, no caso da Santa Bárbara, a esquematização da palma e simplificação geométrica da torre e, no caso de São João Batista, os contornos rígidos na textura da pele do carneiro. As setas nas imagens de Santa Bárbara e São João Batista indicam os elementos estéticos aqui apontados.

Figura 17: Imagem de Santa Bárbara



Fonte: Acervo: Lauro Prestes Júnior. Santa Bárbara do Sul-RS. Fotografia: Linara Cristina dos Santos. As setas foram elaboradas pela autora e indicam os elementos estéticos analisados.

Figura 18: Imagem de Nossa Senhora da Conceição



Fonte: Acervo: Museu das Missões. São Miguel/RS. Fotografia: Jacqueline Ahlert

Figura 19: Imagem de São João Batista



Fonte: Acervo: Capela São João Batista. Santa Bárbara do Sul-RS. Fotografia: Linara Cristina dos Santos. As setas foram elaboradas pela autora e indicam os elementos estéticos analisados.

Figura 20: Imagem de São Miguel Arcanjo



Fonte: Acervo: Catedral de Encarnación. Encarnación. Paraguay. Fotografia: Jacqueline Ahlert.

As vestes da imaginária missioneira, especialmente as talhadas por artesões indígenas, apresentam um panejamento geometrizado e rígido com pouco movimento.

As vestes da imagem de Santa Bárbara (figura 17) apresenta no seu panejamento pregas e um drapeado esquematizado, caracterizado pelo geometrismo das formas⁸⁷. Embora, a composição apresente algumas linhas retas nas pregas, ela sugere movimento harmônico. Segundo os critérios de análise dos técnicos do IPHAN, “a figura apresenta certo refinamento técnico com pregas no panejamento em movimento e harmônicos” (INVENTÁRIO DA IMAGINARIA MISSIONEIRA – SANTA BÁRBARA RS/89-0001-0148).

Comparativamente, a imagem de Nossa Senhora da Conceição (210cm x 100cm), figura 18, está vestida com “con los paños agitados por un viento barroco” (SUSTERSIC, 1993, p. 157). As obras em estilo barroco apresentam expressões corporais, contorções, drapeados, olhos revirados, cabeça inclinada, convidando o espectador ao deleite (AHLERT, 2012, p.156-157). O acervo missioneiro possui exemplares desta didática, sendo que a imagem de Nossa da Conceição (figura 18) é um deles.

A intervenção indígena na estética da imagem de Nossa Senhora da Conceição está na substituição do manto e da auréola por flores de maracujá. Trata-se de uma imagem muito bem elaborada com panejamento esvoaçantes e ornamentação. Possivelmente, foi confeccionada em um atelier missioneiro por um artesão que dominava a técnica.

A comparação das imagens objetiva ilustrar execuções diferenciadas das representações religiosas. Nossa Senhora da Conceição evidencia a capacidade técnica dos artesãos indígenas e o poder de persuasão explorado pelos inicianos, ancorado nas imagens, expresso na suntuosidade dos seus detalhes, nos gestos evocativos, mesmo que perdidos os arranjos que formavam inseridas em conjuntos cenográficos. Enquanto Santa Bárbara não dialoga gestualmente com o ambiente e, por sua vez, possui uma talha mais concentrada e sintetizada ao tronco de cedro que lhe deu origem.

Similarmente, a veste da imagem de São João Batista (figura 19) é caracterizada pela rigidez e pelo panejamento esquematizado. É decorada como se fosse uma pele de animal a um só ombro e com aberturas que indicam movimento esvoaçante, mas de composição hirta, sobre os joelhos. (INVENTÁRIO DA IMAGINARIA MISSIONEIRA – SÃO JOÃO BATISTA Nº

⁸⁷ Geometrização das formas é o que caracteriza o desenho geométrico da arte indígena que pode ser observado em várias representações da cerâmica, da cestaria, da pintura corporal e de outros objetos feitos por indígenas” (BOFF, 2002, p.147).

RS-89-0001-0149). Como é bastante comum nas esculturas de origem missioneira a imagem não é esculpida da mesma maneira na parte de trás.

O contraste com a imagem de São Miguel Arcanjo (142 cm x 70 cm), figura 20, relativa a dinâmica da composição, com os detalhes anatômicos e a sensação de movimento nas vestes é bastante evidentes.

As vestes da imagem de São João Batista não são esculpidas da mesma forma na parte de trás. Esta é mais uma característica da imaginária missioneira, devido ao fato das imagens terem sido confeccionadas a partir de gravuras.

Figura 21: Vestes Imagem de São João Batista



Fonte: Acervo: Capela São João Batista em Santa Bárbara do Sul –RS. Fotografia: Linara Cristina dos Santos.

Figura 22: Parte de trás das vestes



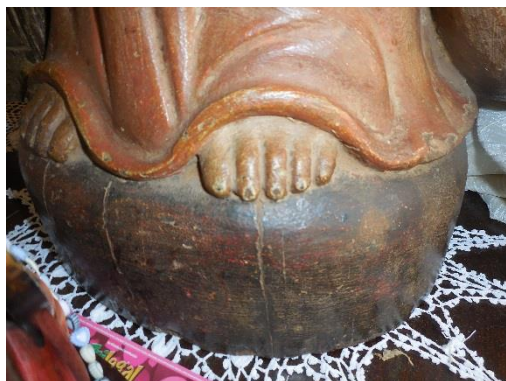
Fonte: Acervo: Capela São João Batista em Santa Bárbara do Sul –RS. Fotografia: Técnicos do IPHAN.

A peanha, que serve de base para a escultura missioneira, apresenta-se lisa e arredonda. É mais uma representação indígena expressa na imaginária. No caso da imagem de São João Batista, a peanha foi confeccionada com detalhes florais (figura 25).

A peanha lisa das imagens remanescentes em Santa Bárbara do Sul-RS é mais um elemento que as difere das imagens com influência barroca, nas quais apresentam na peanha uma continuação da escultura e da cenografia da obra. Na imagem de Nossa Senhora da

Conceição (figura 18) há uma cobra envolta na peanha. Já na imagem de São Miguel Arcanjo (figura 20), o anjo está pisando no demônio.

Figura 23: Peanha Imagem de Santa Bárbara



Fonte: Acervo: Lauro Prestes Júnior. Santa Bárbara do Sul-RS. Fotografia: Linara Cristina dos Santos.

Figura 24: Peanha Imagem de São João Batista



Fonte: Acervo: Capela de São João Batista. Santa Bárbara do Sul-RS. Fotografia: Técnicos dos IBRAM.

Os pés das imagens de Santa Bárbara e São João Batista são esculpidos de forma bem rudimentar, enquanto que na imagem de São Miguel Arcanjo (figura 20) o santo usa sandálias romanas com os dedos a mostra.

No que abrange aos cabelos, o arranjo da imagem de Santa Bárbara é mais um elemento estético que nos leva a crer na sua origem missioneira.

Darko Sustersic descreve as características estilísticas de uma cabeça feminina, que pertence ao acervo de Museu das Missões em São Miguel das Missões-RS, cujo cabelo e traços do rosto são semelhantes a imagem de Santa Bárbara:

[...] cabellos cuyo exceso de simetria no permite verlos asin con bucles en desordenada caída, pómulos guaraníes que conservan todavia la redondez pura de la esfera [...] narices prismáticas; labios en los que la madera ablandasse para esbozar una sonrisa; párpados geométricos que graduán la misteriosa luz de las miradas. (1993, p.162)

São raras as imagens missioneiras com penteado, no caso da Santa Bárbara ela tem um coque. Segundo descrição dos técnicos do IPHAN, a imagem de Santa Barbara apresenta “cabelos ondulados, bipartidos, puxados para trás e novamente puxados para frente formando um coque na parte superior da cabeça, presa por uma fita terminando num leque” (INVENTÁRIO DA IMAGINARIA MISSIONEIRA – SANTA BÁRBARA RS/89-0001-0148).

Figura 25: Detalhe do coque do cabelo da Imagem de Santa Bárbara



Fonte: Acervo: Lauro Prestes Júnior
Santa Bárbara do Sul-RS. Fotografia:
Linara Cristina dos Santos.

Figura 26: Cabelo bipartido da Imagem de Santa Bárbara



Fonte: Acervo: Lauro Prestes Júnior
Santa Bárbara do Sul-RS. Fotografia:
Linara Cristina dos Santos.

Encontramos no acervo missioneiro, outra imagem com coque estilizado, no catálogo *Uruguay em Guaraní – presença indígena misionera*, do Museu de Arte Precolombino e Indígena da República do Uruguai. Trata-se da imagem denominada “La lavandera” que apresenta o mesmo detalhe no cabelo, que a imagem de Santa Bárbara. Há, também, semelhanças na talha dos pés, bem rudimentares e a peanha lisa.

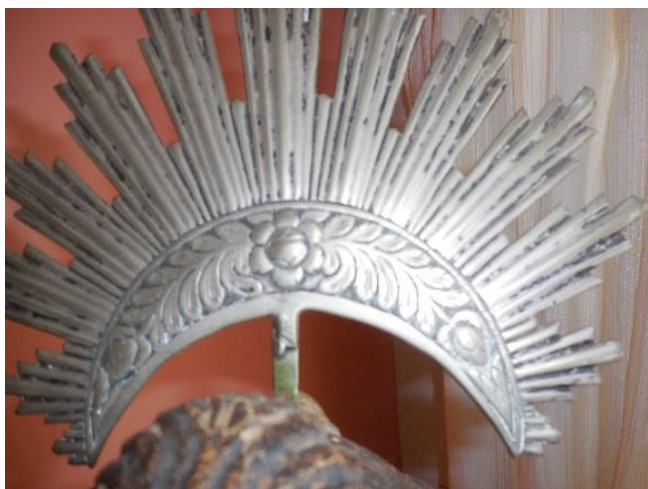
Figura 27: La Lavandera



Fonte: CATÁLOGO. Uruguay en Guaraní. Presencia Indígena Misionera. Disponível em: http://www.mapi.uy/docs/libreria/catalogo_maderas.pdf
Acesso em 25 de julho de 2017.

A coroa de prata que está acoplada na parte superior da cabeça da imagem de Santa Bárbara está presa com um sistema de encaixe. Trata-se de um “resplendor com onze feixes de raios e decoração de folhas e flores” (INVENTÁRIO DA IMAGINÁRIA MISSIONEIRA-SANTA BÁRBARA Nº RS/89-0001-0148).

Figura 28: Detalhe da coroa da Imagem de Santa Bárbara



Fonte: Acervo: Lauro Prestes Júnior em Santa Bárbara do Sul –RS. Fotografia: Linara Cristina dos Santos

Encontramos no catálogo supracitado, uma miniatura da Virgem Imaculada, com uma coroa semelhante à da imagem de Santa Bárbara.

Figura 29: Virgem Imaculada



Fonte: CATÁLOGO. Uruguay en Guaraní. Presencia Indígena Misionera. Disponível em: http://www.mapi.uy/docs/libreria/catalogo_maderas.pdf acesso em 25 de julho de 2017.

A coroa da imagem de Santa Bárbara (figura 28) possui onze feixes de raios e a coroa da imagem da Virgem Imaculada (figura 29) treze feixes de raios, sendo que um está quebrado. Ambas as coroas têm formato de tiara, acopladas na cabeça das imagens. São semelhantes, também, a decoração de folhas e flores das duas coroas - uma flor ao centro e ramos de folhas em ambos os lados.

Diante da análise dos principais elementos estéticos e atributos das imagens, além da comparação com outros exemplares do acervo missioneiro, foi possível concluir que as imagens de Santa Bárbara e São João Batista possui características estéticas semelhantes as imagens que foram produzidas nas Missões. Embora, não seja possível afirmar com certeza se as mesmas foram confeccionadas fora dos ateliers, nos povoados que existiam nas estâncias missioneiras.

3 AS IMAGENS COMO PATRIMÔNIO CULTURAL

Neste terceiro capítulo da dissertação pretende-se analisar as imagens de Santa Bárbara e São João Batista no âmbito do patrimônio.

Nos últimos anos, as imagens de Santa Bárbara e São João Batista tiveram uma mudança significativa nos seus usos e sentidos, devido ao processo de patrimonialização das mesmas, que resultou a passagem do valor religioso para o patrimonial.

3.1 A noção de patrimônio cultural

A noção de patrimônio está relacionada a uma concepção de tempo linear. Essa noção foi sendo construída no contexto da sociedade ocidental e está intrinsecamente ligada a noção de herança particular (ABREU, 2007, p.267).

De acordo com Pedro Paulo Funari o termo “patrimônio” tem diferentes significados para as sociedades contemporâneas, mas todas remetem a ideia de lembrança, implícita na herança cultural:

As línguas românicas usam termos derivados do latim *patrimonium* para se referir à propriedade herdada do pai ou dos antepassados, uma herança. Os alemães usam *Denkmalpflege*, o cuidado dos monumentos, daquilo que faz pensar, enquanto o inglês adotou *heritage*, na origem aquilo que foi ou pode ser herdado, mas que, pelo mesmo processo de generalização que afetou as línguas românicas e seu uso dos derivados de *patrimonium*, também passou a ser usado como uma referência aos monumentos herdados das gerações anteriores. Em todas essas expressões, há sempre uma referência à lembrança (...) e aos antepassados, implícitos na herança. (2001, p.01)

Entretanto, a noção de patrimônio, com o sentido que conhecemos hoje, surgiu na França revolucionária do século XVIII, quando a população enraivecida destruía os vestígios referentes ao Antigo Regime. Foi neste momento, que alguns intelectuais, começaram a chamar a atenção para a perda que se processava (ABREU, 2007, p.267).

A ideia de patrimônio está irremediavelmente ligada a noção de perda ou desaparecimento em potencial- este foi o caso a partir da Revolução Francesa (DESVALLÉES; MAIRESSE, 2013, p.73).

A partir de então, que se tomou consciência da perda dos vestígios do passado a noção de patrimônio se delineou e medidas de salvaguarda foram promulgadas. Como assinala Regina

Abreu “a noção de patrimônio afirma-se em oposição à noção de vandalismo” (2007, p.267). Este foi o ponto de partida para uma política de patrimônio na França.

A noção moderna de patrimônio esteve diretamente ligada a criação do estado nacional, onde os cidadãos deveriam compartilhar uma língua, uma cultura, uma origem e um território. Para isso, foram necessárias políticas educacionais, que difundissem entre as crianças a ideia de pertencimento a uma nação (FURNARI, PELEGRINI, 2009, p. 16).

Foi nesta época, que os estados nacionais começam a construir lugares de memória e inventar seus patrimônios, como assinala Pierre Nora:

Para as sociedades sem memória era preciso que fosse criado lugares de memória. O patrimônio nacional é por excelência um lugar de memória, uma vez que não é apenas capaz de expressar e de sediar a memória nacional, mas sobretudo, de objetiva-la, materializá-la em prédios, edifícios, monumentos, que podem ser olhados, visitados e percorridos (apud ABREU, 2007, p.268).

No caso brasileiro, não foi diferente, houve uma manipulação do passado. A associação do patrimônio nacional a um passado grandioso difunde-se em todo o Ocidente. No Brasil, a inserção desta temática foi realizada pelas elites políticas e intelectuais, que começaram a tomar vulto, nas primeiras décadas do século XIX (ABREU, 2007, p.268)

Conforme Márcia Chuva, intelectuais de peso como Lúcio Costa, Rodrigo Melo Franco de Andrade, Mário de Andrade e Carlos Drummond de Andrade, conhecidos como “modernistas” moldaram o patrimônio histórico e artístico brasileiro através de suas atuações como funcionários do SPHAN (Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional), criado em 1937 (2003, p.314).

O grupo promoveu a elitização do patrimônio brasileiro, elegendo para tombamento⁸⁸, em sua maioria, bens culturais edificados, pertencentes a elite e a igreja católica, especialmente as do período colonial. Ainda hoje, é possível perceber as consequências das escolhas dos modernistas. Como bem constatou, o jurista Joaquim Falcão, no ano 2000, “o patrimônio histórico virou sinônimo de igrejas barrocas, palácios e casas-grandes” (Apud FUNARI E PELEGRINI, 2009, p.07), ou como resumiu Antônio Augusto Arantes “o patrimônio brasileiro preservado oficialmente mostra um país distante e estrangeiro” (Apud FUNARI, 2001, p.02).

⁸⁸ A lei de tombamento foi criada no governo de Getúlio Vargas, através do Decreto-Lei nº 25 de 30 de novembro de 1937.

No início, as primeiras ações em defesa do patrimônio nacional fazem parte do projeto político do governo de Getúlio Vargas que incluíram a seleção de edifícios do período colonial – em estilo barroco- e de palácios governamentais em sua maioria prédio neoclássico e eclético. É o famoso “pedra e cal”. Essas escolhas foram feitas devido aos vínculos com a história oficial da nação. Enquanto, a Arquitetura (Moderna) foi elevada à condição de marca nacional capaz de promover a imagem de solidez do Estado brasileiro, os bens culturais não pertencentes a elite acabaram relegados ao esquecimento. Tal premissa foi alterada 60 anos após a criação do IPHAN, mediante a implementação do Decreto nº 3551/2000 que instituiu o registro de bens culturais de natureza imaterial.

Essas concepções criadas nas décadas de 1930 e 1940 pelos intelectuais modernistas, membros do SPHAN, no contexto nacionalista do Estado Novo, elegeram o barroco, como mito fundador do patrimônio cultural brasileiro:

A “barroquização” do patrimônio histórico e artístico nacional implementado pelos modernistas foi, sem dúvida, uma impressionante estratégia de consagração de ambas as partes, que se tornaram constituintes do patrimônio histórico e artístico nacional. O conceito de barroco, bastante difuso, sempre foi perseguido como origem mítica de nossa nacionalidade. (CHUVA, 2003, p.329)

O patrimônio das Missões Jesuíticas, no estado do Rio Grande do Sul, também está inserido neste contexto histórico, visto que apenas as Ruínas da Igreja de São Miguel Arcanjo foi tombada pelo SPHAN, em 1938. Na opinião de Lúcio Costa, no relatório que fez sobre o estado de conservação dos remanescentes missionários, apenas as Ruínas de São Miguel Arcanjo eram as únicas que mereciam ser preservadas: “não só por ficarem aí mais acessíveis, mas por serem os vestígios de São Miguel- capital dos Sete Povos- os únicos que ainda apresentam interesse como conjunto arquitetônico [...]” (COSTA, 1937, não paginado). Centenas de imagens de santos, espalhadas pelas antigas reduções ou por várias partes do Rio Grande do Sul, só seriam inventariadas no início da década de 1990.

O termo “barroco” para classificar os remanescentes missionários, ainda permanece nos catálogos turísticos, nos livros de história (mesmo os didáticos), os de história da arte, nas páginas da web das cidades e dos museus vinculados à experiência missionária, estão decorados com as representações correspondentes ao estilo barroco, fortalecendo a construção do estereótipo: *barroco missionário* (AHLERT, 2012, p.155).

Somente, após a Segunda Guerra Mundial, com a difusão internacional do conceito antropológico de cultura, que a noção de patrimônio foi ampliada, especialmente com a criação

da UNESCO, em 1947, que fomentava ensinar as crianças o respeito a ideia de diferença cultural (ABREU, 2007, p.272).

A partir de então, a noção de patrimônio passa a integrar, progressivamente, o conjunto de testemunhos materiais do homem e seu meio. Assim, o patrimônio folclórico, o patrimônio científico e, mais recentemente, o patrimônio industrial foram progressivamente integrados à noção de patrimônio. (DESVALLÉES; MAIRESSE, 2013 p.74).

A redemocratização do Brasil na década de 1980 gerou uma demanda para a valorização dos diversos atores sociais que formam a sociedade brasileira. O exemplo disso está na Constituição Federal de 1988, que define o patrimônio cultural brasileiro:

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

I - as formas de expressão;

II - os modos de criar, fazer e viver;

III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas;

IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;

V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.⁸⁹

No entanto, ao que se refere a preservação do patrimônio cultural brasileiro Funari alerta para “a manipulação oficial do passado” (2001, p. 02). Segundo esse autor não há preocupação com os vestígios do passado referente as populações indígenas e afro-brasileiras, que são alijadas do que cerne a preservação do seu patrimônio, somente os bens culturais, na maioria deles edificados, pertencentes a elite e a igreja católica são protegidos por legislação pertinente ou tombados, mas, mesmo estes, sofrem com o descaso do Estado e não são reconhecidos pela maior parte da população.

Para mudar esse quadro, é preciso valorizar a cultura dos diferentes povos formadores da sociedade brasileira. A arqueologia, em nosso caso a cultura material, tem um papel fundamental na preservação dos bens culturais, na medida em que “produz evidência de indígenas e dos humildes em geral” (FUNARI, 2001, p.04)

⁸⁹ BRASIL, Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Artigo 216. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm Acesso em 15 nov. 2015.

Por isso, na última década a atuação do IPHAN está dando mais ênfase à pesquisa arqueológica, especialmente, no nosso caso específico, ao Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo, no município de São Miguel das Missões-RS. Também, nas últimas décadas, a imaginária missioneira, recebeu mais atenção por parte do IPHAN, com a realização inventário das imagens remanescentes das Missões Jesuítica e foram executados alguns projetos museológicos no Museu das Missões, quando em 2010 este passa a ser de incumbência do IBRAM.

É nesse momento, que as imagens de santos de origem missioneira perderam o seu valor religioso e a significação que tinham para as comunidades ou das famílias que delas se apropriaram e passam a ser somente “testemunhas” de uma sociedade perdida, como frisou Jacqueline Ahlert “quando passam a ter valor patrimonial, sua coleta para compor acervos museológicos rompeu o vínculo de culto conferido pelas famílias.” (2013, p.96)

Essa mudança de significado da imaginária, ao se tornar patrimônio, é o que será analisado com os remanescentes escultóricos de Santa Bárbara Do Sul.

3.2 A formação do patrimônio missioneiro e sua influência fora da região das Missões

A política do IPHAN, no que se refere ao patrimônio jesuítico, desde sua criação no ano de 1937, voltou-se para a preservação de bens edificados remanescentes do período colonial, a chamada arquitetura de pedra e cal (MENEZES, 2008, p.15), especialmente os presentes na região Nordeste e Sudeste.⁹⁰ O grande número de arquitetos dentro da instituição teria influenciado essas escolhas.

A ideia dos intelectuais que estavam à frente do IPHAN⁹¹ era preservar o patrimônio que reafirmasse a herança europeia portuguesa e que ligasse a arte brasileira à classificação tradicional da história da arte do mundo ocidental. Para isso, elegeram o estilo artístico barroco, que para eles, seria a origem da arquitetura moderna. (CHUVA, 2003, p.324-329)

No caso dos Sete Povos das Missões no estado do Rio Grande do Sul, especialmente as Ruínas de São Miguel, que tiveram grande atenção por parte do IPHAN, desde o início da

⁹⁰ Conforme levantamento realizado pela historiadora Aline Bezerra Meneses, dos 43 bens da Companhia de Jesus tombados pelo IPHAN, 34 estão entre as regiões Nordeste e Sudeste. (2008, p.15)

⁹¹ Os principais expoentes do IPHAN, que tiveram atuação direta nos tombamentos nos primeiros anos da instituição foram Lúcio Costa, Rodrigo Mello Franco de Andrade e Carlos Drummond de Andrade.

instituição⁹², não faziam parte da categoria de “patrimônio jesuítico brasileiro”. Então, como foi possível a inclusão dos Sete Povos no rol de bens tombados pelo IPHAN?

Primeiro, porque historiadores, folcloristas e diletantes criaram a ideia dos Sete Povos, quando escreveram a história do Rio Grande do Sul, desvinculando-os das outras vinte e três reduções, que formavam a Província Jesuítica do Paraguai, situadas na mesopotâmia dos rios Paraná e Uruguai e ao sul do atual Paraguai.

Segundo Ranzan a historiografia tradicional rio-grandense concedeu pouca importância a região missioneira antes da conquista deste território pelos portugueses em 1801 (2011, p. 34). Autores de matriz lusitana, como Moysés Velhinho, Guilherme César e Aurélio Porto, passam a dar ênfase aos direitos portugueses às terras rio-grandenses e criam o mito fundador dos Sete Povos.

O IPHAN tratou o patrimônio jesuítico no Rio Grande do Sul de forma isolada, visto que não tinha nenhum poder sobre as outras ruínas que estavam em outros países, Argentina e Paraguai.

Entretanto, o que realmente inclui as Ruínas de São Miguel e a arte sacra missioneira ao patrimônio brasileiro tombado pelo IPHAN foi o estilo artístico barroco, que se atribuiu as a fachada da antiga igreja da Redução de São Miguel Arcanjo⁹³ e algumas imagens sacras⁹⁴, criando, assim, um outro mito o estilo artístico “barroco-missioneiro”. Portanto, foi a barroquização das Ruínas e das imagens sacras, que ligou os Sete Povos ao patrimônio jesuítico do Brasil.

Em segundo lugar, a ideia dos Sete Povos e a exaltação do patrimônio missioneiro começam a se intensificar nas décadas de 1970 e 1980, quando surge na região um movimento que Pommer (2016) denominou de “missioneirismo”.

Esse movimento tinha como objetivo exaltar a experiência missioneira que ocorreu na região dos antigos Sete Povos durante os séculos XVII e XVIII. Teve início devido a uma grave

⁹² As ruínas da antiga igreja da Redução de São Miguel Arcanjo foi um dos primeiros bens a serem tombados pelo SPHAN no ano de 1938.

⁹³ O estilo artístico da fachada da igreja de São Miguel Arcanjo é maneirista, conforme os professores Arno Kern e Maria Lúcia Bastos Kern já afirmaram.

⁹⁴ De acordo com Aline Bezerra Menezes o único bem móvel tombado exclusivamente foi o conjunto de imagens da Igreja de São Luiz Gonzaga no Rio Grande do Sul, que foi inscrito no livro tomo somente em 1984 (2008, p. 27).

crise econômica, que afetou a principal economia da região, a agricultura, especialmente a produção da soja.

Com o intuito de criar uma unidade identitária para a região, lançou-se um novo olhar para o passado jesuítico-guarani. As ruínas da antiga Redução de São Miguel Arcanjo, no atual município de São Miguel das Missões, por estarem em melhor estado de conservação e serem tombadas pelo IPHAN, logo tornaram-se o símbolo deste movimento identitário (MUMBACH, 2016, p. 170), atraindo investimentos estaduais e federais para ações de preservação e divulgação do patrimônio missioneiro.

Com a declaração de Patrimônio Cultural da Humanidade pela UNESCO, em 1983, as Ruínas de São Miguel ganham o status internacional, se tornando o principal patrimônio cultural no sul do Brasil.

A fachada da igreja de São Miguel e a cruz missioneira passam a identificar toda a região, desde folders e panfletos turísticos, até pórticos na entrada das cidades.

Tanto no Brasil, como na Argentina ou no Paraguai e no Uruguai em menor escala, há uma invenção⁹⁵ e promoção do patrimônio jesuítico, feita pelos governos utilizando-se dos remanescentes arquitetônicos presentes nestes países. Essa patrimonialização muda significados históricos e transforma ruínas e imagens sacras e outros objetos em bens explorados pela indústria cultural e de turismo. Segundo Dias e Gnecco as missões:

Se han convertido en un objeto de gobierno: pasaron de ser un referente inmaterial en las historiografías nacionales (como símbolos civilizadores) cuyas ruinas importaban poco, a ser referentes materiales (fundamentales para el turismo), cuyas ruinas importaban mucho. Pasaran de idea civilizadora a ben patrimonial de símbolo inmaterial a objeto material, de mito nacional a atractivo turístico. (Apud BARCELOS, 2016, p.230)

Segundo o arqueólogo e historiador Artur Barcelos “as Missões Jesuíticas possuem uma espécie de núcleo duro simbólico” (2016, p.230). No caso brasileiro, esse “núcleo duro” seriam as Ruínas de São Miguel, para onde são canalizados investimentos financeiros para preservação, projetos, pesquisas, eventos, etc. É de onde essa força gravitacional converge

⁹⁵ O termo “invenção” do patrimônio, utilizado neste trabalho, refere-se aos conceitos de invenção e construção social defendidos por Llorenç Prats no artigo “*El concepto de patrimonio cultural*”. Conforme este autor há um processo de invenção no que se refere ao patrimônio cultural, que gera discursos legitimadores sobre a realidade, mas que só terão relevância através da “assimilação social” destes discursos inventados para legitimar a escolha de certos patrimônios em detrimento de outros vestígios do passado. Portanto, “podríamos decir, pues, que ninguna invención adquiere autoridad hasta que no se legitima como construcción social y que ninguna construcción social se produce espontáneamente sin un discurso previo inventado” (PRATS, 1998, p. 64).

outras ativações patrimoniais⁹⁶, que podem alcançar distâncias consideráveis da região dos Sete Povos:

Para além das ruínas selecionadas, preservadas, protegidas e promovidas, há outras narrativas materiais. E elas dialogam com o núcleo duro. Recebem por vasos comunicantes o caudal de prestígio que verte deste núcleo. Orbitam em seu entorno, mas alcançam distâncias consideráveis, afastando-se do núcleo, mas ainda presos a ele. É o sistema solar patrimonial (BARCELOS, 2016, p. 231).

Segundo Barcelos o que move esse sistema solar patrimonial é o discurso de historiadores, folcloristas, agentes locais, jornalistas, etc., que sempre enalteceu a Companhia de Jesus e seus feitos no período colonial. Essas pessoas pensam e criam patrimônios através de alguma ligação com o passado jesuítico-guarani.

Por exemplo, dizer que um bem cultural é de origem missioneira é lhe dar o status de pertencer a esse núcleo duro em torno das Ruínas de São Miguel.

No caso das imagens de Santa Bárbara e São João Batista remanescente no município de Santa Bárbara do Sul-RS, o que lhes dá o status de patrimônio, embora não sejam tombadas, apenas inventariadas pelo IPHAN, é o fato de terem sido reconhecidas como “missioneiras” pelos técnicos da instituição no ano de 1989. Como destacou em seu livro o escritor Lauro Prestes Filho, antigo zelador da imagem de Santa Bárbara:

Em 1989, a nossa tricentenária imagem de Santa Bárbara foi devidamente tombada pelo Patrimônio Histórico e Artístico do Rio Grande do Sul – é comprovada uma origem *missioneira*, isto é, procedente das Missões Jesuíticas. (PRESTES, 1999, p.15) (grifo nosso)

Para entender como ocorreu a mudança de significados atribuídas as imagens missioneiras, remanescentes no município de Santa Bárbara do Sul, nos últimos anos, é necessário analisar o processo de patrimonialização e turistificação pelas quais as mesmas estão passando.

3.3 A patrimonialização dos remanescentes escultóricos em Santa Bárbara do Sul

Um dos processos mais complexos que constitui a transmissão dos bens culturais às futuras gerações é a patrimonialização.

Inicialmente, o projeto de patrimonialização do país “foi a constituição de referenciais fundadores da nação, sobretudo por meio de vestígios monumentais que foram tombados como

⁹⁶ Llorenç Prats (2005) denomina ativação patrimonial o processo de escolha de determinados referenciais do passado que servem para dar sentido as narrativas e discursos. (Apud MUMBACH, 2016, p.172)

representativos da constituição de um Brasil branco, europeu, civilizado e coeso” (ZANOTTO, 2016, p.78)

Com a ampliação da proposta de tombamento, que foi se transformando ao longo do tempo e a partir do Decreto 3.551/2000, que criou o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial- PNPI, há atualmente uma nova noção do que pode ser considerado patrimônio:

O PNPI atua a partir da consideração de que o patrimônio cultural imaterial a ser reconhecido e valorizado se constitui em saberes, ofícios, festas, rituais, expressões artísticas e lúdicas, lugares, crenças, música, culinária, danças, técnicas etc., que se configuram como referências identitárias para os grupos que as praticam (ZANOTTO, 2016, p.78)

Nesse sentido, é necessário tratar o conceito de patrimônio como uma construção sócio histórica, visto que o que é considerado “cultura nacional muda de acordo com as épocas” (CANCLINI, 1994, p.98).

A excepcionalidade das obras de arte tão almejada pelos modernistas nos tempos do SPHAN, foram substituídas pela originalidade, pelos referenciais históricos e identitários com a população local.

No entanto, é necessário ressaltar esta ideia de manipulação ideológica do que pode ou não ser patrimônio, ou seja, a “fabrica do patrimônio como resultante de intervenções e estratégias enfocando a marcação e a sinalização” (DESVALLÉS; MAIRESSE, 2013, p.75) do que sejam os bens culturais constitutivos de uma determinada sociedade, que devem ser preservados. Como assinala Rodrigues “quem decide o que é relevante preservar é um determinado grupo (elite) e não o coletivo (povo) como um todo”, portanto, “o patrimônio é um constructo social, é uma invenção, ou por outras palavras, uma versão apenas de uma parte do conjunto das ações humanas, num determinado período histórico” (Versão *on line*, p.04).

No que concerne as imagens missionárias de Santa Bárbara e São João Batista no âmbito do patrimônio, a definição que melhor se enquadra e que expressa a mudança e ampliação do que pode ser considerado patrimônio cultural, é a definição de Quebec francófono, que testemunha essa tendência geral:

Pode ser considerado como patrimônio todo o objeto ou conjunto material e imaterial, reconhecido e apropriado coletivamente por seu valor de testemunho e de memória histórica e que deve ser protegido e valorizado. Essa noção remete ao conjunto de todos os bens criados pelo Homem, materiais e imateriais, sem limite de tempo nem de lugar, que sejam simplesmente herdados dos ascendentes e ancestrais de gerações anteriores ou reunidos e conservados para serem transmitidos aos descendentes das gerações futuras (DESVALLÉS; MAIRESSE, 2013, p 74).

Este é o caso das imagens missioneiras remanescentes em Santa Bárbara do Sul, elas são representativas e dão testemunho da experiência missioneira nos séculos XVII e XVIII. Mas, também trazem consigo a memória histórica do longo período desde a sua criação até os dias atuais, além da mudança de usos e sentidos que estas imagens tiveram no decorrer do tempo, passando de seu valor religioso – imagens que foram feitas para ornamentar igrejas, capelas, oratórios domésticos, e para serem cultuadas- para o seu valor histórico- testemunhas de um processo histórico desencadeado pela decadência das Missões, que resultou na dispersão, roubo, saques e destruição, e, por fim, a apropriação e reutilização da imaginária pelos novos povoadores. Atualmente, as imagens passam por um processo de patrimonialização e turistificação.

A imagem de Santa Bárbara, que está a mais de duzentos anos na região, se constituiu em um patrimônio histórico e identitário, visto que o nome do município está diretamente ligado à imagem missioneira.

O escritor Lauro Prestes Filho, antigo zelador da imagem de Santa Bárbara, relata a trajetória histórica da estátua, desde o século XIX até os dias atuais:

A imagem de Santa Bárbara, esculpida em cedro, era venerada na estância de Atanagildo Pinto Martins e durante um combate na Revolução Farroupilha o altar da santa teria sido atingido por uma bala. Com o desaparecimento de Atanagildo a imagem peregrinava por outras estâncias da redondeza. Até chegar nas mãos de “um tal de Chicuta”, que na década de 1930, teria se mudado para Boi Preto, no município de Palmeira. Chicuta teria se casado com uma mulher adventista, que não acreditava em imagem de santos e fez com que depositasse a imagem de Santa Bárbara, junto aos trastes de um galpão. Chicuta inconformado veio até o distrito de Santa Bárbara disposto a encontrar um novo guardião para a santa. A escolha caiu na pessoa do Cel. Victor Dumoncel, antigo morador do distrito. Porém, em janeiro de 1941, Victor Dumoncel falecera, ficando a zeladoria da estátua para a sua filha Maria Dumoncel Neves (Doninha), que no mesmo ano efetuou a jornada histórica, reconduzindo a venerada imagem para ficar, definitivamente, em Santa Bárbara do Sul. Em 1986, a zeladora Doninha veio a falecer, passando a incumbência para o marido de sua sobrinha: Lauro Prestes Filho. No ano de 1989, técnicos do IPHAN fizeram a catalogação da imagem, obtendo a sua origem missioneira (1999, p. 14-15)

No que tange à imagem de São João Batista, sua presença em Santa Bárbara do Sul é um pouco mais recente. Descoberta enterrada por um tropeiro, nas proximidades da localidade de Álvaro Nunes Pereira, em fins do século XIX, acredita-se que a imagem tenha sido trazida das Missões pelos tropeiros que seguiam rumo a feira de Sorocaba em São Paulo.

O proprietário da fazenda, onde a imagem foi encontrada construiu uma capela de pedra em homenagem a São João Batista. Entretanto, anos mais tarde, a comunidade resolveu levar a imagem para a vila de Álvaro Nunes Pereira.

Entretanto, anos mais tarde a comunidade resolveu levar a imagem para a Vila de Álvaro Nunes Pereira. Diz a tradição oral, que a primeira igreja de madeira construída na vila teria sido atingida por um raio, que queimou parte da estátua. A segunda igreja construída no mesmo local foi arrancada por um vendaval e a imagem teria ficado intacta no altar.⁹⁷ Em 1964, foi construída a atual igreja de alvenaria, cuja doação do terreno para construção da mesma foi feita pelo senhor Lauredano Lírio.⁹⁸

Figura 30: Capela de São João Batista



Fonte: Acervo: Museu e Arquivo Histórico de Santa Bárbara do Sul – MAHSBS. Santa Bárbara do Sul-RS Fotografia: Linara Cristina dos Santos

Desde a década de 1960, acontece todos os anos, na localidade de Álvaro Nunes Pereira, no domingo mais próximo ao dia 24 de junho, a festa do padroeiro São João Batista.

Nesse sentido, é possível constatar que a presença da imagem foi o que acarretou o culto à São João Batista, a construção da igreja, a criação da comunidade católica na localidade e a tradicional festa do padroeiro. Trata-se, portanto, de um patrimônio cultural religioso.

⁹⁷ Jornal Minuano Ano XXVIII- Circulação Semanal- Santa Bárbara do Sul-RS e Saldanha Marinho. Edição 1284- 29 de agosto de 2008.

⁹⁸ Registro de Imóveis de Cruz Alta -registro nº 36.179 folha 01 do livro 3-AC.

3.3.1 Herança cultural: o nome Santa Bárbara

A imagens talhadas por artesões indígenas chegaram ao século XXI, com significações diferentes para as quais foram criadas. No caso da imagem de Santa Bárbara, trata-se de um patrimônio histórico, artístico e identitário para a população local, visto que o nome do município está atrelado à antiga imagem missioneira, que já peregrinava pelas estâncias luso-brasileiras, no século XIX.

De acordo com o escritor Lauro Prestes Filho, uma vasta área do antigo município de Cruz Alta já era conhecida como “Santa Bárbara”, em meados do século XIX, sendo que no ano de 1878, quando foi realizada a primeira divisão territorial, esse espaço passou a englobar o 4º distrito de Cruz Alta (2015, p.216).

No fim do século XIX, com a chegada da estrada de ferro a região do Planalto Médio, o nome “Santa Bárbara” passou a denominar a estação ferroviária situada, onde hoje é a sede do município, que na época se chamava “Encruzilhada”, nome dado pelos tropeiros, onde existiam alguns casebres de madeira.

O nome “Santa Bárbara” sobressaiu-se a outras denominações e, por isso, não poderia estar relacionada somente a fazenda do Major Atanagildo Pinto Martins. Acredita-se que designação “Santa Bárbara”, para a área onde hoje se localiza o município de Santa Bárbara do Sul –RS, seja anterior a chegada dos novos povoadores luso-brasileiros, nas primeiras décadas do século XIX.

Conjectura-se, como já foi visto, que a vasta área do atual município⁹⁹, teria sido um posto da grande estância missioneira do Povo de São Lourenço, com uma capela dedicada a virgem mártir, e por isso seu nome permaneceu na memória da população.

Conforme Aurélio Porto, os nomes de santos que nomeavam lugares no tempo das Missões Jesuíticas se tornaram topônimos de povoações e cidades na atualidade:

Assim os nomencladores de seus acidentes geográficos para os quais, exceção feita a topônimos já consagrados pelos primitivos habitantes do território, dão preferentemente nomes de santos, que subsistem até hoje. Cada doutrina ou povo, recebia doação de uma extensa faixa de terra que dividiam em estâncias de criação de gados. Cada estância subdividia-se em postos, ou pequenas invernações, sob as ordens de um posteiro. Quer nas estâncias, quer nos postos erigiam-se pequenas capelas. Que se tornaram núcleos de futuras povoações e cidades (1943, p. 216).

⁹⁹ Segundo dados do IBGE a extensão territorial do município de Santa Bárbara do Sul é de 975,507 km².

Esse parece ser o caso do município de Santa Bárbara do Sul, que nem a força da lei foi capaz de tirar-lhe o nome de “Santa Bárbara”.

No ano de 1944, o governo federal mandou suprimir ou alterar os nomes de cidades e vilas, quando estas fossem iguais aos de outras mais antigas. Neste caso, a vila de Santa Bárbara, teria que ter seu nome trocado, por existirem homônimas em outros estados. (PRESTES, 2015, p. 212).

Organizou-se em Porto Alegre uma comissão responsável por rebatizar dezenas de localidades gaúchas. O pesquisador de língua Tupi-guarani, Sr. Hilgenfritz, sugeriu nomes ligados a cultura indígena para várias localidades. Foi nesta época, que cidades da região tiveram seus nomes trocados para expressões indígenas, como é o caso de Ibirubá que se chamava General Osório e de Panambi, cuja denominação era Colônia "Neu-Württemberg".

Para Santa Bárbara surgiu o nome Amamberá, que significa “senhora do trovão”, para não se distanciar de sua antiga denominação. No entanto, o referido nome foi rejeitado pela população.

Devido a negativa do primeiro nome para rebatizar a vila de Santa Bárbara, foi escolhido o nome “Blau Nunes”, levando em conta os aspectos históricos, geográficos e as tradições da população ligadas a vida pastoril. Segundo esta proposta, em Santa Bárbara “teriam existido gaúchos autênticos, como Blau Nunes, aquele personagem extraordinário dos Contos Gauchescos e Lendas do Sul, de autoria do escritor pelotense Simões Lopes Neto” (PRESTES, 2015, p. 213).

O Decreto- Lei nº 270 de 29 de dezembro de 1944, do município de Cruz Alta, adotou o nome Blau Nunes para a Vila de Santa Bárbara. A nova designação permaneceu por apenas quatro anos. Mais uma vez, o nome “Santa Bárbara” prevaleceu.

Por proposição do vereador Abegahy Vieira¹⁰⁰, que pleiteou o retorno do nome Santa Bárbara, a então, vila de Blau Nunes, foi decretada Lei Municipal nº 39, em 04 de dezembro de 1948 – dia de Santa Bárbara- o retorno da antiga denominação com o adendo “do Sul” para diferenciá-la de outras localidades com o mesmo nome.

Diante do exposto, é possível constatar o valor identitário atribuído ao nome “Santa Bárbara”, que está intrinsecamente ligado a imagem missioneira. Segundo Donizete Rodrigues

¹⁰⁰ Ata da Câmara de Vereadores de Cruz Alta- RS de 24/11/1948. Arquivo Histórico Municipal de Cruz Alta.

“a identidade é um processo de identificações historicamente apropriadas, que conferem sentido ao grupo. Ou seja, ela implica um sentimento de pertença a um determinado grupo” (Versão *on line*, p. 03).

Portanto, é possível afirmar que a imagem missioneira de Santa Bárbara trata-se de um patrimônio histórico e identitário, visto que, conforme Rodrigues:

O patrimônio tem com a identidade inúmeras e variadas relações. Como atributo coletivo o patrimônio é um elemento fundamental na construção da identidade social e cultural e, simultaneamente, é a própria materialização da identidade de um grupo/sociedade. (Versão *on line*, p. 04).

A imagem de Santa Bárbara teve diferentes usos nestes últimos anos. Como um símbolo identitário do município, esteve presente em eventos como feiras, exposições museológicas e desfiles cívicos.

Figura 31- Imagem de Santa Bárbara na FEICAS



Fonte: Acervo: Eugenia Herter. Santa Bárbara do Sul-RS.

Figura 32: Imagem de Santa Bárbara em desfile Cívico do ano de 2001



Fonte: Acervo: Eugenia Herter. Santa Bárbara do Sul-RS.

3.3.2 A Restauração da Imagem de São João Batista e a mudança de significado

No ano de 2008, os técnicos do IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional) a pedido da Prefeitura Municipal de Santa Bárbara do Sul-RS, realizaram uma visita técnica, a fim de atestar a origem missioneira das duas imagens remanescentes no município. Constatou-se que as imagens eram missioneiras e que já tinham sido catalogadas pelo IPHAN no Inventário da Imaginária Missioneira, em 1989.

Entretanto, a Informação Técnica nº 001/08 do IPHAN, apontou a necessidade de restauração da imagem de São João Batista.

Em 2009, foram realizadas reuniões com a comunidade da Capela de São João Batista, juntamente com a equipe do IPHAN, com objetivo de esclarecer para a população local a importância de restaurar a peça e de fomentar o turismo no local. Na reunião ficou decidido que a imagem de São João Batista seria restaurada na própria capela, na localidade de Álvaro Nunes Pereira, interior do município. A comunidade se comprometeu a arcar com despesas de hospedagem e alimentação do restaurador.

Figura 33: Participantes da Reunião com os técnicos do IPHAN- 2009



Fonte: Acervo: Capela São João Batista. Santa Bárbara do Sul-RS.
Fotografia: Ariston José Correia Filho

Devido ao deslocamento do restaurador - que residia em outro estado -, e a pouca disponibilidade de tempo para realizar o trabalho, além do acompanhamento técnico da equipe do IBRAM¹⁰¹, que ficaria comprometido, caso a imagem fosse restaurada no próprio local, optou-se por transportar a estátua até o município de São Miguel das Missões-RS, onde ela seria restaurada no Museu das Missões.¹⁰²

A restauração da imagem de São João Batista foi realizada no ano de 2010, por Laerte Correia, estudante de museologia, de Cachoeira-BA, coordenada por seu irmão, Ariston José Correia Filho, diretor do Museu das Missões. A restauração da imagem custou R\$ 10.000,00, sendo os custos repartidos entre a Prefeitura Municipal e comunidade da Capela de São João Batista.

A imagem restaurada foi apresentada a comunidade na Festa do Padroeiro, em junho de 2010. Desde o primeiro momento em que as pessoas adentraram à igreja, expressaram estranheza, devido a mudança estética ocorrida na imagem. Não reconheceram naquela escultura a imagem de São João Batista com a qual estavam ambientados desde crianças, “é um outro santo que colocaram no lugar, ficaram com o nosso São João”, disse um morador local.¹⁰³

¹⁰¹ No ano de 2010, o Museu das Missões foi incorporado ao IBRAM. Atualmente, o museu integra a estrutura do Instituto Brasileiro de Museus – IBRAM, autarquia vinculada ao Ministério da Cultura.

¹⁰² Ofício nº 002/2010/MM/IBRAM de 12 de março de 2010 autoriza o transporte da imagem de São João Batista ao Museu das Missões.

¹⁰³ A autora participou de todos os fatos relatados sendo, portanto, testemunha ocular.

A exemplo da imagem de São Miguel Arcanjo, localizada no Distrito de Pulador, no município de Passo Fundo -RS, submetida à restauração pela Faculdade de Artes e Comunicação da Universidade de Passo Fundo, em 2008, que “apesar do estudo cuidadoso dos responsáveis envolvidos na recuperação da imagem” -, a “versão restaurada da estátua não agradou os fiéis” (AHLERT, 2013, p.109).

De acordo com Cesare Brandi “a restauração constitui o momento metodológico do reconhecimento da obra de arte, na sua consistência física e na sua dúplice polaridade estética e histórica, com vistas à sua transmissão para o futuro” (2004, p.30), diretrizes não observáveis nos procedimentos empregados na imagem em questão. Na restauração da imagem de São João Batista, a descaracterização da obra comprometeu a sua transmissão para o futuro, visto que, para a comunidade, houve um rompimento simbólico com a memória e o imaginário relativos ao ícone.

Ao proceder a restauração de uma obra de arte deve-se ter “prevalência absoluta o lado artístico, na medida em que o reconhecimento visa conservar para o futuro” (Idem). A conservação se desenreda em uma gama infinita, que vai do simples respeito a intervenção radical, como ocorre no caso de se remover afrescos ou de se fazer a transposição de pinturas sobre a madeira ou sobre a tela (BRANDI, 2004, p.31).

Figura 34: Imagem de São João Batista-
antes da restauração



Fonte: Acervo: Capela São João Batista.
Santa Bárbara do Sul-RS
Fotografia: Técnicos do IBRAM

Figura 35: Imagem de São João Batista
restaurada



Fonte: Acervo: Capela São João Batista.
Santa Bárbara do Sul-RS
Fotografia: Técnicos do IBRAM

Figura 36: Substituição das partes
queimadas por tabuinhas de madeira

Figura 37: Aplicação de laca branca



Fonte: Acervo: Capela São João Batista.
Santa Bárbara do Sul-RS.
Fotografia: Técnicos do IBRAM



Fonte: Acervo: Capela São João Batista. Santa Bárbara do Sul-RS
Fotografia: Técnicos do IBRAM

Os cuidados ao proceder a restauração, evitando uma intervenção radical, não ocorreram com a imagem de São João Batista. A imagem teve as cores originais trocadas e as partes comprometidas (queimadas ou infectadas por cupins) foram substituídas por pedaços de madeira e aplicado uma laca branca para receber uma nova pintura. Essas intervenções na estética da imagem descaracterizaram a obra como um todo, comprometendo o seu reconhecimento como imagem de culto.

Conforme Cesare Brandi “restaura-se somente a matéria da obra de arte”. Entretanto, “não existe a matéria de um lado, e a imagem de outro” (2004, p.31).

Sabe-se que a imagem de São João Batista estava bastante comprometida, devido ao ataque dos cupins na madeira, as partes queimadas (atrás da imagem) e as constantes repinturas grosseiras que a imagem recebeu no passar dos anos.

No entanto, se é necessário o sacrifício de uma parte de sua consistência material, a intervenção deve respeitar a instância estética, como argumenta Cesare Brandi:

Se as condições da obra de arte forem tais a ponto de exigirem o sacrifício de uma parte de sua consistência material, o sacrifício, ou, de qualquer modo, a intervenção deverá concluir-se segundo aquilo que exige a instância estética. E será esta instância a primeira em qualquer caso, porque a singularidade da obra de arte em relação a outros produtos humanos não depende de sua consistência material e tampouco da sua dúplice historicidade, mas de sua artisticidade, donde se ela perder-se, não restará nada além de um resíduo. (2004, p.32)

O que se deve ser levado em consideração na análise da restauração da imagem de São João Batista é que a intervenção na consistência material da escultura foi feita de forma agressiva e que se perdeu grande parte do meio físico, além do que, as interferências na aparência original comprometeram de maneira irreversível a estética da imagem.

A imaginária missioneira remanescente no município de Santa Bárbara do Sul –RS, possui na atualidade significados diferentes para os quais foram criadas, pelos artesões indígenas, há mais de três séculos. Jacqueline Ahlert assinala como os vários receptores das imagens, durante a sua trajetória histórica, constituem outros referentes:

Estes destinatários, impensáveis para o artesão, ao longo da trajetória da imagem, modificaram-na, com repinturas, mutilações, acréscimo de adornos etc. As diversas perspectivas postas sobre a imagem desenvolveram um significado que pode ser diferente daquelas expectativas intencionadas na sua origem. Existiu o receptor posterior, que interpretou e usou a imagem como quis, e aquele original, implícito, que prefigurou a obra conforme os fins desejados. A imagem constitui outros referentes, conforme o receptor (2013, p.97).

Atualmente, a imagem de Santa Bárbara está em posse de particulares, exposta na sala de visitas dos seus proprietários como uma obra de arte, com pouco acesso a visitação, apesar da disponibilidade do atual zelador em emprestar a imagem para eventuais exposições museológicas e eventos.

No que tange a imagem de São João Batista, a mesma continua sendo usada como imagem de culto, ainda que tenha perdido grande parte de sua “credibilidade” como santo após a restauração.

Segundo critérios técnicos o período intermediário¹⁰⁴ em que a obra foi criada e o tempo presente, devem ser preservados na obra. Como as marcas da devoção de uma imagem de Nossa Senhora da Conceição, que pertenceu a uma benzedeira, e hoje se encontra exposta no Museu Antropológico Diretor Pestana, em Ijuí-RS, a qual traz consigo a sua historicidade:

¹⁰⁴ O período intermediário é o espaço de tempo entre a época que a imagem foi criada e o presente histórico (BRANDI, 2004, p.33).

A cera das velas que foram queimadas para e sobre a representação da santa sinalizam as práticas que redefiniram as linhas da estátua, deteriorada pelo fogo, escurecida pela fumaça, desgastada pelo uso nas extremidades. Esteve viva durante séculos nos recintos mestiços, entre ervas, rações e conjuros (AHLERT, 2013, P.108)

Figura 38: Imagem de Nossa Senhora da Conceição



Fonte: Acervo: Museu Antropológico Diretor Pestana-Ijuí-RS. Fotografia: Tau Golin

A restauração na imagem de São João Batista também tirou-lhe a instância histórica. As partes queimadas que a imagem tinha na parte de trás, eram vestígios históricos do efeito do tempo. Neste caso específico, as partes queimadas do santo, são decorrentes de um raio que atingiu a igreja de madeira, que foi consumida pelo fogo e deixou marcas na imagem. Com a intervenção de restauro, como vimos, essas partes queimadas da imagem foram substituídas por uma laca branca e repintadas, tirando assim a historicidade da imagem, ou melhor, o traço deixado pelo tempo intermediário.

De acordo com Cesare Brandi a restauração deve contemporizar as duas instâncias (histórica e estética), sem cancelar nenhum traço da passagem da obra de arte no tempo (2004, p.33).

Na imagem em estudo este princípio do restauro não foi respeitado, visto que não é possível identificar na obra restaurada os “traços” da passagem do tempo. Eles foram apagados

pela intervenção errônea, que resultou na descaracterização da obra, tanto no que diz respeito a instância histórica, quanto a instância estética, além das de sentido e uso da imagem.

3.3.3 Projeto Museu na Estrada: a passagem do valor religioso para o valor patrimonial

O projeto Museu na Estrada é uma iniciativa do Museu e Arquivo Histórico de Santa Bárbara do Sul (MAHSBS), que visa levar os visitantes aos lugares onde ocorreram passagens significativas para história do município, através de um passeio cultural às localidades de Álvaro Nunes Pereira e Maquinista Severo. O projeto envolve ações de educação patrimonial e fomento ao turismo cultural.

Reinaldo Dias considera o turismo cultural como toda prática turística que envolva a apreciação ou a vivência de qualquer tipo de manifestação cultural, seja tangível, seja intangível, mesmo que esta não seja a atividade principal praticada pelo viajante no destino. (DIAS, 2006, p 40)

O ICOMOS, pela carta de turismo cultural de 1976, o define como:

Aquela forma de turismo que tem por objetivo, entre outros fins, o conhecimento de monumentos e sítios histórico-artísticos. Exerce um efeito relativamente positivo sobre estes tanto quanto contribui – para satisfazer seus próprios fins – a sua manutenção e proteção. Esta forma de turismo justifica, de fato, os esforços que tal manutenção e proteção exigem da comunidade humana, devido aos benefícios socioculturais e econômicos que comporta para toda a população envolvida (ICOMUS apud DIAS, 2006, p 39).

A gênese deste projeto foram as visitas técnicas e reuniões realizadas pelos técnicos do IPHAN, nos anos de 2008 e 2009. Junto à comunidade da Capela de São João Batista, para fomentar o turismo através da visitação a imagem de São João Batista, cuja procedência missioneira tinha sido atestada.

De acordo com Gizele Zanotto, há alguns anos o IPHAN investe na proposta de sustentabilidade dos bens materiais e imateriais em rotas turísticas ou em atividade de turismo (no caso de eventos datados), com o intuito de geração de renda para a população local, e obtenção de recursos públicos e privados para a realização do evento (2016, p. 81).

No ano de 2010, foi solicitado pelo Consórcio de Turismo Rota das Terras, um inventário das potencialidades turísticas do município de Santa Bárbara do Sul-RS. Foi contratada uma turismóloga para realizar o diagnóstico e criar um projeto de fomento para o turismo no município.

Um dos projetos apresentados pela profissional foi o “Projeto São João Batista”, que entre outras coisas, pretendia fomentar o turismo religioso e cultural, através do incremento da Festa do Padroeiro, que acontece todos os anos na comunidade, no domingo mais próximo do dia 24 de junho, dia de São João Batista, com o objetivo de para atrair turistas para o local. Conforme definição de José V. de Andrade, parte-se da consideração que o turismo religioso é:

[...] o conjunto de atividades, com utilização parcial ou total de equipamentos, e a realização de visitas a respectivos que expressam sentimentos místicos ou suscitam a fé, a esperança e a caridade aos crentes ou pessoas vinculadas a religiões, denomina-se turismo religioso (Apud ZANOTTO, 2016, p.81).

Uma das metas do projeto era “viabilizar a restauração da imagem de São João Batista e demais melhorias na igreja”, além de “criar uma identidade local através de um evento anual, festa folclórica de São João Batista”.¹⁰⁵ O projeto previa ainda a urbanização da vila, com paisagismo, iluminação, pavimentação e a construção de réplicas das antigas “vendas” ou “armazéns” para a comercialização de souvenirs.

De todas as metas previstas, somente a restauração da imagem de São João Batista foi realizada.

O impacto da mudança na estética do santo após a restauração fez com que o culto à imagem se modificasse. A falta de reconhecimento do ícone restaurada quebrou o elo identitário que a população local tinha com a mesma e isso foi um dos fatores que inviabilizou o turismo religioso no local.

Atualmente, a capela de São João Batista possui poucos sócios, as pessoas mais antigas da localidade faleceram, seus descendentes venderam as terras e foram morar na cidade, além da região ser formada por granjeiros, proprietários de grandes extensões de terras, cujos empregados são de fora e não tem vínculo identitário com a imagem.

Outro agravante que inviabilizou o turismo religioso, através da imagem de São João Batista, é a perda de fiéis para a igreja evangélica instalada nas proximidades da capela de São João Batista.

¹⁰⁵ Projeto São João Batista. In. Inventário das potencialidades turísticas de Santa Bárbara do Sul –RS. Prefeitura Municipal.

No ano de 2012, foram realizados alguns passeios culturais com intuito de fomentar turismo, através da visitação à imagem de São João Batista, com grupos da Terceira Idade, professores, primeiras-damas da AMAJA¹⁰⁶, etc.

Entre os anos de 2013-2016, o projeto turístico do município ficou parado, devido a troca na administração municipal e o desinteresse do poder público em investir neste segmento.

Em 2017, com o retorno do prefeito Mário Roberto Utzig Filho, que tinha sido prefeito nas gestões 2005-2008 e 2009-2012, o qual incentivara os projetos culturais e de turismo no município, foram retomados os referidos projetos sintetizados em um único chamado “Museu na Estrada”, que tem como atrativos turísticos as pontes da estrada de ferro, o parque da AFUNSABA, onde se desenvolve ações de educação ambiental, a visitação a imagem de São João Batista, a Fazenda das Picaças que pertenceu ao Cel. Victor Dumoncel Filho, ao antigo Pouso de tropeiros e Passo das tropas na propriedade da família França e a ponte da estrada de ferro e as ruínas da Estação de Maquinista Severo.

O projeto Museu na Estrada trouxe grande número de visitantes para conhecer a imagem de São João Batista. Entretanto, muitas pessoas que realizam o passeio não são católicas e não cultuam imagens de santos. Algumas inclusive se recusam a entrar na igreja, caso o santo seja tratado como uma divindade católica, em razão de incompatibilidades de crenças religiosas referentes ao culto ou não de imagens.

Diante do impasse, optou-se por contar aos visitantes a história/lenda de como o santo foi encontrado e é dado ênfase às suas características estéticas, que o remetem a um exemplar do estilo artístico missioneiro.

Portanto, o uso da imagem hoje está mais voltado ao seu valor patrimonial, através de ações educativas realizadas com alunos das redes municipais e estadual de ensino e comunidade em geral, em detrimento do seu valor religioso, que foi diminuído nos últimos anos, devido a descaracterização da imagem pós restauração e a perda de féis para outras igrejas.

¹⁰⁶ AMAJA- Associação dos Municípios do Alto Jacuí.

Figura 39: Palestra sobre a Imagem de São João Batista no Projeto Museu na Estrada Capela da Comunidade de São João Batista- Santa Bárbara do Sul-RS



Fonte: Acervo: Museu e Arquivo Histórico de Santa Bárbara do Sul- MAHSBS. Santa Bárbara do Sul-RS.

Figura 40: Alunos do Ensino Médio na visita à Capela de São João Batista Projeto Museu na Estrada



Fonte: Acervo: Museu e Arquivo Histórico de Santa Bárbara do Sul- MAHSBS. Santa Bárbara do Sul-RS.

Verifica-se, que existe, no momento, um processo de patrimonialização e turistificação, ainda que parciais, com relação a imagem de São João Batista. No entanto, é preciso levar em consideração, as mudanças de usos e sentidos, que a imagem sofreu nos últimos anos, e ficar atentos se estas não estão apartando –a dos sujeitos que lhe dão sentido.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Através deste estudo procuramos analisar as imagens missioneiras remanescentes no município de Santa Bárbara do Sul-RS nos âmbitos da História, da estética e do Patrimônio.

A problemática acerca da presença das imagens de Santa Bárbara e São João Batista no município de Santa Bárbara do Sul-RS continua obscura. Podem ter sido confeccionadas no próprio local, pois como se constatou a região de Santa Bárbara pertencia a grande estância do Povo de São Lourenço e era comum erigir capelas nos postos das estâncias, como vimos na menção destes estabelecimentos no Diário de Sá e Farias.

Outra hipótese plausível é que as imagens podem ter sido saqueadas das antigas reduções pelos novos povoadores paulistas. O Major Atanagildo Pinto Martins, o qual foi um dos primeiros zeladores da imagem de Santa Bárbara, pode ter se apropriado da imagem na região, que poderia estar em uma capela abandonada, quando da chegada dos novos povoadores ou tê-la trazido da região dos Sete Povos.

Com relação a imagem de São João Batista é difícil chegar a uma conclusão sobre a sua presença em Santa Bárbara do Sul. Diz a tradição oral que a imagem teria sido encontrada por um tropeiro, próximo a um açude na localidade de Álvaro Nunes Pereira. Popularmente, acredita-se que foram os próprios tropeiros que trouxeram a imagem das Missões, por acreditarem que a mesma estava cheia dos *tesouros dos jesuítas*.

A outra possibilidade é que a imagem de São João Batista tenha sido confeccionada na região, visto que o Padre Antônio Sepp teria mandado erigir uma grande cruz, no lugar onde hoje é a cidade de Cruz Alta, demarcando o território do Povo de São João. Como era comum erigir capelas, em distância de aproximadamente 60 quilômetros, e esta é a distância entre Cruz Alta e Santa Bárbara do Sul, pelo antigo caminho das tropas, é possível que possa ter existido uma capela dedicada a uma das imagens missioneiras remanescente no município.

Como vimos, as imagens de santos foram introduzidas nas Missões pelos padres da Companhia de Jesus com o objetivo de catequizar milhares de indígenas, de várias parcialidades, especialmente a guarani.

Inicialmente, as imagens eram copiadas de estampas ou pinturas trazidas da Europa. Josefina Plá ressalta que muito do que se refletiu na produção da imaginária missionária está relacionada a falta de modelos diretos para a escultura e ao uso de estampas.

No entanto, foi possível constatar, através desta pesquisa, que foi através da intervenção na estética, que artesão indígena soube representar a sua sensibilidade e as concepções anímicas na imaginária, ao ponto de criar um novo estilo artístico: o missioneiro. E, como sugere o pesquisador de arte argentino Adolfo Luis Ribera, a imaginária missioneira não pode ser confundida com nenhuma escultura procedente de outra parte do mundo, independente dos estilos que a influenciaram, ela é altamente original.

Os índios conseguiram lograr êxito, mesmo sem ter a intenção de criar algo novo fizeram da imaginária o testemunho de uma experiência única ocorrida nos confins da América.

Acreditamos, que esta pesquisa possibilitou apresentar o protagonismo indígena na feitura das imagens missioneiras, deixando claro, que foi através desta intervenção que resultou a originalidade das obras, objetivando tirar o estereótipo de *barroco missioneiro*, atribuído as imagens.

As características estilísticas das imagens de Santa Bárbara e São João Batista, remanescentes no município de Santa Bárbara do Sul-RS, indicam que as mesmas foram confeccionadas por índios missioneiros.

Devido a mobilidade indígena existente na região, seja em decorrência da produção e transporte de erva-mate, das atividades pecuárias desenvolvidas nos postos que haviam nas estâncias ou do pastoreio de gado oriundo das vacarias do Pinhais em direção aos Sete Povos, os indígenas sempre estavam acompanhados de imagens de santos.

Nesse sentido, conjectura-se que as imagens de Santa Bárbara e São João Batista foram confeccionadas fora dos ateliers missioneiros, visto que a região do atual município de Santa Bárbara do Sul, pertencia a grande estância do Povo de São Lourenço e era comum erigir capelas com imagens de santos protetoras dos lugares.

O fato das imagens terem sido confeccionadas fora dos povoados missionais e somente por artesões indígenas, sem a interferência do jesuíta, faz com elas sejam testemunhas da fusão de culturas que foi a experiência missioneira.

Como podemos constatar a História das Missões na América Meridional está longe de ser um tema esgotado. Especialmente, quando se trata da participação da região do Planalto Médio neste processo. Por isso, entendemos que as imagens missioneiras remanescentes em Santa Bárbara do Sul são representativas de uma cultura material que se alastrou para fora dos povoados.

No que concerne aos usos e sentidos, que as imagens adquiriram, no decorrer de dos dois séculos de sua permanência em Santa Bárbara do Sul, constituíram-se em patrimônios identitários da população local.

As imagens talhadas em madeira pelos artesões indígenas, adquiriram significados diferentes para o quais foram criadas. Ao longo da trajetória histórica das imagens, os novos receptores, modificaram-nas através de repinturas, restauração, acréscimo de adornos, perda de atributos, etc.

No entanto, a mudança mais significativa foi a passagem do valor religioso para o patrimonial. No caso da imagem missioneira de Santa Bárbara, a santa que peregrinava pelas estâncias da região, teve seu nome estendido ao município, transformando-se, através de suas aparições públicas, em um patrimônio histórico e identitário.

O que concerne à patrimonialização da imagem de São João Batista, a restauração foi um divisor de águas. A imagem não foi mais reconhecida pela população local como um santo de devoção e a criação de uma rota turística, na qual a imagem é um dos atrativos, fez com que ela fosse tratada como um patrimônio cultural, voltando-se para o seu passado jesuítico-guarani.

Entretanto, o que acarretou a mudança de significado do valor religioso para o patrimonial com relação as imagens foi o discurso a elas atribuído, o reconhecimento de “missioneiras”, atestado pelos técnicos do IPHAN, fez com que elas ganhassem o status de patrimônio cultural ligado as Missões Jesuíticas.

Devido à importância histórica, estética e patrimonial, que as imagens missioneira remanescentes em Santa Bárbara do Sul tem, não somente para a população local, mas como vestígio da cultura material dos povos missioneiros, se torna indispensável que haja uma proteção legal a nível municipal, como forma de garantir a permanência e integridade deste patrimônio.

5 REFERÊNCIAS

ABREU, Regina. Patrimônio cultural: tensões e disputas no contexto de uma nova ordem discursiva. In: FILHO, Manoel Ferreira Lima e tal. Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e Desafios contemporâneos. Blumenau: Nova Letra, 2007.

AFFANI, Flávia. La imaginería de las Misiones jesuíticas de guaraníes: aspectos iconográficos distintivos, análisis estadísticos y comparación con La imaginería andina. In: MELIÀ, Bartolomeu (ed.), Historia Inacabada, Futuro Incierto. VIII Jornadas Internacional és sobre las Misiones Jesuíticas. Asunción: CEPAG, 2002, p. 357-391.

ALHERT, Jacqueline. Uma região fluída: representações singulares da iconografia mariana. In: Adelar; RECKZIEGEL, Ana Luiza Setti. (Org.). América de Múltiplas Regiões. Passo Fundo: Editora da Universidade de Passo Fundo 2016.

_____. Imaginária Missioneira: Representações de um processo histórico complexo. Revista Domínios da Imagem, Londrina, v. 9, n. 17, p. 65-85, jan./jun. 2015.

_____. Santitos: Insígnias Missioneiras em Situação de Fronteira. In: RÜCKERT, Aldomar. Et tal. (Org.) Integração Regional, Fronteiras e Globalização no continente americano. Porto alegre: Imprensa Livre, 2014.

_____. A estatuária missioneira: entre o valor religioso e o patrimonial. In.: ZANOTTO, Gizele; MACHADO, Ironita Policarpo. Momento Patrimônio. Passo Fundo: Aldeia Sul; Berthier, 2013.

_____. Estátuas andarilhas as miniaturas na imaginária missioneira: sentidos e remanescentes. Tese (Doutorado). Porto Alegre: PUCRS, 2012.

_____. Remanescentes Missioneiros na estatuária. In: Coleção História Geral do Rio Grande do Sul. Povos Indígenas. Coordenação de Nelson Boeira e Tau Golin. Passo Fundo: Méritos, 2009.

ALVEAR, Diego de. Relación geográfica e histórica de la provincia de Misiones.

AVILA, Ney Eduardo Possappd'. Passo Fundo Terra de Passagem. Passo Fundo-RS. Aldeia Sul, 1996.

BAIOTO, Rafael; QUEVEDO, Júlio. São Miguel das Missões. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1997. (Coleção Sete Povos).

BAJARAS, Dení Trejo. La historia regional en México: reflexiones y experiencias sobre una práctica historiográfica. História Unisinos. São Leopoldo, v. 13, nº 1, jan./abr. 2009, p. 5–18.

BAPTISTA, Jean; As ruínas [livro eletrônico]: a crise entre o temporal e o eterno. Brasília: IBRAM, 2015. - (Dossiê missões; v. 3)

_____. O Temporal [Livro Eletrônico]: sociedades e espaços missionais. Brasília: IBRAM, 2015.

_____. A visibilidade étnica nos registros coloniais. Missões Guaranis ou Missões Indígenas? In.: BOEIRA, Nelson et. Tal. Povos Indígenas. Passo Fundo: Méritos, 2009. V. 5 (Coleção História Geral do Rio Grande do Sul)

BARCELOS, Artur H. F. Narrativas materiais: as Missões Jesuítas e seu sistema solar patrimonial. In.: SALINAS, Maria L.; QUARLERI, Lia. Espacios Misionales en dialogo con la globalidad. Iberoamérica. Resistencia, Chaco, Contexto Liberia Editorial, 2016.

_____. O compasso e a cruz. Cartografia jesuítica da América colonial. 2006. CD.

BELTING, Hans. Por uma antropologia da imagem. Tradução Jason Campelo. Revisão técnica Roberto Conduru. London: Secker and Warburg, 1989. Ano 6, volume 1, numero 8, julho 2005.

BESCHOREN, Maximiliano. Impressões de Viagem na Província do Rio Grande do Sul (1875-1887). Porto Alegre: Martins Livreiro, 1989.

BÍBLIA SAGRADA. São Paulo: Edições Paulinas, 1976.

BLASCO, Miguel Angelo de. Mappa que contem o pais conhecido da Colonia até as Missões e o caminho que fiserão as duas armadas de S. Mag de Filellma e Cattolica. Rio de Janeiro: Fundação da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. 1757- 1758.

BOFF, Claudete. A Imaginária Guarani: o acervo do Museu das Missões. (Dissertação de Mestrado) UNISINOS: São Leopoldo-RS, 2002.

BRANDI, Cesare. Teoria da Restauração. Tradução Beatriz Mugayar Kühl. Cotia-SP: Ateliê Editorial, 2004.

BRASIL, Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Artigo 216. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm Acesso em 05 agosto de 2017.

BURKE, Peter. Hibridismo Cultural. 3ª reimpr. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010. Coleção Aldus 18.

CAMARGO, Fernando. O Malón de 1801: a Guerra das Laranjas e suas implicações na América Meridional. Passo Fundo: Clio, 2001.

CANCLINI, Nestor Garcia. O Patrimônio Cultural e a Construção Imaginária do Nacional. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. IPHAN, nº 23, 1994.

CANTO, José Borges do; PEDROZO, Manoel dos Santos. Relação dos acontecimentos mais notáveis da guerra próxima passada na entrada e conquista dos Sete Povos das Missões Orientais do Rio Uruguay. Revista do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, [1902], 1914, tomo LXXVII, parte dois.

CARVALHO, Francismar Alex Lopes de. O Conceito de Representações Coletivas segundo Roger Chartier. Diálogos. DHI/PPH/UEM. v. 9, n.1, p.143-165, 2005.

CASTRO, Evaristo Afonso de. *Notícia Descritiva da Região Missioneira na Província de São Pedro do Rio Grande do Sul*. 2 ed. Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2009. (Coleção Museu Antropológico Diretor Pestana)

CATÁLOGO. *Uruguay en Guaraní. Presencia Indígena Misionera*. Disponível em: http://www.mapi.uy/docs/libreria/catalogo_maderas.pdf acesso em 25 de julho de 2017.

CERTEAU, Michel de. *Fazer com: usos e táticas*. In: *A invenção do cotidiano*. 1. Artes de fazer. 8ª edição. Petrópolis: Vozes, 2002.

CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

_____. *O Mundo como Representação*. *Revista Estudos Avançados*. vol.5 no.11 São Paulo Jan./Apr. 1991.

CHUVA, Marcia Regina Romeiro. *Fundando a nação: a representação de um Brasil barroco, moderno e civilizado*. *Topoi*: Rio de Janeiro, v. 4, n.7, jul. dez.2003, p. 313-333. Disponível em: <http://www.revistatopoi.org/numeros_anteriores/Topoi%2007/topoi7a4.pdf> Último acesso em: 31 de julho de 2017.

CONCÍLIO DE TRENTO. Disponível em:

<http://www.emym.org/articulos1/conciliodetrento.pdf>. Acesso em 15 jan. 2016.

CONFORTO, Marília. *A palavra que constrói imagens. A província de São Pedro no texto A. Baguet e Arsène Isabelle*. *Revista História, Imagem e Narrativas*. Nº 5, ano 3, setembro/2007. Disponível em: <http://www.historiaimagem.com.br> acesso em: 27/03/2016.

COSTA, Lúcio. *Relatório sobre os Sete Povos das Missões*. Rio de Janeiro. Arquivo Noronha Santos, 1937.

CURBELO, Carmem; BREGATTA, Luis. *Imágenes Multiculturales, origem, significado y uso de imagería jesuítico misionera a partir de um enfoque interpretativo*. *Estudios Historicos- CDHRPyB-Ano IV- Diciembre 2012- nº9 -ISSN:1688-5317*. Uruguay. Disponível em: <http://www.estudioshistoricos.org/edicion9/eh0908.pdf> acesso em 15 jan. 2016.

DESVALLEES, A. MAIRESSE F. (Org.) *Conceitos- chave de museologia*. Tradução Bruno Brulon Soares e Marília Xavier Cury. São Paulo: Comitê Brasileiro do Conselho Internacional de Museus: Pinacoteca do Estado de São Paulo: Secretaria de estado da cultura, 2013.

DIAS, Reinaldo. *Turismo e Patrimônio Cultural: Recursos que acompanham o crescimento das cidades*. São Paulo. Editora Saraiva, 2006.

FUNARI, Pedro Paulo Abreu; PELEGRINI, Sandra de Cássia Araújo. *Patrimônio histórico e cultural*. 2 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

FUNARI, Pedro Paulo Abreu. *Os desafios da destruição e conservação do patrimônio cultural no Brasil*. Disponível em: www.ufjf.br/maea/files/2009/10/texto1.pdf. Acesso em 03 de agosto de 2017.

FARINATTI, Luís Augusto; RIBEIRO, Max Roberto Pereira. Guarani nas capelas da fronteira: migrações e presença missioneira no Rio Grande de São Pedro (Alegrete e Santa Maria, 1812-1827). In.; SANTOS, Júlio Ricardo Quevedo dos. Missões: Reflexões e Questionamentos. Org. Santa Maria: Editora e Gráfica Caxias, 2016.

GARCIA, Elisa Frühauf. As diversas formas de ser índio: Políticas Indígenas e Indigenistas no Extremo Sul da América Portuguesa. (Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense). Tese Doutorado. UFF, 2007.

GOLIN, Tau. O Caminho das Missões. In.: PILLAR, Valério de Patta; LANGE, Omara. Campos do Sul. Porto Alegre: Rede Campos Sulinos- UFRGS, 2015. Disponível em: http://ecoqua.ecologia.ufrgs.br/Camposdosul/Campos_do_Sul_TELA.pdf acesso em 18 jun. 2016.

_____. A Guerra Guaranítica: o levante indígena que desafiou Portugal e Espanha. São Paulo: Terceiro Nome, 2014.

_____. Cartografia da Guerra Guaranítica. In.: Anais do I Simpósio Brasileiro de Cartografia. Histórica. Disponível em: https://www.ufmg.br/rededemuseus/crch/simposio/GOLIN_LUIZ_CARLOS_TAU.pdf Acesso em: 20 jan. 2017.

_____. Missioneirismo, guaranização e indianização. In: COLVERO, Ronaldo; MAURER, Rodrigo. Missões em mosaico. Da interpretação à prática: um conjunto de experiências. Porto Alegre: Faith, 2011.

_____. AHLERT, Jacqueline. Estatuária missioneira: representações de fronteira. In: Gilberto Ferreira da Silva; Rejane Penna; Luiz Carlos da Cunha Carneiro. (Org.). RS índio: cartografias sobre a produção do conhecimento. 1 ed. Porto Alegre: Edipucrs, 2009, v. 2.

_____. A Fronteira: governos e movimentos espontâneos na fixação dos limites do Brasil com o Uruguai e a Argentina. Porto Alegre: L&PM, 2002.

_____. Construindo a integração no Estado colonial e no Estado nacional: a questão do espaço sul-rio-grandense. In.: RECKZIEGEL, Ana Luiza Setti; FÉLIX, Loiva Otero. RS: 200 anos Definido Espaços na História Nacional. Passo fundo: UPF, 2002.

_____. A guerra guaranítica: como os exércitos de Portugal e Espanha destruíram os Sete Povos dos jesuítas e índios guaranis no Rio Grande do Sul. Passo Fundo: EDIUPF; Porto Alegre: UFRGS, 1999.

GOMES, Aristides de Moraes. Fundação e Evolução das Estâncias Serranas. Cruz Alta. Dal Forno Editor, 1966.

HISTÓRIA DE TUPANCIRETÃ. Disponível em: <http://www.tupancireta.rs.gov.br/pagina/id/62/?historia-do-municipio.html> acesso em 09 abril de 2017.

INVENTÁRIO DA IMAGINÁRIA MISSIONEIRA IPHAN/UNESCO

ISABELLE, Arsène. Viagem ao Rio da Prata e ao Rio Grande do Sul. 1833 – 1834. Brasília: Senado Federal, 2010.

IPHAN. Os sambas, as rodas, os bumbas, os meus e os bois. Princípios, ações e resultados da política de salvaguarda do patrimônio cultural imaterial no Brasil. 2003-2010. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Sambas_Rodas_Bumbas%202003-2010.pdf acesso em 01 de agosto de 2017.

LOPES, José Carlos Veiga. Origens do Povoamento de Ponta Grossa. Curitiba: Estudos Históricos 1999.

LOPEZ, Luiz Roberto. Sinfonias e Catedrais: representação da história da arte. Porto Alegre: Universidade UFRGS, 1995.

MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS. Do Tratado de Madri à Conquista dos Sete Povos (1750-1802). Introdução, notas e sumário de Jaime Cortesão. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969.

MELIÁ, Bartolomeu. El guarani conquistado y reducido: ensayos de etnohistoria. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología - CEUADUC, 1988.

MENEZES, Aline Bezerra. O papel do IPHAN na construção da categoria de patrimônio Jesuítico. In.: CHUVA, Márcia. (Org.) Assentamentos Jesuíticos: territórios e significados. Rio de Janeiro: IPHAN/ Copedoc, 2008.

MENESES, Ulpiano. A cultura material no estudo das sociedades antigas. Revista de História. USP, n. 115, 1983, 106-117.

MUMBACH, Sandi; SOARES, André Luis Ramos. A formação do município de São Miguel das Missões e os usos do Patrimônio Histórico nas décadas de 1970 e 1980. In.: Congresso Internacional de História da UFSM: Poder, Cultura e Fronteiras. Anais (recurso eletrônico) Santa Maria, RS: UFSM, CCSH, PPGH, 2016. CD ROM.

NASCIMENTO, José Antônio Moraes. Derrubando Florestas, Plantando Povoados: a intervenção do poder público no processo de apropriação da terra no norte do Rio Grande do Sul. Tese (Doutorado) Porto Alegre: PUCRS, 2007.

NEUMANN, Eduardo S. Os guaranis e a razão gráfica: cultura escrita, memória identidade indígena nas reduções. Séculos XVII e XVIII. In.: GOLIN, Tau; BOEIRA, Nelson. *Povos Indígenas*. Passo Fundo: Méritos, 2009. V. 5 (Coleção História Geral do Rio Grande do Sul.)

OLIVEIRA, José Joaquim Machado de. Episódio de um diário das Campanhas do Sul [1818]. In.: Revista Trimensal de História e Geographia ou jornal do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Rio de Janeiro: Typographia de D.L. Santos, 1842, tomo quarto, publicado entre as págs. 331-349.

PLÁ, Josefina. El Barroco Hispano-Guaraní. Disponível em : <http://www.bvp.org.py> (Biblioteca Virtual del Paraguay) . Asunción: Editorial del Centenario. S.R.L, 1975. (Segunda Parte – La obra) acesso em 20 jan. 2016.

POMER, Arlindo; POMMER, Roselene Gomes. Missioneirismo: Breve relato histórico da busca de uma identidade regional. In.: SANTOS, Júlio Ricardo Quevedo dos. Missões: reflexões e questionamentos. Santa Maria: Editora e Gráfica Caxias, 2016.

POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial*. Bauru, SP: EDUSC/ANPOCS, 2003. 444p.

_____. *Religião como tradução: dizer mítico e fazer ritual na evangelização dos índios*. In: RODRIGUES, Luiz Fernando Medeiros; HARRES, Marluza Marques (Orgs.) *A experiência missioneira: território, cultura e identidade*. São Leopoldo: Casa Leiria, 2012.

PRATS, Llorenç. *El concepto de patrimonio cultural. Política y sociedade*. Madrid, 1998.

PRESTES FILHO, Lauro. *Causos de Estância e Povoado*. Santa Bárbara do Sul, RS: Gráfica e Editora Minuano, 2016.

_____. *Crônicas II de Santa Bárbara do Sul*. Santa Bárbara do Sul: Gráfica e Editora Minuano LTDA, 1999.

PORTO, Aurélio. *História das Missões Orientais do Uruguai*. Publicações do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1943.

RANZAN, Alfredo Campos. “*Quere Governar, como tempo de antes*”: manifestações indígenas nas reduções do Uruguai nos anos seguintes a expulsão dos jesuítas (1767-1790). In.: *Mostra de Pesquisa do Arquivo Público do Estado do Rio Grande do Sul. Anais: produzindo história a partir de fontes primárias*. Porto Alegre: CORAG, 2011.

ROCHA, Prudêncio. *História de Cruz Alta*. 2ed. Cruz Alta: Gráfica Mercúrio, 1980.

RODERJAN, Roselys Vellozo. *O Alferes Atanagildo e o Passo do Pontão*. In: SANTOS, Lucila S., et al (Org.). *Bom Jesus e o tropeirismo no Cone Sul*. Porto Alegre: Edições EST, 2000.

_____. *Raízes e Pioneiros do Planalto Médio*. Passo Fundo, Gráfica e Editora Universidade de Passo Fundo, 1991.

RODRIGUES, Donizete. *Patrimônio cultural, Memória social e Identidade: uma abordagem antropológica*. Disponível em: <http://www.ubimuseum.ubi.pt/n01/docs/ubimuseum-n01-pdf/CS3-rodriques-donizete-patrimonio-cultural-memoria-social-identidade-uma%20abordagem-antropologica.pdf> acesso em 06 de agosto de 2017.

ROSA, Isaltina Vidal do Pilar. *Histórias que fazem a história da cidade do Divino Espírito Santo da Cruz Alta*. Rio de Janeiro: Tipo Editor, 1981.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. *Viagem ao Rio Grande do Sul, 1820-1821*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2002.

SANTOS, Júlio Ricardo Quevedo. *Vivências e Experiências Indígenas: nas Missões Orientais do Uruguai*. In.: SANTOS, Júlio Ricardo Quevedo. *Missões: reflexões e questionamentos*. Santa Maria: Editora e Gráfica Caxias, 2016.

_____. *As Missões Jesuítico-Guaranis*. In: *Coleção História Geral do Rio Grande do Sul. Colônia*. Coordenação de Nelson Boeira e Tau Golin. Passo Fundo: Méritos, 2006.

SANTOS, Maria Cristina dos; BAPTISTA, Jean Tiago. Reduções jesuíticas e povoados de índios: controvérsias sobre a população indígena (séc. XVII-XVIII). *Revista História UNISINOS*, v. 4, n. 2, jul./dez. 2007.

SEPP, Antônio. *Viagem às Missões Jesuíticas e trabalhos apostólicos*. São Paulo: Martins, 1943.

SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. São Paulo: Edusp, 1974.

SCHENONE, Héctor. *Iconografía del arte colonial. Los Santos. Vol. 2*. Buenos Aires: Fundación Tarea, 1992.

SCHMITT, Jean-Claude. *O corpo das imagens: ensaios sobre a cultura visual na Idade Média*. Tradução de José Rivair Macedo. Bauru: Edusc, 2007.

SCHULZE-HOFER, Maria Cristina e MARCHIORI, José Newton Cardoso. *O uso da madeira nas reduções jesuítico-guarani do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: IPHAN, 2008.

SERRES, Helenize. *O Mundo Rural Missioneiro*. In.: *Anais Eletrônicos: XIII Encontro Estadual de História da ANPUHRS. Ensino, direitos e democracia*. UNISC. Santa Cruz do Sul, 2016. Disponível em: www.eeh2016.anpuh-rs.org.br/site/anaiscomplementares acesso em 12 jan. 2107.

_____. *As estâncias missioneiras: espaço de conexão entre as missões*. In.: *Anais Eletrônicos. XXVIII Simpósio Nacional de História. Lugares dos Historiadores: velhos e novos desafios*. Florianópolis, 2015. Disponível em: <http://www.snh2015.anpuh.org/site/anaiscomplementares> acesso em 09 jan. 2017.

SILVA, Adriana Fraga da. *“Meu avô era tropeiro!” Identidade, patrimônio e materialidade na construção da Terra do Tropeirismo- Bom Jesus (RS)*. Tese (Doutorado em História). PUCRS. Porto Alegre, 2009.

_____. *Estratégias materiais e espacialidade: uma arqueologia da paisagem nos Campos de Cima da Serra./RS*. Dissertação (Mestrado) Porto Alegre: PUCRS, 2006.

SILVEIRA, Hemetério Velloso. *Missões Orientais e seus Antigos Domínios*. Porto Alegre: Typographia da Livraria Universal, 1909.

SUSTERIC, Bozidar D. *El "Insigne artífice" José Brasanelli. Su participación en la conformación de un nuevo lenguaje figurativo en las misiones jesuíticas-guaraníes*. *Actas III Congreso Internacional del Barroco Americano: Territorio, Arte, Espacio y Sociedad*: Universidad Pablo de Olavide. Sevilla, 2001, pag. 533-549. Disponível em: <http://www.upo.es/depa/webdhuma/areas/arte/3cb/documentos/42f.pdf>

_____. *Imaginería y patrimonio mueble*. In: *ICOMOS-UNESCO. Las Misiones jesuíticas del Guayrá*. Buenos Aires: Manrique Zago, 1993.

WILDE, Guilherme. *Religião y poder en las misiones de guaraníes*. Buenos Aires: SB, 2009.

_____. *Los guaraníes después de la expulsión de los jesuitas: dinâmicas políticas y transacciones simbólicas*. *Revista Complutense de História de América*. 2001.

ZANOTTO, Gizele. A Regionalização da devoção a São Miguel Arcanjo pelos processos de patrimonialização e turistificação de um evento religioso. In.: HEINSFELD, Adelar; RECKZIEGEL, Ana Luiza Setti. (Org.). América de Múltiplas Regiões. Passo Fundo: Editora da Universidade de Passo Fundo 2016.

ZARTH, Paulo Afonso. História Agrária do Planalto Gaúcho. (1850-1920). Ijuí: Editora UNIJUÍ, 1997.